

det blev mest andligt (i nattvarden) medan Luther såg det enbart som materiellt. I öster, från Chrysostomos och framåt, och hos Calvin sammanfördes de två sista raderna till en bön. Ingen distinktion mellan jordiskt och himmelskt.

* Den latinska liturgiska versionen som präglat Väst har «vårt dagliga bröd» och «från det onda». Den syriska traditionen har «det bröd vi behöver» och Vulgatas ord har också tolkats i den riktningen. Den grekiska liturgiska traditionen har «som vi förlåter» och inte «som vi har förlåtit». Synden som skuld tas över i olika översättningar med några undantag. Frestelsebönen är mest problematisk: «led oss inte in i», «försätt oss inte i», «låt oss inte komma in», «låt oss inte erfaras», osv.

* Så småningom kom Fader Vår att regelbundet avsluta de dagliga bönen och ha sin plats mellan nattvardsbönen och distributionen av nattvardselementen. Men det finns flera avvikelser: den östsyriska liturgin upprepade bönen efter kommunionen, lutherska ordningar placerade den mellan tacksägelsen och instiftelseorden och använde den också i vigningsgudstjänster, Calvin förordade bara parafrafer i gudstjänsten och Cranmer använde den efter både dopakten och kommunionen.

* Relationen mellan «the text prayed och the text interpreted» dominerar det mesta av bönen receptionshistoria. Som klassiska exempel på liturgisk teologi presenteras i slutet Alexander Schmemmann (ortodox), Geoffrey Wainwright (metodist) och Aidan Kavanagh (katolik).

Kenneth W. Stevenson har gett oss en utmärkt receptionshistorisk analys, lättläst och informationsrik, av en av de mest använda texterna i Nya testamentet. Han uppmärksammar förtjänstfullt olika typer av material och lägger lika stor vikt vid texten och dess översättning som vid bruket av texten i olika sammanhang. «The text can not do without its context. It is not a question of *what* it means, but *how* it means» (sid. 16). Kontexterna är dock nästan genomgående inomkyrkliga. Allmänna kulturella förändringar beaktas inte. Bönen har alltid varit en «levande text», dvs. den har aldrig i sin historia stelnat och blivit helt fast. Det är en viktig insikt när vi idag fortsätter att diskutera hur vi ska översätta Fader Vår.

Birger Olsson

Michelle Slee: *The Church in Antioch in the First Century C.E.: Communion and Conflict*. xiii + 214 sid. T & T Clark International, London 2003.

På senare år har det syriska Antiokia stått i centrum för flera studier av den tidiga Jesusrörelsen och den begynnande kristendomen. Ett nytt tillskott inom detta

område är Michelle Slee's studie som fokuserar villkoren för icke-judars inträde i den antiokenska församlingen och problemen med måltidsgemenskap mellan judar och icke-judar under perioden 50 till 100.

Boken är uppdelad i tre huvuddelar där den första behandlar den antiokenska församlingens uppkomst och de tidiga konflikterna som, enligt författaren, rörde villkoren för icke-judarnas inträde i församlingen, och måltidsgemenskap mellan judar och icke-judar. Slee ser en begynnande schism mellan grekisk- och arameisktalande Jesustroende judar i Jerusalem som beror på att den förra gruppen, enligt Slee, åt och firade nattvard tillsammans med icke-judiska vänner från diasporan. Detta leder till att de grekisktalande Jesustroende judarna tvingades fly Jerusalem för att istället grunda en församling i Antiokia.

Slee menar nämligen att måltidsgemenskap mellan judar och icke-judar i praktiken var omöjlig beroende på icke-judarnas «avgudadyrkan». Många judar var, enligt författaren, fientligt inställda till icke-judar, och även om det fanns olika föreställningar om icke-judarnas möjlighet till frälsning, så betraktades generellt icke-judar som orena i sig själva. I Antiokia börjar man trots detta att välkomna icke-judar vilka, enligt Slee, inte tidigare har haft någon kontakt med judendom. Dessa accepterades i församlingen utan krav på att de skulle hålla Torah och man firade också nattvard tillsammans. Problemet med icke-judarnas ställning leder till den så kallade Jerusalemkonferensen där Slee menar att man kom överens om att icke-judar skulle accepteras som fullvärdiga medlemmar och att man därför kunde fira nattvard tillsammans.

Antiokiaincidenten (Gal. 2:11–14) tyder emellertid på att Jerusalemförsamlingen ändrat sig. Jakob, övertygad av mer konservativa Jesustroende judar, sänder en delegation till Antiokia för att förmå församlingen att kräva att de icke-judiska anhängarna skall bli judar för att de skall kunna delta i eukaristin. Det så kallade apostladekretet, som i Apostlagärningarna beskrivs i samband med Jerusalemkonferensen (Apg. 15:19–20, 28–29), tillkom i verkligheten som ett resultat av Antiokiaincidenten som ett försök att lösa problemen med måltidsgemenskapen.

Didache tillkom, enligt Slee, i Antiokia i mitten av första århundradet också som ett resultat av Antiokiaincidenten. I bokens andra huvuddel söker Slee visa att *Didache* 1–10 bör förstås som instruktioner för icke-judar som önskade att ansluta sig till församlingen. Dessa accepterades som fullvärdiga medlemmar, men det förväntades av dem att de skulle anpassa sig till att hålla den judiska lagen innan den eskatologiska sluttiden inträtt. Under tiden garanterade dopet att de vänt sig från «avgudadyrkan» varför deras deltagande i eukaristin var möjlig. *Didache* 11–16 visar, enligt Slee, att församlingen var beroende av icke-

judiska sponsorer, vilka bland annat tillhandahöll samlingsplatser för församlingen och därför innehade viktiga ämbeten såsom biskop och diakon. Ett skäl till att *Didache* accepterar icke lagobservanta icke-judar är församlingens beroende av just denna grupp.

I den tredje delen avhandlar Slee Matteusförsamlingens strategi för hur icke-judar ska vinna inträde i församlingen. Enligt Slee har Matteusevangeliet också tillkommit i Antiokia och speglar ytterligare ett sätt att hantera situationen som uppkommit i och med Antiokiakonflikten. Enligt Slee har Matteusförsamlingen tidigare varit kritisk till att över huvud inlåta sig med icke-judar medan man nu accepterar icke-judar som medlemmar om de först konverterar till judendom. Därmed har man också löst alla problem med måltidsgemenskap och eukaristi eftersom församlingen bara består av Jesustroende judar.

Slees studie innehåller en hel del intressanta iakttagelser och perspektiv som är väl värda att undersöka vidare. Som helhet ger emellertid boken ett egendomligt intryck, främst genom att författaren uppvisar anmärkningsvärda brister inom för studien centrala områden. Detta leder till en del metodiska märkligheter, som att rent spekulativa antaganden, och faktiskt närmast felaktiga utgångspunkter, utan vidare kommentarer, behandlas som otvetydiga fakta och får ligga till grund för långtgående slutsatser om förhållandena i Antiokia.

En av Slees viktiga utgångspunkter, nämligen att de icke-judar som omvändes i Antiokia inte tidigare haft någon kontakt med judendom, förefaller, till exempel, helt tagen ur luften. Bortsett från att bibeltexten inte alls antyder något sådant så är det från sociologiska utgångspunkter osannolikt att så var fallet, men saken diskuteras aldrig utan fastslås bara, vilket är en genomgående trend i boken. Mycket av det författaren menar sig ha visat, kunnat fastslå och bevisat, är ofta rena gissningar. Den tolkning Slee gör — men som hon presenterar som ett ovedersägligt faktum — är emellertid viktig om man skall göra gällande att dessa icke-judars inblandning i grekisk-romersk kult utgjorde en källa till orenhet och därför omöjliggjorde måltidsgemenskap mellan judar och icke-judar. Generellt kan sägas att Slees onyanserade bild av möjligheterna till måltidsgemenskap mellan judar och icke-judar (och som bygger på Philip Eslers stark kritiserade rekonstruktion) knappast övertygar.

Icke-judens påstådda orenhet utgör ett annat problem. Slee vill göra gällande att judar generellt betraktade icke-judar som permanent orena på grund av deras inblandning i vad som från ett judiskt perspektiv var att betrakta som avgudadyrkan, och att rädsla för att smittas var en försvårande omständighet. Slee refererar visserligen till Jonathan Klawans utomordentligt betydelsefulla artikel från 1995, dock utan att notera

att Klawans, i denna artikel och i sin bok från 2000 (som Slee inte alls nämner), direkt motsäger det Slee vill hävda. Detsamma gäller Christine Hayes studie av judiska uppfattningar av orenhet hos icke-judar från 2002 som också tycks ha gått Slee helt förbi vilket är rätt graverande med tanke på att hennes studie i så hög grad fokuserar icke-judens renhetsstatus. Resultatet är att Slees arbete bygger på en obsolet och onyanserad bild av hur judar såg på, och interagerade med, icke-judar under det första århundradet.

Listan på liknade brister kunde dessvärre göras längre och man tvingas konstatera att även om arbetet innehåller intressanta idéer så håller det inte måttet utan hade tjänat på att författaren ägnat boken ytterligare ett par års hårt arbete.

Magnus Zetterholm

Sigurd Bergmann (ed.): *Architecture, Aesthetics & Religion*. 230 sid. IKO — Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt am Main/London 2005.

Finns det några verkliga skärningspunkter mellan arkitektur, teologi, estetik, etik, teknologi och religion? Hur närmar man sig i så fall dessa gemensamma områden? Vilka är frågorna och vilka svar kan man förvänta sig?

Att det finns sådana skärningspunkter betvivlar nog ingen. Det växer idag en fram en omfattande litteratur på snart sagt alla interdisciplinära områden. Går vi till bokutgivningen inom teologi inser vi snart att konstvetenskap och estetik blivit mycket populära samtalspartners i sökandet efter nya fruktbara frågor och uppgifter.

Frågan hur man gör för att närma sig dessa skärningspunkter på ett fruktbart sätt är mindre självklar i sitt svar, men det är åtminstone ganska uppenbart att de stora kulturteologiernas tid är förbi. Att som exempelvis Paul Tillich betrakta den sekulära kulturen som ett intrikat problemsammanhang av implicita teologiska frågor är nog inte helt omöjligt i våra dagar, men hans monumentala idé om att religionen genom den teologiska reflektionen kan uppfattas som ett bestämt och effektivt svar på den sekulära kulturens frågor måste överges till förmån för ett betydligt mer öppet förhållningssätt till själva frågan om vad kultur och religion är, hur de konstrueras och på vilka grunder de relateras till varandra inom och utom denna konstruktion.

Ett exempel på hur tentativ och explorativ vår tids interdisciplinära diskussion har blivit inom det breda området konst och religion får vi i antologin *Architecture, Aesthetics & Religion* (2005) som har sitt ursprung i ett interdisciplinärt och internationellt symposium i Trondheim 2001 (vid redaktören Sigurd Berg-