

FELFRI SKRIFT?

Tankar kring textoriginal, textvarianter och variationer mellan texterna



Lektor, dr. theol. Tomas Bokedal

Resumé: Hur ska vi tänka om alla nytestamentliga textvarianter – två- till fyrahundra tusen – eller om de många variationerna mellan de kanoniska evangelierna? Artikeln diskuterar frågan om Skriftens/Guds ords ofelbarhet utifrån dessa frågor, med särskilt fokus på Guds ord (a) som de ursprungligen avsedda författarorden, (b) som bevarat i den rika handskriftstraditionen och (c) som kvalificerat genom textgenren “helig Skrift”. Ett brett historiskt spektrum av uttryck för ofelbarhetsläran ges, allt ifrån Jesu och tidiga kristna och judiska lärares syn på Skriften till senare romersk-katolska, lutherska och evangelikal förhållningssätt. En försiktigt formulerad ofelbarhetslära förordas.

En av Västsveriges mest respekterade teologer och andliga vägledare, Per-Olof Sjögren (1919-2005; domprost i Göteborg 1970-1986), skriver i förordet till en av sina många upbyggelseskrifter *Stormen och stillheten* (Sjögren 1996):¹

De bibliska händelserna har verkligen ägt rum en gång, precis så som de återges. En gång for Jesus ut med apostlarna på sjön och en väldig storm revs upp av vindarna så att den lilla farkosten höll på att kapsejsa. Men Jesus reste sig upp i båten och befalld stormen att “tiga”. Och det blev helt stilla så att alla förundrade sig. Samtidigt som denna historiska händelse skildras, beskrivs inte enbart vad som hände just då just där, på Galileiska sjön. Händelsen blir nämligen också något av en modell för framtiden, när Jesus griper in i en till synes förtvivlad situation – inte bara på sjön, inte bara i Galiléen, inte bara då för närapå tvåtusen år sedan utan varsomhelst, närsomhelst, eftersom Hans makt är obegränsad av tid och rum.

Kyrkans tvåtusenåriga skriftutläggning har ofta sett ut ungefär så här: oerhörda anspråk kring Jesu person görs med avseende på den exakta ordalydelsen.² Förutom konsertpianist och Mozarttolkare, favorittippad biskopskandidat, Roseniusforskare och en av de mest anlitade själavårdarna och retreatledarna var Sjögren också något av en litteralist när det kom till bibelordet. En teologiskt och pastoralt informerad, okomplicerad bokstavstro kännetecknade hans skriftförståelse.

I det som följer ska vi först behandla ett urval kyrkolärare och -traditioner som föregått Sjögren i synen på skildringarna i de bibliska böckerna som Guds ord – som sanna och felfria,³ “precis så som de återges” (I); viktigt i det här sammanhanget är Jesu skriftsyn och Skrifternas självvittnesbörd (II). Som förberedelse till artikelns senare hälft – om textoriginal/-varianter och variationer mellan evangelietexterna – reflekterar vi också över vad det innebär för kyrkans förståelse av det skrivna evangeliet när de fyra evangelierna tidigt i kyrkohistorien fogas till de heliga Skrifterna (III). I del IV ställer vi sedan den textkritiskt och exegetiskt delikata frågan hur vår tillgång till Guds ord som ofelbart kan se ut bland ett myller av handskriftsvarianter, när vi dessutom inte har tillgång till originalhandskrifterna. I del V diskuterar vi därefter kort hur det fyrfaldiga evangeliet som Guds ord kan förstås mot bakgrund av olika skillnader mellan de fyra evangelierna. Avslutningsvis ges ett försiktigt formulerat svar på vår huvudfråga (uppsatsens titel): felbar eller ofelbar Skrift? (VI).

Artikeln presenterar tre modeller som svar på den spänning många kristna med en traditionell, hög syn på Skriften upplever mellan det stora antalet delvis felande NT-handskrifter, å den ena sidan, och Guds ord som inspirerat, trovärdigt, sant och ofelbart, å den andra. Dessa tre modeller kan antingen omfattas var och en för sig, eller alternativt – vilket artikeln förordar – som kompletterande modeller.

Den utmaning som inbördes variationer mellan de fyra kanoniska evangelierna utgör bemöts på följande sätt (V): potentiella felaktigheter i bibeltexten förstås som utmaningar/svårigheter (biblical difficulties) snarare än felaktigheter (errors).

I. Fäderna förutsatte författare fria från fel

Västerlandets kyrkofader Augustinus säger om Gamla och Nya testamentets kanoniska skrifter att han endast om dessa tror fast och visst att författarna, när de skrev texterna, var fria från fel.⁴ Romersk-katolska kyrkan (med sin vidare tillämpning av ofelbarhetsläran) ger här uttryck för samma syn på Skriftens ofelbarhet som flera av de protestantiska kyrkorna.⁵ Synen på de kanoniska Skrifterna som ofelbara – och som ekvivalenta med Guds ord – togs allmänt för given i kyrkorna till början på 1800-talet och omfattas fortfarande som en del av kyrkans bekännelse av de flesta kristna, exempelvis av katoliker och många evangelikala kristna (Hanson och Hanson 1989, 51-52; Mohler Jr. 2013, Kindle, Loc 389-876). Också i den lutherska traditionen finner vi spår av denna hållning. Martin Luther hänvisar i sitt svar till Sylvester Prierias 1518 till Augustinus utlåtande om att ingen av de kanoniska författarna har felat (WA I, 647.22-24; Thompson 2004, 140); likaså 1521, tre år senare, säger Luther att Skriften aldrig har felat (Luther 1958, 32.11; citerat i Baum 2014, 266); och i hans Stora Galaterbrevskommentar 1535 läser vi att “det är omöjligt att Skriften skulle kunna motsäga sig själv. Det ser endast så ut för rasande och förhärdade hycklare”.⁶ En liknande skriftsyn omfattas också exempelvis

av den lutherske teologen Abraham Calovius (1612-86), känd bl.a. för sina kommentarer i den s.k. Calovius-bibeln ("The Calov Bible") som fr.o.m. 1733 var Johann Sebastian Bachs personliga studiebibel (Preus 1970, 189-190).

II. Bokstaven som räknas: Jesu och primärtexternas syn på Skriften

Går vi vidare till primärtexterna, till Gamla och Nya testamentet, tycks också Jesus – enligt Matteusevangeliet – dela en sådan syn på bibelordet, uttryckt i Lagen och Profeterna. Guds ord fungerade som vapen i frestelsekampen. "Det står skrivet", är Jesu svar i mötet med frestaren som kulmen på de fyrtio dagarna i öknen (Matt. 4:1-11). Tre gånger hänvisar han till Femte Moseboken (8:3; 6:16; 6:13): "Det står skrivet: *Människan skall inte leva bara av bröd, utan av varje ord som utgår ur Guds mun*".⁷ På ett annat välkänt ställe hos Matteus intar Jesus som en del av sin eskatologiska undervisning en tillsynes bokstavlig hållning gentemot de judiska Skrifterna:

Tro inte att jag har kommit för att upphäva lagen eller profeterna. Jag har inte kommit för att upphäva (καταλύσαι) utan för att uppfylla. Sannerligen, innan himlen och jorden förgår skall inte en enda bokstav, inte minsta prick i lagen förgå; inte förrän allt har skett. Den som upphäver ett enda av buden, om så det allra minsta, och undervisar människorna så, han skall räknas som den minste i himmelriket. Men den som handlar och undervisar efter dem skall räknas som stor i himmelriket (Matt. 5:17-19).

Ett liknande Jesusord möter i Johannesevangeliet, där det står helt kort: "Skriften kan inte upphävas (λυθῆναι)" (Joh. 10:35).

Inom ramen för Nya Testamentet citerar eller alluderar Jesus till samtliga böcker i Lagen, de flesta av Profeterna och några av Skrifterna (Evans 2006, 39). Intrycket vi får när vi läser evangelierna är att han under sin offentliga verksamhet genomgående likställde de heliga Skrifterna med "Guds ord". Vi noterar att han inte endast betraktade Guds direkta tilltal som "Guds ord", utan också redaktionella kommentarer från författaren till exempelvis Första Moseboken (jfr. Matt. 19:4-5; 1 Mos. 1:27 och 2:24; Ellis 1991, 126-127). Ord skrivna av människor i det förflutna förstås som Guds ord.

Jesu skriftsyn, omvittnad i evangelierna,⁸ torde vara en avgjort viktig faktor – och kanske det viktigaste hänsynstagandet – vid utarbetandet av kyrkans skriftsyn, när integreringen av ny Skrift med gammal färgas av de sedan gammalt heliga Skrifterna. Vid sidan av de judiska Skrifterna (Gamla testamentet) har också sammanställningar av Jesu undervisning, och evangeliet om Jesus haft en självklar plats som normerande ord och text sedan andra hälften av första århundradet, då Nya testamentet skrevs (Matt. 28:19; Joh. 5:24, 47; 14:18-26; Gal. 1:8-9; 1 Thess. 2:13).

Också de nytestamentliga breven vittnar om en hög skriftsyn (2 Pet. 1:19-21),⁹ som även omfattar ny apostolisk litteratur (2 Pet. 3:15f. och kanske också 1 Tim. 3:15f.). Förstår vi därutöver orden i Uppenbarelseboken 22:18-19 (om att inte tillfoga eller dra något bort från orden i boken) som allusioner på såväl 5 Mos. 4:1-2 och 12:32 som på 29:19-20, tycks dessa ord implicera ett anspråk om skriftuppenbarelsen som helhet som överensstämmer med deras hänvisning till Guds lag i Femte Moseboken (Beale 1999, 1150-1154).

III. Evangelierna fogade till de heliga Skrifterna

Sedan de fyra evangelierna nedtecknades har de haft en naturlig plats som textcentrum i kyrkans tro och liv. Markus, Matteus och Johannes skrevs sannolikt primärt i syfte att användas i gudstjänsten (Hengel 2000, 116). De lästes inte bara parallellt med Lagen och Profeterna vid de kristna sammankomsterna (Just. 1 *Apol.* 67) utan kom också i andra avseenden att inneha en likvärdig eller t.o.m. mer framskjuten ställning jämfört med de judiska Skrifterna.

De nya Skrifternas tidiga auktoritativa funktion som Skrift antyds redan i sättet författarna till Matteus, Johannes och Uppenbarelseboken skriver,¹⁰ i den tidiga användningen av s.k. *nomina sacra*¹¹ och genom den omfattning de nya Skrifterna brukas i församlingarna (jfr. Stuhlhofer 1988). Vi ser spår av denna hållning runt sekelskiftet 100 e. Kr., t.ex. i Matteus (24:14 and 26:13) och *Didache* (8.2; 11.3; 15.3–4f.) – vilka båda verkar förstå "evangelium" inte bara som en muntlig utan också som en vedertagen nedtecknad text (Stanton 2004, 52-59) – och i *Barnabasbrevet* (4.14), som tycks referera till Matteusevangeliet som Skrift (se Rhodes 2004, 153ff).

I liknande anda dras i början av 100-talet de riktlinjer för det fyrfaldiga evangeliet som sedan kommit att gälla i församlingarna fram till idag (för en översikt av nyare forskning, se Hurtado 2006, 20). Resultatet blir synligt hos Irenaeus (*Haer.* III, 11.8) och några årtionden tidigare hos Justinus Martyren, för vilken (det fyrfaldiga) evangeliet kanske har intagit en motsvarande plats vid de kristna sammankomsterna som lagen i den judiska gudstjänsten (Skarsaune 2002, 384-385; jfr. Stanton 1997, 317-346).

För att bättre förstå vad det innebar för en text vid den här tiden att bli betraktad som helig Skrift kan vi se hur den judiske historieskrivaren Josefus under 90-talet i Rom beskriver de heliga Skrifterna för sina läsare i boken *Mot Apion*.

Josefus säger om de 22 gudomligt inspirerade Skrifterna (GTs kanon) att de inte är inbördes kontradiktoriska, och att ingen jude, trots att så lång tid har förflutit, föresatt sig att vare sig lägga något till eller dra något från dessa böcker, eller att ändra den minsta stavelse i de heliga böckerna (*Contra Apionem* I, 37-42; för kritiska synpunkter, se Josephus 2007, 28ff., särskilt nn. 151-154). Vi noterar återigen att Uppenbarelsebokens författare, i en kristen kontext, vid ungefär samma tid använder liknande formuleringar (Upp. 22:18-19).¹²

Ett drygt århundrade senare i Egypten betonar Clemens av Alexandria en annan aspekt, nämligen den skriftprincip han förutsätter i sin egen teologi i början av 200-talet i Alexandria (*Strom.* VII, 16.95-96): "Vi erhåller från Skrifterna själva en fullkomlig bevisning angående Skrifterna" (VII, 16.96). I den kanoniseringsprocess som placerat de nytestamentliga Skrifterna bredvid de gammaltestamentliga som normativ Skrift kan vi notera att impulsen till kanoniseringen i hög utsträckning kan härledas ur Skrifterna själva eller från den auktoritet som det skrivna ordet förmedlar.¹³ De nytestamentliga texterna som heliga dokument får genom att associeras med och fogas till de judiska Skrifterna en unik plats tillsammans med dessa i de kristna församlingarna. Detta verkar ha skett inte minst vid själva nedskrivandet (jfr. Smith 2000 och Deines 2013 och 2014 under V nedan) och inom ramen för det kristna gudstjänstfirandet, då Skrifterna lästes inför församlingen.

Redan under första halvan av 200-talet har Origenes – Clemens efterträdare vid kateketiskolan i Alexandria – utarbetat en genomtänkt syn på ytterligare implikationer av de "heliga" eller "gudomliga" texternas ställning som Skrift (Martens 2012, 194-200). Origenes säger om det fyrfaldiga evangeliet att "vi tror att evangelierna blev korrekt nedskrivna också genom den helige Ande som assisterade" (Martens 2012, 194; Origenes *Comm. Matt.* 16.12).

När det gäller ofelbarhetsfrågan som sådan, så ger tidiga kyrkofäder uttryck för denna exempelvis genom att betona Skriftens motsägelsefrihet. Augustinus skriver: "Om vi är förbryllade över vad som tillsynes verkar vara en motsägelse i Skriften, är det inte tillåtet att säga att författaren till den här boken har misstagit sig; utan antingen är manuskriptet orsaken till felet, eller så är översättningen felaktig, eller så har du själv inte förstått" (*Contra Faustum Manichaeum*, XI. 5; Augustine 1994b, 180).

IV. Ofelbart ord, felbar text, felande textkritik?

När vi ser ut över ett brokigt landskap av otaliga nytestamentliga textvarianter och översättningar är det lätt att förstå Augustinus synpunkt angående vissa bibelhandskrifters kvalitet, nämligen att kopieringen eller översättningen av ett dokument kan ge orsak till fel som vi kommer att associera med texterna. Vi har inte tillgång till originalhandskriften, den s.k. autografen, och den textvariant eller översättning vi råkar ha framför oss kanske avviker från den ursprungliga formuleringen. Är det förresten överhuvudtaget meningsfullt att tala om ett ofelbart "original" när vi inte har tillgång till något – endast felbara textkopior? (se Ehrman 2005, 211).

Den mediapersonlighet som mer än någon annan lyft den här typen av textkritiska frågor i den allmänna debatten de senaste åren är den amerikanske bibelforskaren och textkritikern Bart Ehrman. Hur central frågan blivit för honom framgår av den självbiografiska inledningen till en av hans bestsellers, *Misquoting Jesus*:

Jag återkom ständigt till min grundläggande fråga: på vilket sätt hjälper det oss att säga att Bibeln är Guds ofelbara ord om vi faktiskt inte har orden som Gud ofelbart har inspirerat, utan endast orden som kopierats av skrivare – ibland korrekt, men ibland (många gånger!) inkorrekt? Till vad nytta är det att säga att autograferna (d.v.s. originalen) var inspirerade? Vi *har* inte originalen! Vi har endast felbehäftade kopior, och den stora majoriteten av dessa är åtskilda från originalen med flera århundraden och är annorlunda än dem, uppenbarligen på tusentals olika sätt (Ehrman 2005, 7).

Som respons på detta citat skriver den brittiske bibelvetaren Peter J. Williams: "Detta är ett tämligen förvirrat stycke. Ehrman påstår att vi inte har orden Gud inspirerat, men han har inte visat att så är fallet. Om evangelisten Johannes eller hans sekreterare skrev bokstavskombinationen *εναρχηηνολογος* (Joh. 1:1) så *har* vi orden han skrev, vare sig vi har orden i vårt medvetande eller i en modern tryckt textutgåva."¹⁴ Men Ehrman insisterar verkligen på att vi inte har tillgång till Nya testamentets ursprungliga ord – som för honom tycks ha gått förlorade: "Det faktum att vi inte har orden, resonerade jag, måste helt säkert visa att han [Gud] inte bevarat dem åt oss. Och om han inte utförde det

undret, så verkade det inte finnas något skäl att tänka att han skulle ha utfört det tidigare undret att inspirera dessa ord” (Ehrman 2005, 11). Som Williams påpekar finns här flera problem. När Ehrman hävdar att kristna som håller fast vid den absoluta auktoriteten hos Bibelns inspirerade originaltexter inte längre har någon absolut auktoritet att hålla sig till, då dessa gått förlorade, gör han sig skyldig till vad som verkar vara en serie felslut.

Den första frågan vi behöver ställa är om den kristna kyrkan verkligen uppfattat läran om Skriftens inspiration och ofelbarhet på det här sättet. Har kristna verkligen förstått enskilda handskrifter som inspirerade – eller kanske t.o.m. endast en enda fysisk handskrift per bibelbok som inspirerad, den s.k. originaltexten? Svaret är nej – eller åtminstone mycket sannolikt ett nej för dem som reflekterat över frågan. “Text” kan nämligen förstås på två sätt och Ehrman gör enligt Williams inte klar åtskillnad mellan dessa. Det är inte textdokumentet som sådant (texten förstådd som konkret föremål, som originalhandskrift eller fysisk kopia) utan texten som litterärt verk (texten i abstrakt mening som textväv, vävd av ord) som gällt som “Guds ord” och därför som gudomligt, inspirerat och ofelbart. Denna syn, som nuförtiden ofta missuppfattas,¹⁵ förordas exempelvis av Williams och före honom av B. B. Warfield.¹⁶ Texten som litterärt verk mottas som Guds ord och människors ord samtidigt (jfr. exempelvis titlarna på de fyra evangelierna, Evangelium enligt Matteus osv.; och 1 Thess. 2:13). Dessa ord blir därför inte mindre inspirerade genom att kopieras eller genom att originalhandskriften inte längre finns tillgänglig. I den kristna traditionen har orden heller inte förlorat förmågan till gudomligt tilltal genom att de översatts. Detta översättningsarbete skedde tidigt, vilket exempelvis innebär att vi har tillgång inte bara till drygt 5 800 dokumenterade grekiska NT-manuskript (Wallace 2011, 27), utan därutöver ca. 10 000 latinska och tusentals (ännu inte räknade) handskrifter översatta till ytterligare språk såsom koptiska, syriska, georgiska, gotiska, etiopiska och armeniska, sammanlagt över 20 000¹⁷ nytestamentliga manuskript (Wallace 2011, 28).¹⁸

Modell 1: Guds ord som de ursprungligen avsedda författarorden

I och med denna definition av den nytestamentliga texten primärt som litterärt verk, snarare än fysisk textkopia (här särskilt den fysiska originalhandskriften), har en lösning på vår ofelbarhetsdiskussion erbjudits med företrädare som Warfield, Williams och John Frame.¹⁹ Jag ska referera till den här synen på Guds ord som Modell 1. Den gudomligt inspirerade och därmed ofelbara nytestamentliga texten förstås som Guds uppenbarte ord, men är inte direkt beroende av den i och för sig rikhaltiga handskriftstraditionen. Guds ord, kommunicerat genom de nytestamentliga författarna, är istället grundat i de ord som ursprungligen avsågs av respektive författare (the intended *ipsissima verba* of the author). Warfield ger uttryck för den här synen i följande formulering:

Texten i ett dokument är orden i det dokumentet: texten i ett verk är det som borde vara *ipsissima verba* [själva orden/den exakta ordalydelsen] i alla dokument eller kopior som utger sig för att representera det, – det är originalet, eller snarare författarens avsedda *ipsissima verba*. Det kanske inte föreligger i dokumentet framför oss, eller ens i något dokument. Alla existerande dokument sammantagna kanske

inte lyckas innefatta det. Det kanske aldrig har förelegat, perfekt och obesudlat, i något dokument. Men även om ett drag av idealitet därför vidhäftar vid det, så är det icke desto mindre ett helt verkligt ting och ett helt legitimt objekt att söka.²⁰

När Warfield sedan fortsätter med att inflika att mänskliga begränsningar är av sådan art att "uppenbarligen ingen längre skrift kan bli kopierad utan fel", så kan vi misstänka att detta – om än i kraftigt reducerad grad – fortfarande är fallet vid modern boktryckning (Warfield 1989, 7). Typografiska, tryck-, fakta-, referens- och andra fel smyger sig lätt in i olika skeden av bokproduktionen (se n. 25 nedan för exempel på typografiskt fel som överförts från Metzger och Ehrman till den här artikeln).

Modell 2: Guds ord bevarat i den rika handskriftstraditionen

En alternativ, eller kompletterande, modell (Modell 2) kan hjälpa oss att konkret förstå "Guds ord" som tillgängligt också i den faktiska handskriftstraditionen. Vi har redan sett imponerande siffror på antalet bevarade handskrifter, flera hundra för varje bok i Nya testamentet (Wallace 2011, 28). Även om de olika kyrkorna idag och historiskt haft något olika ordalydelse i sina Nya testamenten är skillnaderna oftast tämligen små och i praktiken ovidkommande. Inga väsentliga läroskillnader verkar följa baserade på varianterna i de olika grekiska texttraditionerna, exempelvis om vi jämför med varandra Textus Receptus, Grekisk-ortodoxa kyrkans bysantinska text och den senaste eklektiska utgåvan av Nestle-Aland (NA28). Bart Ehrman är förvånande nog av samma uppfattning, nämligen "att de centrala kristna trossatserna (the essential Christian beliefs) inte påverkas av textvarianterna i den nytestamentliga manuskripttraditionen."²¹ Denna syn på relationen mellan text och teologi omfattades också av Ehrmans lärare och handledare, den kände nytestamentlige textkritikern Bruce M. Metzger.

Som vi sett har emellertid Ehrman och andra särskilt understrukt problem relaterade till nytestamentliga textvarianter. En intressant iakttagelse som några av Ehrmans kritiker gjort är att han ibland säger en sak när han skriver eller debatterar i mer populära sammanhang jämfört med när han uttalar sig i akademiska kretsar. I sin *Inledning* till Nya testamentet verkar han exempelvis ansluta sig till det de flesta andra textkritiker säger, nämligen att trots "påfallande textvarianter, så är forskare övertygade om att vi kan rekonstruera de ursprungliga orden i Nya testamentet med rimlig (men förmodligen inte hundraprocentig) precision" (Ehrman 2003, 481; Wallace 2011, 24).

Men när Ehrman å ena sidan kan säga att vi inte har tillgång till Nya testamentets "originaltext" eller ens till "kopior av kopior av kopior av originalen",²² och i nästa andetag påstår att "våra textkopior gjordes hundratals år senare – i de flesta fall, många hundra år senare" (Wallace 2011, 30) är detta en förvanskning av fakta.

Enligt den ledande evangelikale textkritikern och manuskriptforskaren Daniel Wallace är vi i idag (2011) i besittning av mycket tidiga NT-handskrifter, 12 från 100-talet, 64 från 200-talet och 48 från 300-talet,²³ totalt 124 manuskript tillkomna inom en 400-årsperiod efter det att Nya testamentet skrevs färdigt (Wallace 2011, 28-29). Denna statistik innebär – gentemot vad Ehrman påstår – att handskriftstraditionen har synliga rötter som går tillbaka till andra århundradet, av allt att döma till förstklassiga kopior

och textförlogor producerade endast några få årtionden efter det att Nya testamentet färdigskrivits (se nedan).

Ett ytterligare sätt att möta Ehrmans påstående om sena textkopior är att se på våra allra tidigaste NT-handskrifter, de som tillkommit inom en 150-årsperiod efter att Nya testamentet skrevs; resultatet går i en helt annan riktning än den som Ehrman ofta indikerar: runt 40 procent av den nytestamentliga texten finns nämligen representerad bland dessa tidiga handskrifter från 100- och första halvan av 200-talet.

Ett än mer uppseendeväckande argument (som Ehrman själv använt sig av) i vår respons på Ehrmans ofta sensationspräglade påståenden kring handskriftstraditionen är följande: "Om än alla andra källor för vår kunskap om Nya testamentets text blev förstörda, så skulle ändå [bibelcitat från kyrkofäderna] ensamma vara tillräckliga för rekonstruktionen av praktiskt taget hela Nya testamentet" (Metzger och Ehrman, 2005, 126). Med andra ord har vi alltså tillgång till mer eller mindre hela den nytestamentliga texten, supplerad med kommentar, mer eller mindre oberoende av handskriftstraditionen. Vi har hittills lyckats identifiera över en miljon sådana citat från kommentarer, predikningar och traktater skrivna av kyrkofäderna (jfr. Wallace 2011, 28). Återigen befinner vi oss i ett unikt läge – ingen annan antik text kan konkurrera vare sig med numerären handskrifter (över 20 000) eller som i det sistnämnda fallet med en (av kyrkofäder) bevarad text oberoende av handskriftsdokumentationen.

Vi ska nu säga ett par ord om den kanske viktigaste källan för vår konkreta kännedom om den precisa nytestamentliga ordalydelsen, nämligen de tidiga vittnesbörd som den alexandrinska texttraditionen erbjuder genom Codex Vaticanus (ca. 325-350) och Papyrus 75 (P⁷⁵; ca. 200-250). Handskrifter i denna alexandrinska traditionsström – som exempelvis Codex Vaticanus (av allt att döma vår bästa tidiga handskrift som dessutom innehåller det mesta av Nya testamentet) – är vanligtvis bedömda av specialister som mer korrekta än t.o.m. våra tidigaste bevarade NT-manuskript från 100- och 200-talet (Wallace 2011, 33).²⁴ Överensstämmelsen i ordalydelse mellan Vaticanus och P⁷⁵ – vilken innehåller betydande delar av Lukas och Johannes – är mycket stark, starkare än för några andra tidiga manuskript. Då de två handskrifterna inte är direkt relaterade till varandra, utan snarare går tillbaka på en gemensam förlaga från tidigt 100-tal kan vi sluta oss till att våra bästa textvittnen för Lukas och Johannes (P⁷⁵ och Codex Vaticanus) är av högsta klass, och vidare att detsamma gäller, genom extrapolering, för större delen av Nya testamentet inkluderat i Vaticanus, som ofta har äldre läsningar t.o.m. än den 100-150 år äldre P⁷⁵ (Metzger och Ehrman 2005, 278; Wallace 2011, 33-34). Detta gäller i synnerhet när Vaticanus överensstämmer med Codex Sinaiticus (ca. 350), ytterligare en särskilt värdefull text i den alexandrinska traditionsfåran.²⁵

Vi noterar med intresse att de två textkritiker jag primärt fört dialog med här, Ehrman och Wallace, är helt överens när det kommer till vetenskapliga överväganden om den ursprungliga läsarten för de två viktigaste textkritiska övervägandena: Mark. 16:9-20 (betraktad som oautentisk av de flesta forskare), och Joh. 7:53-8:11 (allmänt förstådd som ett tillägg till Johannes). Ehrman och Wallace föreslår dessutom samma lösning på ett par mindre signifikanta, men mycket diskuterade, textkritiska problem, nämligen: 1 Joh. 5:7 (det s.k. *Comma Johanneum*, inkluderat i Textus Receptus, men som de flesta anser

som oautentiskt) och Mark. 1:41. Angående exempelvis Joh. 1:18 och Matt. 24:36 har de dock delade meningar (Wallace 2011, 45-49).

Allmänt kan sägas att av de mellan två- till fyrahundra tusen textvarianterna fördelade på ca. 5 800 grekiska nytestamentliga texter (med i medeltal ca. 450 sidor text per handskrift, d.v.s. totalt ca. 2 600 000 sidor grekisk nytestamentlig text) så utgör den stora majoriteten av dessa stav- och nonsensfel (Wallace 2011, 28). Andra varianter består av små skillnader som inte påverkar översättningen eller som innehåller synonymer. En tredje form består av varianter som är meningsfulla men inte praktiskt brukbara. Dessa tre huvudkategorier utgör enligt Wallace tillsammans över 99 procent av alla textvarianter. Den fjärde och minsta kategorin (mindre än 1 procent) utgörs av meningsfulla varianter som dessutom är praktiskt brukbara. De två viktigaste av dessa är återigen Mark. 16:9-20 (se exempelvis Black 2008) och Joh. 7:53-8:11, som av de flesta forskare anses vara oautentiska, framför allt för att de inte finns medtagna bland de tidigaste och bästa textvittnena.

V. Fyra evangelier, ett budskap?

Förutom olika förståelse av textoriginal (konkret handskrift, respektive litterärt verk) och implikationer av textvarianter (Ehrmans respektive Wallace/Williams tolkning) ska vi som avslutning också kort se på skiljaktigheter mellan de fyra evangelietexterna i presentationen av Jesu ord och verksamhet; fyra delvis olika skildringar, snarare än en enda mer enhetlig framställning (som exempelvis i evangelieharmonier sammanställda av Tatianus och andra fr.o.m. andra hälften av 100-talet).

Det första vi kanske vill säga som reaktion på denna brokighet är att även den grekiska "originaltexten" ofta är översättning av ett muntligt traderat "original" på arameiska, det språk Jesus och hans första lärjungar förmodligen använde till vardags. Skiljaktigheter mellan evangelisterna kan därför bero på olika grekiska återgivningar av arameiskan.

En annan viktig aspekt av de skiljaktigheter vi ser hos evangelisterna har naturligtvis också att göra med att de representerar delvis olika traderingar av evangeliet. Apostlarnas undervisning och den apostoliska tradition som härrör från dem legitimerades i fornkyrkan bl.a. genom ett Jesusord: "Den som lyssnar till er, han lyssnar till mig, och den som avvisar er, han avvisar mig. Men den som avvisar mig, han avvisar honom som har sänt mig" (Luk. 10:16; jfr. Matt. 10:40, Joh. 13:20; Iren. *Haer.* III, praef.) (jfr. Bock 1994, 1005). En vitt accepterad kyrklig tradition menar att Markusevangeliet representerar en petrinsk, Matteusevangeliet en matteisk, Lukasevangeliet en paulinsk och Johannesevangeliet en johanneisk tradition. Inget av dessa, menade man, skulle avvisas. Enligt den tidiga kyrkan var inte bara *en* apostolisk röst, utan *samtliga* dessa sinsemellan kompletterande röster/traditioner normativa för kyrkans lära och liv (Iren. *Haer.* III, 1.1; III, 11.8). Irenaeus kan därför beskriva vägen från muntligt till skriftligt evangelium med de här klassiska orden: "Vi har nämligen kommit till kunskap om ordningen för vår frälsning (*dispositionem salutis nostrae*) endast genom dem genom vilka evangeliet kom till oss; och det som de först förkunnade förmedlade de sedan, genom Guds vilja, till oss i Skrifterna, så att *det* skulle vara grunden och pelaren för vår tro" (*Haer.* III, 1.1; Irenaeus 1997, 123-124, modifierad).

Det fyrfaldiga evangeliet (jfr. Iren. *Haer.* III, 11.8; Clem. *Strom.* IV, 15) och de övriga heliga Skrifterna utgör grunden och pelaren för kyrkans tro. För Clemens av Alexandria (ca. 150-215 e. Kr.) – som Hieronymus omnämner som den mest lärde av de tidiga kyrkofäderna – utgör Skriften vid den här tiden likaså den absoluta grunden för kyrkans tro och livsföring (*Strom.* VII, 16.96). Något senare, under 500-talet, heter det i det Gelasianiska dekretet att det är på de profetiska, evangeliska och apostoliska Skrifterna som den katolska kyrkan genom Guds nåd är grundad.

Utifrån de här exemplen kan vi se att skriftprincipen, i en eller annan form, hos flera av kyrkans tidiga uttolkare intagit en central plats. En liknande skriftprincip som den Martin Luther formulerar på 1500-talet kan vi därför hitta redan hos Clemens av Alexandria i början på 200-talet (*Strom.* VII, 16.96, citerat ovan) (se vidare Bokedal 2015). Denna fornkyrkliga tradition levde vidare i kyrkan. I en sammanfattande kommentar angående grundandet av skriftprincipen i den reformerta traditionen säger Karl Barth följande: “Den heliga Skrift är den perfekta uppenbarelsen; eller, den är den helige Andes verk. Detta omdöme om Skriften är självt ett verk av den helige Ande” (Barth 2002, 55; kursivering ursprunglig).

Modell 3: Guds ord kvalificerat genom textgenren “helig Skrift”

I det följande ska jag utgå från den ovan skissade höga skriftsyn som vi funnit uttryck för i Nya testamentet, hos Josefus, De apostoliska fäderna, Irenaeus, Clemens av Alexandria, Origenes, Augustinus, Luther, med bred förankring i romersk-katolsk och protestantisk tradition. Grundläggande för denna vitt omfattade skriftsyn är Skriftens inspiration (2 Pet. 1:19; 2 Tim. 3:16) och auktoritet i frågor kring kristen lära och praxis samt dess ofelbarhet (inerrancy) och oförmåga att fela (infallibility). Denna historiskt och ekumeniskt grundade skriftsyn innebär i kortform att när Bibeln talar, så talar Gud (“when the Bible speaks, God speaks”) (*Chicago Statement of Biblical Inerrancy*, 1978). Eller med Keith A. Mathisons formulering: “P.g.a. att den är inspirerad, eller Guda-andad, så är Skriften själva ordet från den unikt suveräne och auktoritative Guden. P.g.a. inspirationen, så kan vi säga att det som Skriften säger, säger Gud” (Mathison 2001, 265). Liturgiskt markerar denna förståelse av Skriften ofta efter skriftläsningen i gudstjänsten med orden: “så lyder Herrens ord”.

När vi lägger starkt fokus på skriftsyn är det emellertid viktigt att komma ihåg att läran om Skriften är insatt i ett vidare lärosammanhang (se Mohler 2013, Kindle, Loc 650-669). Vi har noterat att integreringen av de nytestamentliga Skrifterna med de gammaltestamentliga i normalfallet medfört en syn på de förenade judiska och kristna Skrifterna som präglats av den tidigjudiska skriftsynen. Vi såg prov på denna hos bl.a. Jesus och Josefus. Att en sådan integrering av apostolisk med gammaltestamentlig text inträffade tidigare än forskare hållit för troligt – väsentligen redan när delar av Nya testamentet skrevs ned – har nyligen påpekats av D. Moody Smith och Roland Deines (Smith 2000; Deines 2013 och 2014).

I vår diskussion har vi kunnat konstatera en syn på Skriften som avgjorts före själva läsningen. När de nyskrivna evangelierna läses i gudstjänsten parallellt med de judiska Skrifterna (jfr. Just. *Apol.* 67) intar de därför mycket snabbt i den tidiga kyrkans historia (och i väsentlig grad redan vid nedtecknandet) en liknande funktion som Gamla testa-

mentet, som av flera utläggare – exempelvis Jesus, Josefus och Origenes – togs på största allvar ner till bokstavnivå. Det verkar här också vara något av ett apriori-antagande att Gud inte kan motsäga sig själv eller tala osanning (jfr. Josefus, Origenes, Augustinus, Luther), och att som exempelvis hos Augustinus det inte är tillåtet för församlingen att ifrågasätta korrektheten hos det skrivna ordet.

Jag sympatiserar ned denna hållning och väljer därför att tolka potentiella motsägelser, såsom de olika skildringarna av Jesu födelse och bergs-/slättpredikan i Matteus och Lukas, eller de olika detaljerna i passionshistorien och den sista måltiden i evangelierna som svårigheter med potentiella lösningar snarare än som kontradiktioner och fel (se vidare Pennington 2012, 55-58; och Wilkins 2013).

Vi noterar också som en självklarhet att när det kommer till Jesu förkunnelse, så har de synoptiska evangelierna för det mesta inte bevarat själva de ord Jesus talade (*ipsis-sima verba*), utan snarare Jesu autentiska röst (*ipsissima vox*) (Carson och Moo 2005, 110-111. Strauss 2007, 388). Vi påminner oss igen om den auktoritet att (muntligt och skriftligt) förkunna ordet som sägs ligga hos apostlarna (Luk. 10:16 par.) med deras respektive olikheter och profiler. De fyra evangelisterna skriver också med olika teologiska och narrativa accenter, vilket exempelvis kan påverka ordningen med vilken de enskilda momenten i en perikop återges, exempelvis Jesu frestelse (Matt. 4:1-11, betoning på berg; Lukas 4:1-13, betoning på Jerusalem) (Strauss 2007, 390), eller i andra fall ordvalet (jfr. Matt. 5:3 med Luk. 6:20). Matteus har dessutom en tendens att förkorta episoder jämfört med Markus och Lukas (jfr. återgivningen av berättelsen om Jairus dotter, Matt. 8:5-13; Luk. 7:1-10; Strauss 2007, 389; se också Poythress 2012). Vidare, när liknande händelser återges två gånger skulle det kunna vara evangelistens avsikt att åstadkomma en särskild betoning (exempelvis tempelrensningen i slutet av synoptikerna, Matt. 21:12-13 par., men i början av Johannesevangeliet, Joh. 2:13-17; Strauss 2007, 391).

Två klassiska sätt att komma tillrätta med olikheter mellan evangelierna är dels genom olika former av harmonisering av evangelietexterna (Augustinus) och dels genom att använda evangeliernas olikheter som bevis på deras trovärdighet som mänskliga vittnesbörd – sedda ur olika synvinklar – till samma händelser (Chrysostomos) (Pennington 2012, 53-55). Utifrån perspektivet i den här artikeln är det viktiga här inte att inta den ena eller andra positionen utan att kunna vara i ett mer informerat läge angående vår huvudfråga.

VI. Felbar eller ofelbar Skrift?

Vårt försiktiga svar på de olika diskussionsinläggen ovan – från Jesus och Josefus via Augustinus till Luther och Calovius samt katolska respektive evangelikala lärodokument – utgörs av en kombination av de tre föreslagna modellerna:

Modell 1: Guds ord som de ursprungligen avsedda författarorden

Modell 2: Guds ord bevarat i den rika handskriftstraditionen

Modell 3: Guds ord kvalificerat genom textgenren "helig Skrift"

Tillgängligheten till Skriften/den nytestamentliga texten som Guds ord, som föreslås genom de två första modellerna, implicerar en syn på Skrifterna som inspirerade och i förlängningen (för många uttolkare) utan motsägelser eller fel.

Att evangelietexterna tidigt kvalificeras genom textgenren "helig Skrift", och förstås som Guds ord, inbjuder även till varsamhet vid hanteringen av potentiella motsägelser och olikheter mellan evangelierna. Augustinus ger här ett klassiskt, om än svårsmält, råd som fortfarande tillämpas av stora delar av den kristna kyrkan: "Om vi är förbryllade över vad som tillsynes verkar vara en motsägelse i Skriften, är det inte tillåtet att säga att författaren till den här boken har misstagit sig".²⁶

Noter

- 1 Material i nedanstående tre paragrafer har även publicerats i Bokedal 2015.
- 2 Angående ofelbarhet som någonting som förutsätts i kristen förkunnelse kommenterar Scaer 2013, 47: "Förkunnelse har att göra med biblisk ofelbarhet och kristologi. Om en förkunnare inte förutsätter det förra, så utlägger han texterna som för honom kanske inte ens är sanna med avseende på fakta". Scaer förstår läran om ofelbarhet som en underavdelning till läran om Bibelns auktoritet (Scaer 2013, 47).
- 3 Vi noterar att betoningen i Sjögrens text inte är på ofelbarhetsfrågan som sådan.
- 4 Augustine 1994a, 350 (*Letter* 82.3): "För min egen del erkänner jag [...] att det endast är dessa böcker i Skriften, som nu kallas kanoniska, som jag har lärt att visa sådan ära och vördnad så att jag om dem tror helt visst att ingen av deras författare har felat. Och om jag i dessa böcker stöter på något som inte verkar överensstämma med sanningen, kommer jag inte tveka att dra slutsatsen att antingen textmanuskriptet är felaktigt, eller att översättaren inte lyckats uttrycka betydelsen hos ett textavsnitt, eller att jag själv inte förstår."
- 5 Denzinger 1991; Första vaticankonciliet, *Dei filius*, kap. 2 "On Revelation"; Andra vaticankonciliet, *Dei verbum* §11. Christian Cyclopedia (E. L. Lueker, L. Poellot and P. Jackson (red.) (St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 2000), <http://cyclopedia.lcms.org/display.asp?t1=i&word=INSPIRATION.DOC-TRINEOF> [hämtad 2015-05-13]) summerar Luthers syn på Skriftens ofelbarhet på följande sätt: "Skriften förblev [Luthers] enda auktoritet. Fastän många saker i Bibeln förbryllade och förbluffade honom, så tillstod han inga fel i de ursprungliga manuskripten. Samtidigt betonade han den mänskliga faktorn vid nedskrivandet" (jfr. Thompson 2004, 140-141).
- 6 "Quaquam impossibile sit Scripturam pug-nare nisi apud insensatos et indurator Hypocritas" (WA XL-I, 458.35-36; Thompson 2004, 141).
- 7 Bibelcitaten är från Bibel 2000 om inget annat anges.
- 8 Matt. 22:29; Mark. 12:24, 27; jfr. Baum 2014, 265: I Jesu diskussion med sadducéerna i Matt. 22:29 par., om uppståndelsen från de döda, så tar han för givet att "sadducéerna inte skulle ha felat om de hade kunnat Skrifterna, vilka inte felar, åtminstone inte i avsnittet från 2 Mos. 3:6 och 15 som Jesus citerar".
- 9 Jfr. Morris 1967: "De nytestamentliga författarna betraktar enhetligt Gamla testamentet som helt och fullt auktoritativt. Jesus och hans efterföljare citerar det som ett sätt att avsluta all diskussion. De nytestamentliga författarna har också några välkända ord i vilka de gör vittomfattande anspråk med avseende på Gamla testamentet. De säger att den helige Ande drev de ursprungliga författarna (Apg. 1:16, 28: 25; 1 Pet. 1:10-11; 2 Pet. 1:20-21), eller så talar de om Skriften som given genom inspiration (2 Tim. 3:16), eller liknande".
- 10 Jfr. Smith 2000, 15: "Märkligt, eller kanske inte så märkligt – den första och sista boken i NT presenterar sig själv som Skrift [...] Detta är belägg för tanken om förekomsten av distinkt kristna Skrifter före slutet av första århundradet" (jfr. Ashton 2007, 344).

- 11 *Nomina sacra* är särskilda textmarkeringar genom förkortning (oftast som kontraktion med en rät linje över förkortningen) av ett urval heliga namn, särskilt GUD, HERRE, JESUS, KRISTUS och ANDE (se Bokedal 2014, 83-123).
- 12 Jfr. 5 Mos. 4:1-2, 12:32, 29:19-20; Ord. 30:5-6 (för analys av den s.k. kanonformeln från ett religionshistoriskt perspektiv, se Dohmen och Oeming 1992, 68-69; jfr. också Matt. 5:17-19).
- 13 Metzger 1987, 2-8; Bokedal 2014, 40-54 (för reflektion över relationen mellan den heliga Skrift och den s.k. trons regel (*regula fidei*) i det här sammanhanget, se Bokedal 2014, 281-308; och Bokedal 2013, 248-251; jfr. Childs 1984, 44).
- 14 Williams, "Ehrman's Equivocation and the Inerrancy of the Original Text"; kommande essäsamling redigerad av D. A. Carson.
- 15 Jfr. exempelvis McGowan 2007, 109: "[Ett] argument mot ofelbarhet gäller den betoning som getts autograferna av dem som står i Warfield-traditionen. Om textuell ofelbarhet är så viktig för läran om Skriften, varför bevarade i så fall inte Gud autograferna eller exakta kopior av dessa?" (citerat från Williams, "Ehrman's Equivocation").
- 16 Williams, "Ehrman's Equivocation"; Warfield 1889, 1.
- 17 Denna siffra kan jämföras med i medeltal kanske 10-20 bevarade handskriftskopior för klassiska dokument, enligt Wallace beräkning (Wallace 2011, 29).
- 18 För mer uppdaterade siffror, se <http://www.thegospelcoalition.org/blogs/justintaylor/2012/03/21/an-interview-with-daniel-b-wallace-on-the-new-testament-manuscripts> [hämtad 2015-03-07].
- 19 Warfield 1989, 1ff.; Williams, "Ehrman's Equivocation"; Frame, 2010, 243.
- 20 Warfield 1989, 3-4; citerat från Williams, "Ehrman's Equivocation".
- 21 I pocketutgåvan av Misquoting Jesus, fråga-svar-avdelningen, tillagd som appendix; Wallace 2011, 55.
- 22 Intervju för *Charlotte Observer*, 17 december 2005; Wallace 2011, 30.
- 23 Jämför textkritikern E. J. Epps motsvarande (något mer försiktiga) siffror från 2007 (Wallace 2011, 29 n. 24): 11 NT-handskrifter från 100- och 200-talet, 52 från 200- och 300-talet och 48 från 300- och 400-talet, allt som allt 111 manuskript inom en 300-årsperiod efter det att Nya testamentet blev färdigskrivet (Epp 2007, tabell 6.2, 80).
- 24 Andra värdefulla tidiga manuskript och textvittnen i den alexandrinska traditionen inkluderar P66, Codex Sinaiticus samt Origenes (Metzger och Ehrman 2005, 278).
- 25 Metzger och Ehrman 2005, 278: "Alexandria, widely known throughout the ancient world [sic] as a major center for learning and culture, had a long history of classical scholarship, attached principally to its famous museum and library but influential on larger parts of its population. It is no surprise, then, to find that textual witnesses connected to Alexandria attest a high quality of textual transmission from the earliest times."
- 26 För en i grunden helt annan syn på auktoritet och skriftlig tradition än den Augustinus omfattar, se H.-G. Gadamer's anmärkningar kring upplysningstänkande och tradition; Gadamer 1989, 272: "Allmänt sett tenderar Upplysningen att inte acceptera någon auktoritet och att besluta allting inför förnuftets domstol. Därför kan den skrivna traditionen i Skriften inte – liksom inte heller något annat historiskt dokument – åberopa någon absolut giltighet. Traditionens möjliga sanning beror på trovärdigheten som förnuftet tillskriver den. Det är inte traditionen utan förnuftet som konstituerar den avgörande källan för all auktoritet. Det som nedskrivits är inte nödvändigtvis sant. Vi kan veta bättre: detta är den maxim med vilken den moderna Upplysningen närmar sig traditionen och vilken ytterst får den att ge sig i kast med historisk forskning". För kritiska synpunkter angående upplysningstänkande, historiskt medvetande och historicism, se Gadamer 1989, 270-285, 299-301. Jag vill tacka tidskriftens anonyma läsare av manuset för värdefull feedback.

Litteratur

- Ashton, J. (2007): *Understanding the Fourth Gospel*. Oxford: Oxford University Press, 2. utg.
- Augustine (1994a): *Letters of St. Augustine: The Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, First Series, vol. 1*, red. P. Schaff. Grand Rapids: Eerdmans.
- Augustine (1994b): *Nicene and Post-Nicene Fathers. First Series, vol. 4*. Peabody: Hendrickson.
- Barth, K. et al. (2002): *The Theology of the Reformed Confessions*; översättn. D. L. Guder och J. J. Guder. Columbia Series of Reformed Theology (Louisville: Westminster John Knox Press.
- Baum, A. D. (2014): "Is New Testament Inerrancy a New Testament Concept? A Traditional and Therefore Open-minded Answer" 57.2.
- Beale, G. K. (1999): *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Black, D. A., red. (2008): *Perspectives on the Ending of Mark: 4 Views*. Nashville: Broadman and Holman Publishers.
- Bock, D. L. (1994): Baker Exegetical Commentary on the New Testament 3b. Grand Rapids: Baker.
- Bokedal, T. (2013): "The Rule of Faith: Tracing Its Origins" i: *Journal of Theological Interpretation* 7.2.
- Bokedal, T. (2014): *The Formation and Significance of the Christian Biblical Canon: A Study in Text, Ritual and Interpretation*. London: Bloomsbury T&T Clark.
- Bokedal, T. (2015): "Var ligger auktoriteten? Om kanon, kyrka och tradition" i: *Begrunda* 1.
- Carson, D. A. och D. J. Moo (2005): *An Introduction to the New Testament*. Leicester: Apollos, 2. utg.
- Childs, B. S. (1984): *The New Testament as Canon: An Introduction*. London: SCM Press.
- Deines, R. (2013 och 2014): "Did Matthew Know He was Writing Scripture?" Part 1 and 2, *European Journal of Theology* 22.2 (2013): 101-9; and 23.1 (2014): 3-12.
- Denzinger, H., red. (1991): *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Dohmen, C. och M. Oeming (1992): *Biblischer Kanon, warum und wozu?: Eine Kanontheologie*, Quaestiones disputatae 137, red. H. Fries och R. Schnackenburg. Freiburg: Herder.
- Ellis, E. E. (1991): *The Old Testament in Early Christianity: Canon and Interpretation in the Light of Modern Research*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Evans, C. A. (2006): *Fabricating Jesus: How Modern Scholars Distort the Gospels*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Ehrman, B. D. (2003): *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. New York: Oxford University Press; 3. utg.
- Ehrman, B. (2005): *Misquoting Jesus: The Story Behind Who Changed the Bible and Why*. San Francisco: Harper.
- Epp, E. J. (2007): "Are Early New Testament Manuscripts Truly Abundant?" i: *Israel's God and Rebecca's Children: Christology and community in Early Judaism and Chri-*

- stianity; *Essays in Honor of L. W. Hurtado and A. F. Segal*, red. D. B. Capes, A. D. Conick, H. K. Bond och T. A. Miller. Waco: Baylor University Press.
- Frame, J. M. (2010): *The Doctrine of the Word of God*. Phillipsburg: P&R Publishing.
- Gadamers, H.-G. (1989): *Truth and Method*, översättn. J. Weinsheimer och D. Marshall. New York: Continuum; 2. utg.
- Hanson, R. P. C. och A. T. Hanson (1989): *The Bible without Illusions*. London: SCM Press.
- Hengel, M. (2000): *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ*. London: SCM Press.
- Hurtado, L. W. (2006): "The New Testament in the Second Century: Text, Collections, Canon" i: *Transmission and Reception: New Testament Text-Critical and Exegetical Studies*, red. J. W. Childers och D. C. Parker. Piscataway: T&T Clark.
- Josephus, Flavius (2007): *Against Apion*, översättning och kommentar av J. M. G. Barclay. Leiden och Boston: Brill.
- Luther, M. (1958): *Assertio omnium articulorum*, översättn. C. M. Jacobs och G. W. Forell, i *Luther's Works*, red. J. Pelikan. Philadelphia: Muhlenberg.
- Martens, P. W. (2012): *Origen and Scripture: The Contours of the Exegetical Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Mathison, K. A. (2001): *The Shape of Sola Scriptura*. Moscow: Canon Press.
- McGowan, A. T. B. (2007): *The Divine Spiritation of Scripture: Challenging Evangelical Perspectives*. Nottingham: Apollos.
- Metzger, B. (1987): *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*. Oxford: Clarendon Press.
- Metzger, B. M. och B. D. Ehrman (2005): *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*. New York: Oxford University Press, 4. utg.
- Mohler Jr., R. A. (2013): "When the Bible Speaks, God Speaks: The Classic Doctrine of Biblical Inerrancy" i: *Five Views on Biblical Inerrancy*. Grand Rapids: Zondervan.
- Pennington, J. T. (2012): *Reading the Gospels Wisely: A Narrative and Theological Introduction*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Poythress, V. S. (2012): *Inerrancy and the Gospels: A God-Centered Approach to the Challenges of Harmonizations*. Wheaton: Crossway.
- Preus, R. D. (1970): *The Theology of Post-Reformation Lutheranism: A Study of Theological Prolegomena, vol. 1*. Saint Louis and London: Concordia Publishing House.
- Rhodes, J. N. (2004): *The Epistle of Barnabas and the Deuteronomic Tradition*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Scaer, D. P. (2013): "The Word Was God. Inerrancy or Christology?" i: *Built on the Foundation of the Apostles and Prophets: Sola Scriptura in Context*, red. T. Simojoki (the Second International Symposium on Lutheran Theology, Westfield House, Cambridge 15-18 August 2012, The Evangelical Lutheran Church of England).
- Sjögren, Per-Olof (1996): *Stormen och stillheten*. Uppsala: Pro Veritate, 1996 (1980), 2:a upplagan.
- Skarsaune, O. (2002): *In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Stanton, G. N. (1997): "The Fourfold Gospel" i: *New Testament Studies* 43.3.

- Smith, D. M. (2000): "When Did the Gospels Become Scripture?" i: *Journal of Biblical Literature* 119.1.
- Stanton, G. N. (2004): *Jesus and Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, M. L. (2007): *Four Portraits, One Jesus: A Survey of Jesus and the Gospels*. Grand Rapids: Zondervan.
- Stuhlhofer, F. (1988): *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb: Eine statistische Untersuchung zur Kanongeschichte*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Thompson, M. D. (2004): *A Sure Ground on Which to Stand: The Relation of Authority and Interpretive Method in Luther's Approach to Scripture*. Bletchley, Milton Keynes och Wynesboro: Paternoster.
- Wallace, D. B. (2011): "Lost in Transmission: How Badly Did the Scribes Corrupt the New Testament Text?" i: *Revisiting the Corruption of the New Testament: Manuscript, Patristic, and Apocryphal Evidence*, red. D. B. Wallace (Text and Canon of the New Testament. Grand Rapids: Kregel Publications.
- Warfield, B. B. (1989): *Textual Criticism of the New Testament*. London: Hodder & Stoughton.
- Wilkins, M. et al., red. (2013): *The Holman Apologetics Commentary on the Bible: The Gospels and Acts*. Nashville: Holman Reference.

Forfatter

Tomas Bokedal
School of Divinity, History & Philosophy
King's College
University of Aberdeen
Old Aberdeen
AB24 3UB
United Kingdom
Tel: +44 (0)1224 272365
Email: t.bokedal@abdn.ac.uk

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktionsuafhængig fagfælle vurdering