

# Samlaren

Tidskrift för forskning om  
svensk och annan nordisk litteratur  
Årgång 135 2014

*I distribution:*  
Swedish Science Press

Svenska Litteratursällskapet

## REDAKTIONSKOMMITTÉ:

*Berkeley*: Linda Rugg

*Göteborg*: Lisbeth Larsson

*Köpenhamn*: Johnny Kondrup

*Lund*: Erik Hedling, Eva Hættner Aurelius

*München*: Annegret Heitmann

*Oslo*: Elisabeth Oxfeldt

*Stockholm*: Anders Cullhed, Anders Olsson, Boel Westin

*Tartu*: Daniel Sävborg

*Uppsala*: Torsten Petterson, Johan Svedjedal

*Zürich*: Klaus Müller-Wille

*Åbo*: Claes Ahlund

*Redaktörer*: Jon Viklund (uppsatser) och Andreas Hedberg (recensioner)

*Inlagans typografi*: Anders Svedin

Utgiven med stöd av

*Svenska Akademien och Vetenskapsrådet*

Bidrag till *Samlaren* insändes digitalt i ordbehandlingsprogrammet Word till [info@svelitt.se](mailto:info@svelitt.se). Konsultera skribentinstruktionerna på sällskapets hemsida innan du skickar in. Sista inlämningsdatum för uppsatser till nästa årgång av *Samlaren* är 15 juni 2015 och för recensioner 1 september 2015. *Samlaren* publiceras även digitalt, varför den som sänder in material till *Samlaren* därmed anses medge digital publicering. Den digitala utgåvan nås på: <http://www.svelitt.se/samlaren/index.html>. Sällskapet avser att kontinuerligt tillgängliggöra även äldre årgångar av tidskriften.

Uppsatsförfattarna erhåller digitalt underlag för särtryck i form av en pdf-fil.

Svenska Litteratursällskapet tackar de personer som under det senaste året ställt sig till förfogande som bedömare av inkomna manuskript.

Svenska Litteratursällskapet PG: 5367–8.

Svenska Litteratursällskapets hemsida kan nås via adressen [www.svelitt.se](http://www.svelitt.se).

ISBN 978-91-87666-34-6

ISSN 0348-6133

Printed in Sweden by  
Elanders Gotab, Stockholm 2015

# Kristusprincipen

## *Om litteraturtolkning och trons retorik*

AV MAGNUS ULLÉN

Yes, I intend to take the divine out of reading. [...] Generally, the act of faith is not an act of reading, or for me is not compatible with reading.  
Paul de Man<sup>1</sup>

Det är knappast en överdrift att påstå att litteraturvetenskapen under det senaste halvsekleklet utvecklats från en hermeneutik till en misstankens hermeneutik, för att använda Paul Ricoeurs berömda uttryck. Under inflytande från tre stora materialistiska strömningar – marxism, psykoanalys och strukturalism – har disciplinen framförallt från 1960-talet och framåt tagit en avgjort ideologikritisk vändning som visat sig påfallande produktiv. För disciplinen centrala begrepp som *text*, *tolkning* och *berättelse* har med framgång exporterats till andra discipliner, där de omsatts i kritisk praktik. Särskilt viktig har den strategiska vidgningen av textbegreppet visat sig, i det att den som Fredric Jameson påpekat omformulerar ”both epistemology and the subject/object antithesis in such a way as to neutralize both, and [focuses] the attention of the analyst on her own position as a *reader* and on her own mental operations as *interpretation*”.<sup>2</sup> Misstankens hermeneutik har alltså gått hand i hand med en tilltagande *textualisering* av humanvetenskaperna, ofta uttryckt genom en diskursanalytisk praktik.<sup>3</sup>

Men även om den ideologikritiskt inriktade litteraturvetenskapen varit produktiv, har den inte varit oomstridd. Inte minst mot dekonstruktionen och därav påverkade inriktningar som feminism, postkoloniala studier och queer-teori har kritiken ibland varit hätsk.<sup>4</sup> Ofta nog har det handlat om angrepp baserade på nidsbilder av de teorier som kritiserats, men på senare tid har man kunnat skönja en viss leda vid misstankens hermeneutik också bland forskare som själva gärna framhåller att de verkar i denna tradition. Så har till exempel Stephen Best och Sharon Marcus hävdat att den litteraturvetenskap som i litteraturen ser en möjlighet att närma sig det Jameson kallat ”det politiska omedvetna” i praktiken fungerar som ren symptomavläsning, en form av ”political activism by another name”, och föreslagit att vi istället bör ägna oss åt det uppenbara meningsskikt man kommer åt utan att söka en djupare innebörd i texten.<sup>5</sup> I samma anda har Rita Felski förespråkat en tillbakagång till en syn på det estetiska som inte automatiskt kopplar samman estetisk erfarenhet och ideologisk (van)före-

ställning, utan öppnar för möjligheten att den estetiska erfarenheten i sanning kan vara intresselös: "Once we face up to the limits of demystification as a critical method and a theoretical ideal, once we relinquish the modern dogma that our lives should be thoroughly disenchanted, we can truly begin to engage the affective and absorptive, the sensual and somatic qualities of aesthetic experience".<sup>6</sup>

Ansatsen är sympatisk, men problematisk. Trots att de anförda kritikerna alla betygar att deras avsikt är att bygga vidare på, snarare än att avfärda, den ideologikritiskt inriktade litteraturvetenskapen, är det nämligen just som ett avfärdande av en föregivet "symptomal" läsart deras egen kritik artikuleras.<sup>7</sup> Det positiva alternativet till den kritik de kritiserar inskränker sig i Felskis fall till ett osystematiskt uppmärksammande av aspekter av läsningen – *recognition*, *enchantment*, *knowledge* och *shock* är de kategorier hon föreslår – som vare sig ter sig särskilt upplysande eller särdeles nya, eller, i Marcus fall, till förslaget att vi bör ägna oss åt "just reading", eller "surface reading", vilket är svårt att inte betrakta som nonsensmetodik.<sup>8</sup> Likafullt visar deras kritik att det inom fältet finns ett uppdämt behov av att på nytt ställa frågan om vilken roll den estetiska erfarenheten spelar när vi tolkar litteratur.

Samtidigt är det uppenbart att det finns anledning att försöka förändra frågans historiska premisser. Innan vi frågar oss om litteraturtolkningen bör kritisera eller dra nytta av den estetiska erfarenheten, gör vi klokt i att beakta ett sätt att läsa som föregår det estetiska, men som likväl är intimt sammanflätat med det, nämligen det religiösa. Att kopplingarna mellan kristendomen och den litteratursyn som växer fram under romantiken är många är väl känt. Likväl finns det flera strukturella paralleller mellan hur den kristna tron artikulats och hur litteraturtolkning också idag tenderar att tas i bruk, som ännu mycket otillräckligt uppmärksammas. För den troende är det som bekant via Kristus som den kristna textens ideologiska dimension realiseras: det är via tron på att Kristus utgör ett objektivet föreliggande värde i den religiösa texten som den senare så att säga bryter in i verkligheten, i form av den troendes handlingar och diskursiva praktik. Detta sätt att leva sig in den bibliska texten utgör en uppenbar men ofta förbisedd parallell till den metod för textuell inlevelse som den västerländska litteraturvetenskapen utvecklat. Det är i alla fall den slutsats som resonemanget i denna artikel mynnar ut i: den estetiska erfarenhet som alltsedan slutet av sjuttonhundratalet har varit avgörande för vårt sätt att tala om litteratur bör ses som ett slags förlängning av den kristna läsart som vecklar in den troende i den berättelse hon eller han tar del av.

Jag intresserar mig här alltså inte för Kristus i egenskap av Guds son, och bekymrar mig heller inte för i vilken utsträckning religiösa utsagor kan sägas vara sanna eller falska. Istället kommer jag att betrakta Kristus – eller *christos* för att återknyta till den ursprungliga grekiska text som märk väl inte gör bruk av versaler – som en retorisk figur, en *trop* som låter sig analyseras och generaliseras.<sup>9</sup> För att klargöra kristusfigurens

retoriska karaktär kommer jag i det följande att ta min utgångspunkt i den katolske teologen Henri de Lubacs arbete om den fyrdelade medeltida bibeltolkningen, *Exégèse Médiévale* (fyra volymer, 1959–1962).<sup>10</sup> Jag inleder med en ingående, och i långa stycken refererande, utläggning av den fyrdelade tolkningsmodellen, som ofta benämns *quadriga*, samt kristusprincipens plats i denna, eftersom denna modell, som jag ser det, gör det möjligt för oss att kartlägga *hur* vi tror.<sup>11</sup> Men därtöver vill jag också göra gällande att den kristusprincip som utgör quadrigans nav inte så mycket överges som omformas när den kristna trons ideologiska funktion successivt försvagas, och övertas av andra typer av texter, inte minst litterära. Som trop utgör *christos*, som vi ska se, en central funktion i det hermeneutiska maskineri som utvecklades i relation till medeltidens diskursiva nätverk. Detta nätverk undergår omkring 1500 djupgående förändringar – ett diskursivt skred, för att tala med Thomas Götselius – då den tryckta bokens utbredning radikalt förändrar nätverkets materiella villkor.<sup>12</sup> Skredet får långtgående konsekvenser; här inskränker jag mig till att konstatera att det också leder till ett brott på hermeneutikens område: quadrigan och det allegoriska tänkande den är förknippad med överges, och ett nytt antal kategorier kommer i dess ställe. Det rör sig om någonting betydligt mer grundläggande än ett rent terminologiskt skifte, men det förefaller likafullt rimligt att påstå att quadrigans fyra hörnstenar egentligen inte negetas utan snarare artikuleras via en ny terminologi. Hypotetiskt: det bokstavliga blir historia, det allegoriska blir psykologi (ofta naturvetenskapligt färgad), det tropologiska blir estetik, och det anagogiska blir ideologi. Jag intresserar mig här särskilt för den innebörd som i quadrigan kallas den tropologiska, och skisserar därför i denna uppsats senare del hur den roll som kristus som trop fyllt i det medeltida systemet övertas av jaget när litteraturvetenskapen konstitueras som disciplin. När principerna för den tyska idealismen så småningom ställs på huvudet av materialistiska tänkare uppstår möjligheten att artikulera kristusprincipen i materiella termer – som språk – snarare än i de idealistiska termer som omger jaget. Rent konkret innebär det att begreppet ”text” kommer att utgöra ett alternativ till, och en kritik av, det jagbegrepp som fortfarande är centralt för litteraturstudiet.<sup>13</sup> Likafullt lyckas inte det materialistiskt orienterade textbegreppet helt frigöra sig från det jagbegrepp det kritiserar, vilket inte minst den kritik som Felski och andra riktat mot misstankens hermeneutik är en påminnelse om.

Mitt intresse i denna uppsats är alltså litteraturvetenskapligt och retoriskt, snarare än teologiskt. I vilken mån den kristusprincip som här presenteras kan sägas vara central också för andra sätt att artikulera kristendomen än den medeltida tradition som utlagts av de Lubac är en öppen fråga som här lämnas åt sidan. Själva ansatsen att se kristus som trop snarare än som historie-teologisk händelse bygger förstås på den blasfemiska möjligheten att *christos*, liksom den tro som inom den kristna traditionen förknippas med denne, inte alls är ett unikum, utan ett språkligt grepp som låter sig ut-

föras på olika sätt i olika situationer. Att jag här ensidigt koncentrerar mig på quadri-  
gan – den fyrdelade tolkningsmodellen – och inte beaktar andra sätt att närma sig den  
kristna tron, beror just på att mitt syfte med föreliggande uppsats är att utarbeta ett  
teoretiskt ramverk som i högre utsträckning än idag är fallet tillåter oss att begreppsli-  
göra vilken roll trosföreställningar har för vår upplevelse av litteratur, liksom för vårt  
sätt att tala om denna upplevelse. Quadrikan systematiserar förtjänstfull kristusprinci-  
pen genom att göra den till navet för en tolkningsmodell, och erbjuder därtill en ter-  
minologi som vi kan ha användning av för att redogöra också för andra sätt att till-  
lämpa principen på. En närmare granskning av kristusprincipens retoriska karaktär ger  
oss kort sagt en inblick i trons retoriska grundval, och hjälper oss därmed förstå i vil-  
ken utsträckning också de metoder för texttolkning som är i bruk idag förlitar sig på  
ickeanalyserade trosartiklar.

### *Kristusprincipen: kristendomens antiretoriska retorik*

”När man för bort er för att utlämna er, så bekymra er inte för vad ni skall säga, utan  
säg vad som i det ögonblicket läggs i er mun, ty det är inte ni som talar då, utan den  
heliga anden” (Mark. 13:11).<sup>14</sup> Orden tillskrivs Kristus, och de inskräper den antireto-  
risk princip som den troende enligt Markusevangeliet bör göra till sin: den kristne  
bör förlita sig på gudomlig inspiration, inte retorisk skolning. Snarlika formuleringar  
förekommer såväl hos Lukas som hos Matteus: ”Lägg bara på minnet att ni inte skall  
förbereda några försvarstal, ty jag skall ge er ord och visdom som era fiender inte kan  
stå emot eller vederlägga” (Luk. 21:14–15); ”Men när man utlämnar er, bekymra er då  
inte för hur ni skall tala eller vad ni skall säga. Ty i det ögonblicket kommer det ni skall  
säga att läggas i er mun, och det är inte ni som talar, utan er faders ande talar genom  
er” (Matt. 10:19–20).<sup>15</sup> Samma privilegierande av det spontana framför det förberedda  
ordet återkommer hos Paulus när han i Andra Korinthierbrevet betygar att han inte  
är ”som de många som schackrar med Guds ord”, utan ”förkunnar det oförfalskat, som  
det kommer från Gud, inför Gud och i Kristi tjänst” (2 Kor. 2:17). Påståendet skulle  
för en retoriker lätt kunna tas för en strategi för att stärka Pauli anseende i mottagar-  
nas ögon, en strategi för att underbygga hans *ethos*, men Paulus förnekar att det är frå-  
gan om något sådant. Han behöver nämligen inte ”som vissa andra, rekommendations-  
brev till er eller från er”, eftersom det oförfalskade uttryck han gör bruk av gör hans text  
till ett med mottagarna: ”ni är mitt brev, och det är skrivet i era hjärtan och känt och  
läst av alla människor” (2 Kor. 3:1–2). Den kristne förkunnaren behöver inte förlita  
sig på yttre bevis: beviset för ordens sanning står att finna i mottagarnas egen överty-  
gelse, i den tro som är religionens hjärtpunkt. Därför kan retorikens krav på logisk ar-  
gumentation överges: den kristna diskursens persuasiva kraft utgår ur en retorisk prin-

cip som är mångdubbelt starkare än någon deliberativ argumentation – den utgår ur Kristus:

En sådan tillit till Gud har jag genom Kristus. Det är inte så att jag skulle förmå tänka ut något på egen hand, något som kommer från mig. Nej, min förmåga kommer från Gud. Han har gett mig förmågan att vara tjänare åt ett nytt förbund, som inte är bokstav utan är ande. Ty Bokstaven dödar, men Anden ger liv. (2 Kor. 3:4–6)<sup>16</sup>

Som framgår av citatet representerar denna uppdelning mellan Bokstav och Ande för Paulus en uppdelning mellan det gamla och det nya förbundet, med andra ord mellan Lagen, Toran, och Kristus. Inte så att Paulus avvisar Lagen – att Bokstaven dödar innebär inte att den inte äger giltighet, bara att dess giltighet är begränsad. Lagen är Guds ord, men i sin bokstavliga form sträcker sig dessa bara över livet i denna världen: över livet som följer efter döden äger bokstaven inget inflytande – därför kan Paulus tala om Lagen som stående i ”dödens tjänst” (2 Kor. 3:7). Allt detta har emellertid ändrats i och med Jesu uppståndelse. Genom Uppståndelsen visas Guds makt i all dess härlighet, för genom Uppståndelsen blir det klart att Lagens Ande sträcker sig också över döden. För att rätt förstås måste Lagen därför läsas genom Anden, det vill säga genom Messias: först då får vi tillgång till den innebörd som Bokstaven beslöjar: ”ty ännu i denna dag hänger den slöjan kvar när det gamla förbundets skrifter läses upp, och den lyfts inte bort eftersom det är genom Kristus den försvinner” (2 Kor. 3:14). Endast genom Kristus kan Guds ord rätt förstås; det är den princip som ligger till grund för evangeliernas antiretoriska retorik.

Trots att den kristna fornkyrkan ganska snabbt kom att balansera Jesus antiretoriska utsagor, betraktas den kristna medeltiden av retorikhistoriker ofta som en period av retoriskt förfall. Sant är att de klassiska retoriska texterna faller i glömska eller finns tillgängliga endast i ofullständig form under medeltiden. Aristoteles *Retorik* översattes till latin från arabiska först 1256, och från grekiska först fjorton år senare.<sup>17</sup> De texter som traderades var få och tenderade att vara av rent teknisk natur – mest spridda var Ciceros *De Inventione* och den anonyma *Rhetorica ad Herennium*.<sup>18</sup> Redan Paulus själv inskärper emellertid vikten av att tala så att församlingen förstår vad man säger, och att ge sina ord sälta (Kol. 4:5–6), och var uppenbarligen själv retoriskt skolad (se exempelvis Apg. 26:1–29). Den homiletiska tradition som utgör en viktig gren av retoriken är således väl motiverad. Augustinus, som själv hade varit verksam som retoriklärare, intar i *De Doctrina Christiana* också han en något försonligare hållning till retoriken. Det är visserligen sant att retoriken övertygar ”både om det som är sant och om det som är falskt”, men just därför finns det all anledning att ”låta den dra i fält för sanningen” och inte överlåta den till dem som använder den ”i orättfärdighetens och villfarelsens tjänst”.<sup>19</sup> Om det är viktigare att vara vis än att vara vältalig, är det jämväl bäst att vara

bådadera. Skolad retoriker som han var kan Augustinus också visa ”att våra kanoniska författare och lärare inte endast var visa utan också vältaliga, och att deras vältalighet står i samklang med deras ämbeten”.<sup>20</sup> Likafullt är han i princip enig med den antiretoriska princip som evangelierna föreskriver. Den kristne talaren bemödar sig precis som den klassiske ”om att man skall lyssna på honom med insikt, nöje, och hörsamhet” (i formuleringen känner vi igen idealet om att talaren bör *docere, delectare, samt movere* – undervisa, behaga, och röra åhöraren) men han uppnår detta ”snarare med hjälp av fromma böner än genom sin talekonst”.<sup>21</sup>

Kanske är det delvis på grund av att den kristna tron på så sätt nedvärderar retoriken, som originaliteten i den kristna traditionens mest fundamentala retoriska princip knappast uppmärksammats alls, åtminstone inte bland retoriker. Bland det kristna tänkandets egna teoretiker – teologerna – förhåller det sig däremot annorlunda. Från fornkyrkans dagar och framåt har teologerna varit fullständigt klara över den helt avgörande betydelse som *Kristus* har för den kristna världsuppfattningen. I de närmast följande avsnitten kommer jag att med utgångspunkt i de Lubacs utläggning av medeltidens fyrdelade bibeltolkning försöka precisera vilken funktion Kristus fyller i den medeltida kyrkans tolkningslära. I centrum för denna tolkningslära står den för den troende helt avgörande trosartikeln: Kristi faktum, det vill säga att Kristus varit, är, och för alltid kommer att vara. Som vi kommer att se ger detta a priori Bibeln ett avgörande självrefererande drag, artikulerad som en typologisk relation mellan de två testamenten, vilket låter oss i vår tur avslöja detta ”faktums” retoriska karaktär.

Själv talar de Lubac inte om Kristi faktum i retoriska termer, utan som en fråga om tro. Det är dock värt att notera att begreppet för tro i Nya Testamentet – *pistis* – är detsamma som begreppet för övertygande inom den klassiska retoriken, som den amerikanske retorikern James L. Kinneavy framhållit.<sup>22</sup> Kinneavy påpekar vidare att Rudolf Bultmann poängterat att ”The content of faith [...] is abbreviated at several critical texts in the New Testament [...]”, särskilt Romarbrevet, 10:8–10.<sup>23</sup> I nyöversättning talas det där om ”trons ord, det som vi förkunnar. Ty om du med din mun bekänner att Jesus är herre, och i ditt hjärta tror att Gud har uppväckt honom från de döda, skall du bli räddad. Hjärtats tro leder till rättfärdighet och munnens bekännelse till räddning. Skriften säger ju: *Ingen som tror på honom skall stå där med skam*. Det är ingen skillnad på jude och grek; alla har samma herre, och han ger av sin rikedom åt alla som åkallar honom” (Rom. 10:8–12). Tron definieras alltså som att hjärtats upplevelse blir läpparnas bekännelse, det vill säga, som att vår fenomenella upplevelse av världen översätts till eller fås att sammanfalla med ett lingvistiskt uttryck.

Det är just en sådan transformation av ett fenomenellt till ett lingvistiskt register som kristusprincipen möjliggör. Kristus fungerar, kommer jag att visa, som en trop av tidsinverterande karaktär vilken har till funktion att få konstituerande tolkningshand-

lingar att framstå som en följd av de trosföreställningar de i praktiken faktiskt själva lägger grunden för. Den fungerar alltså i enlighet med den retoriska figuren *metalepsis* (efter grekiskans *metalambano*, 'delta i', 'fatta på annat sätt', 'ta efter', 'tolka'), vilken av medeltida och renässansretoriker sågs som "a trope of taking the consequent for the precedent (or sometimes, indeed, the other way)", och således kan användas till att göra orsak till verkan, eller verkan till orsak.<sup>24</sup> Mönstret är i sig förbluffande enkelt, och poängteras redan av Feuerbach i *Das Wesen des Christentums* (1841): människan skapar Gud som sin avbild och gör sedan anspråk på att vara denna avbilds skapelse. Eller uttryckt i narrativa termer: man berättar en historia, och låtsas sedan att den historia man själv skapat utgör ens eget ursprung. Redan av denna omformulering av det underliggande mönstret torde det framgå att tropen sin enkelhet till trots i praktiken ger upphov till ideologiska föreställningar som är svåra att komma förbi. För bakom den berättade historien, texten, ligger det förstås alltid en faktisk historia, en situation, och då vi använder samma begrepp – historia – för att tala om representationen som för de händelser som förutsätts utgöra dess grundval är det näst intill ofrånkomligt att vi blandar ihop det ena med det andra. Den faktiska historien behöver givetvis inte korrespondera med den berättade historia som gör anspråk på att representera den förra – det är exempelvis på intet vis givet att det som evangelierna berättar om verkligen ägt rum. Men att *något* faktiskt ägt rum, och att detta *faktiska* skeende gett upphov till den *berättade* historien, är den historiematerialistiska trossats jag i föreliggande arbete utgår från.

### *Quadrigan – den fyrdelade tolkningsmodellen*

I en under medeltiden ofta citerad didaktisk vers heter det:

Littera gesta docet, quid credas allegoria,  
Moralia quid agas, quo tendas anagogia.<sup>25</sup>

Versen citeras i Nicholas av Lyras *Postilla* (omkr. 1330); vem som är dess verkliga upphovsman är osäkert. Latinet må inte vara det bästa, påpekar de Lubac i sin magistrala utläggning av den medeltida bibelexegesen, men formeln sammanfattar likafullt för tjänstfullt denna tolkningstraditions grundläggande principer på ett sätt som gör dem lätta att komma ihåg. I svensk översättning:

Bokstaven undervisar om handlingarna, allegorin om det du tror,  
moralen om det du gör, anagogin om vart du är på väg.<sup>26</sup>

I den Heliga Skrift identifierade medeltidens exegeter alltså fyra olika betydelser: en bokstavlig sanning i form av en historisk verklighet; denna historias allegoriska nyckel i

form av Jesu liv; innebörden av denna nyckel för individen; samt slutligen, den gudomliga verklighet genom vilken de andra nivåerna ytterst erhåller sin mening.

Denna fyrdelade tolkningsmodell hamnade så småningom i vanrykte. Luther avvissade den till exempel som självmotsägande, och de Lubac ägnar flera sidor åt att katalogisera hur den avfärdats. Likafullt utgjorde den under flera århundraden ”den besjälade Skriftens unika privilegium”.<sup>27</sup> Medeltidens tänkare gjorde inte någon strikt bodelning mellan tro och vetenskap – för dem var teologin med självklarhet alla vetenskapers grund. Den fyrdelade tolkningsmodellen var ett sätt att systematiskt ta sig an den kunskap som teologin menade fanns i Bibeln – den var det verktyg medeltidens tänkare använde sig av för att ge struktur åt föreställningen att kunskapen om världen uppenbarats på två organiskt förenade sätt, dels i form av skapelsen, dels i form av den heliga Skrift.

Quadrikan var också, som Gerhard Ebeling påpekat, ett instrument för att kontrollera det sätt Bibeln lästes på.<sup>28</sup> Den fyrdelade tolkningsmodellen kan lätt ge intrycket av en abstrus teori, men utgör enligt de Lubac blott en mer precis tillämpning av Pauli bodelning mellan en bokstavlig och en andlig innebörd, vilka står i samma relation till varandra som Gamla Testamentet till Nya. ”Mer precis, och i strikt bemärkelse, utgör de, *är* de, det Gamla och det Nya Testamentet”.<sup>29</sup> Kristendomen förnekar ju inte Gamla Testamentet; istället gör den gällande att det uttrycker samma sak som Nya Testamentet – Kristi faktum – på ett beslöjat sätt: ”Den andliga förståelsen lyfter bokstavens slöja, eller slöjan som är bokstaven, för att frigöra anden från den”.<sup>30</sup> En sådan allegorisk läsart är i sig inte unik för kristendomen, utan äger påtagliga föregångare i såväl en hellenistisk som en judisk kultursfär. Likafullt insisterar de Lubac på goda grunder att den kristna allegorin är av en väsentligen annan art än sina föregångare. Kristendomens nyorientering består i att ge tolkningen en fast grund: genom att hävda Kristi faktum implementerar religionen ett oomkullrunkeligt historiskt faktum som all tolkning måste förhålla sig till. Därför är Nya Testamentet nytt inte bara för att det är det senaste, utan nytt i absolut mening: ”det är inte blott ’modernt.’ Det är det senaste, i absolut mening: *novissimum*; *novum et aeternum* [det sista; nytt och evigt]”.<sup>31</sup> Av denna anledning insisterar de Lubac på att det råder en väsensskillnad mellan quadrikan och den allegoriska praktik som exempelvis Filon från Alexandria ägnar sig åt när han tolkar Septuaginta symboliskt i syfte att visa att de judiska skrifterna är förenliga med samtida grekiska filosofi. Medan den mystiska innebörd som Filon frilägger utgår från ”en godtycklig princip” som gör att läsningen framstår som ”en alltigenom mänsklig spekulering”, utgör den mystiska innebörd som utläggs i quadrikan istället en ren förlängning av den allegoriska innebörd som sammanfaller med textens bokstavliga och historiska innebörd.<sup>32</sup> Filon utgår alltså från sin subjektiva övertygelse, quadrikan, stammande från Gregorius och Augustinus, från ett objektiva, historiska faktum.

Med den bokstavliga innebörden syftade medeltidens exegeter dock inte bara på den historiska verkligheten, utan också på den skriftliga representationen av denna verklighet: ”För att beteckna å ena sidan de händelser som omtalades, å andra sidan berättelsen om dessa händelser, hade den latinska medeltiden liksom vi knappt något annat än detta enda ord till sitt förfogande”.<sup>33</sup> Den bokstavliga innebörden är alltså liktydig med vad vi i våra dagar skulle tala om som den språkligt *konstruerade* verkligheten. Denna dubbla innebörd är av extra stor betydelse då de Lubac insisterar på att historien utgör den kristna trons grundval, dess *fundamentum*: ”de paulinska texterna ger åt detta ord *fundamentum* en värdighet som återspeglar det sätt det använts om historien”.<sup>34</sup>

Den bokstavliga innebörden är med andra ord inte att förväxla med den bokstav som dödar, som Paulus talar om. Den dödande bokstaven förstods nämligen inte som den historiska verkligheten, utan som den judiska uttolkningen av Skrifterna: ”Under motsättningen mellan bokstav och ande, eller mellan skugga och sanning, i dess olika och ibland, för oss, paradoxala uttryck, gör sig således alltid en motsättning gällande mellan två folk, två tidsepoker, två ordningar, två trostillstånd, två ’ekonomier’, vilken bekräftas”.<sup>35</sup> Här framgår klart en principiell skillnad mellan den kristna och den hellenistiska allegoritolkningen, som de Lubac är noga med att poängtera, och som jag ska återkomma till senare. I den grekiska allegoresen *ersätts* den bokstavliga innebörden av en djupare liggande andlig innebörd. Därmed reduceras det ursprungliga uttrycket till ett tomt skal, en kruka som interpreten krossar i det att han frilägger det innehåll den rymmer. I den kristna allegoresen däremot, förklaras den bokstavliga innebörden inte ogiltig utan ofullständig. Här förstörs inte längre bokstavens lerkruka; istället förvandlas denna kruka, så att det som en gång tedde sig som ett alldagligt föremål i vilket man hällde vatten, istället visar sig som en gyllene pokal fylld med vin.

Grunden för denna kristendomens förvandlande kraft står förstas att finna just i Kristi faktum, vilket för den troende etablerar en transhistorisk situation som blir bestämmande för hennes handlande. Det är Kristi liv, död, och återuppståndelse som för den kristne är grunden till att historien blir meningsfull. Två saker måste betonas i sammanhanget. För det första att Kristus i Nya Testamentet uttryckligen är en figur för texten som sådan: ”Och Ordet blev människa och bodde bland oss” (Joh 1:14). För det andra att vi känner den händelse som utspelar sig mellan de två testamenten – inkarnationen, genom vilken Gud blir människa, och därmed upphäver Lagen, Gamla Testamentet – endast som en berättelse, närmare bestämt som det textuella vittnesmål som utgörs av evangelierna.

De medeltida teologerna tog fasta på detta. Mellan Gamla Testamentet och Nya Testamentet råder, ansåg de, en harmoni, och en rad symboler från den heliga Skrift sades uttrycka denna harmoni i symbolisk form. Så menade man till exempel att berätt-

telsen om miraklet i Kana, där Jesus påstods förvandla vatten till vin, i allegorisk form ger uttryck för hur Kristus förvandlar bokstavens vatten till andens vin. I samma anda tolkade man det faktum att Kristus på härlighetens berg samtalar med Mose och Elia (Matt. 17:3–4; Mark. 9:4–6; Luk. 9:30–36) som att Nya Testamentet uttrycker Gamla Testamentet i annan form. Exemplet kunde mångfaldigas, men principen torde stå klar: genom att överallt i Bibeln identifiera denna typ av allegorisk symbolik förvandlas den lästa texten till ett självrefererande system. Testamenten är bokstavligen sanna, men på ett andligt eller allegoriskt plan är det likafullt fallet att Gamla Testamentet handlar om Nya Testamentet och vice versa. Att relationen är typologisk, och att det Gamla Testamentet som pekar fram mot och fullbordas i det Nya därmed fungerar som signifikant till den senare textens signifikat, spelar i sammanhanget mindre roll eftersom relationen i sig med nödvändighet inbegriper båda polerna och förvandlar Bibeln till ett i hög grad självrefererande tecken. Detta självrefererande system var inte någon intellektuell lek, utan grunden för uttolkarens självförståelse. Så involverar systemet också interpreten själv, liksom dennes trosåskådning, genom dess tropologiska respektive anagogiska mening.

I princip känner den medeltida traditionen förvisso endast *två* innebörder i den heliga Skrift: ”den ena, som består i historien, eller i bokstaven; den andra, som mer allmänt kallas andlig, eller allegorisk, eller mystisk”.<sup>36</sup> Men den allegoriska innebörden fanns alltså vara så rik att man för att bättre göra reda för den delade upp den ”i tre skilda betydelse. [...] När alltså händelser i det Gamla Testamentet betecknar händelser i det Nya, får vi en *allegorisk* betydelse; när Kristi handlingar eller handlingar hos dem som förebådade honom är tecken för hur vi bör handla, får vi en *moralisk* betydelse och slutligen, när alla dessa ting är tecken för den eviga saligheten, får vi den *anagogiska* betydelsen”.<sup>37</sup>

Funktionellt sett fångar såväl den tropologiska som den anagogiska innebörden upp viktiga aspekter av tolkningsprocessen, som vi strax ska se. Likafullt råder det inget tvivel om att den allegoriska innebörden är den avgörande – det är genom denna som den historiska referent som pekas ut av bokstaven konverteras till någonting mer och annat.<sup>38</sup> Om Bibelns bokstavliga innebörd pekar ut från det skrivna till en yttre historisk verklighet, pekar dess allegoriska innebörd istället in mot det skrivna som sådant. Den allegoriska innebörden måste alltså förstås som en *textintern* innebörd. Här citerar de Lubac Karl Barth, som i sin bok om Romarbrevet ”förklarar att ’varje avtryck av uppenbarelsen hänvisar till uppenbarelsen själv’”.<sup>39</sup> Också kyrkofäderna framhöll denna omständighet: för att rätt förstås måste den *inre* innebörden av den heliga texten studeras – Hilarius talar om en ”interioris significantiae”.<sup>40</sup> ”Detta inre”, förklarar de Lubac, ”är vare sig enbart eller primärt det vi idag kallar ’det inre livet’: det är först och främst i själva föremålet för tron, mysteriets inre”.<sup>41</sup> Denna inre innebörd utgörs för-

stås av Kristi faktum: ”Allting kulminerar i ett stort Faktum, vilket, i dess unika singularitet, har flerfaldiga återverkningar; vilket dominerar historien och vilket är det som bär allt ljus liksom all andlig fruktbarhet: *Kristi Faktum*”.<sup>42</sup> Denna historiska händelse – för så måste den som sagt förstås av den kristne – leder till att distinktionen mellan bokstav och ande som den kristna allegorin bygger på måste förstås på ett helt annat sätt än den platonska distinktionen mellan *doxa* och *aletheia*, ”mellan åsikt och sann kunskap”.<sup>43</sup> För där den senare distinktionen bygger på en *motsättning* mellan de två begreppen, bygger den kristna distinktionen på de två termernas (bokstav/ande) *förening* i Kristus. Så sett utgör det kristna begreppsparet snarare de platonska termernas motsats än deras analogiska förlängning: genom att förenas just genom den distinktion som är grunden för deras åtskillnad (på samma sätt som Gamla Testamentet är förenat med det Nya via Kristus, som också är grunden för deras skillnad) pekar det mot ett sätt att förstå världen som de antika filosoferna aldrig kunnat föreställa sig.<sup>44</sup>

Den kristna allegorin är därför att förstå som inre i flera avseenden: inte nog med att den är intern i förhållande till den distinktion mellan bokstav och ande som den utgör grunden för, den är intern också i förhållande till individen. För det verkliga beviset på Kristi faktum står inte att söka i yttre bevis, utan i inre övertygelse:

Gudomligheten hos Guds förkroppsligade Ord är i själva verket det centrala föremålet för allegorin. Men detta avslöjas enbart inför ’hjärtats ögon’, för dessa ’inre ögon’, dessa ’andliga ögon’, dessa ’själens ögon’, dessa ’bättre ögon’, som står i motsättning till köttets ögon, och som i själva verket är de ögon som mottagits från Gud, de ögon som ’upplysts av evangeliet’, eller, med ett vanligt uttryck, ’trons ögon’. *Habet namque fides oculos suos* [För tron har sina egna ögon].<sup>45</sup>

Den allegoriska innebörden kan alltså inte reduceras till berättelsen om Jesu liv, den måste förstås som själva den *tro* på Kristi uppståndelse som denna berättelse ger uttryck för: ”Man förstår nu den precisa innebörden av de tre ord som avslutar den första raden av vårt distikon: *quid credas allegoria*. Dessa tre ord är den exakta motsvarigheten till den gregorianska formeln: *allegoria fidem aedificat* [allegorin bygger upp tron]”.<sup>46</sup>

Detta är på många sätt en avgörande punkt: det allegoriska är i det medeltida tolkningsschemat inte bara en innebörd bland de andra, den är också *den konfessionella situation* utifrån vilken världen måste förstås. Det allegoriska utgör alltså en meningsdimension som inte låter sig förstås med mindre än att man accepterar att den princip som den allegoriska meningen vilar på utgör ett *fundamentum* för tolkning överhuvudtaget. ”Att röra sig från historien till allegorin, eller från bokstaven till mysteriet, eller från skuggan till sanningen, det är utan tvekan alltid att röra sig mot andlig förståelse: men det är också, därigenom, ’att bli omvänd genom tron’, ’att finna trons ordning’. I såväl det ena som det andra ordets starkaste bemärkelse finns det i uppfattningen om de två tes-

tamentens enhet, en 'fides veritatis' [trons sanning]".<sup>47</sup> Den allegoriska innebörden involverar således ett slags förvandling som traditionen funnit en symbol för i den redan anförda episoden om miraklet i Kana, där Jesus förvandlade vattnet till vin: vattnet är den historiska, bokstavliga tolkningen; vinet den andliga, allegoriska tolkningen, vilken märk väl inte på något sätt knyts till den enskilde interpreten. Tvärtom understryker de Lubac att "exegetens sinnrikhet, hans naturliga intelligens, hans kunskap, hans kultur, eller hans fantasi – alltid i princip och väsentligen, som kan använda allt detta – inte har något med saken att göra: allting härrör ytterst ur den allsmåktiga handling som framställts genom Guds Ord och uppenbarats genom hans Ande".<sup>48</sup>

Den allegoriska nyckeln måste således betraktas som något givet: den är känd på förhand inte endast eller ens i första hand som ett historiskt faktum, utan som en inre övertygelse. De Lubac talar om denna övertygelse i religiösa termer, men vi bör beakta att teorin om Skriftens fyra innebörder utarbetats i en historisk situation i vilken kristendomen var den helt dominerande världsåskådningen i väst. Om dess rötter går tillbaka till Paulus via Origenes (185–254), så sjösätts den likafullt först av Gregorius (329–390), det vill säga vid en tidpunkt när kristendomen redan upphöjts till romersk statsreligion av Konstantin den Store (272–337), och vinner spridning under en epok som år från år blir alltmer genomsyrad av en kristen världsåskådning.<sup>49</sup> Det finns därför anledning att tänka på den religiösa aspekten av den övertygelse de Lubac talar om inte i termer av frälsning och uppenbarelse utan i termer av insikt och försanthållande. Det är knappast så att antagandet av Kristi faktum åstadkom en plötslig omkastning av de medeltida exegeternas sätt att se på världen; tvärtom utgjorde detta antagande en grundförutsättning för den medeltida exegetens hela verksamhet. Kristus är den princip som gör det möjligt för honom eller henne att förstå världen: det är en grundkategori så fundamental att uttolkaren inte skulle kunna ifrågasätta den med mindre än att själva möjligheten att tolka skulle förtvina.

Vi ser nu tydligare vari bodelningen mellan det bokstavliga och det allegoriska består i den medeltida modellen, och varför den i allra högsta grad måste sägas vara aktuell också idag: den utgör skiljelinjen mellan en bokstavligt *refererande* innebörd å ena sidan, och en ideologiskt *konstituerande* innebörd å den andra. Dikotomin är i själva verket skenbar eftersom det är just referensens bokstavlighet som ideologin ytterst har till syfte att konstituera. En av de största förtjänsterna med den medeltida modellen är just att den gör klart att denna konstitution av den historiska referensen bygger på att en ursprunglig *situation* transformeras till en *text*. Den ideologiskt konstituerande operationen rymmer åtminstone tre moment. Medeltidens teologer kallade dem allegori, tropologi och anagogi – vi kunde kalla dem filologi, estetisk erfarenhet och ideologi.

För om allegorin väsentligen är att se som en nyckelberättelse som öppnar upp historiens innebörd och därmed gör den levande, är tropologin närmast att se som vår in-

levelse i denna levande historia. Den tropologiska meningen utgör nämligen en förfining av den omvändelse (*tropos* [grek.], *conversio* [lat.]) som den allegoriska innebörden medför, snarare än en innebörd i egen rätt: ”Den är inuti allegorin. Den utgör en integrerad del av mysteriet. Följande på den objektiva aspekten som utgörs av allegorin, utgör den dess subjektiva aspekt. Den är, så att säga, dess intussusception, dess internalisering; den approprierar den [allegoriska innebörden] för oss”.<sup>50</sup> Eller med Gregorius ord: ”Medvetandet förstår Guds ord mer sannfärdigt när det i dem söker sig självt” (”Verba Dei tunc mens *verius* intelligit, cum in eis semetipsam quaerit”).<sup>51</sup> Den tropologiska innebörden är så sett vår individuella upplevelse av texten, vilken bäst låter sig förstås om vi letar efter just den tolkning vi själva utför i just den text som är platsen för detta utförande.

Det tropologiska är därför nogta taget mindre en bestämd innebörd, än vår upplevelse av att texten bär på en innebörd som är av vikt *för mig*. Den tropologiska innebörden infinner sig när vi grips av en text; i det ögonblick vi inte bara finner torra bokstäver på pappret utan övermannas av känslan att dessa bokstäver betyder någonting som är av betydelse för vårt eget liv. Det tropologiska är, kunde vi säga med ett uttryck från Barthes, textens *punctum*, den oförutsägbara kvalitet som liksom sträcker sig ut ur texten och ger oss ett litet stick eller sår.<sup>52</sup> Vad det handlar om är kort sagt känslan av att bli *berörd* av texten. Eller som de Lubac framhåller om sin egen bibelläsning, ”vilken sida jag än begrundar finner jag ett sätt som Gud erbjuder mig att just i detta nu återupprätta den gudomliga bilden inom mig. Så blir jag själv Jerusalem, den heliga staden; jag blir eller blir på nytt Herrens tempel; löftet realiserar *för mig*: ’jag kan bo mitt ibland dem’ [2 Mos. 25:8]. ’Gud går med mig i Paradiset när jag läser Den Heliga Skriff’ [Ambrosius]”.<sup>53</sup> Den tropologiska innebörden kan således ses som något av en motsvarighet till det som jag i annat sammanhang kallat läsningens nollpunkt: erfarenheten av texten icke som text, utan som verklighet.<sup>54</sup> Ett överbetonande av textens tropologiska innebörd – av vad den betyder för mig – är med andra ord förenat med vissa risker, eftersom en alltför intensiv inlevelse i textens verklighet riskerar att göra läsaren blind för den faktiska verklighet hon befinner sig i. I den medeltida modellen avvärs emellertid denna fara genom att den tropologiska innebörden redan satts i relation till den allegoriska såväl som den anagogiska innebörden.

Den anagogiska (från grekiskans *anagein*, ”lyfta upp”) innebörden, vidare, betecknar systemets eskatologiska slutpunkt såväl som dess teologiska eller teoretiska ram, det vill säga antingen ”höjdpunkten eller slutet”.<sup>55</sup> Mer konkret innebär detta att den anagogiska innebörden i hegelsk bemärkelse *upphäver* den historiska: genom det anagogiska förstår individen att hon *redan* (”déjà”) är del av det himmelska – här hänvisar de Lubac till Galaterbrevet 4:26: ”Men det Jerusalem som är därovan, det är fritt, och det är vår moder”.<sup>56</sup> Inte så att den historiska innebörden annulleras, men eftersom his-

torien ytterst erhåller sin mening genom sin delaktighet i det eviga, så övergår den historiska innebörden i något annat. Denna ”dialektik ersätter på intet vis konstaterandet av en ’temporal utveckling’, utan följer på den och ger den mening: för en temporal utveckling är inte tillräcklig i sig själv; den måste onekligen slutligen leda till resultat om den verkligen fortskrider, och tiden måste i slutändan leda till det som inte längre tillhör tiden”.<sup>57</sup> Tiden måste slutligen nå utöver sig själv – formuleringen avslöjar att den kristna historiesynen i själva verket snarare är spatial än temporal till sin beskaffenhet. Det eskatologiska kristna tänkandet förutsätter att tiden har ett slut, men detta slut föreligger noga räknat inte vid tidens ände utan utgör själva den genererande princip som är närvarande redan vid tidens begynnelse. Genom att ge historien såväl en början som ett slut, skapar kristendomen en narrativ ram för tiden. Därmed förvandlas historien i praktiken till en text, och tiden till en uppsättning tecken vilka precis som bokstäverna i en text är rumsligt snarare än tidsligt organiserade.

### *Allegori och historia*

Den textualisering av kristendomens historiebegrepp som påvisats ovan bör ses i relation till en avgörande omständighet som de Lubac i sin utläggning av den medeltida bibeltolkningen förbigår med tystnad. När Paulus skrev sina brev fanns inte Nya Testamentet annat än som ett muntligt förmedlat ord – evangelierna tillkom flera decennier senare: de synoptiska evangelierna (Matteus, Markus och Lukas) år 60–90, alltså 30–50 år efter Jesu död, Johannesevangeliet tidigast mot slutet av det första århundradet. Breven är äldre, men också där är forskarna eniga om att de första kan ha skrivits tidigast ett eller förmodligen ett par decennier efter Jesu död. Det är givetvis möjligt att såväl apostlarna som evangeliernas författare haft tillgång till nedtecknade berättelser om Jesu liv och verksamhet som nu gått förlorade, men alla spekulationer i den riktningen måste beakta att det primära mediet vid denna tid var den muntliga, inte den skriftliga, berättelsen. Hypotesen förefaller också långsökt med tanke på den betoning av det levande ordets företräde över bokstaven som vi sett att evangelierna uttryckligen tillskriver Jesus. Det förefaller betydligt mer troligt att nedtecknandet av den kristna läran tagit vid först då man insett behovet av, eller fördelarna med, att av Jesus levande utläggning av lagen göra en ny lag, en ny text.

När Paulus talar om bokstav och ande åsyftar han alltså inte en skillnad mellan Gamla och Nya Testamentet, utan en skillnad mellan skrift och människa, mellan skrift och interpret – skriften är för Paulus Gamla Testamentet, ingenting annat. I den kyrkliga tradition som de Lubac utlägger kom emellertid det ”nya förbund” som Jesus upprättade strax att likställas med Nya Testamentet; om ordet blev kött i Jesus, blev det likafullt snart skrift på nytt. Med tanke på den skepsis som de tidiga kristna ut-

trycker mot skriften hade det kanske varit rimligare att betrakta det nya förbundet som den kristna församlingen som sådan, alltså som den levnadspraktik som Jesus etablerar. Påbudet att inte förbereda tal kunde i så fall möjligen betraktas som ett sätt att bibehålla ordets köttslighet, att understryka att det nya förbundet inte består av ord utan av handling – av ett *handlande* ord. Det är denna möjlighet att läsa Paulus som förespråkande en radikalt tillfällig etik – en etik som får sina förutsättningar inte utifrån ett kategoriskt imperativ, utan från varje enskilt fall – som gjort radikala tänkare som Badiou, Žižek och Agamben till bibelexegeter.<sup>58</sup>

Men det är alltså inte kring en situationell livspraktik utan kring en textuell kanon som den kristna kyrkan kom att växa fram. De historiska skeendena som ligger bakom denna avgörande omständighet finns det inte utrymme att fördjupa sig i här. Vi kan blott konstatera att den kristna traditionen genom denna förskjutning från praktik till hermeneutik förvränger det ursprungliga budskapet om trons radikala tillfällighet. De passager hos Markus, Lukas, och Matteus som citerats ovan uttrycker alla den retoriska princip som hävdar den förhandenvarande situationens företräde över varje universellt påbud. Orden ska hämtas ur ögonblicket; den helige Ande vet att anpassa framställningen från situation till situation. Avskild från en heligförklarad text hävdar kristendomen den radikala principen att *varje* situation rymmer möjligheten att radikalt omtolka Lagen, att inte bara låta nåd gå före rätt utan att identifiera rätt med nåd. Men så fort den tillfällighetens princip som denna omtolkning av Lagen bygger på knyts till en text kommer denna text ofrånkomligen att börja fungera som en ny Lag, det vill säga som en inskränkning av den radikala möjlighet som kristendomen som praktik bär på.

Quadrigan kan med andra ord sägas kodifiera den transformation av en situationell praktik till en textuell hermeneutik som är en viktig del av kristendomens historia: Paulus och evangelierna definierar det kristna ordet som en praktik, det vill säga som ett (situationellt) levande ord som står i kontrast till Lagens (textuella) döda ord, men med etableringen av en distinkt kristen kanon förskjuts tonvikten ånyo till texten. Om denna paradoxala textualisering av kristendomens situationella grundprincip ("säg det som *i ögonblicket* läggs i er mun") berövar tron mycket av dess radikalitet, så äger den dock också den icke oviktiga följden att den implementerar ett historiskt tänkande, och därmed orsakar ett epistemiskt brott mellan antikens och medeltidens sätt att tänka världen. Detta visar sig tydligt i den historisering av det allegoriska tänkandet som vi redan sett att medeltidens intellektuella åstadkom med hjälp av *christos*, vilken förtjänar en något längre utläggning, även om den här måste förbli ytterst skissartad.

Antiken känner, som de Lubac poängterar, allegorin endast som en skillnad mellan historisk referens och a-historisk innebörd, mellan det partikulära och det universella. I den platoniska föreställningen om sinnevärlden som en blek avbildning av en högre liggande idévärld ser vi visserligen en ansats till ett allegoriskt tänkande, men det rör

sig om en tvådimensionell allegori, en allegori utan djup. Den antika människan känner tiden och rummet, men det tidsliga rum hon bebor är ett platt rum eftersom det är renons på mening. Gudarnas värld är för den antika människan fortfarande en parallell värld – det ideologiska meningsskikt som gör världen begriplig befinner sig på ett högre plan än den mänskliga världen, vars organisation speglar den gudomliga världen men i övrigt saknar kontakt med den, annat än genom gudarnas nyckfulla ingripande i den.

Med kristendomen ändras förutsättningarna i ett slag: när Gud blir människa genom *christos* kommer det ideologiska meningsskiktet med ens att genomkorsa tillvaron i dess helhet. Plötsligt framstår världen inte bara som ett rum i vilket händelser utspelar sig, utan som det rum i vilket dessa händelsers ideologiska betydelse produceras. Världen är inte längre bara platsen för gudarnas förströelse, den är platsen för produktionen av det gudomliga. Den mänskliga och den gudomliga världen förs samman genom *christos*, vilket leder till att människans handlingar kommer att framstå som betydelsefulla också för Gud: Gud älskar oss ju så högt att han är villig att offra sin enfödde son för vår skull. Därigenom blir varje mänsklig handling *ideologisk*, en del av den övergripande struktur som ger mening åt tillvaron.

Denna historisering av medvetandet, som är kristusprincipens viktigaste effekt, kommer sig som vi sett av att principen gör det möjligt för människor att förstå sin egen plats i historien i analogi med berättelsen om Kristus. För den troende blir livet meningsfullt genom att det låter sig förstås som en berättelse som lånar sin struktur från berättelsen om Jesu liv, död, och återuppståndelse. Genom att bejaka Kristi verklighet kommer den troende med andra ord att med nödvändighet allegorisera tillvaron: att förvandla livet till en text som förstås med utgångspunkt i en annan text, så att varje händelse i livet för att rätt förstås måste hänföras till den *föregående* texten – det är därför som denna allegoriserande process kan sägas inskräpa ett historiskt medvetande hos människan. Det är alltså genom *christos* som förutsättningarna för ett i ordets verkliga bemärkelse historiskt medvetande etableras: det är genom att den *teoretiska* grundvalen för det mänskliga tänkandet (det ”gudomliga” – det som saknar en orsak utöver sig självt) förankras i ett faktum i människans *historiska* rum snarare än i gudarnas eviga motsvarighet, som historien erkänns som platsen för frambringandet av det ideologiska.

Medvetandets historisering är förstås en utdragen process, som här bara kan skisseras. Medeltidens människa är fortfarande underordnad kollektivet – hon står visserligen till skillnad från den antika i direkt kontakt med det gudomliga, men det rör sig om en förmedlad kontakt; det är som medlem av den kristna kyrkan människan står i kontakt med Gud, inte i kraft av sin egen individualitet. Med renässansen – eller mer precis: med de förändrade materiella villkor som följer av en rad innovationer under

denna period, inte minst tryckkonsten – börjar det teologiska tolkningsparadigmet successivt utmanas av en gryende rationalism. Luther och Descartes kan båda ses som symptom på hur *christos* undergår en individualisering, som yttrar sig i att den tro som tidigare utgått från kyrkan nu istället kommer att utgå ifrån jaget – den senares *cogito* är i sig ett värtaligt uttryck för en ny vilja att grunda det rationella tänkandet i individen, snarare än i en transcendental princip som Gud. I ett första skede resulterar detta i ett filosofiskt tänkande som är teistiskt snarare än teologiskt. För rationalistiska tänkare som Descartes och Leibniz flyttas Gud ut ur den teoretiska utläggningen, men bibehålls likafullt som dess yttersta garant, medan för Spinoza Gud helt enkelt sammanfaller med tillvaron. Förutsättningarna för den historism som är legio inom kulturvetenskaperna idag, vilken dikterar att ett konstverk alltid måste förstås utifrån sina historiska förutsättningar, infinner sig emellertid först med förromantiken.<sup>59</sup> Det sker genom att historien som sådan förgudligas, då tänkare som Hamann och Herder i praktiken flyttar över de fullkomlighetsattribut som traditionellt associerats med Gud till historien, vilken hädanefter kommer att betraktas som en direkt förlängning av Guds skapande verksamhet.

Det är inte oväsentligt att det religiösa tänkandet parallellt undergår en transformation, med följderna att treenighetsläran åtminstone inom protestantismen gradvis nedtonas till förmån för en betoning av individens relation till frälsaren, och på sina håll rent av utvecklas till uttrycklig unitarism. Kristusprincipen ändrar så att säga riktning, görs inom såväl pietism som puritanism till en immanent snarare än en transcendent princip, en utveckling som inom det filosofiska tänkandet förstärks genom romantikens jag-kult och fördjupade religionskritik, som paradoxalt nog ofta äger religiösa övertoner. Så betonar den unge Hegel i ett efterlämnat fragment att ”Den första idén naturligtvis är föreställningen *om mig själv* som ett absolut fritt väsen”, och ser fram emot en ny värld som vilar på den estetiska filosofins grund: ”En högre ande, sänd från himlen, måste stifta denna nya religion bland oss, den kommer att bli mänsklighetens sista och största verk”.<sup>60</sup> Och så utgjorde romantiken i Storbritannien liksom i Tyskland i så hög grad ett förmänskligande av den kristna religionen att romantiken som sådan av tongivande forskare beskrivits som ett slags förflyttning av den kristna mytologin från ett övernaturligt till ett naturligt register, i vilket ”characteristic concepts and patterns of Romantic philosophy and literature are a displaced and reconstituted theology [...]”.<sup>61</sup>

Vi behöver inte ge oss i kast med den grannliga uppgiften att bena ut kausaliteten bakom dessa förändringar för att konstatera att de hänger samman med de stora landvinningar som äger rum inom naturvetenskaperna på sextonhundratalet. Quadrigans sätt att tänka världen utgår från en världsordning i vilken kyrkans allmakt inte är ifrågasatt, vilket gör det naturligt att se textens olika innebörder som delar av ett sys-

tem, och därmed som uttryck för samma slags sanning. Med framstegen inom naturvetenskaperna blir det betydligt svårare att upprätthålla kunskapens systematiska natur inom ramen för ett och samma system.

Därmed rycks grunden för quadrigans totaliserande anspråk undan. Men de innebörder quadrigan systematiserat försvinner förstås inte, utan sprids efter reformationen helt enkelt ut över en rad olika discipliner. Den bokstavliga innebörden blir historievetskapernas domän, medan den allegoriska nyckelberättelse som förklarar hur livet fungerar kommer att formuleras med nya förtecken av naturvetenskaperna. Teologins privilegierade fält blir den anagogiska innebördens, där den med tiden får finna sig i att möta konkurrens av andra mer öppna ideologiska discipliner. Den tropologiska innebörden, slutligen, faller på de nya estetiska vetenskapernas lott. Splittringen är självfallet inte så total som denna mycket schematiska beskrivning ger vid handen, men så var quadrigan som tolkningsmodell heller aldrig så sammanhållen som min framställning ovan kan ha gett intryck av. Likafullt torde också denna starkt förenklade bild av den förändring som äger rum i det västerländska tänkandet i övergången från förmodernitet till modernitet vara oss behjälplig i att bättre förstå de egenheter som utmärker den vetenskapliga disciplin jag här i första hand intresserar mig för, nämligen litteraturvetenskapen.

### *Litteraturhistoria och det nya jaget*

Som är väl dokumenterat inträffar under sjuttonhundratalet ett paradigmskifte från en i huvudsak mimetisk till en företrädesvis expressiv litteraturteori.<sup>62</sup> Att detta skifte i långa stycken går hand i hand med förändringar på religionens område står också klart. Hur dessa förändringar hänger samman med varandra blir tydligare om vi tar fasta på den möjlighet jag här vill lyfta, nämligen att den estetiska inlevelsen – och den därmed sammanhängande estetiska värderingen – bäst låter sig förstås som ett slags förlängning av det quadrigan talar om som textens tropologiska innebörd. Ett väsentligt moment i denna förlängning är att quadrigans centrala princip, Kristus, under perioden undergår ett slags transfiguration, kläs av sin uttryckligen religiösa funktion och istället uppträder i formen av ett *jag*.

Så kan man i alla fall förstå den nya syn på diktaren och konstnären som etableras under sjuttonhundratalet. Från att ha betraktas som en person som efterbildar naturens former, kommer konstnären att betraktas som en person som genom (gudomlig) inspiration uttrycker (sin egen och därmed i förlängningen Guds) natur. Bakgrunden till denna förändring står som så mycket annat att finna i de framsteg som äger rum på vetenskapernas område under perioden. Också tidigare har naturen betraktats som uttryck för Guds ande, men denna natur har i stort sett hållits för oföränderlig. I och

med att det blir klart att naturen är långt mer dynamisk än man tidigare insett, förändras förutsättningarna för analogin mellan Gud och natur, eftersom skapelsen därmed framstår som pågående.

En av de första som översatte denna typ av idéer till litteraturens område var den tredje earlen av Shaftesbury. Gentemot empirismens tendens att avfärda vissa kvaliteter som sekundära – närmare bestämt de som inte går att uttrycka matematiskt i termer av utsträckning – insisterade Shaftesbury på den fenomenologiska erfarenhetens verklighet, eftersom det enligt honom just är via medvetandets sinnliga karaktär som människans inneboende släktskap med Gud uppenbarar sig: "this self of mine [...] 'tis a real self drawn out from and copied from another principle and original self (the Great One of the World)".<sup>63</sup> Därför kan Shaftesbury hävda att den diktare som verkligen "can describe men and manners, and give to an action its just body and proportions [...] is indeed a second *Maker*; a just Prometheus under Jove".<sup>64</sup>

Detta synsätt vinner med tiden stor spridning. I Storbritannien vidareutvecklar Coleridge under intryck av tysk filosofi Shaftesburys tankar, vilka gjorde intryck också på Winckelmann, Lessing, Wieland, Herder, Kant, Schiller och Goethe.<sup>65</sup> Av betydelse här är inte minst Herder, som betonade vikten av *Einfühlung*, av att läsa dikten med diktaren, så att läsningen blir ett återupplivande av den skapande akt som i sig är en förlängning av Guds skapande ande. "Där det är mödan värt, är denna *levande läsning*, denna spådom i författarens själ den enda läsningen, och bildningens djupaste medel".<sup>66</sup> För Herder, liksom för den romantiskt påverkade hermeneutik han initierar, blir jaget alltså såväl tolkningsaktens mål som dess utgångspunkt: läsaren som söker sig fram till en förståelse av författarjaget, utvecklar därigenom sitt eget jag. Denna enkla cirkelrörelse, i vilket jaget rör sig från sig självt till ett annat jag och tillbaka igen, utgör i påfallande hög utsträckning den konstituerande modellen för litteraturläsning också idag.

Så blir i Herders efterföljd den inlevelseinriktade läsart som betonar vikten av empati med det diktande geniet mönstret för det litteraturstudium som växer fram. Den genetiska tendensen tar sig också uttryck i den organiska metaforik som kritiken lägger sig till med: att förstå ett diktverk, blir ett med att förstå dess historia, som förstås som ett avtryck för en levande ande. I första hand är avtrycket givetvis individens, men i förlängningen måste det också ses som Guds, eftersom den skapande människan nu ses som ett slags Guds motsvarighet i miniatyr, "*Exemplumque DEI quisque est in imagine parua*" ("*Var och en är en liten avbild av Gud*"), som Hamann uttrycker det i sin lekfullt kryptiska *Aesthetica in nuce* (1760).<sup>67</sup>

Snarare än att överge den teologiska traditionens transcendentala utgångspunkt omformuleras den alltså av romantikens tänkare till en immanent princip: istället för Kristus, jaget. Den kantianska bodelningen mellan *fenomen* och *noumenon*, mellan

världen som den ter sig för oss och världen så som den är i sig själv, vilar på en radikal åtskillnad mellan människans intryck av världen och världen som uttryck för Guds förstånd. I sin *Kritik av omdömeskraften* (1790) söker Kant överbrygga denna uppdelning just via estetiken: det är via jagets estetiska omdöme, förstått som ”intresselöst välbefinnande”, som vår med nödvändighet ofullständiga, eller rent praktiska, förståelse av fenomenvärlden kan jämkas samman med den förståelse av vår likaledes ofullständiga, emedan rent teoretiska, förståelse av noumena (tinget-i-sig, som inte är att förstå som en ontologisk utan rent logisk kategori). Den estetiska utsagan förenar alltså det rena och det praktiska förnuftet, i ett smakomdöme som är syntetiskt a priori, det vill säga erfarenhetsbaserat men likafullt uttryck för en objektiv lag snarare än ett subjektivt tyckande.<sup>68</sup>

Därav estetikens intresse för det sublima: erfarenheten av det sublima förutsätter en rörelse från något yttre och omedelbart förnimbart till en subjektivt förmedlad förnimmelse av något gränslöst, som därmed per definition överskrider ramarna för den fenomenologiska fattningsförmågan, och så att säga öppnar upp sinneserfarenheten för det rena förnuftets kategoriserande. Huruvida denna rörelse hos Kant är att förstå som språkligt materialistisk eller psykologiskt idealistisk är en öppen fråga, men det råder ingen tvekan om att det är på det senare sättet begreppet vann inflytande, inte minst via Schiller. Carl von Friesens doktorsavhandling från 1869 är på denna punkt instruktiv. För von Friesen råder det ingen tvekan om att Schiller följer Kant i att förklara ”det sublima ur rent psykologisk synpunkt”.<sup>69</sup> Konsekvensen av denna psykologisering av den estetiska erfarenheten formulerar von Friesen själv tydligt: ”Endast den esthetik, som fattar det sköna såsom den absoluta personligheten själf, betraktad ur en viss synpunkt, kan lyckas lösa dess svåra problem, om någon kan det”.<sup>70</sup> Estetikens grundläggande princip så fattad är jaget, om också ett jag som står i kontakt med Gud.

Till att börja med yttrar sig intresseförskjutningen från Gud till människa närmast som ett större intresse för diktaren som medium. Den romantiska poesin behåller visserligen Gud som den översinnliga transcendens som ofta framställs som diktens mål, men ofta nog innebär detta i praktiken att det blir diktarens jag som egenskap av förmedlande länk till denna transcendens som sätts i fokus. Den nya författarroll som associeras med diktare som Klopstock i Tyskland, Ossian (via McPherson) i Storbritannien, och Thorild och Lidner i Sverige hänger med andra ord samman med att jaget tar kristus plats inom de nya modeller för individuation som växer fram.<sup>71</sup>

Denna förändring kan också beskrivas som en övergång från en väsentligen retorisk till en väsentligen estetisk kommunikationsmodell, vilket blir tydligt inte minst om man beaktar hur litteraturtolkningen didaktiseras.<sup>72</sup> Som forskningen påvisat kom till exempel engelskans framväxt som ett ämne i egen rätt på båda sidor om Atlanten att sammanfalla med en genomgripande förändring av litteraturstudiets art. Istället

för att studera litteraturen i syfte att utveckla studenternas förmåga att skriva och argumentera, vilket varit huvudinriktningen inom klassiska studier, studerades den nationella litteraturen i syfte att utveckla studenternas förmåga att läsa, eller mer specifikt, att förstå ”the great imaginations of the past”.<sup>73</sup> I och med att engelskämnet vid 1870-talets slut avskiljs från vältalighetsämnet, blir det också i USA primärt ”a cultivation of the feelings and the imagination, an activity of appreciation and not primarily a way of learning how to produce fine speeches and essays oneself”.<sup>74</sup> Så kunde Shakespeare-specialisten Henry Hudson förklara att målet med litteraturstudiet bestod i insupandet av ”the author’s soul-power”, och förklara att litteraturläsning inte är något mindre än ”a sacrament of the mind”.<sup>75</sup> För att möjliggöra detta utbyte behövs inte längre den övning i memorering och artikulation som var centrala i den retoriska traditionen. Istället är det enda väsentliga villkoret att ”the pupils rightly understand and feel what they read”.<sup>76</sup> Parallellen till den medeltida bibeltolkningens inlevelse i den heliga skrift via Kristus torde vara uppenbar: läsaren har att leva sig in i författarens jag, vilket i kraft av den litterära textens estetiska kvaliteter transsubstantieras och blir en del av läsarens jag.

I och med att den tropologiska erfarenheten omformas till en estetisk erfarenhet befrias tolkningsteorin från den teoretiskt problematiska positionen att textens innebörd garanteras av Gud, eller annorlunda uttryckt, att den förutsätter en transcendent princip. Istället förs textens innebörd tillbaka på en immanent princip, jaget. Istället för Kristus som allegorisk nyckelberättelse, får vi en berättelse om jaget som självupptäckt, om jaget som utvecklingsroman; istället för den tropologiska övertygelsen att Bibelns ord handlar om mig, inträder den estetiska övertygelsen att det estetiska objektet inte fullbordas förrän jag reflekterat över det, det vill säga, inte förrän jag speglar mig i det, och det speglar sig i mitt jag.

En sådan inlevelsebaserad läsart är förstås inte den enda möjliga utgångspunkten för litteraturstudier, och kompletteras också snart av metoder som lånas från andra discipliner som historia och samhällsvetenskap. Den positivistiskt orienterade skola som utgår från Taine erbjuder till exempel ett till synes mer handfast sätt att närma sig litteraturstudiet, vilket inte minst i Sverige lämnat bestående avtryck genom traditionen från Henrik Schück. För Schück är det inte estetisk inlevelse i de studerade texterna som är disciplinens *raison d’être*; istället är det genom sorgfälliga empiriska undersökningar av författarens levnadsomständigheter och samhällets organisation som litteraturen är att förstå. Men inte heller detta till synes rent evidensbaserade litteraturstudium kan helt frångå det subjektiva estetiska värdeomdömet, eftersom detta kritiska omdöme är en förutsättning för att litteratur alls ska låta sig identifieras som ett relativt välavgränsat studieobjekt.<sup>77</sup>

Vid första påseende kan det tyckas som om den poetik som formuleras av T.S. Eliot

och genom nykritiken bildar skola under nittonhundratalet utgör ett radikalt brott mot den inlevelseläsning som Herder och Coleridge introducerat. För Eliot handlar det ju uttryckligen om att avpersonalisera dikten, genom att skilja på diktarens upplevelse och den poetiska bild som fungerar som ett objektivt korrelat för en levd erfarenhet. Ser man närmare på saken blir det dock strax tydligt att nykritikens skepsis mot biografism och historicism snarare bör ses som ett försök att renodla ett litteraturstudiets inre kriterium, genom att göra igenkännandet av den studerade textens förment objektiva litterära kvaliteter till ett av disciplinens mål. Att Eliots opersonlighetsideal inte ändrar grundpremisserna för den nykritiska läsningen blir exempelvis mycket tydligt i förordet till Brooks och Warrens *Understanding Poetry* (1960). Författarna inleder med att understryka att poesi enligt dem är att förstå som kunskap, om än av ett särskilt slag, som talande nog förutsätter en specifik form av inlevelse: "The knowledge that poetry yields is available to us only if we submit ourselves to the massive, and subtle, impact of the poem as a whole. We have access to this special kind of knowledge only by *participating* in the drama of the poem, apprehending the form of the poem" (xiii; min kursivering). Det är alltså diktens form snarare än författarens person som dessa nykritiker lyfter fram som den helhet läsaren har att återskapa. Men i grund och botten handlar det fortfarande om att läsarens jag ska leva sig in i diktarens jag, om än så via diktens form, vilket klart framgår av tre punkter författarna betonar för att klargöra vari formens betydelse består:

1. Poems are written by human beings and the form of a poem is an individual's attempt to deal with a specific problem, poetic and personal.
2. Poems come out of a historical moment, and since they are written in language, the form is tied to a whole cultural context.
3. Poems are read by human beings, which means that the reader, unlike a robot, must be able to recognize the dramatic implications of the form.<sup>78</sup>

För nykritikerna är form med andra ord närmast att betrakta som det författande subjektets objektiverade avtryck – deras berömda "opersonlighetsideal" är snarare ett terminologiskt än ett genuint avsteg från den herderska inlevelseläsning som etableras med romantiken. I praktiken är steget från denna nykritiska formalism till den receptionsteori som med Louise Rosenblatt lägger tonvikten vid läsarens snarare än författarens subjekt inte alls långt, trots att Rosenblatt själv hävdar att hon skriver i direkt opposition till nykritikens formalism.<sup>79</sup> Tonviktsskiftet, från författaren och dennes text, till läsaren och dennes uppfattning av texten, kan förvisso få betydande konsekvenser, vilket man kan se exempelvis inom litteraturdidaktiken.<sup>80</sup> Men i sak är Rosenblatts läsorienterade läsart på intet vis väsensskild från, säg, Harold Blooms författarorienterte-

rade praktik, som också den uttryckligen utgår från att vi läser ”in order to strengthen the self and learn its authentic interests”<sup>81</sup>

Ett mer reellt alternativ till romantikens jag-centrerade litteraturläsning erbjuds däremot av den strukturalism som stammar från de ryska formalisterna och Freuds psykoanalys. I denna tradition tar man fasta på de materiella snarare än de ideala förutsättningarna för subjektet, vilket studeras som en produkt av synkrona snarare än diakrona relationer: såväl marxismen som psykoanalysen ser jaget som en produkt av de materiella omständigheter hon omges av, om än artikulerade i samhällspolitiska respektive privatpsykologiska termer. Betydelsen av genetiska faktorer förnekas inte, men underordnas den närvarande struktur som nu ses som historiens oavvisliga gränssnitt. På motsvarande sätt revolutioneras lingvistikens av de Saussure då denne betonar vikt av att förstå språket som en synkron struktur snarare än i termer av historisk utveckling. Därmed inställer sig möjligheten att upphäva den inkännande rörelsen som ligger till grund för den vitt spridda föreställningen att kulturvetenskapernas uppgift primärt är att *förstå*. I denna upphävda form ses förståelsen bara som ett första steg i en process som syftar till att bryta (själv)förståelsen, vilken nu framstår som produkten av en tidigare icke observerad ideologi; sådan är misstankens hermeneutik i ett nötskal. Istället för att förstå griper man så att säga tag i texten, använder den på något annat sätt än vad som avsetts.

Ett sådant sätt att läsa, som praktiseras konsekvent av en de Man såväl som en Spivak, och i högre eller lägre grad av snart sagt alla kritiker som på allvar tagit till sig misstankens hermeneutik, utgör på intet vis något fullständigt brott med estetiken. Den estetiska dimensionen uppmärksammas fortfarande, men den betraktas inte längre som det expressiva avtrycket av författarens jag, utan som den i grunden slumpmässiga brytpunkt som med nödvändighet infinner sig i den litterära texten, vars slutgiltiga form alltid beror på hur den tas i bruk av individuella läsare. Ur en sådan synvinkel utgör det estetiska inte längre någon direktlinje till transcendensen (via författaren till Gud), men väl till den radikala tillfällighet som utifrån detta Textuella perspektiv framstår som Historiens oavvisliga grund (för att travestera såväl Barthes som Jameson). Så förstått borde textbegreppet rimligen kunna fungera som ett fullgott sekulärt alternativ till kristusprincipen, men riktigt så har det alltså inte blivit, vilket den kritik mot misstankens hermeneutik som jag inledningsvis anförde gör uppenbart. Återstår att avslutningsvis försöka förklara hur detta kommer sig.

### *Från text till situation: för en desakraliserad litteraturhistoria*

Denna uppsats inleddes, som så ofta i litteraturvetenskapliga sammanhang, med konstaterandet av en kris: fler och fler forskare tycks mena att den misstankens hermeneu-

tik som under senare delen av nittonhundratalet väglett stora delar av disciplinen inte lyckas göra reda för den litterära textens estetiska dimension. Det är mot den bakgrunden jag ovan diskuterat quadrigan: den erbjuder nämligen en nyckel till hur vi kan ta fasta på det produktiva i misstankens hermeneutik utan att behöva misskänna det produktiva i den litterära texten som sådan. För att rekapitulera: Den Heliga Skrift har enligt den medeltida bibeltolkningen två betydelser: en historisk eller bokstavlig, och en andlig eller allegorisk. Den senare kan i sin tur delas i tre: allegorisk, tropologisk, och anagogisk. Begreppet allegori används med andra ord i två olika bemärkelser, dels som en beteckning på en *specifik* form av andlig betydelse, och dels som *generell* beteckning för andliga betydelser överhuvudtaget.<sup>82</sup> Den allegoriska innebörden definieras därmed på ett sätt som gör att den blir bestämmande för de andra två innebörderna. Allegorin är inte blott ett betydelseplan bland de andra, utan fungerar som *en kognitiv situation* som omsluter också det tropologiska och det anagogiska betydelseplanet – den estetiska erfarenheten, såväl som den teori vi gör bruk av för att förstå denna erfarenhet och den berättelse den stammar ur. Allegorin är med andra ord de andliga innebördernas *situationella förutsättning*. Det retoriska tricket – processens tropiska grundval – består i att låta tron fungera som garant eller förutsättning för den situation som den själv konstitueras av. Läser vi Skriftens bokstav betecknar Kristus alltså inte alls Guds son, utan en retorisk figur vars funktion kan reproduceras också inom andra system än det religiösa.

I den senare delen av denna artikel har jag hävdad att den upplösning av quadrigan som äger rum i kölvattnet av Luther och reformationen utgör ett viktigt steg mot en sekulär världsuppfattning, vilket i förlängningen möjliggör att också andra texter än de bibliska kan göras till föremål för exegetisk utläggning. Därmed kan de betraktas inte bara i egenskap av konstfärdiga retoriska artefakter utan underställas hermeneutiken i egenskap av psykologiska och ideologiska uttryck. I och med att intresset förskjuts från Gud till människan – att människan snarare än Gud ses som den som ytterst frambringar det ideologiska rummet – så kan också mänskliga texter tas på samma allvar som Guds ord: häri upprinnelsen till litteraturvetenskapen som vi känner den. I den nya disciplinens inledande skede tar den utvidgade hermeneutiken omvägen över föreställningen om den litterära texten som uttryck för en överindividuell ande, men redan under andra hälften av artonhundratalet har hermeneutiken i historismens form utvecklats till en mer allmän tolkningslära som syftar till att förstå det diktade konstverket i relation till sin samtid. Under nittonhundratalet kommer också denna begränsning av hermeneutikens fält till konstverket att ifrågasättas utifrån den materialistiska grund som ges av marxism, psykoanalys och strukturalism, vilka alla har det gemensamt att de tar sin utgångspunkt i språket snarare än i jaget. När så sker öppnar sig möjligheten att tolka också subjektlösa diskurser, som reklam, nyhetsbilder, trafikskyltar,

etcetera, som tecken som bär på en mening som inte är omedelbart uppenbar, eller annorlunda uttryckt, som en *text* vi har att tolka.

Ett sådant textbegrepp skulle tveklöst kunna tjäna som grund för en desakraliserad, neutral form av litteraturtolkning. Likafullt har det visat sig svårt att frigöra litteraturtolkningen från den rest av etiskt värdetänkande den ärvt från religionen, vilket inte minst beror på att texten och jaget ännu ofta blandas samman i litteraturstudiets praktik. Det är exempelvis snarare regel än undantag att begreppet ”text” urskiljningslöst används för att beteckna såväl den inskription som utgör läsningens materiella förutsättning, som den mening som utvinns ur denna inskription. Med ”text” kan man kort sagt lika väl avse bokstäverna på pappret som de betydelser som förknippas därmed – textens bokstavliga och andliga innebörd huller om buller.

Vi befinner oss nu med andra ord i ett läge då vi på nytt har all anledning att aktualisera de distinktioner som erbjuds av quadrigan. Vi har ju på sätt och vis gått varvet runt och kommit till ett skede där allting omkring oss är genomlyst av innebörder, även om dessa innebörder inte längre betraktas som naturliga, i bemärkelsen skrivna av Gud, utan som kulturella, det vill säga skrivna av människor. I en mening kan man alltså karaktärisera samtidens litteratursyn som sekulariserad, som befriad från den fundamentala trosprincip som så länge utgjorde det kritiska tänkandets bas i västvärlden. Likafullt är det uppenbart att också texten riskerar att betraktas som en nära nog mystisk kategori – att vi börjar prata om strukturer som om de förelåg oberoende av mänskliga relationer; att vi på grundval av den korrekta iakttagelsen att också människan är en historisk konstruktion börjar leta efter samhällstillståndets orsaker bortanför människan själv; att vi helt enkelt stannar vid att konstatera att texten för oss fungerar som kristusprincip, och inte söker upphäva dess teologiska karaktär.

Dessa svårigheter kan emellertid ganska enkelt undvikas genom att texten upphävs till situation; eller, annorlunda uttryckt, genom att analytikern medvetet tematiserar den egna analysens tillfälliga karaktär, och därmed retoriserar sin egen praktik. Flera av de teoretiska perspektiv som visat sig mest produktiva de sista tre decennierna – däribland nyhistoriska, feministiska och postkoloniala perspektiv – delar också en ambition att just situationalisera den lästa texten. Men i iveren att negera föreställningen om konstens autonomi glömmer man ofta bort att tesen om att all kunskap är socialt konstruerad i sig själv är en trosartikel och därför givetvis inte kan omfattas som en oförvitlig sanning. Den otillfredsställelse som vi inledningsvis såg att Felski och andra uttryckt inför litteraturvetenskapens omfamnande av misstankens hermeneutik bör ses mot denna bakgrund. Vi kan också ge Felski rätt i att det ideologikritiskt inriktade litteraturstudiet genom sin upptagenhet av vad texter betytt i den historiska kontext i vilka de tillkomit i praktiken ofta kommit att skymma texters ”ability to traverse temporal boundaries and to generate new and unanticipated resonances, including those

that cannot be predicted by its original circumstances”.<sup>83</sup> Men det egentliga problemet är vare sig ett övermått av kontekstualisering, som Felski gjort gällande, eller ett överdrivet intresse för textens djupdimensioner på bekostnad av dess ytdimensioner.<sup>84</sup> Problemet är, som klarsynta läsare redan länge framhållit, att det inte räcker med att situera den lästa texten genom att relatera den till en omgivande historisk kontext: denna situationering av texten måste i sin tur situationiseras, alltså betraktas som något av en text i egen rätt, som en situation vi har att läsa.<sup>85</sup> Gör vi inte detta blir vi själva blinda för det radikalt tillfälliga i vår verksamhet, och kommer lätt att börja uppfatta begrepp som text, situation, historia inte som heuristiska verktyg vars förtjänstfullhet avgörs av tillfället utan som autonoma fenomen som äger något slags väsen.<sup>86</sup> För i den stund en kritisk praktik upphöjs till teoretisk princip, kommer den insikt som må vara aldrig så sann i den givna situationen att med nödvändighet bli *alltför* sann i och med att den tillåts presidera också över sig själv, och likt Oidipus i sagan blända sig genom sin egen insiktsfullhet.<sup>87</sup>

Utgår man istället från att den estetiska värderingen i grund och botten är ett sätt att tro, ett sätt att föra vidare den kristna traditionens teknik för att veckla in läsaren i den lästa texten, blir läget ett annat. Istället för att blint reproducera den textideologi som fortfarande håller litteratortolkningen i sitt grepp kan man då i dekonstruktiv anda redogöra för de retoriska grundvalarna för denna tro. Det är just som en sådan uppgörelse med hermeneutikens många gånger dolda teologiska fundament som min utläggning av kristusprincipen ovan är att förstå. Genom att inte bara namnge utan också redogöra för den retoriska funktion som principen fyller för det mänskliga tänkandet, vinner vi möjligheten att upphäva den trosakt, som principen har till uppgift att naturalisera, till en läsakt som inte blundar för sina egna förutsättningar.

*Tack till Mika Hietanen, Torsten Pettersson, Jon Viklund samt mina kollegor i KuFo, för viktiga synpunkter på tidigare versioner av denna artikel.*

## NOTER

- 1 Robert Moynihan, ”Interview with Paul de Man”, *Yale Review*, 73, 1984:4, s. 576–602, citat s. 586–587.
- 2 Fredric Jameson, *The Ideologies of Theory. Essays 1971–1986. Vol. 1, Situations of Theory*, London 1988, s. 18.
- 3 Se t.ex. Raphael Salkie, *Text and Discourse Analysis*, London 1995; eller Göran Bergström och Kristina Boréus, red., *Textens mening och makt. Metodbok i samhällsvetenskaplig text- och diskursanalys*, Lund 2012.

- 4 Se t.ex. David Lehman, *Signs of the Times. Deconstruction and the Fall of Paul de Man*, New York 1991, och Alan Sokal and Jean Bricmont, *Intellectual Impostures: Postmodern Philosophers' Abuse of Science*, London 2003.
- 5 Stephen Best & Sharon Marcus, "Surface Reading: An Introduction", *Representations*, 108, 2009:1, s. 1–21, s. 2. För en kritik av Best & Marcus, se Bruce Holsinger, "'Historical Context' in Historical Context: Surface, Depth, and the Making of the Text", *New Literary History*, 42, 2011:4, s. 593–614.
- 6 Rita Felski, *Uses of Literature*, Oxford 2008, s. 76.
- 7 Begreppet "symptomal" läsning stammar från Louis Althusser, som i Jan Stolpes översättning av *Att läsa kapitalet*, Staffanstorps 1970, första delen, åttonde avsnittet, finner denna läsnings särdrag i att "den samtidigt påvisar det icke-påvisade i själva den text som den läser och ställer detta i relation till *en annan text*, som med sin nödvändiga frånvaro är närvarande i den första" (citerad efter pdf-versionen som är fritt tillgänglig på nätet). Vilket, för att föregripa resonemanget i denna artikel, innebär att den symptomala läsningen är av allegorisk karaktär.
- 8 Felski, *Uses of Literature*, och Best & Marcus, "Surface Reading"; Sharon Marcus talar om "just reading" också i *Between Women: Friendship, Desire, and Marriage in Victorian England*, Princeton 2007, s. 75.
- 9 För en diskussion av implikationerna av att Kristus förvandlas till ett namn, se Giorgio Agamben, *The Time that Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*, övers. Patricia Daley, Stanford 2005, där Romarbrevet sammanförs med Walter Benjamins politiskt artikulerade messianism.
- 10 En utförlig introduktion till de Lubacs tänkande ges på svenska av Peter Bexell, *Kyrkan som sakrament. Henri de Lubacs fundamentalecklesiologi*, Stockholm 1997, s. 189–220.
- 11 "Quadriga" betyder bokstavligen "fyrspann". Hur termen kom att användas om den fyrdelade tolkningsmodellen är inte helt klart, men Kenneth Hagen gör troligt att Luther är den som första gången i tryck använder termen i den innebörden; se "Biblical Interpretation in the Middle Ages and the Reformation", *Lutheran Synod Quarterly* 41, 2001:1, s. 6–43.
- 12 Thomas Götselius, *Själens medium. Skrift och subjekt i Nordeuropa omkring 1500*, Göteborg 2010.
- 13 Se exempelvis Skolverkets formulering om att litteraturen "ger möjligheter till empati och förståelse för andra och för det som är annorlunda" (Skolverkets kursplan för svenskämnet, cit. efter Magnus Persson, *Den goda boken. Samtida föreställningar om litteratur och läsning*, Lund 2012, s. 20), vilken ger vid handen att det är läsarens uppdrag att närma sig den litterära texten så att den ger oss kännedom en annan människas sätt att vara i världen. Synsättet är utbrett; se exempelvis *Litteratur som livskunskap – tvärvetenskapliga perspektiv på personlighetsutvecklande läsning*, red. Skans Kersti Nilsson och Torsten Pettersson, Borås 2009.
- 14 Alla bibelcitater följer *Bibel 2000*, Stockholm 2000.
- 15 Jämför också Luk. 12:11–12: "När ni ställs till svars i synagogorna och inför myndigheterna och makthavarna, bekymra er då inte för hur ni skall försvara er eller för vad ni skall säga. Ty när den stunden kommer skall den heliga anden låta er veta vad som behöver sägas".

- 16 Jfr Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley 1991, som betonar att tidiga kristna texter skiljde sig från hedniska i åtminstone tre avseenden: genom sitt sanningsanspråk, genom sin inkluderande karaktär, och genom sin figurativa och demonstrativa natur.
- 17 Se Karin Margareta Fredborg, "Twelfth-Century Ciceronian Rhetoric: Its Doctrinal Development and Influences", i *Rhetoric Revalued*, red. Brian Vickers, Binghamton 1982, s. 88.
- 18 Se John O. Ward, "From Antiquity to the Renaissance: Glosses and Commentaries on Cicero's *Rhetorica*", i *Medieval Eloquence. Studies in the Theory and Practice of Medieval Rhetoric*, red. James J. Murphy, Berkeley 1978, s. 54, samt *Readings in Medieval Rhetoric*, red. Joseph M. Miller, Michael H. Prosser & Thomas W. Benson, Bloomington 1974.
- 19 Augustinus, *Tolkning och retorik*, övers. Lars Nyberg, Skellefteå 2006, s. 137, 138.
- 20 Augustinus 2006, s. 151. För vikten att vara vis snarare än vältalig, se samma källa, Bok IV, kapitel V.
- 21 Augustinus 2006, s. 158.
- 22 Se James L. Kinneavy, *Greek Rhetorical Origins of Christian Faith. An Inquiry*, New York 1987.
- 23 Rudolf Bultmann, "Pisteuo", *Theological Dictionary of the New Testament*, red. Gerhard Kittel & Gerhard Friedrich, övers. Geoffrey Bromiley, Grand Rapids 1964–1976, Vol. VI, s. 30.
- 24 Cit. från John Hollander, *The Figure of Echo. A Mode of Allusion in Milton and After*, Berkeley 1981, s. 134. Se också Harold Bloom, *A Map of Misreading*, New York 1975, samt Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, 2:a uppl., München 1973, § 571. I narratologin har tropen genom Genette kommit att beteckna en annan form av omkastning, nämligen de ögonblick då gränsen mellan berättelsens rum och det historiska rummet tycks suddas ut. Genette definierar termen som "taking hold of (telling) by changing levels"; se Gerard Genette, *Narrative Discourse. An Essay in Method*, övers. Jane E. Lewin, New York 1980, s. 235. För en diskussion av den narratologiska förståelsen av metalepsis, se Jan Christoph Meister, "The *Metalepticon*: a Computational Approach to Metalepsis", publicerad online: < [http://www.jcmeister.de/downloads/texts/jcm-metalepticon.html#\\_ftn6](http://www.jcmeister.de/downloads/texts/jcm-metalepticon.html#_ftn6) > (07.05.2014).
- 25 Cit. efter Henri de Lubac, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, Paris 1959, s. 271. Citeras fortsättningsvis på svenska i brödtexten, med franska originaltexten i not. Översättningen är min egen, men jag har varit behjälpt av de engelska översättningarna: *Medieval Exegesis. Volume 1. The Four Senses of Scripture*, övers. Mark Sebanc, Grand Rapids 1998, samt *Medieval Exegesis. Volume 2. The Four Senses of Scripture*, övers. E.M. Maciejowski, Grand Rapids 2000; tack också till Maria Wennerström Wohrne och Anna Gunder för översättningshjälp.
- 26 Bexell 1997, s. 190.
- 27 "le privilège unique de l'Écriture inspirée" (de Lubac 1959, s. 33). För utförliga invändningar mot den fyrdelade tolkningsmodellen hänvisar de Lubac till Perrones *De locis theologis*, Turin, 1865, s. 101–102. På svenska behandlas quadrigan översiktligt av Inge Jons-

- son, *I symbolens hus. Nio kapitel litterär begreppshistoria*, Stockholm 1983. Att Luthers tolkningspraktik i hög grad var färgad av den hermeneutik han tog avstånd från framgår av James G. Kiecker, "Luther's Preface to His *First Lectures on the Psalms* (1513): The Historical Background to Luther's Biblical Hermeneutic", *Wisconsin Lutheran Quarterly*, 85, 1988:4.
- 28 Gerhard Ebeling, "The New Hermeneutics and the Early Luther", *Theology Today*, 21, 1964, s. 34–46.
- 29 "plus exactement et en toute rigueur, ils constituent, ils *sont* l'Ancien et le Nouveau Testaments" (de Lubac 1959, s. 305).
- 30 "L'intelligence spirituelle vient ôter le voile de la lettre, ou le voile qu'est la lettre, afin d'en dégager l'esprit [...]" (de Lubac 1959, s. 307).
- 31 "il n'est pas seulement 'moderne'; il est le dernier, au sens absolu: *novissimum; novum et aeternum*" (de Lubac 1959, s. 309).
- 32 "un principe arbitraire"; "une spéculation toute humaine" (de Lubac 1959, s. 204). Jfr Gerald L. Bruns, som med utgångspunkt i Filons bibelexeges karaktäriserar allegorisk tolkning som "radical interpretation" i Donald Davidsons bemärkelse. Se "Allegory as Radical Interpretation", i *Hermeneutics. Ancient and Modern*, New Haven 1992, s. 83–103. Bruns försvarar denna tolkningspraktik, vilken för honom visar att "Allegory is, crudely, the squaring of an alien conceptual scheme with one's own on the charitable assumption that there is a sense (which it is the task of the interpretation to determine) in which they are coherent with another" (s. 85). Att allegorisk tolkning i praktiken ofta uppfattats som baserat på interpretens godtycke är uppenbart, men som de Lubac med rätta betonar pekar quadrigan genom sin betoning av bokstavens primat åt ett helt annat håll.
- 33 "Pour désigner d'une part les faits racontés et d'autre part le récit de ces faits, le moyen âge latin n'avait guère comme nous que ce seul mot à sa disposition" (de Lubac 1959, s. 429).
- 34 "les textes pauliniens confèrent à ce mot *fundamentum* une noblesse qui rejaillit sur l'usage qu'on en fait à propos de l'histoire" (de Lubac 1959, s. 435).
- 35 "Sous l'opposition de la lettre et de l'esprit, ou de l'ombre et de la vérité, en ses expressions variées et quelquefois, pour nous, paradoxales, c'est donc toujours l'opposition de deux peuples, de deux âges, de deux régimes, de deux états de la foi, de deux 'économies', qui s'affirme" (de Lubac 1959, s. 445).
- 36 "l'un, qui consiste dans l'histoire, ou dans la lettre; l'autre, qu'on nomme plus généralement spirituel, ou allégorique, ou mystique" (de Lubac 1959, s. 405).
- 37 Thomas ab Aquino, *Summa theologica*, första delen, fråga 1, artikel 10; cit. efter Tzvetan Todorov, *Symbolik och tolkning*, övers. Mats Rosengren, Stockholm 1989, s. 128–129.
- 38 de Lubac, 1959, s. 489 f.
- 39 "explique [...] que 'toute empreinte de la révélation renvoie à la révélation elle-même'" (de Lubac 1959, s. 508); citatet från den franska översättningen av Karl Barths *Der Römerbrief*, 2:a uppl. 1922.
- 40 Hilarius, *In Evangelium Matthaei Commentarius*, kapitel 7, vers 8; eng. övers. D.H. Williams, *Commentary on Matthew*, Washington 2012, s. 94.
- 41 "Cette intériorité n'est donc pas uniquement ni d'abord celle que nous nommons

- aujourd'hui la vie intérieure': elle est en premier lieu, dans l'objet même de la foi, l'intériorité du mystère" (de Lubac 1959, s. 509).
- 42 "Tout culmine dans un grand Fait, qui, dans sa singularité unique, a des répercussions multiples; qui domine l'histoire et qui est porteur de toute lumière comme de toute fécondité spirituelle: *le Fait du Christ*" (de Lubac 1959, s. 515).
- 43 "entre opinion et connaissance vraie" (de Lubac 1959, s. 516). Alain Badiou argumenterar i sin Paulusläsning för att Kristi återuppståndelse *inte* är att se som en historisk händelse, utan tvärtom som "pure event, opening of an epoch, transformation of the relations between the possible and the impossible. [...] In contrast to the fact, the event is measurable only in accordance with the universal multiplicity whose possibility it prescribes. It is in this sense that it is grace, and not history"; se *Saint Paul. The Foundation of Universalism*, övers. Ray Brassier, Stanford 2003, s. 45. Huruvida Badiou's ståndpunkt är hållbar är en öppen fråga; vi kan i alla fall konstatera att även om Badiou skulle ha rätt i att Paulus inte ser reinkarnationen som en historisk händelse, så har den kommit att betraktas som en sådan av den kristna kyrkan.
- 44 de Lubac 1959, s. 517.
- 45 "La divinité du Verbe de Dieu incarné est en effet l'objet central de l'allégorie. Or elle ne se révèle qu'aux 'yeux du coeur', à ces 'yeux du dedans', ces 'yeux spirituels', ces 'yeux de l'âme', ces 'yeux meilleurs', qui s'opposent aux yeux de la chair et qui sont en réalité les yeux reçus de Dieu, les yeux 'illuminés par l'Évangile' ou, suivant une expression fréquente, les 'yeux de la foi.' *Habet namque fides oculos suos*" (de Lubac 1959, s. 524).
- 46 "On comprend maintenant la signification précise des trois mots qui terminent le premier vers de notre distique: *quid credas allegoria*. Ces trois mots sont l'exact équivalent de la formule grégorienne: *allegoria fidem aedificat*" (de Lubac 1959, s. 530).
- 47 "Passer de l'histoire à l'allégorie, ou de la lettre au mystère, ou de l'ombre à la vérité, c'est sans doute toujours passer à l'intelligence spirituelle: mais c'est aussi, par là, 'se convertir par la foi', 'trouver l'ordre de la foi'. Au sens le plus fort de l'un et de l'autre mot, il y a, dans la perception de l'unité des deux Testaments, une 'fides veritatis'" (de Lubac 1959, s. 536).
- 48 "L'ingéniosité de l'exégète, son intelligence naturelle, sa science, sa culture ou sa fantaisie – toujours en principe et pour l'essentiel, qui peut utiliser tout cela – n'a pas de place en cette affaire: tout provient en définitive de l'Acte tout-puissant posé par le Verbe de Dieu et révélé par son Esprit" (de Lubac 1959, s. 548).
- 49 För Origenes och Gregorius betydelse för den fyrdelade tolkningen, se de Lubac 1959, s. 187–207.
- 50 "Elle est au dedans de l'allégorie. Elle fait partie intégrante du mystère. Venant après l'aspect objectif qu'en est l'allégorie, elle en constitue l'aspect subjectif. Elle en est, si l'on peut dire, l'intussusception, l'intériorisation; elle nous l'approprie" (de Lubac 1959, s. 555). "Tropologisk" kommer av det grekiska verbet *trepein*, 'att vända'; den är alltså den allegoriska innebörden *vänd* mot individen.
- 51 Citerat efter de Lubac 1959, s. 557.
- 52 Roland Barthes, *Det ljusa rummet. Tankar om fotografiet*, övers. Mats Löfgren, Stockholm

- 1986; se också diskussionen av *punctum* i Magnus Ullén, "The Situation of the Text: Erotic and Pornographic in Barthes's *Camera Lucida*", *Critical Quarterly* (kommande).
- 53 "quelle que soit la page que je médite, j'y trouve un moyen que Dieu m'offre, à moi, maintenant, de restaurer en moi l'Image divine. Je deviens ainsi moi-même Jérusalem, la cité sainte; je deviens ou redeviens le Temple du Seigneur; la promesse *pour moi* se réalise: 'J'habiterai au milieu d'eux.' Dieu se promène avec moi dans le Paradis, lorsque je lis les divines Écritures" (de Lubac 1959, s. 568; min kurs.).
- 54 Magnus Ullén, *Bara för dig. Pornografi, konsumtion, berättande*, Stockholm 2009, s. 86–88.
- 55 "le sommet ou le terme" (de Lubac 1959, s. 624).
- 56 de Lubac 1959, s. 627.
- 57 "cette dialectique ne se substitue point à la constatation d'un 'développement temporel', mais lui fait suite et lui donne son sens: car un développement temporel ne se suffit point à lui-même; il faut bien qu'il aboutisse enfin si vraiment il avance, et que le temps conduise enfin à ce qui n'est plus du temps" (de Lubac 1959, s. 630). Det vi ser här är den de manska insikten i tidens teckenkaraktär, om än märkt av en eskatologisk blindhet; jfr Paul de Man, "The Rhetoric of Temporality", *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, 2:a rev. utg., Minneapolis 1983, s. 187–228.
- 58 Se Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, New York 1999, liksom ovan refererade texter av Badiou och Agamben.
- 59 Jfr Erich Auerbach, "Vico and Aesthetic Historism", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 8, 1949, s. 110–118.
- 60 "Den tyska idealismens äldsta systemprogram", övers. Daniel Birnbaum, i G.W.F. Hegel, *Inledning till estetiken*, Göteborg 2005, övers. och inledning Sven-Olov Wallenstein, s. 97, 99.
- 61 M.H. Abrams, *Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature*, New York 1971, s. 65.
- 62 M.H. Abrams, *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition*, New York 1958 [1953].
- 63 Shaftesbury, "The Moralists, A Philosophical Rhapsody," i *Characteristics*, vol. II, London 1900, s. 105.
- 64 Shaftesbury, "Soliloquy, or Advice to An Author", i *Characteristics*, vol. I, London 1900, s. 136.
- 65 James Sambrook, "The Psychology of Literary Creation and Literary Response", i *The Cambridge History of Literary Criticism. Vol. 4, The Eighteenth Century*, H.B. Nisbet och Claude Rawson, red., Cambridge 1997, s. 614–632, här: s. 624.
- 66 Johann Gottfried Herder, *Vom Erkennen und Empfinden*, Riga 1778, s. 57: "Wo es der Mühe lohnt, ist dies l e b e n d i g e L e s e n , diese Divination in die Seele des Urhebers das e i n z i g e Lesen und das tiefste Mittel der Bildung".
- 67 Johan Georg Hamann, *Skrifter i urval*, övers. och urval Staffan Vahlquist, Stockholm 2012, s. 102.
- 68 Immanuel Kant, *Kritik av omdömeskraften*, övers. Sven-Olov Wallenstein, Stockholm 2003. För en kärnfull diskussion av Kants betydelse för litteraturkritiken, se René Wellek,

- A History of Modern Criticism. 1750–1950. 1, The Later Eighteenth Century*, New Haven 1955, s. 227–255.
- 69 Carl von Friesen, *Jemförande framställning av de olika åsikterna om det sublima. 1, Åsikter före pantheismen*, Stockholm 1869, s. 18.
- 70 von Friesen 1869, s. 25.
- 71 För goda ansatser till att teoretisera denna utveckling på svenska, se exempelvis Thomas Götselius, ”Den teoretiska texten”, *Tidskrift för litteraturvetenskap* 2002:4, s. 19–36, samt en rad arbeten av Otto Fischer, däribland: ”Att sjunga Passionerna. Medium och performativitet hos Thomas Thorild”, *Tidskrift för litteraturvetenskap* 2008:2, s. 68–80; ”Skatter af känslan – tecken af oskulden. Om sentimentalitet och litterär kommunikation. Exemplet Granberg”, *Samlaren*, 127, 2006, s. 41–84.
- 72 För övergången från ett retoriskt till ett litterärt system, se Otto Fischer, ”Retorisk och litterär kommunikation. Några historiska och teoretiska överväganden”, *Tidskrift för litteraturvetenskap* 2005:1–2, s. 16–37, samt densammes *Mynt i Ciceros sopor. Retorikens och väl-talighetens status i 1700-talets svenska diskussion*, Stockholm 2011, särsk. s. 101–110.
- 73 D.J. Palmer, *The Rise of English Studies. An Account of the Study of the English Language and Literature from its Origins to the Making of the Oxford English School*, Oxford 1965, s. 39; cit. efter Lionel Gossman, *Between History and Literature*, Cambridge 1990, s. 44.
- 74 Gossman 1990, s. 44.
- 75 Henry Hudson, *English in Schools. A Series of Essays*, Boston 1881, s. xviii; de anförs också av Gossman 1990, s. 45.
- 76 Hudson 1881, s. xvii.
- 77 Stein Haugom Olsen, ”The Discipline of Literary Studies”, i Stein Haugom Olsen & Anders Pettersson, red., *Why Literary Studies? Raisons D’être of a Discipline*, Oslo 2011, s. 60–93, här: s. 79. Olsen bygger uttryckligen på René Welleks och Austin Warrens diskussion av litteraturvetenskapens värderingsproblematik i *Theory of Literature*, New York 1956 [1942], s. 238–251. Se också Wallace Martin, ”Criticism and the Academy”, i *The Cambridge History of Literary Criticism. Volume 7 Modernism and the New Criticism*, A. Walton Litz, Louis Menand & Lawrence Rainey, red., Cambridge 2000, s. 269–321; samt, för litteraturämnets utveckling i Sverige, Claes Ahlund & Bengt Landgren, *Från etableringsfas till konsolidering. Svensk akademisk litteraturundervisning 1890–1946*, Uppsala 2003. Viktigt är inte minst Ahlunds påpekande att Schücks historism redan tidigt får en uttrycklig motpol i Ewert Wrangel, som ”intar en helt annan hållning till estetiken än Schück” (s. 27). Ahlund bygger i stor utsträckning på Carl Fehrman, ”En oavslutad metoddebatt i svensk litteraturhistoria, kommenterad med utdrag ur brev i KB:s handskriftssamling”, i *Humanismen som salt & styrka. Bilder & betraktelser tillägnade Harry Järv*, Stockholm 1987, s. 171–190, samt ”Estetikens återkomst. Ett stycke lundensisk vetenskaps-historia kring Henrick Schück, Ewert Wrangel, Albert Nilsson, Fredrik Böök och några till”, i *Vetenskaps-societeten i Lund Årsbok* 1987, s. 15–79.
- 78 Cleanth Brooks & Robert Warren, *Understanding Poetry*, 3:e uppl., New York 1960, s. xiv.
- 79 Se Louise M. Rosenblatt, *Literature as Exploration*, 5:e uppl., New York 1995 [1938], s. 29–30.

- 80 För Rosenblatts betydelse för svensk litteraturdidaktik, se Peter Degerman, "Litteraturen, det är vad man undervisar om". *Det svenska litteraturdidaktiska fältet i förvandling*, Åbo 2012, s. 117–122, 142–147. För en kritik av Rosenblatt, se Peter Degerman & Anders Johansson, "Läsa normalt. En kritik av Rosenblatts Reader Response-teori", *Tidskrift för litteraturvetenskap* 2010:3–4, s. 59–69.
- 81 Harold Bloom, *How to Read and Why*, New York 2001, s. 22.
- 82 Jämför den dubbla betydelse som Fredric Jameson identifierar i Paul de Mans allegoribegrepp; se Jamesons *A Singular Modernity. Essay on the Ontology of the Present*, London 2002, s. 114–116; samt Magnus Ullén, "Modernism och utopi: Fredric Jameson, Peter Luthersson och litteraturens värde", *Sammlaren*, 128, 2007, s. 233–264, särskilt s. 250–251.
- 83 Felski 2008, s. 10.
- 84 Se redan anförda arbeten av Felski, Best och Martin, samt Rita Felski, "Context Stinks!", *New Literary History*, 42, 2011:4, s. 573–591.
- 85 Se framförallt Fredric Jameson, "Metacommentary", *PMLA*, 86, 1971:1, s. 9–18.
- 86 Se t.ex. Fredric Jamesons kritik av strukturalismen i *The Prison-House of Language. A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*, Princeton 1972.
- 87 Det är teori i denna mening som Steven Knapp och Walter Benn Michaels vänder sig mot i "Against Theory", *Critical Inquiry*, 8, 1982:4, s. 723–742.

## ABSTRACT

Magnus Ullén, Department of Language, Literature and Intercultural Studies, Karlstad University

The Figure of Christ: Literary Interpretation and the Rhetoric of Faith (Kristusprincipen. Om litteraturtolkning och trons retorik)

The article provides a detailed discussion of French theologian Henri de Lubac's account of medieval exegesis. It considers in particular the function of Christ in the medieval fourfold system of interpretation, arguing that Christ—or *christos*—amounts to a metaleptic trope which grounds the system of faith upon which medieval exegesis is built. For the believer, it is through Christ that the ideological dimension of the Bible is realized: it is through the believer's faith that *christos* constitutes a value inherent in the sacred text that this text enters historical reality, as it were, in the form of the acts and discursive practice of the believer. This way of entering into the Biblical text in many ways resembles the way readers of literary texts more generally can be said to enter into the texts they engage with. While the fourfold method of exegesis eventually fell out of fashion, the article suggests that its principal categories—the allegorical, the tropological, and the anagogical—did not disappear but rather were transformed into an alternative set of categories, namely the philological, the aesthetic, and the ideological. Neither was the rhetorical office of *christos* as a trope abandoned; rather, it took on a more

secular shape, first in the form of the self, and then — under the influence of increasingly materialist modes of thinking — in the form of the text. Even so, literary interpretation even today remains liable to give in to the idealizing force of *christos*, as witnessed by the tendency to read texts as reflecting the identities of writers and readers, rather than the letter in all its situational contingency.

Keywords: allegory, theology, rhetoric, faith, hermeneutics