

form är möjlig)? Detta har utretts tidigare, se exempelvis William Klassens bok *Judas: Betrayer or Friend of Jesus?* (Minneapolis: Fortress, 1996).

Däremot är det troligen färre läsare som följer Magnusson hela vägen i utläggningen av verbet *afienai*, som alltså kan översättas med såväl ”att förlåta” som ”att efterskänka”. Denna tvetydighet föranleder nämligen Magnusson att teckna ett porträtt av evangeliernas huvudperson enligt vilket Jesu budskap primärt handlar om att efterskänka *ekonomiska* skulder (sid. 69): ”Jag hävdar alltså att Judas Iskariot och hans apostlakollegor tillsammans med Jesus skulle spela en roll i utropandet av ett jubelår då Guds ordning skulle återställas och de utblottade skulle upprättas och befrias.” Dessvärre övertygar inte detta resonemang recensenten. Det finns fler frågor att ställa – och fler svar att förvänta.

Ett exempel på detta är de matteiska och lukanska versionerna av *Pater noster*-bönen: I Matt 6:12 står det *afes hêmîn ta ofeilêmata hêmôn* (”förlåt oss våra skulder”) men i Luk 11:4 finner vi *afes hêmîn tas hamartias hêmôn* (”förlåt oss våra synder”). Om Jesu huvudbudskap var ”skuldernas efterskänkande”, varför är det då just i den lukanska versionen – Lukas anses ju varna för rikedomens lockelser långt mer än de andra evangelisterna – som den teologiska termen ”synder” förekommer? Borde det inte rimligen i så fall återfinnas i Matteus som tenderar att i jämförelse med Lukas presentera ett, så att säga, förändligt evangelium? (Jfr t.ex. saligprisningarna i Matt 5:3 [”fattiga i anden”] och Luk 6:20 [”fattiga”] samt Matt 5:6 [”hungrar och törstar efter rättfärdigheten”] och Luk 6:21 [”hungrar”].)

I några avseenden hade recensenten önskat en utförligare argumentation: (a) på sid. 67f. hänvisar Magnusson till den rabbiniska *prosbol*-debatten (uttrycket kommer från grek. *pros boulêi*), men gör beklagligtvis inte diskussionen rättvisa. Eftersom förberedelserna inför och firandet av jubelåret är så viktiga för hans huvudet hade en noggrannare redogörelse varit en fördel.

(b) När han på sid. 87 diskuterar ränteförbudet och liknelsen om den ohederlige förvaltaren i Luk 16 hade en referens till J. Duncan M. Derretts inflytelserika artikel varit på sin plats (”Fresh Light on St. Luke XVI: The Parable of the Unjust Steward”, *New Testament Studies* 7 [1960–61], sid. 198–219). Derrett hävdade att det som förvaltaren faktiskt gjorde var att stryka förtäckt och otillåten ränta som långgivaren inte hade rätt till och som låntagaren därför inte var skyldig att betala.

(c) Magnusson presenterar en genuint antinomistisk tolkning av Paulus (sid. 93): ”Med aposteln Paulus inleddes ett nytt stadium för de tidigaste kristna. Jesus ansågs av Paulus vara slutet på lagen”. Magnusson tycks även anse att Pauli primära målgrupp var *judar* (sid. 97): ”Aposteln Paulus hade emellertid startat en kristendomsgren som snabbt visade sig mycket attrak-

tiv för judar. Den innebar nämligen att man inte behövde följa den judiska lagen, eftersom Kristus hade uppfyllt den en gång för alla. För judar vars livssituation försvårades genom att de var tvungna att följa lagen borde en sådan judendom ha varit mycket tilltalande. Paulus kristendom verkar ha spritt sig mycket snabbt genom romarriket, och det var sannolikt först och främst judar utanför Palestina som tilltalades av hans skrifttolkningar.” Historiskt sett är detta förvisso en långt ifrån ovanlig porträttering av paulinsk teologi, men med tanke på att Magnussons bok ägnas åt jakten på såväl den *historiske* Jesus som den *historiske* Judas hade det varit både lägligt och lämpligt att redogöra för jakten på den *historiske* Paulus, och att då hänvisa till betydelsefulla artiklar och böcker av exempelvis Albert Schweitzer, Krister Stendahl, E. P. Sanders, Stanley Stowers och Mark Nanos. Idag tenderar vi ju att i betydligt högre grad uppfatta Paulus som *hedningarnas* apostel, det vill säga, en person som vände sig till *icke*-judar.

(d) Låt mig även nämna att det förvånar mig att vi fortfarande använder uttryck som ”Kärleksgärningar var dessutom centrala inom judendomen” (sid. 46; kursiv. tillagd). Det skulle nog vara bra om vi bestämde oss att en gång för alla överge detta sätt att beskriva judendomen. Är det inte dags att skriva antingen ”inom den dåtida judendomen var ...” eller ”inom judendomen är ...”? Inte vill vi väl förstärka uppfattningen att judendomen är ett fenomen som enbart hör det förflutna till?

Detta var fyra kritiska noteringar som inte på något sätt påverkar huvudintrycket: Magnussons publikation är ett värdefullt bidrag till studiet av de apokryfa evangelierna. Bokens främsta styrka är översättningen och utläggningen av Judasevangeliet – och det är ju precis som det ska vara, med tanke på att boken ska handla om texten, budskapet och den historiska bakgrunden.

Judasevangeliet har avhandlats flitigt på sistone; även under de första århundradena efter vår tideräkning debatterades det. En av dessa debattörer var Ireneus av Lyon, som kände till texten men knappast hade läst den. Jag kan inte låta bli att citera den avslutande uppmaningen i epilogen (sid. 148): ”... låt oss också tillåta Judasevangeliet att tala ostört, utan att behöva försvara sitt existensberättigande utifrån institutionernas auktoritet. Allt annat vore att ge det en Ireneuskyss.”

Jesper Svartvik
Professor, Lund

Eckhard J. Schnabel: *Early Christian Mission: Volume One – Jesus and the Twelve, Volume Two – Paul and the Early Church* (Downers Grove, USA & Leicester, England: InterVarsity Press, 2004). Tysk original *Urchristliche Mission* (Wuppertal: R. Brock-

haus Verlag, 2002). Omsett til engelsk, revidert og utvidd av forfatternen.

Early Christian Mission er eit omfattande og innhaldsrikt verk på 1928 bok-sider. Det er delt i to bind. Første bindet handlar om bakgrunnen for og gjennomføringa av misjonen hos Jesus og dei tolv apostlane. Det neste framstiller pionermisjonen hos Paulus og urkyrkja og avsluttar med resultatet av denne misjonen. Forfatternen ser på kristen misjon som ein omfattande prosess med bakgrunn i "The Reality and the Work of Yahweh the Creator". Misjon er med andre ord ein guddommeleg aktivitet i verda.

Idehistorisk spring misjonsprosessen ut av eit "løfte" som primært er definert av to idekompleks: Israels eskatologiske forventningar og sein-jødisk førestillingsverd. Israels eskatologiske forventningar kjem til uttrykk i tekster frå Gamle Testamentet og i litteratur frå jødedommen i Palestina og diasporaen. Forfatternen ser imidlertid noe meir enn forventningar i desse tekster; tekstene formidlar "løfte". Syntesen av eit gamlestamentleg og eit sein-jødisk "løfte" (promise) blir "oppfylt" (fulfillment) gjennom Jesu og hans tolv apostlars misjon. Deretter følgjer misjonens "byrjing" (begynnings) og "utferd", exodus, det vil seie apostolsk misjon utanfor Israel.

Eg gjentar og presiserer: Etter forfatternen oppfyller Jesu treårige verksemd Guds løfte. Men denne oppfylting er preliminær. Først etter Jesu oppstode ser Schnabel misjonsprosessens eigentlege "begynnings" innanfor Israels land. Den oppstadne frelsarens befaling i Matt 28:18-20: "Gå derfor ut ..." aktiviserer imidlertid urkyrkja til ein *exodus* utanfor dei israelske landområde. Etter forstadia "løfte" og "oppfylting" og "byrjing" startar hermed den verkelege misjonen. I den tidlege Jerusalem-forsamlinga vaknar visjonar, strategi og metodar. Med breie teologiske, tidshistoriske, geografiske og sosiologiske pennestrøk teiknar Schnabel dei tolv apostlars "exodus" frå "Jerusalem til verdsens endar". Uttrykket "verdsens endar" står for utkantane av det apostolske verdsbilde. Kappadokia, Bithynia, India, Roma, Spania, Egypt og Nordafrika er noen av mangfaldige adressatar for misjon i den jersalemske verdas periferi.

I andre bind skifter aksenten i den apostolske exodus til paulinsk misjon. På grunnlag av tekster i Korintarbrev, Romarbrevet og Kolossarbrevet teiknar forfatternen misjonæren Paulus. Hans sjølvforståing, forholdet til Peter, apostlane og apostelmøtet i Jerusalem blir utførleg omtalte. Så rullar forfatternen ut eit geografisk-sosialt ekspose over paulinsk misjon i Asia Minor, Hellas og Spania, etterfølgt av ein omfattande diskusjon om misjonsteologi og misjonsstrategi. Avslutningsvis skodar forfatternen tilbake og samanfattar urkristendommens teologiske og kyrkjelege situasjon. Eit firfaldig kapittel om tidlege misjonærar summerer *sjølvforståing, praksis og bodskap*. I fjerde kapittel-delen knytter så Schnabel liner mellom den tidlege misjon og dagens. Sist i boka følgjer omfattande re-

gister og illustrasjonar: kart, teikningar, bibliografi og indeksar. Tillegget omfattar heile 340 av bokverkets 1928 sider.

Knytta til nytestamentleg eksegese og tidshistorie diskuterer Eckhard Schnabel sentrale problem i tidleg urkristen misjon. Eg kjenner meg ikkje kompetent til å ta opp den faglege, nytestamentlege diskusjonen, men nærmar meg arbeidet som misjonsvitar. Her må eg legge til: med ein helt annan teologi og eit heilt anna misjonssyn enn det Schnabel representerer. Sjølv står eg for ein nordisk, grundtvig-inspirert teologisk tradisjon med engasjement for frigjeringssteologi, religionsdialog og ekumenikk. Eit kvinneperspektiv i misjonen er for meg naturleg. Forfattarens evangelikale bibel-perspektiv fører til andre missiologiske vurderingar og andre engasjement enn mine!

Først kommenterer eg behandlinga av Jesu misjonsperspektiv, som framstår i to diskursar. Den første gjeld Jesu eiga verksemd i Galilea. Den andre diskursen gjeld Jesu befaling om ein global misjon. Den siste diskusjonen er knytta til autentisitetsproblemet: Har Jesus personleg sendt apostlane ut i all verda – med oppdrag om å vinne disiplar og om dåp?

Som sagt, først tar Schnabel for seg Jesu misjon i Galilea-området. Her ligg Jesu barndomsby Nazareth omgitt av byar som Kapernaum, Korazin, Nain, Kana, Sepphoris og Tiberias. Missiologisk interesserte bibel-tolkarar har tenkt seg eit sosialt perspektiv over denne Jesu tidlege verksemd i bygdene kring Genesaretsjøen. Men Jesus forkynte ikkje i alle desse bygdene og byane. Schnabel undrast kvifor Jesus ikkje synest å ha besøkt dei betydelege galileiske sentra Sepphoris og Tiberias. Enkelte har brukt dette sakforholdet til å understreke eit sosialt engasjement: Jesus neglisjerte desse sentra fordi han heller identifiserte seg med økonomisk undertrykte bønder enn med den rike urbane eliten frå desse by-sentra. Men Schnabel avviser at Jesus aksjonerte for sosial reform eller for ein revolusjonær agenda. Han finn det rimeleg, med Gerd Theissen, at Jesus heldt seg borte frå Sepphoris og Tiberias for å unngå konfrontasjon med den lokale administrator, Herodes Antipas. Sistnemnde hadde nemleg halshogge Johannes og stod også Jesus etter livet. (Jfr side 237-239).

Primært ser Schnabel Jesu galileiske verksemd som eit uttrykk for ei symbolsk, messiansk handling. (Jfr Matteus 4:14-16 som uttrykker at Jesus gjorde Kapernaum til sentrum for si verksemd med referanse til den messianske visjonen i Es 9:1-2. Sjå også "Q-community", s 753.) Ein nærliggande, sosial problematikknytter seg til den såkalla Q-tradisjonen. Enkelte forskarar har nemleg førestilt seg at forsamlingar i Galilea har formidla hovuddelen av Jesus-ord til ord-samlinga "Q" som teksthistorikarar tenker seg som ein viktig bakgrunn for Jesus-utsegnene i Matteus- og Lukas evangelia. Misjons-befalinga til dei 70 disiplane i Lukas 10:1-16 kunne såleis vere redigert av ei forsamling med galileiske Q-misjonærar. Kan hende

hadde desse misjonæran eit sosialt program? Schnabel referer viktige deler av debatten om dette, og viser til ein artikkel av Gerd Theissen om tidlege kristne vandrane radikalarar, "Wanderradikalismus":

The ethical radicalism of the sayings transmitted to us is the radicalism of itinerants. It can be practiced and passed on only under extreme living conditions. It is only the person who has severed his everyday ties with the world – the person who has left home and possessions, wife and child, who lets the dead bury their dead and takes the birds and the lilies of the field as his model – it is only a person like this who can consistently preach renunciation of a settled home, a family, possessions, the protection of the law and his own defense. It is only in this context that the ethical precepts which match this way of life can be passed on without being unconvincing. This ethic only has a chance on the fringes of society. This is the only real life situation it can have. Or to be more exact: It does not have a situation in real life at all. It has to put up with an existence on the fringes of normal life, an existence that from the outsiders' point of view is undoubtedly unquestionable. It is only here that Jesus' words were saved from being reduced to allegory, from reinterpretation, from softening or repression – simply because they were taken seriously and put into practices. And that was possible only for homeless charismatics. (Gerd Theissen: *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tübingen: Mohr-Siebeck 1989, 3rd ed), ref av Schnabel s 754).

Med referanse til forskarar som briten Michael Goulder, tviler Schnabel imidlertid på om ordsamlinga Q i det heile har eksistert, han problematiserer også med John Kloppenborg Verbin eksistensen av "Q-forsamlingar" i Galilea. Schnabel avviser ikkje muligheten for tidlege kristne kyrkjer i Galilea, men dempar tradisjonen ned og framheld at eventuelle tidlege kyrkjemiljø i Galilea rimelegvis bukka under i tidlege kristen-forfølgingsperiodar. Gjennom eksegese, tekst-historie og kjelder til tidleg kyrkjhistorie, tilskriv han såleis eventuelle, sosialt radikale kristenmiljø ei perifer eller irrelevant rolle for utviklinga av urkristen misjon.

Schnabel uttrykker heller ingen særskilte preferansar for kvinners frigjerings gjennom Jesu verksemd. Ut frå ein eksegese av Lukasevangeliet (sjå særleg Lk 8.1-3) påpeikar han at kvinner var "med Jesus" på same måte som dei tolv apostlar og at kvinnes rolle er skildra med termen "diakonein" (tene; støtte; hjelpe til). (Jfr avsnittet "Women" i Bind I, ss 284-87.) Jesus var, etter Schnabels bibeltolking, ingen sosial aktivist. Schnabel nedvurderer og nedtonar med andre ord mange sider ved ein "befriande" Galieamisjon. Om Schnabels holdning også er basert på historisk kritikk,

synest den djupast sett henge saman med skepsis mot å tolke Jesus som sosial reformator.

Men Schnabel har ein diskurs til om Jesu misjon, og den knytter seg Den Oppstadnes påbod om misjon til folkeslaga. Hovudvekta på Jesus som misjonens protagonist ligg altså ikkje etter Schnabel i Jesu aktivitet, men i hans misjonsordre, "The Great Commission", Matteus 28:18-20. Verdsmisjonens tyngdepunkt var ikkje i Galilea men i Jerusalem, held Schnabel fram. Kritiske røyster har problematisert autentisiteten av denne misjonsordren og sett den som uttrykk for seinare epokars misjonsteologi og dåpspraksis. Bibelforskarar flest tviler på at Jesus førestilte seg ein misjon til folkeslaga og på at Jesu samtid hadde ei misjonsmotivering med ein trinitarisk formulert dåpsrite. Schnabel diskuterer autentisiteten av Matteus 28:18-20 på sidene 348-367. Han fører her ein omfattande debatt med tradisjonskritiske teologar som Albert Schweitzer, Günther Bornkamm, Ulrich Luz, Hans-Werner Bartsch og andre. Sjølv finn Schnabel ingen vanskar med tanken om Jesu ordre om misjon blant folkeslaga:

Dispensing with such theories and placing Mt 28:16-20 at the beginning of the early Christian mission results in a twofold benefit: first the astonishing fact that the legitimacy of the Gentile mission is never questioned in the New Testament becomes intelligible; second that missionary work of Peter, of Stephen, of Philip and of Paul, as well as the missionary theology that James presented at the Apostolic Council (Acts 15), makes sense. (Bind I s 352.)

Den triadiske gudsformelen finn han bekrefte i syrisk religion, der ein finn fleire referansar til ein guddommeleg trinitet med ein overordna Gud, ei moder gudinne og ein gudsson. Han finn det rimeleg at Jesus kan ha brukt parallelle uttrykksett.

Schnabel gir imidlertid rom for motførestillingar til si eiga framstilling. Opponentar mot hans autentisitetforsvar for misjonsbefalinga i Matteus 28 og mot hans avvising av Galilea-tradisjonen kjem til orde. Men Schnabel sjølv forstår Jesu misjonsbefaling som uttalt av Jesus. Frelsaren hadde ei verdsvid misjonsadresse og nytta ein trinitarisk dåpsformular.

Med ei positiv tilslutning til Jesu autentiske misjonsbefaling går så Schnabel over til å dei tolv misjon både innanfor og utanfor det romerske imperium. Peters misjon har stor plass og misjonen frå Jerusalem til Judea og til område både i og utanfor israelsk land er detaljert og kunnskapsrik. Det er verdt å legge merke til at thomasmisjonen til India får ein omfattande plass og ei positiv vurdering. Personleg synest at det er i desse avsnitta at Schnabels kombinasjon av tidshistorie, religionshistorie og tradisjonsgransking kjem best fram. Han får nye informasjonar fram i lyset og misjonsprosessen får konkret og veldokumentert form.

Frå avsnitta om løfte, oppfyljing, byrjing, og exodus kan vi gå vidare til paulinsk misjon. Den detaljerte, tidshistoriske og tradisjonshistoriske gransking av paulinsk verksemd gir det same solide og veldokumenterte inntrykk som misjonen frå Jerusalem ved dei tolv. Men kva så med paulinsk misjonsteologi? På sidene 1392-1404 diskuterer han Paulus' misjonsteologi og dialogteologi ut frå talen på Areopagos. (Jfr Acta 17, 16-34. For å forstå Schnabels vurdering av talen på Areopagos bør lesarane ha Acta-perikopen framfor seg.)

Schnabel forstår Areopagos-talen som Paulus' forsøk på å etablere ein felles grunn med tilhøyrarane, som er prega av stoisk og epikureisk filosofi. Schnabel ser med andre ord eit kontekstualiseringsprinsipp i Paulus' atenske tale. (Sjå s 1398.) Men primært framhevar han konflikten med heidensk religion, og finn at Paulus i Areopagos-talen kritiserer heidensk religion på minst sju måtar. (1) Den "ukjende Gud" frå v 23 er eit begrep som står i kontrast til den kristne Gud som åpenbarer seg. (2) Paulus meiner etter v 27 at "heidningane søker Gud", men han understrekar at dei vanskeleg vil finne han. (3) Setninga frå v 27 om at "Gud er ikkje langt borte frå noen av oss" ser Schnabel primært som eit kritisk synspunkt på andre religionar ut i frå skapartanken. (4) Sitatet av Aratus i v 28, "Vi er også hans (Guds) ætt", er også for Schnabel eit uttrykk for skapartanken, og følgjeleg fjernt frå tankegangar i heidensk religion. (5) Kritikken av dei heidenske templa er gamaltestamentleg, sjå v 24: "Gud bur ikkje tempel bygde av menneskehender." (6) Det same gjeld kritikken av ofringar, i følgje v 25 behøver ikkje Gud ofringar. (7) Kritikken av "gudebilde", v 29, er også etter Schnabel ein jødisk, gamaltestamentleg basert kritikk (s 1399-1400).

It is on the basis of this critique of contemporary religiosity, particularly the Greco-Roman pluralism of gods and cults, of temples and mysteries, that Paul calls his audience to repent and to turn to the one true God. (s 1400).

Etter mitt skjønn er ikkje Paulus ein einseitig diskontinuitetsteolog. Dette gir seg tydelege utslag i Areopagos talen, slik den er referert i Acta 17. Paulus strekar her under det felles grunnlag alle menneske har i deira gudsrelasjon. Eg tykkjer derfor Schnabel i den dualistiske tolkinga av Acta 17 fullstendig overser Paulus' syn på kontinuiteten mellom kristendom og heidendom.

Eg håper at ovanståande innblikk i Schnabels verk tilstrekkeleg illustrerer hovudpunkt i hans missiologi. Min missiologiske kritikk vil eg samle i følgjande punkt.

Kjelder og sekundærlitteratur er omfattande. Schnabel framviser ei imponerende liste av kjelder, både skriftlege kjelder og inskripsjonar. Desse kjeldene er både kristne, jødiske (særleg frå det Gamle Tes-

tamente og frå seinjødisk tradisjon) og hellenistiske. Likeeins har han nytta eit breitt utval av kommentarar til nytestamentlege skrifter, hovudsakeleg frå tysk- og engelskspråkleg tradisjon. Enkelte franskspråklege kommentarar er også konsulterte. Sekundærlitteraturen utviser på enkelte område ei omfattande og seriøs orientering. Forfattaren fører såleis ein mangesidig debatt med den bultmannske tradisjonen, både den eksistensialistiske tolking og den tradisjons- og form-kritiske tradisjonen. Forutan Bultmann, gjenkjenner eg debatten med Bultmann-tradisjonen i behandlinga av t.eks Günther Bornkamm og Hans-Werner Bartsch – i meir moderat form i behandlinga av Jacob Jervell, CH Dodd og CK Barrett. Han debatterer jødisk tenking med kvalifiserte forskarar som Pinchas Lapide, Ulrich Luz og ikkje minst den lundensiske teologen Anders Runesson. Diskusjonen om apostolatets karakter spelar ei sentral rolle, der underskrivne som missiolog vil vere varsam med å uttale seg. Eg ønskjer bare å seie at debatten her er omfattande, Jesper Svartviks doktorarbeid om Mark and Mission (publisert 2000) inngår i debatten, det same gjer Bengt Sundklers bidrag om nytestamentleg basis for misjon.

Moderne missiologi-debatt er selektivt behandla. Det som saknast frå ein missiologs synspunkt er heilt særleg den frigjeringssteologiske posisjon. Eg er ikkje istand til å finne eit kvalifisert oppgjær verken med frigjeringssteologi eller dialogteologi. Desse to trendane sprang ut av "Christian presence" frå femtitalet, der mellom anna Dietrich Bonhoeffer's innsats er uvurderleg. Bonhoeffer er nemnd hos Schnabel. Ein annan pioner for Christian presence tenking, Yves Congar er tatt med, men gjennom eit arbeid om urkristen misjon. Den engelske generalsekretæren i CMS, Max Warren er sitert som belegg for at det kan ha vore 53 millionar kristne på keisar Konstantins tid (s 4). Men Warrens viktigaste bidrag i misjonstenking, Christian presence-perspektivet, er ikkje nemnt. Den leiande Heidelberg-missiologen Theo Sundermeier er kjend både som ekumenisk missiolog, frigjeringssteolog og dialogmissiolog. Han er referert på s 56 som ein av dei mange som også har nytta GT-studier innan missiologien – eit perifert emne i Sundermeiers missiologi.

Det same gjeld den frigjeringssteologisk engasjerte missiologen Volker Küster – heller ikkje han er sitert med dei mest missiologisk relevante tekstene. Trass i omfattande eksegetiske bidrag, er betydelege frigjeringssteologar som Gustav Gutierrez, Leonardo Boff og koreanske minjungteologar ikkje med. Koreanske minjungteologar som Ahn Byung Mu (jfr Kim Yong Bock: *Minjung Theology*, CCA Singapore, 1981) har eksempelvis lagt sentral vekt på det nytestamentlege begrepet folket eller massen, "ochlos". Dette viktige bidraget er oversett. Trass i eit lite avsnitt om kvinner i NT er emnet kjønnet nærast irrelevant for forfattaren. Personar som Anne Marie Aagaard, Rosemary Rad-

ford Ruether og Elizabeth Schüssler Fiorenza er ikkje med i samtalen.

Boka saknar medveten sjølvoppfatning. Eit betydeleg perspektiv av misjonshistorie og verdshistorie blir rulla opp. Forfattaren gjer bruk av ein prosess i ei rekke fasar: løfte, oppfylting, byrjing, exodus, paulinsk misjon. Ein burde ha venta eit oppgjer med premissane for denne oppdelinga; heilt særleg er oppfyllingsperspektivet diffust. Oppfylte Jesus det gammaltestamentleg/jødiske "løftet" eller oppfylte den tidlege apostelmisjonen dette løftet? Prosesstenkinga er uklar. Ein kan knapt kalle boka konservativ, heller ikkje konservativ evangelikal. Det mest dekkande begrepet synest vere biblistisk. Misjonssynet er nemleg bygd på bokstavtru lydnamn mot ordet slik det førekjem i Bibelen, men med ei før-forståing av Guds mysteriøse nærver i jødedommen.

Schnabels teologiske kritikk er unyansert og mas-siv. I siste avsnitt polemiserer Schnabel mot ei rekke moderne missiologar, av ulik teologisk profil. Såleis finn han begrepet "incarnational" problematisk. Heller enn på "incarnation" er misjonen i følge Schnabel bygd på "obedience": "unconditional commitment and robust activity in the service of God, and in the power of the Holy Spirit" (s 1575). Den betydelege, ekumeniske sørafrikanske missiologen David Bosch blir også problematisk for Schnabel. "He defines salvation as a reality that encompasses or influences all dimensions of human life, including social, economic, personal relational psychological and spiritual aspects" (s 15756 ff). Liberation theology, "options for the poor", er etter Schnabel misforstått mission. Etter Schnabel har også kyrkjevekst-teologane (sjå omtale av Ralph Winter, s 1578) tapt den enkle motivering for misjon: lydnamn mot Jesu befalling.

Schnabels teologiske dualisme kjennest problematisk. Ut frå visse biblistiske premisser er boka eit godt gjennomført arbeid; grundig, omfattande og vel-dokumentert. Språkleg er verket strålende. Eg har hatt stor glede av dei tidshistoriske analysane og den konkrete behandling av tidleg misjon i den verda der apostlane levde. På ein fruktbar måte relaterer boka urkyrkjeleg vøreform og tidleg kristen ekspansjon. Her er boka informativ og spennande. Men ut frå eit misjonssyn der frelse oppfyller skaparmotivet blir boka problematisk. Schnabel meiner nemleg at frelse er i konflikt med innomverdsleg liv. Dualismen mellom frelse og menneskeleg liv kan rettnok i visst mon relaterast til apokalyptiske gudsriketankar og dermed til eit bibelsk grunnkonsept. Dette poenget har Schnabel viss dekning for. Men Bibelen framstiller også andre tankemønster. Tanken om Gud som skapar og kjærleg opphaldar av kosmos blir diffus. For Schnabel ein blir verda ein Satans arena og domene.

Arbeidet saknar kvalifisert debatt med moderne missiologi. Det er først og fremst det teologiske konsept i boka som kjennest fjernt for ein missiolog i dagens ekumeniske tradisjon. Misjonstenkinga i den ka-

tolske kyrkje er til eksempel forsømt og oversett. Ein dominerande katolsk missiolog som Robert Schreier er unemnt. Dei siste femti års misjonstenking i vid ekumenisk forstand – med teologien om kristent nærver, dialogteologi, humanisering og kontekstualisering ligg som nemnt utanfor Schnabels interesse og teologiske synsvinkel. Viktige delar av "Guds misjon" som befrielse, humanisering, kamp for menneskerett og fred blir liggande i skuggen av eit apokalyptisk og biblistisk misjonsperspektiv.

Schnabels bok er boren av eit bibelsk engasjement for Guds inngrep i verda. Hans styrke i framstillinga er tidshistorisk konklusjon av dette. Her er han informativ og spennande. Hans tidshistoriske informasjon i all ære, og med aksept av hans nytestamentlege fagprofil; kontakt med samtidas missiologiske trender ville styrkt arbeidet hans betrakteleg. Ein open og representativ debatt hadde gitt materialet appell og relevans i aktuell missiologi og misjonshistorisk forskning.

Aasulv Lande
Gjesteprofessor, Nagoya, Japan

Carl Henrik Martling: *Kyrkligt documentarium: Kyrkans historia i dokument* (Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2007), 480 sid.

Carl Henrik Martling har under flera års tid genom ett flertal lättillgängliga böcker bidragit till att popularisera den svenska och internationella kyrko- och liturgi-historien. Som ett viktigt komplement till dessa böcker har han givit ut en samling med texter från den kristna kyrkans historia försedda med inledande kommentarer. Det rör sig om omkring 320 texter från fornkyrkan till vår egen tid (den nyaste texten är *Charta Oecumenica* från 2001) från skilda konfessioner, folkgrupper och fromhetsformer.

Hur tidigare källutgåvor och översättningar har använts i sammanställandet av boken framgår inte på något tydligt sätt. Det finns ingen källförteckning eller någon angivelse om vilken översättning eller förlaga som har använts i varje enskilt fall. Inledningsvis uppräknas åtta verk (varav de flesta har utkommit före 1970-talet) som anges ligga till grund för samlingen. I en del fall tycks det röra sig om utgivarens egna översättningar eller revideringar av tidigare översättningar. Man blir som läsare nyfiken på principerna bakom detta tillvägagångssätt, i all synnerhet då utgivaren inte alltid använt sig av de nyare översättningar till svenska som under de senaste decennierna har gjorts av exempelvis fornkyrkliga texter. I några enstaka fall tycks översättningarna också ha gått lite för fort. I översättningen av *De Haeretico Comburendo* från 1401 används vid två tillfällen ordet "dominions" (s. 191, 192), som med fördel kunde ha översatts med "besittningar" eller något liknande.