

Temanummer

Detta häfte av STK är ett temanummer om Gamla testamentet i kristen tro och förkunnelse och kristet gudstjänstliv. Planeringen har gjorts av redaktionens arbetsutskott och häftet är det första i en serie kommande temanummer, vilka beräknas utkomma en gång per år. Det skall kanske påpekas att vi gärna tar emot förslag om temata och hur de bör belysas.

I sammanhanget kan nämnas att redaktionen även planerar en fortsättning på serien med översikter över aktuella utvecklingslinjer och problem inom de teologiska fakulteternas forskningsdiscipliner.

Nu till det aktuella temanumret om Gamla testamentet i kristen kontext. I den första artikeln presenterar docenten i GT:s exegetik Sten Hidal hur GT har använts och tolkats under olika epoker av kyrkans historia. Om den stora förändring av GT:s roll i Svenska kyrkan som den nya evangelieboken inneburit handlar den följande artikeln. Här redogör prosten Torsten Andersson för principerna och motiven bakom urvalet av de serier GT-texter som har införts på samtliga sön- och helgdagar.

De två följande artiklarna är mer av systematisk-teologisk och principiell karaktär. Docenten i dogmatik Henry Cöster går i en kritisk granskning igenom olika sätt att motivera frågan varför GT överhuvud skall vara med i kristen tro och förkunnelse och föreslår ett eget svar. Teologie doktor Cristina

Grenholm tar upp hermeneutiska frågor i samband med den kristne förkunnarens uppgift att predika med utgångspunkt i GT, närmare bestämt: evangeliebokens GT-perikoper.

I Cristina Grenholms artikel diskuteras bland annat docent Erik Aurelius' artikel i STK häfte 3 – 1989, Gamla testamentet i kristendomens bibel. Redaktionen hänvisar till artikeln som ett viktigt komplement till föreliggande temanummer.

Genom att artiklarna ger en historisk, liturgisk, dogmatisk och hermeneutisk behandling av temat tillmötesgår de vår strävan att belysa temat utifrån olika utgångspunkter.

I detta nummer publiceras dessutom en opposition vid en doktorsdisputation inom ämnet GT:s exegetik. Förutom att den behandlar GT publiceras den, vilket framgår i ingressen till artikeln, av det skälet att den ger ett bra exempel på hur en opposition kan genomföras. Den kan tjäna som föredöme för såväl skrivande doktorander som kommande opponenter.

Redaktionen vill gärna framhålla att recensionsavdelningen är en viktig del av tidskriften. I detta temahäfte finns recensioner av ett antal bibelteologiska och exegetiska verk som på olika sätt anknyter till hermeneutiska frågeställningar. Även om avdelningen har denna tyngdpunkt, rymmer den också ett antal andra recensioner.

Redaktionens AU

Från messianskt skriftbevis till ny perikopserie

Strövtåg i kyrkans användning av Gamla testamentet

AV STEN HIDAL

»Att förkasta Gamla testamentet på 100-talet var ett fel som den stora kyrkan undvek att göra; att behålla det på 1500-talet var ett öde som reformationen inte kunde undgå; men att efter 1800-talet ännu ha det kvar som kanonisk urkund i protestantismen är en följd av religiös och kyrklig förlamning.»¹ Om dessa berömda ord av Adolf von Harnack också får anses innehålla ett liturgiskt reformprogram, så har 1900-talet varit en enda vederläggning av detta program. I den genomgripande förnyelse av liturgin som har kommit att beröra de flesta större kyrkor under detta århundrade är det ett utmärkande drag, att Gamla testamentets (GT) ställning stärks. Redan när Harnack skrev de citerade orden hade denna process börjat i hans egen kyrka, i och med att Eisenachkonferensen 1896 hade infört en rad nya perikoper ur GT, däribland en GT-text för varje sönd- och helgdag.

Att ur ett historiskt perspektiv se på GT:s ställning i den kristna gudstjänsten är i någon mån ägnat att belysa hela teologihistorien. Även om det långtifrån alltid har formulerats uttryckligen, är det klart att GT:s ställning i gudstjänsten har upplevts som problematisk. Traditionens tyngd har varit massiv redan utifrån NT, där citat från och allusioner på GT spelar en stor roll. På något sätt måste det gamla förbundets heliga skrifter beredas en rimlig plats i gudstjänsten, men hur? Redan i det apostoliska kerygmat spelade skriftbeviset en stor roll, men därmed är inte givet att förkunnelsen, väl lösgjord från en judisk kontext, skall vara bun-

den härav. Redan i NT finns exempel på en missionsförkunnelse, som inte direkt replierar på GT (Apg 14: 8–18, 17: 22–31).

På ett programmatiskt sätt uttrycks detta dilemma av Origenes i hans homilior över Josuas bok. Det är inte att ta miste på Origenes belåtenhet då han predikar över ordet »Min tjänare Mose är död» (Jos 1:2).² »Mose» står då för hela det gamla förbundet med dess ordningar, som nu är antikverade. Men detta sägs alltså inne i en utläggning av just en gammaltestamentlig text, och den allegoriska utläggningsmetoden gjorde att Origenes kanske frejdigare än någon annan i fornkyrkan kunde gripa sig an med svåra ställen i GT. I allt låg en andlig mening dold.

Det finns här ingen möjlighet att detaljerat gå in på den komplicerade problematiken kring de äldsta gudstjänstordningarna och deras ev. beroende av judiska förebilder. En fluktuerande debatt om detta har förts så länge en liturgihistorisk forskning har funnits. Men redan ordet *anagnosis* i 1 Tim 4: 13 tyder på en läsning av en helig text, som utifrån en jämförelse med 2 Tim 3: 15 f bör vara en gammaltestamentlig sådan. Tidigt möter vi också belegg för ett regelbundet läsande av GT i gudstjänsten. Belysande är ett ställe hos Justinus Martyren:

På den dag som är uppkallad efter solen samlas alla som bor i städerna eller på landsbygden. Apostlarnas hågkomster eller profeternas skrifter föreläses, så länge tiden medger. Sedan, när uppläsaren slutat, håller föreståndaren ett tal, i vilket han manar och uppfordrar åhörarna att efterfölja dessa sköna

¹ A. von Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott (1921), s. 248.

² Hom. II, 1–2. Sources Chrétiennes 71 (ed. A. Jaubert), s. 116–120.

lärdomar. Därefter står vi alla upp tillsammans och ber.³

Att GT på något sätt intog en plats i den fornkyrkliga liturgin torde vara klart, men därmed är inte sagt hur. Detta hänger samman med frågan om det liturgiska perikopsystemets framväxt.⁴ Utifrån synagogal praxis med dess båda läsningar, en från *tora* och en från profeterna, kunde man ha väntat sig antingen två läsningar (en från GT och en från NT) eller tre (komplettering från NT). Den ovan anförda texten från Justinus tycks förutsetta två läsningar.

I samband med den av Vaticanum II initierade liturgireformen framfördes ibland den synpunkten, att de äldsta perikopsystemen genomgående var treledade: GT, epistel, evangelium. Materialet är sprött, men de senaste årens forskning har visat på att den fornkyrkliga praxis har varit mycket varierad. I Jerusalem tycks – såvitt det kan rekonstrueras med hjälp av det gammalarmeniska lectionariet – tvåperikopsystemet ha varit förhärskande, varvid den första läsningen alltid togs från NT (utom på vissa helgondagar). I Antiokia rådde enligt de apostoliska konstitutionerna (c:a 380) en ordning med fyra läsningar: en ur pentateuken, en profetläsning, epistel och evangelium. Som grund återfinns detta schema även hos de syrisktalande nestorianerna och jakobiterna, där det dock kraftigt har utvidgats med läsningar från GT (hos jakobiterna kan läsningarnas antal nå upp till femton). Här har alltså GT en synnerligen stark ställning i kyrkans liv. Den motsatta ytterligheten står kopterna för. De har fyra läsningar – paulusbrev, katolskt brev, Apostlagärningarna, evangelium – men GT användes endast under quadragesimalfastan.

³ Apol. I, 67. Die ältesten Apologeten, ed. E. J. Goodspeed (1914). För en översikt över urkristen predikan, se artikel av Anders Ekenberg i Predikhistoriska perspektiv (Festskrift Åke Andréén), s. 7–39.

⁴ För en översikt, se följande arbeten: K. Dienst, art. Perikopen. Religion in Geschichte und Gegenwart³ 5: 219–223. W. Dürig, art. Lesungen, Lexikon für Theologie und Kirche 6: 982–985. G. Kunze, Die Lesungen, i: Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes II (1955), s. 87–180.

Förhållandena i Konstantinopel är ganska väl omvittnade av Johannes Chrysostomos och Maximos Confessor. Här möter ursprungligen tre perikoper (profet, epistel och evangelium), men den första läsningen har ganska tidigt (700-talet?) kommit att utslutas. Hos armenier och georgier råder treperikopschemat med en läsning ut GT.

Om den romerska liturgin ursprungligen har känt bruket med tre läsningar kan synas vara oklart.⁵ Visserligen har läsningar ut GT bevarats också i den äldre ordningen (för fastan och kvatemberdagar), men det finns i övrigt inga belägg för att tre läsningar skulle ha varit det ursprungliga. Dock är det svårt att förklara förekomsten av två sånger mellan epistel och evangelium (graduale och halleluja med vers) om man inte får anta existensen av en ursprunglig första läsning, som bortfallit – måhända ungefär samtidigt som i Konstantinopel.

Troligen har epistlarna och evangelierna i den blivande romerska läsordningen traderats i skilda sammanhang, varvid evangelieläsningarna i huvudsak kommer från staden Roms tradition, epistlarna från olika galliska ordningar. Långt fram i tiden (till 1000-talet) var också epistolariet och evangeliariet två skilda böcker.

De äldsta bevarade ordningarna från Gallien tycks också förutsetta tre läsningar, liksom de mozarabiska och ambrosianska liturgierna i Spanien resp. Milano. Då är vi dock ganska långt fram i tiden, och det är fullt möjligt att det här rör sig om utvidgningar av ett ursprungligen tvåledat schema.

All läsning av GT i kyrkan var inte knuten till eukaristifirandet. Origenes homilior synes i någon mån ha föredragits utanför den liturgiska ramen, och Augustinus säger att hans moder Monnica två gånger om dagen gick till kyrkan »för att höra dig i dina ord», *ut te audiret in tuis sermonibus*.⁶

De kommentarer över hela böcker från både GT och NT som utgör en så stor del av t.ex. Johannes Chrysostomos efterlämnade

⁵ A. Jungmann, Missarum sollemnia⁴ (1958), s. 504–516, 535–538.

⁶ Conf. V, 9. En ny översättning av Confessiones har nyligen gjorts till svenska av Bengt Ellenberger (1990).

skrifter kan också mycket väl ha haft sin *Sitz im Leben* i olika veckogudstjänster.

Härtill kommer den monastiska läsordningen, upphovet till senare tiders tidegård. Caesarius av Arles (500-talets första hälft) omvittnar att i sydgallien stora avsnitt ur både GT och NT lästes *ordine suo*. Benedikts regula föreskriver längre bibelläsningar endast för vigiliorna.

Det finns slutligen en gudstjänst i fornkyrkan, där läsningar ur GT intog en central plats: påskvigilian. Redan *Peregrinatio Egeriae*, en sydgallisk eller spansk nunnans reseskildring från Främre orienten, ger oss en bild av hur stark ställning GT hade i den palestinensiska kristenheten omkring 400.⁷

I en lista från Jerusalem föreskrivs femton texter från GT för påsknatten. De bibliska temata som täcks av dessa texter är till en viss del desamma som återkommer i den i modern tid restaurerade romerska påsknattsliturgin: skapelsen, syndaflo den, Abrahams prövning, genomgången av havet, Hesekiels vision (Hes 37), Jona, Nebukadnessars gyllene bildstod, några profetperikoper och perikopen om påskalammet.

Det har varit nödvändigt att så pass utförligt beskriva det fornkyrkliga liturgiska bruket av GT, eftersom den praxis som så utvecklades både i öst och väst blev bestämmande för lång tid framöver. Som bekant medförde reformationen i sin lutherska huvudfåra inga genomgripande förändringar i det medeltida perikopsystemet. Luther synes i stort sett ha övertagit gällande praxis i stiftet Erfurt, dock med kritik av vissa moraliserande epistlar. Hos Calvin och än mer hos Zwingli fanns ansatser till en lectio continua. De österländska kyrkorna har med små förändringar bibehållit sin fornkyrkliga praxis till våra dagar.

De principer som styrde valet av gammaltestamentliga texter i den äldsta kyrkan tycks till en del ha varit desamma som alljämt gör sig gällande.

1) På några av de stora högtidsdagarna har valet varit m.e.m. givet: Jes 9 för jul-

dagen, Jes 53 för långfredagen. Tidigt fick Genesis en stark ställning i väst under fastan.

2) För övriga dagar har man i huvudsak strävat efter att texter med centrala teologiska temata skall vara företrädde. Det innebär att vissa böcker blir svagt eller inte alls representerade i urvalet: Ester, Predikaren, Krönikeböckerna, vishetslitteraturen inkl Job.

3) Mot detta har ställts en annan princip, som blivit fullt aktiv först längre fram i tiden, nämligen att ett så fullständigt som möjligt urval av gammaltestamentliga böcker skall vara representerat. Detta har i vissa fall lett till nära nog en jakt efter lämpliga ställen i vissa böcker.

4) Perikoperna skall ha en avpassad längd. Detta har de facto blivit ett selektionskriterium, eftersom framför allt historiska texter inte lämpligen skall presenteras i för små avsnitt. Endast så kan man förklara att t.ex. Domarboken är så svagt representerad.

5) Önskan om lectio continua. Huruvida en genomförd lectio continua verkligen fanns i äldsta tid, är osäkert. I det anförda stället hos Justinus kan möjligen orden »så länge tiden medger» tyda på lectio continua, men säkert är det inte. Under alla förhållanden torde en sådan princip, om den praktiserats, tidigt ha genombrutits på de stora högtiderna. I senare tid är det särskilt i tidegårdens bibelläsningar som denna princip har blivit tillgodosedd, främst givetvis betr. Psaltaren.

Hur har dessa principer – vilkas uppställande givetvis endast får ses som ett tentativt försök att fånga *några* av de riktlinjer som iakttagits – tillämpats när det gäller de ofta genomgripande revisioner av olika perikopsystem på senare år?

För *den romersk-katolska kyrkans* del uppställde Vaticanum II i den apostoliska konstitutionen *Sacrosanctum concilium* önskemålet om en revision av de liturgiska böckerna. Betr. läsningarna i mässan önskade man följande: »För att Guds ord i rikligare mått skall bli andlig näring för de troende, skall rikligare tillgång beredas till bibelns skatter, så att inom ett bestämt antal år en betydande del (*praestantior pars*) av den heliga Skrift

⁷ Egeria, Diary of a pilgrimage. Transl. and annotated by G. Gingras. Ancient Christian Writers nr 38 (1970).

kommer att föreläsas för folket.»⁸ Resultatet blev en genomgripande förändring av lektionariet. För varje söndag finns nu tre serier, vardera bestående av en text ur GT, epistel och evangelium (för påsktiden är GT-texten ersatt av en text ur Apostlagärningarna). För veckomässorna finns två serier med lectio continua ur både GT och NT (för de festliga delarna av kyrkoåret endast en ettårig cykel). För söndagarna »under året» (i stort sett motsvarande Trefaldighetstiden) finns vad som kunde kallas lectio semicontinua.

Intressant är att införandet av treperikopordningen för söndagarna föregicks av en livlig debatt, där flera talare förespråkade bibehållandet av endast två läsningar. Det var bl.a. viljan att stärka GT:s ställning i gudstjänsten som ledde till att linjen med tre perikoper segrade.⁹

Det är av begripliga skäl ett mycket brett spektrum av texter ur GT som erbjuds i det nya lektionariet. Följande är de kanoniska böcker som saknas i söndagsläsningarna: Domarboken, Rut, Esra, Ester, Höga visan, Obadja, Nahum, Haggai och Psaltaren. Betr. Psaltaren, så återfinns den i varje mässa som en sång mellan de två första läsningarna. Givetvis är Psaltaren även stommen i tidegården, *Liturgia horarum*, men förekommer alltså ej som läsning i mässan i enlighet med gammal praxis.

Just betr. Psaltarens ställning uppvisar moderna lektionarier stor variation. Allmänt sett kan sägas, att de katolska och ortodoxa kyrkorna helt har reserverat psalmerna för liturgisk sång, medan evangeliska kyrkor även har läsningar ur Psaltaren, dock, som det förefaller, i minskande utsträckning. Förutom påverkan från andra kyrkors praxis, kan här möjligen ligga den syn på Psaltaren som hos Gerhard von Rad tar sig uttryck i beskrivningen av Psaltaren som »Antwort Israels».¹⁰ Ett svar predikar man inte över.

⁸ Sacrosanctum concilium II, 51. Svensk översättning i serien Katolsk dokumentation nr 1-2.

⁹ En utförlig redogörelse för liturgiformen med riklig dokumentation finns i A. Bugnini, *Die Liturgiereform 1948-1975 - Zeugnis und Testament* (1988). För lektionariet i missalet, se s. 435-456, för lektionariet i tidegården, se s. 566-567.

¹⁰ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*⁴ (1962), s. 366-381.

De ortodoxa kyrkorna synes inte umgås med planer på att mera genomgripande reformera läsningarna i liturgin. Dessa kyrkors liturgi är f.ö. så präglad av gammaltestamentliga allusioner, att någon ändring knappast behöver ske för att bereda mera plats åt GT. Detsamma kan i någon mån sägas om de romerska mässordningarna; dock var detta drag starkare i det tridentinska Missale Romanum och har delvis gått förlorat (t.ex. då recitationen av Ps 26 i samband med *lavabo* ströks). Observeras bör GT:s mycket starka ställning i de ortodoxa kyrkornas tidegård, där Psaltaren periodvis genomgås två gånger i veckan.

Den anglikanska kyrkogemenskapen utmärks traditionellt av en stor liturgisk variationsrikedom. Dock har GT av ålder haft en stark ställning, då de båda huvudgudstjänsterna i Book of Common Prayer (mattins och evensong) vardera har en läsning ur GT, vartill kommer psalmerna. Även i övrigt är liturgin, såsom i responsorier, stark präglad av gammaltestamentliga vändningar och allusioner.

Som exempel på förnyelsearbetet bland anglikanerna får det här räcka med att nämna den år 1980 i Church of England antagna *The Alternative Service Book*. Här finns för varje söndag tre läsningar, av vilka den första är från GT. Urvalet är mycket brett; särskilt rikligt är Jesajas bok företrädd. Ansatser till periodvis lectio continua finns. Liksom i de båda tidigare nämnda kyrkorna finns läsningar från de deuterokanoniska eller apokryfa böckerna medtagna.

För *de evangeliska kyrkorna* gäller, att för dem som har reglerade perikopsystem, så har andelen gammaltestamentliga texter genomgående ökat i samband med revisionsarbetet. I viss utsträckning förekommer Psaltaren som en läsning, medan de deuterokanoniska böckerna alltjämt är uteslutna från liturgisk läsning (i äldre luthersk tradition saknas dock inte exempel på liturgisk användning av sådana texter). Vidare bör påpekas den starka ställning som GT av ålder haft i dessa kyrkor som utgångspunkt för kasualtal, liksom i övrigt homiletiskt.

Allmänt kan det sägas, att det är ett

mycket begränsat antal böcker ur GT som dominerar de liturgiska läsningarna i alla kyrkor. Att Jesaja toppar listan är ingen överraskning med tanke på förhållandet i NT. Genesis har ett antal texter som är centrala för både antropologin och frälsningshistoriens förberedelse. Deuteronomium och Jeremia (i vissa partier starkt påverkad av Deuteronomium) hör också till de flitigast använda böckerna. Vilka motiv har bidragit till att GT har fått en mera central ställning i kyrkornas gudstjänstliv under 1900-talet, i varje fall om vi ser till antalet perikoper? Åtskilligt av detta revisionsarbete har sina rötter i mitten av 1900-talet och ännu tidigare. För de evangeliska kyrkorna på kontinenten kan den dialektiska teologin och erfarenheter från den tyska kyrkokampen ha legat bakom. Allmänt sett upplevde GT ett ökat intresse under tiden efter 1945, vilket lättast kan ses på exegetikens snabba utveckling, inte minst på tyskt område.

För den romersk-katolska liturgireformen tillkommer den exegetiska och patristiska förnyelsen som låg bakom Vaticanum II. Befrielse-teologin har på senare år pekat på exodusmönstret i GT och den sociala kritiken hos profeterna.¹¹ Flera sådana texter finns nu företrädna i olika kyrkor, men inte på ett mera påfallande sätt.

Tydligt är vidare, att texter ej gärna hämtas från sådana böcker, som traditionellt har varit omtyckta objekt för den allegoriska utläggningen och som måhända inte utan stora svårigheter kan ges en kristen tolkning. Det torde främst gälla Höga Visan, där den nästan totala frånvaron i de flesta nya lektionarier inte gärna kan förklaras på annat sätt.¹²

Att GT över huvud kommit att homiletiskt utnyttjas beror för kyrkans äldsta tid till stor del på behovet av att gentemot den judiska bakgrunden uppvisa, att de kristna

¹¹ Se Bo Johnson, Något om bibel användningen i latin-amerikansk befrielse-teologi, i STK 60/1984, s. 64–70.

¹² Påfallande är också vilka svårigheter Job har haft att accepteras som predikotext. Redan i fornkyrkan erbjöd Jobs bok utläggarna stora svårigheter, se Sten Hidal, Hjälte-dikt eller själens resa? Synen på Jobs bok i fornkyrkan, i STK 62/1986, s. 69–76 (nu även i Israel och Hellas. Studier kring Gamla testamentet och dess verkningshistoria. Religio 27, 1988, s. 105–116).

med full rätt kunde åberopa sig på GT. Ännu hos den syriske kyrkofadern Afrahat på 300-talet är detta den primära drivkraften.¹³ Långt fram i tiden lästes och utlades NT på ett ohistoriskt sätt. Man såg i NT i stor utsträckning en samling av beläggställen för olika *loci* inom dogmatiken. Den flitiga användningen av GT torde till en del ha berott på en önskan, att finna parenetiska exempel i *historien*. Särskilt för den evangeliska kyrkan blev detta viktigt, när helgonlegenderna inte längre kunde fylla detta behov.

Den stärkta ställning som GT på senare år har fått i flera av de nya perikopsystemen står i någon mån i kontrast till den försvagade ställning som studiet av Gamla testamentets exegetik har fått vidkännas under samma tid i flera länder, däribland Sverige. Tydligast märks detta i hebreiskans ställning i det teologiska studiet, men även när det gäller den reducerade tiden för studiet i allmänhet (något som givetvis även drabbat andra ämnen). Det råder alltså en diskrepans mellan det *homiletiska* och det *exegetiska* intresset för denna skriftsamling, som gör att frågan kan ställas om den homiletiska användningen av texterna får en rimlig exegetisk grundval.

Den viktigaste anledningen till att GT har fått en stärkt ställning i kyrkornas liv under de senaste åren kan sannolikt inte specificeras. På senare år torde det till en del ha rört sig om en mer eller mindre oartikulerad önskan om att få tillgång till texter, vilka till skillnad från NT upplevs som *öppna* åt olika håll. Tre världsreligioner åberopar sig på GT (islam dock endast indirekt), medan det i kristendomens heliga skrifter kan ses ett exklusivt drag. GT innehåller också en mängd av texter som är av intresse för antropologi och i någon mån ekologi.

Motivet till att använda GT är alltså snarast motsatt det som var avgörande för den äldre tiden, särskilt fornkyrkan. Då ansågs GT ha *en* väsentlig inriktning: mot Kristus. Nu har denna skriftsamling blivit öppen, och utnyttjas knappast i kristologiskt syfte. Av det messianska skriftbeviset har blivit en ny perikopserie.

¹³ Om Afrahat, se för en kort orientering ovan nämnda arbete Israel och Hellas, s. 121 f.

De gammaltestamentliga texterna i Den svenska evangelieboken – några notiser*

AV TORSTEN ANDERSSON

Den svenska evangelieboken, som har antagits och brukas i Svenska kyrkan sedan 1983, rymmer för de olika söndagarnas textmaterial en gammaltestamentlig text för vardera av de tre årgångarna. Föreliggande artikel vill ge några notiser beträffande tillkomsten av dessa gammaltestamentliga textserier och överväganden vid urvalet.

Vägen till Gamla testamentets återkomst i evangelieboken

Det skulle föra för långt att redogöra för hur situationen sett ut för Gamla testamentet i tidigare evangelieböcker. Nämnas kan emellertid att denna del av bibeln under lång tid haft en tämligen underordnad ställning i textmaterialet, detta till följd av den förhärskande synen på Gamla testamentet som möjligt textförråd för kyrkans förkunnelse. Under det senaste århundradet hade emellertid i och med en ny bibelteologisk syn ett nytt intresse vaknat och ett nytt behov trängt sig fram att låta också denna del av bibeln komma till sin rätt.

Förändringen fick genomslag inte minst i Tyskland men kom att få betydelse också hos oss. Nu gjordes åtskilliga bemödanden att få med gammaltestamentliga texter i gudstjänsten, något som kröntes med viss framgång hos oss i och med 1921 års evangeliebok. Denna kom att innehålla 42 perikoper ur Gamla testamentet, placerade som epistel- och aftonsångstexter. De utökades till 46 i 1942 års evangeliebok.

Framgången hade sina begränsningar. Insatta som epistlar i den nedärvda serien av

epistel- och evangelietexter var de nyförvärvade perikoperna årligen återkommande altarläsningar i högmässan. Men huvuddelen hörde till andra och tredje »årgången» av predikotexter i aftonsången, en predikogudstjänst som traditionellt hörde till städernas gudstjänstliv men kommit på avskrivning även där. Vissa möjligheter öppnades dock för utläggning av epistel- och aftonsångstexter även i högmässan.¹ Säkert har dessa perikoper i evangelieboken använts även vid andra gudstjänstillfällen och i enskild andakt. Men vid huvudgudstjänsten och i Svenska kyrkans gudstjänstliv över huvud förblev Gamla testamentet en sällsynt gäst.

Under 1950-talet aktualiserades frågan på nytt hos oss. På förslag av professor Gillis Gerleman m.fl. hemställde kyrkomötet 1957 att Kungl. Maj:t skulle låta experter utarbeta en serie gammaltestamentliga texter att användas som alternativa predikotexter i högmässan. Huvudmotiveringen var att Gamla testamentet försvunnit ur kyrkfolkets medvetande samtidigt som bibelteologin underströk dess grundläggande betydelse. Ärendet fick vila i tio år, men i april 1968 tillsattes kommittén. Ledamöterna den gången blev biskop Gösta Lundström, professor Gillis Gerleman och prost Samuel Nyström, som alla på olika sätt var specialiserade på Gamla testamentet. Deras förslag förelåg redan i juni 1968.² Det sändes ut på remiss och fick en expertbearbetning på grundval av remissinstansernas svar innan kyrkomötesbehand-

¹ Kungl. brev 1930-03-07.

² Kyrkomötet 1957 motion 57, beredningsutskottet 1, som underströk uppgiftens »vikt och svårighet». Betänkandet: Förslag till predikotexter ur Gamla testamentet för kyrkoårets sön- och helgdagar (SOU 1968: 42).

* Uppsatsen utgör en bearbetning av ett föredrag.

lingen vidtog 1970.³ Resultaten blev att Svenska kyrkan nu fick en auktoriserad kyrkoårsräcka med alternativa gammaltestamentliga predikotexter, utgiven i ett särskilt häfte.⁴ Texterna fick predikanter som så önskade använda också i huvudgudstjänsten i stället för evangeliebokens predikotexter under de dåvarande andra och tredje årgångarna, dock ej på de stora högtidsdagarna. Därmed gavs nya förutsättningar för att gammaltestamentliga perikoper skulle kunna bli både hörda och utlagda i församlingarna, givet att predikanterna fann detta vara angeläget.⁵ Troligt är att denna ordning ej hade någon större genomslagskraft. Texterna fick nog en mycket ringa användning.

Arbetet med de gammaltestamentliga perikoperna fortsatte emellertid. Vid det laget var det tydligt sammanlänkat med de interkonfessionella strävanden till den liturgiska förnyelse som också påverkat Svenska kyrkan och den svenska kristenheten. Perikopfrågan vidgades nu till att omfatta hela den bibliska läsordningen för gudstjänstlivet. Ett slags ekumenisk milstolpe blev det romersk-katolska lektionariet 1969 på grund av dess i flera avseenden okonventionella lösningar.⁶ Nu om inte förr tvangs också andra kyrkor att ställa sig frågan, om också de kunde och borde ompröva den gemensamt nedärvda västerländska läsordningen.

Det är mot den bakgrunden man skall se ett perikoparbete från slutet av 1960-talet.

³ Revisionsförslaget, publicerat i Stencil U 1970:9, utfördes av lektorn Curt Lindhagen och prof. Helmer Ringgren samt kyrkoherden Torsten Andersson, författaren till den principiellt och praktiskt inriktade prästmötesavhandlingen *Gammaltestamentliga texter i kyrkans gudstjänst*, Lund 1969. – Kyrkomötet 1970 antog förslaget efter en handfull justeringar genom beredningsutskottet 1.

⁴ Auktorisering genom Kungl. brev 1970-10-16. Utgåvan: *Predikotexter ur Gamla testamentet*, Verbum 1971.

⁵ Till predikanterns bistånd utgav några av seriens upphovsmän: G. Gerleman – T. Andersson – S. Nyström. *Kommentarer till predikotexter ur Gamla testamentet*, Verbum 1971. Ytterligare en hjälpredda blev E. Petrén. *Kommentar till evangelieboken. De gammaltestamentliga texterna*, SPTs handböcker IV, 1973.

⁶ En kort redogörelse lämnas i R. Askmark, *Den romersk-katolska gudstjänsten (i Gudstjänst i dag. Liturgiska utvecklingslinjer. SOU 1974: 67) s. 239–42.*

initierat av Lutherska världsförbundet. I detta blev Svenska kyrkan indragen genom världsförbundets svenska sektion. Syftet skulle vara att vid omprövningen av arvet i görligaste mån samordna inte bara arbetet med textmaterialet utan också med uppbyggnaden av hela kyrkoåret med dess olika helg- och söndagar. Av olika skäl, som här måste förbigås, omböjdes snabbt nog planen på en internationell till en regional luthersk samverkan, även om de regionala arbetsgrupperna skulle stå i kontakt med varandra. Sålunda bildades en nordisk perikopkommitté, som verkade under några år och i realiteten rekryterade arbetande ledamöter från Danska, Norska och Svenska kyrkan. Gruppen leddes av sedermera osloprofessorn Helge Fæhn och från svensk sida deltog prostén Torsten Andersson, Munka Ljungby.⁷

Men också den regionala samordningsplanen visade sig vara alltför ambitiös. Här som eljest i det europeiska lutherska perikoparbetet fanns ingen önskan att bryta radikalt med den västerländska perikoptraditionen och den traditionella kyrkoårsstrukturen. Med den grundinställningen aktualiserades en rad problem som berodde på att traditionen hade utvecklats på varierande sätt i de nordiska kyrkorna vad gäller såväl texturval som helgdagsår. Målsättningen blev därför att forma ett nordiskt förslag som nationellt skulle kunna jämkas under de traditionshänsyn som ansågs angelägna.

Allt nog, i den nordiska perikopkommittén färdigställdes 1973 ett förslag till *två textserier* för kyrkoårets samtliga sön- och helgdagar med vardera *tre texter* för gudstjänst-dagarna – gammaltestamentlig text, epistel och evangelium. För Svenska kyrkans vidkommande blev förslaget bearbetat i Liturgiska nämnden och i det skicket fördes det motionsvägen fram i kyrkomötet 1975 av bl.a. nämndens ordförande, biskop Sven

⁷ Formellt deltog Torsten Andersson såsom expert åt 1968 års kyrkohandbokskommitté vars mandat även berörde evangelieboken. 1970 överenskomms att biskops-mötets organ Liturgiska nämnden skulle ta ett ansvar för perikoparbetet.

Silén.⁸ Antaget blev det emellertid inte. I stället hemställde kyrkomötet hos regeringen att förslagets perikopurval och kyrkoårsstruktur skulle bilda utgångspunkten för ett fortsatt, hemmaekumeniskt upplagt utredningsarbete med sikte på en ny evangeliebok.

Vid denna tid och i synnerhet på detta kyrkomöte rörde sig intresset och arbetet kring utformandet av den nya gudstjänstordning som stadfästes 1976 för att närmast som en försöksordning användas till 1986. I denna fanns provisoriska lösningar vad gäller kyrkoårets bibliska läsningar. Den gällande evangelieboken tre »årgångar» fick erbjuda tre likvärdiga serier av epistel- och evangelieläsningar. Samtidigt öppnades möjlighet till gammaltestamentlig skriftläsning. Den funktionen skulle fyllas av 1970 års alternativa predikotexter och av ytterligare en gammaltestamentlig serie som redigerades i all hast i 1975 års kyrkomöte. Här sammanjämkades den gammaltestamentliga tvåårscykeln i Liturgiska nämndens perikopförslag till en enda årsserie under viss hänsyn till den annorlunda kyrkoårsstrukturen och textkompositionen i den gällande evangelieboken.⁹ Den nya textserien fick troligen ingen bredare användning, i varje fall inte för predikan.

Kyrkomötets begäran om arbete på en ny evangeliebok fick stöd vid en remissomgång, men det blev inte aktuellt med någon särskild utredning utan 1976 hänvisades uppgiften till kyrkohandbokskommittén. Denna tillsatte en särskild arbetsgrupp, som verkade under tre års tid. Uppdraget att utarbeta förslag till en ny evangeliebok omfattade främst arbetet med kyrkoårsstrukturen och perikopurvalet men även böne- och introitusmate-

rialet. Det hade rätt enighet om att arbetet måste ske i en hemmaekumenisk ram, eftersom redan 1942 års evangeliebok i viss utsträckning användes även inom andra svenska trossamfund. Efter inbjudan att delta under arbetets gång i en referensgrupp lät sig drygt hälften eller åtta kyrkor och samfund representeras.¹⁰

Som gruppens ordförande fungerade sedermera biskopen Per-Olov Ahrén, Lund. Övriga deltagare var prostén Pehr Edwall, Kalmar, professor Edvin Larsson, Oslo, och prostén emeritus Lars-Gösta Stensson, Lund. Författarinnan Britt G. Hallqvist, Lund, deltog i arbetet vad avsåg bönematerialet. Till sekreterare utsågs prostén Torsten Andersson, som fick stå för kontinuiteten med det tidigare svenska och interlutherska perikoparbetet.

Av olika skäl, som nu får förbigås, inriktades perikoparbetet på urval för en *treårs-cykel*. Vad beträffar det gammaltestamentliga textbeståndet, anknöt arbetsgruppen till den nordiska perikopkommitténs förslag, men den fick också incitament från annat håll. Av betydelse var t.ex. de lutherska perikopordningarna i de övriga nordiska länderna och i Tyskland liksom det romersk-katolska lektionariet.

Efter avslutat arbete överlämnade arbetsgruppen sitt förslag till kyrkohandbokskommittén, som i sin tur överlämnade det tryckta betänkandet till regeringen 1979. Efter remissbehandling gjorde en särskild revisionsgrupp en överarbetning innan det slutliga förslaget framlades för kyrkomötet 1982, där det antogs efter vissa justeringar.¹¹ Av kon-

¹⁰ Inbjudna och deltagande kyrkor och samfund redovisas i betänkandet *Evangelieboken* (Svenska kyrkans gudstjänst, band 4. SOU 1979: 12) s. 10. Ibm antecknas även vilka personer som deltog.

¹¹ Betänkandet: se not 9. Revisionsförslaget, *Ny evangeliebok* (Ds Kn 1981:4), var utarbetat av biskop Ahrén, prostarna Edwall och Stensson från arbetsgruppen samt departementsrådet Göran Göransson. Kyrkomötet 1982 beredningsutskottet 7 behandlade revisionsförslaget och åtta motioner, vilka föranledde en del jämkningar. Den viktigaste är inskränkningen av perikoper ur Psaltaren som enligt utskottet »åter skall bli en sjungen bok». Sådana texter skulle därför stå i psalmboken beslöt mötet på förslag av Andra särskilda utskottet 1 s. 17 f. och klämman punkt 10.

⁸ Liturgiska nämndens förslag överlämnades till kyrkohandbokskommittén (jfr not 7). I skrivelse till regeringen anmälde kommittén hela perikopärendet och föreslog en ekumeniskt ansvarig modell för fortsatt arbete. Regeringen avgjorde 1974-08-30 att kommittén utan särskilt mandat skulle fortsätta revisionsarbetet. – Nämndförslaget framfört i kyrkomötet 1975 motion 72 av biskop Silén m.fl. Beslutet följde beredningsutskottet 4 efter debatt i plenum, prot. s. 500–503, om kyrkohandbokskommittén borde fullfölja arbetet eller detta hellre skulle utföras av en separat utredning, skrivelse 44.

⁹ Kyrkomötet 1975 beredningsutskottet 5.

stitutionella skäl önskade regeringen inte stadfästa den antagna evangelieboken ungefär samtidigt som den reform trädde i kraft som gav det nyorganiserade kyrkomötet mandat att auktorisera kyrkans böcker. Regeringen överlämnade därför hela ärendet till kyrkomötet 1983. Återigen antog kyrkomötet förslaget, också nu efter en del jämkningar. Efter det unika att två gånger ha godkänts auktoriserades evangelieboken för bruk från och med Första söndagen i Advent 1983.¹²

I och med Den svenska evangelieboken 1983 har Gamla testamentet fått en legitim plats i Svenska kyrkans gudstjänst tillsammans med epistel och evangelium. Det är fallet också i svensk frikyrklighet i den mån boken används där. Detsamma gäller om romersk-katolsk liturgi sedan 1969. Som ordningen nu är i Svenska kyrkan läses mestadels den gammaltestamentliga texten och episteln i en följd, eventuellt med ett sånginslag mellan dem. Kanske tänker man inte alltid på hur mycket av gammaltestamentligt material som alltid har funnits med i den kristna gudstjänsten. Nu har emellertid Gamla testamentet kommit att poängteras särskilt. Den gammaltestamentliga perikopen läses som den första texten vid altaret eller från ambo, och den skall också kunna fungera som text för predikan. Huruvida texten ur Gamla testamentet väljes för predikan i någon större utsträckning är osäkert. När 1983 års evangeliebok auktoriserades infördes emellertid också en ny regel som ger predikanten rätt att utgå från mer än en av dagens skriftläsningar. I vilken mån möjligheten används är svårt att veta. Men kvar står att läsning ur Gamla testamentet har blivit normalordning i Svenska kyrkans huvudgudstjänst. Därmed finns en god förutsättning för att dessa texter skall kunna ge nytt djup och ny bredd åt den predikade framställningen.

¹² Kyrkomötet 1983 Evangelisationsutskottet 10 med behandling av det återkomna ärendet samt elva motioner, som ledde till en del justeringar. Enligt särskilt beslut fick den 1983 tryckta boken ånyo titeln Den svenska evangelieboken.

Den kristna tydningen av Gamla testamentet

Frågan gäller nu hur Gamla testamentet skall förstås i sammanhanget, en fråga som ständigt var aktuell också när arbetsgruppen hade att välja texter. Utgångspunkten var att Gamla testamentet skulle vara med varje sö- och helgdag, även om skriftläsningen därigenom utökades.

Villrådighet och osäkerhet kring Gamla testamentets plats i kyrkan har funnits genom hela kyrkans historia. Luther, som själv predikade friskt över bibeldelens böcker, känner väl till denna kyrkans villrådighet. »Somliga akta det gamla testamentet ringa och såsom endast givet åt det judiska folket, numera gagnlöst, eftersom det endast innehåller några gamla historier», säger han i sitt företal till Gamla testamentet. Den inställningen har haft kända förespråkare – alltifrån Marcion i andra århundradets Rom till Adolf von Harnack i det senaste sekelskiftets Tyskland.

Läget i Svenska kyrkan idag är inte entydigt. Det kan lugnt hävdas att det präglas av en ambivalens som av allt att döma har stegrats sedan evangelieboken 1983 togs i bruk.

Gamla testamentets kraftigt utökade plats i dagens evangeliebok och gudstjänstordning förbereddes under ganska lång tid och vann anslutning när de avgörande besluten togs 1982–83 respektive 1986. Frågetecken och osäkerhet till trots kändes nog nyordningen riktig för många. Man ville dra konsekvenser av att Gamla testamentets böcker alltid behållit sin plats i kanon och i det kristna fromhetslivet. Man bejakade uppfattningen att de skulle användas i samma anda som urkristendomen läst »Skriften», nämligen som ett vittnesbörd om Guds frälsningshandlande som kommit till fullbordan i Kristus.

Men med det nya bruket har frågorna och villrådigheten kommit tillbaka eller i varje fall artikulerats med ökad styrka. Man har med varierande eftertryck undrat om Gamla testamentet verkligen kan förmedla det evangeliska budskapet, man har tyckt att gammaltestamentliga texterna är svårför-

ställiga, i varje fall när de läses utan någon egentlig kommentar, man har vänt sig mot att dessa texter har fått en alltför stor och framträdande plats. I kyrkomötet 1988 hävdades rent av att man därför har fått »en barlast som är främmande för Nya testamentet».¹³

1976 års arbetsgrupp för evangelieboken angrep uppgiften att föra in Gamla testamentet utifrån den syn på detsamma som gjort sig gällande i bibelteologi och kyrkoliv låt oss säga under det senaste halvsekle, nämligen att de två testamentena representerar en levande och spänningsfylld *enhet*. Ofta har man talat om just löfte och fullbordan. Då säger man att man i Gamla testamentet möter en uppenbarelsehistoria, en frälsningshistoria. I denna står Gud för en av honom uppgjord frälsningsplan för sin värld, en plan som inte alltid är uppmärksammas och förstådd av dem som denna plan gäller. Men Gud för sin plan vidare i det fördolda mot det mål han satt, mot sin plans fullbordan.

Något av detta ligger med redan i de gammaltestamentliga utsagorna själva. Här har Gerhard von Rad i sin *Theologie des Alten Testaments* (1957–60) lärt oss att se hur texten så att säga strävar utöver sig själv, den rymmer *något mer*. Utsagorna är på ett egendomligt sätt oavslutade, öppna mot en framtid. Men vad detta »mer» är för något, vad texten är öppen mot, vad dess uppfyllelse är, blir klart endast genom uppfyllelsen själv.

I Kristus – om vi nu ser på det stora, bibliska uppenbarelsesammanhanget – sker detta »mer», samtidigt som detta redan förut varit med i »Skriften» som ett löfte. »Fullbordan i Kristus» är ett spänningsfyllt skeende också på det sättet att det som »Skriften» talar om dels fördjupas och avger sin innersta intention, dels överträffas och undanröjes. Men hursomhelst. »Skriften» öppnar sig, avhöljes i Kristus, dess utsagor djupnar och vidgar sig fram till honom och i honom.

Gamla testamentet blir alltså här vittnesgillt på ett nytt sätt. Det är fråga om ett nytt

men inte något artfrämmande utan ett autentiskt sätt, när det fungerar i Kristus. När Jesus firar gudstjänst i Nasarets synagoga enligt Luk. 4, så skulle man ju ur vår synpunkt kunna säga att han predikar över en gammaltestamentlig text – Jes. 61 – som talar om den kommande Messias. Poängen i hans predikan är denna: »Idag har detta skriftställe gått i uppfyllelse inför er som hör mig» (»i era öron»). Uppfyllelsen är där i och med att Messias-Kristus är där. Den profetiska utsagan har nått sitt mål. Uppfyllelsen är där och den *hörs*. Fullbordan i Kristus är *hörd* och nu vädjar den till åhörarna att också bli *hörsammad*.

De gammaltestamentliga utsagorna blir lästa och hörda i Kristus, men de är inte därmed upphävda. De står kvar – i uppfyllelsens situation, »i dag» – för att ånyo uppfyllas. »I dag» är också ett avgörelsens »i dag». Jesu lärjungar lade inte undan »Skriften». Tvärtom återvände de ständigt till den efter Jesu uppståndelse och de hörde där nya ting om den Frälsare som var kommen. Så återförvisas också vi till texten som den står där. Så exempelvis står ordet om förbundet kvar – men det är ett nytt förbund i Kristus. Ordet om konungen och riket står kvar – men det är ett nytt rike i Kristus. Ordet om det utvalda folket står kvar – men det är nu ett nytt gudsfolk i Kristus.

Ett levande samband etableras mellan den gammaltestamentliga och den nytestamentliga utsagan. Detta samband är emellertid *spänningsfyllt*, dialektiskt. Det torde inte vara möjligt att sätta detta samband på en entydig teologisk formel. Inte heller kan man formulera ett enhetligt homiletiskt system. De gammaltestamentliga texterna är *inte desamma* som texterna ur Nya testamentet. Det är berättelser om det israelitiska folkets öden, dess vandringar och väntan, dess böner och sånger. Men någonting djupt inne i texterna börjar fungera och avge sitt vittnesbörd när Kristus »öppnar boken». Så också i vår gudstjänst – när Kristus är närvarande genom sin ande och texterna får tala tillsammans – *sam-tala* –, då är detta uppfyllelsens »i dag» förhanden liksom i Nasarets synagoga.

¹³ Kyrkomötet 1988 motion 33 (lektor Kerstin Bergman). Kritiken gällde de profetiska och fr.a. de historiska texterna, införda »på bekostnad av Psaltaren».

Urvalsprinciper för evangelieboken

Vid urvalet av gammaltestamentliga texter gick 1976 års arbetsgrupp för evangelieboken till verket med förutsättningen att det går att med frimodighet läsa och utlägga dessa texter i den kristna gudstjänsten. Förhoppningen var då att gudstjänstens tre skriftläsningar tillsammans skall uttrycka den frälsningshistoria som löper genom hela bibeln och att denna frälsningshistoria sedan skall kunna förmedlas vidare genom förkunnelsen fram till oss. Avgörande var att den gäller oss »i dag».

Avsikten var att vid textvalet utgå från den innevarande söndagens evangelium som *rectum*, den styrande texten. Det är mot Kristus i evangeliet som den gammaltestamentliga utsagan strävar. Antingen får denna utsaga sin djupa bekräftelse i Kristus eller också blir den upphävd i honom. Spänningen hör också med till det sätt varpå texterna fungerar tillsammans. Han som kom var ju inte den man väntade! Men också i motsatsförhållandet uttryckes gudsuppenbarelsen.¹⁴

Avsikten var vidare att söka åstadkomma ett sådant textval att de olika slagen av gammaltestamentliga texter blev representerade.

I. Med den inriktningen kommer först Moseböckerna och de historiska böckerna i fråga. Ur Moseböckerna är 51 texter hämtade, ur de övriga 20 texter. Beträffande urvalsarbetet framhölls redan från början under 1960-talet, att de historiska texterna på ett särskilt sätt konkretiserar Guds frälsningshandlande. »De historiska böckerna framställer Guds handlande och hans vilja i konkreta situationer. De berättar om, hur Gud uppenbarar sig, hur han straffar och förlåter, tuktar och leder sitt folk.»¹⁵

¹⁴ Beträffande skriftläsningarnas inbördes förhållande kan från den nordiska perikopkommitténs arbete nämnas, att det från dansk sida drevs att episteln inte borde skilja den gammaltestamentliga texten och evangelieläsningen åt utan som ett senare tydande element ställas vid gudstjänstens slut som en maning, ett sändningsord. Efter det synsättet har den danska liturgikommisionen utarbetat sitt betänkande Forslag til Alterbog 1-2 (Betänkning nr 1057, København 1985).

¹⁵ Ur 1968 års Förslag till predikotexter ur Gamla testamentet (SOU 1968: 42) s. 38.

Denna textens konkretion skall bejakas fullt ut i förkunnelsen. Vi möter här bestämda händelser i Israels historia, vi möter levande människor med allehanda mänskliga brister och förtjänster. Den historiska exege-sen har hjälpt oss att se detta, och predikanter och lyssnare skall frimodigt ta vara på dess resultat. Men samtidigt får händelser och människor en tolkning redan där de står. De ställs in i gudsuppenbarelsens perspektiv och detta är framåtriktat, hän mot Kristus.

Förkunnare och gudstjänstdeltagare »i dag» står i uppfyllelsen, i Kristus. Går vi därifrån till den gammaltestamentliga texten, finner vi så ofta att vi *redan är där* – med vår egen situation, våra egna frågor, våra egna tvivel. Vi finner att den värld och det samhälle vi lever i *redan är där* – med dess olika yttringar, dess familje- och arbetsförhållanden, politiska förhållanden. Men vi finner också på ett djupare sätt att Kristus *redan är där* – som den som *skulle komma*, den som i sig inbegriper den frälsningsplan som lever längst inne i texten.

När exempelvis på Midfastosöndagen berättelsen om mannat i öknen i 2 Mos. 16 ställs att fungera tillsammans med berättelsen om bespisningsundret i Joh. 6, så har detta sitt stöd hos Jesus själv (v. 32). Det som enligt berättelsen skedde i öknen är *typiskt* för Guds frälsningshandlande. Här är folket helt utlämnat åt öknens faror och frestelser men samtidigt är här en plats där man är helt beroende av vad Gud ger och gör. Bröd gavs dem genom ett under. I Kristus gör Gud något nytt, han ger inte bara mat för kroppen utan han ger »livets bröd». Öknens manna är *typen* för »det sanna brödet från himmelen». Den gammaltestamentliga texten kommer att tala i Kristus och om Kristus.

Att märka är att inte minst patriarkberättelserna och berättelserna om folkets vandringar aktualiserar kungstanken om Herrens ledning av sitt folk. Det vandrande folket är ett grundläggande motiv genom hela frälsningshistorien, i den nytestamentliga situationen med Kristus som vägen och målet.

På 4 e. Tref. ställes berättelsen om kung David och profeten Natan (2 Sam. 12) sam-

man med texten om vår benägenhet att döma andra medan vi själva svär oss fria (Matt. 7). Just så gjorde David. Han kunde tänka sig att döma andras förbrytelser, bara inte sina egna. Men profetens ord från Herren drabbade honom och han såg sig själv. Så bör texten kunna ge konkretion åt en förkunnelse som handlar om hur begären förnedrar, makten korrumpierar, rädslan förblindar osv.

En svårighet med de historiska texterna kan vara att de ofta blir väl långa. Men här rör det sig om hela sammanhang som inte alltid kan förkortas. Så är fallet med den nyssnämnda perikopen. Detsamma kan gälla om texten på 13 e. Tref. (2 Krön. 28). Här berättas om en profet vid namn Oded i Israels rike, som tillsammans med några vänner tog sig an en skara fångar, olyckligt nog tagna från broderfolket Juda. De gav kläder och skor, mat och dryck åt de fångna och sände dem tillbaka till deras eget folk. Kan denna berättelse stå tillsammans med berättelsen om den fattiga änkans kopparslantor (Mark. 12)? Varför inte? Förutom att den talar om sann mänskokärlek, vittnar den också om det helhjärtade engagemanget som ger allt i kärlekens tjänst. Det engagemanget visar mot Kristus.

På Hel. Tref. är 5 Mos. 6 angiven som text i andra årgången. Det är den gamla israelitiska trosbekännelsen: »Herren, vår Gud, Herren är en.» Kan verkligen detta exklusiva Credo utläggas i kristet sammanhang? Det skall naturligtvis stå där som det står, som hjärtpunkten i judendomens tro och liv. Det skall inte omtolkas men stå antitetiskt mot bilden av den treenige Guden. Men i Kristus har denne ende Gud och Fader kommit så nära att han som gudason och människoson kunde säga: »Åt mig har getts all makt i himlen och på jorden . . .»

II. Merparten av de gammaltestamentliga texterna har dock hämtats från de profetiska böckerna – 119 stycken. Profeten Jesaja leder med 55 texter. Alltifrån början av textarbetet har det känts angeläget att ge plats åt profeternas utsagor. De har ju i sig själva förkunnelsekaraktär. Profeten vet sig för-

medla ett ord från Herren. Men denna deras förkunnelse är från början fast förankrad i den tid och det samhälle där de levde. De engagerade sig våldsamt i tidens händelser. Här har vi att sätta oss in i deras historiska situation och låta dem säga oss något om den motsvarande situation där vi lever.

Ofta har man pekat just på profeternas sociala engagemang. Detta har också sin grund i Herrens uttalade vilja med sitt folk, det förbund som Herren har upprättat och som folket lovat hålla men inte alltid håller. Så påtalar profeterna det brott mot förbundet som består i klassmotsättningar, över-sitteri, njutningslystnad. De blir domspro-feter.

Profeterna kan i den kristna förkunnelsen tala starkt för sanning, rätt och kärlek. Några exempel. Jesaja tillhandahåller åtskil-liga. Så Jes. 1 (»jag är mätt på brännoffer») och Jes. 2 (»allt stolt och högmodigt») på 11 e. Tref., Jes. 5 (sången om vingården) på 10 e. Tref., Jes. 10 (»orättfärdiga stadgar») på 9 e. Tref. Profeten Amos hör med till dem som hårdast går tillrätta med olydnaden mot Guds bud. Han talar »i dag» till oss i gudstjänsten: Amos 5 (»jag hatar era fester») på 11 e. Tref. samt Amos 5 (»era överträdelser är många») på 9 e. Tref. Katastrofen hotar, trädet är murket inifrån, när stormen kommer faller det. Profeterna Joel och Sefanja har allvarliga ord om detta på 24 e. Tref. och Sönd. före Domssönd.

Men profeterna har också nåd och tröst att förkunna. Det är inte tänkbart att Herren skulle svika det folk han har utvalt. När han har tillrättavist det, upprättar han det, när han slagit, helar han. Också här är Jesaja den som har att förkunna det glada budskapet; han är evangelisten framför andra i Gamla testamentet. »Jag utplånar dina över-trädelser som ett moln» – Jes. 44 på 3 e. Tref.; »Herren tröstar sitt folk» – Jes. 52 på 4 i Advent; »Så blev han deras frälsare» – Jes. 63 på Sönd. e. Jul. Det »kanhända skall Herren vara nådig», som finns i Amos 5 på 9 e. Tref., klarnar mer och mer för den profetiska anden men når sin fulla visshet först i Kristus.

Profeterna har alltså ett ord i olika situa-tioner i folket till »tröst, lärdom, förmaning

och varning», ord som kan behöva riktas både till samhälle och kyrka i varje tid. För profeterna är det gudomliga frälsningshandlandet en helhet av det förgångna, det närvarande och det kommande. När de också riktar sina blickar mot framtiden, är deras förkunnelse helt enkelt *början* till det kommande.

Den kristna förkunnelsen kan inte undvara profeternas utsagor om »honom som skulle komma». Så talar Sakarja i Advent (Sak. 9), Jesaja på Juldagen (Jes. 9), på Sönd. e. Jul (Jes. 11) och på Trett. Jul (Jes. 60). På samma sätt talar Jesaja på Fastlags-söndagen (Jes. 52) och på Långfredagen (Jes. 53). Det är löftet om barnet, det hjälplösaste av alla varelser, om den av människor föraktade och övergivne mannen, som är Guds seger i världen. Också då Gamla testamentet eljest hade trängts ut ur den västerländska lektionarietraditionen kunde kyrkan inte undvara Juldagens, Trettondedagens och Långfredagens profetior; inte heller på mindre helg- och söndagar bör de saknas. Profeterna har stått djupt nere i Guds frälsningsplan och alldeles nära det som är dess hemlighet – krubban och korset. I det stora bibliska sammanhanget ger *löftet* konkretion åt uppfyllelsen och *uppfyllelsen* vilar i sin tur i löftet och får sin djupa förankring.

De anförda exemplen ur profeterna har endast velat visa hur deras utsagor i sig är en förkunnelse som i Kristus öppnar sig på ett nytt och avgörande sätt. De är i hög grad framtidsinriktade mot »något nytt!» (Jes. 43: 19 på 6 e. Trett.). Det är en framtid som sträcker sig långt fram – »ett nytt förbund» (Jes. 31: 31 på Pingstdagen), »ett nytt hjärta och en ny ande» (Hes. 36: 26 på 1 e. Tref.), »nya himlar och en ny jord» (Jes. 65: 17 på Domssönd.).

III. Det tredje slaget av texter ur Gamla testamentet är de som har hämtats från *Psaltaren och den s.k. vishetslitteraturen*. De är inte många – två från Job, två från Psaltaren, en från vardera Ordspråksboken, Predikaren och Höga Visan.

Psaltarens berättigande som källa för pre-

dikotexter har diskuterats mycket. Det är ju en psalmbok med böner och lovsånger, klagan och tack till Gud. Det har sagts att sådana hänvändelser *till Gud* inte kan ha samma dignitet som *Guds ord* till oss. Men å andra sidan kan hävdas att psalmerna har haft en plats i gudstjänsten som ett vittnesbörd om Guds handlande. Guds tilltal och människans svar kan här ses som *en helhet*.

De alternativa gammaltestamentliga predikotexterna från 1970 hade med 15 texter ur Psaltaren. Många av dessa uttrycker förundran och tillbedjan inför Gud som skapare och uppehållare (Ps. 103, 104, 145). Det kan anmärkas att det i hög grad är Gamla testamentet och inte minst Psaltaren som tillhandahåller de skapelsetexter som är en självklar klangbotten i Nya testamentet. Överhuvud är det Psaltarens roll att spegla gudsfolkets fromhetsliv, församlingens och den enskildes hänvändelser till Gud i tillbedjan, bön och tacksägelse utifrån upplevelsen av hans frälsningsgärningar. Den rollen har Psaltaren än i dag.

Här möter oss också löftet och hoppet inför framtiden. Man kan peka på de psalmer som hör samman med sådana kultiska tillfällen där kungen stod i medelpunkten – t.ex. Ps. 2 och 110. Här pekar orden på något sätt utöver sig själva. Det är samma kungahyllning som talar ur orden »Välsignad är han som kommer» (Ps. 118: 26), ord som i den kristna gudstjänsten inte kan skiljas från uppfyllelsen i Kristus.

Under det arbete med texter och liturgi, som ledde fram till Svenska kyrkans nuvarande evangeliebok, gudstjänstordning och psalmbok, menade man gärna att Psaltaren borde förbehållas andra uppgifter än läs- och predikotextens. Ännu i det evangelieboksförslag som arbetsgruppen avgav 1979 fanns 14 psaltartexter med. I den fortsatta behandlingen reducerades de emellertid till 2 – den på 2 e. Påsk omistliga Ps. 23 och den på Kristi Himmelfärdsdag ousmbärliga Ps. 110. Hellre ville man nyttja Psaltaren för de korta introitussångerna och än mer för den nya typen av längre utdrag, som med täta församlingsomkväden föredras av en eller flera försångare, t.ex. mellan den gammaltesta-

mentliga skriftläsningen och episteln.¹⁶ Helt bortsett från äldre och nyare psaltarparafra- ser är därför 20 psaltarpsalmer med försam- lingsomkväde representerade i psalmboken 1986 (nr 652–671) – för ytterligare 10 psal- tarpsalmer fanns utarbetade sånger, som dock inte överlämnades till kyrkomötet.¹⁷

Önskemål har emellertid uttryckts från olika håll att återfå flera psaltartexter i evangelieboken. Det kravet finns direkt ut- talat i de senaste kyrkomötena, senast med anledning av den motion om översyn av evangelieboken som 1990 års kyrkomöte bi- föll.¹⁸ Ett motiv tycks vara att fler texter ur Psaltaren minskar antalet av andra gammal- testamentliga perikoper, som erbjuder tolk- ningsproblem och i varje fall inte är lika kända. Som bekant har Psaltaren haft en stark ställning även när Gamla testamentet i övrigt kommit i skymundan – karakteristiskt nog har det länge funnits utgåvor med enbart Nya testamentet och Psaltaren. Vilka nu skälen än kan vara till önskemål om fler psal- tartexter, är det angeläget att sådana inte förs in för att undgå problemen med att komma underfund med Gamla testamentet. Även om det enbart skulle röra sig om ett

begränsat antal utbyten, vore det att angripa symptomen i stället för att få igång en bred bearbetning av den angelägna frågan hur Gamla testamentet skall brukas i kyrkoför- samlingarna – liksom av enskilda.¹⁹

Ett ord till sist om Höga Visan 8:6, 7 – ordet om kärleken. Texten har hela tiden funnits med i textförslagen och står på Fast- lagssöndagen. Kan då en gammaltestament- lig kärlekssång nu tjäna som skriftläsning och som text för kristen predikan? Här har man talat om allegorisering som en utlägg- ningsmetod. Emellertid: Höga Visans kärlek är inte bara »jordisk» i en nedsättande me- ning – den är något djupare än den ur sitt sammanhang lösruckta s.k. kärlek som en modern tid hyllar. Den hör till Guds skapade värld, till det sanna människolivet och dess av Gud givna höghet. Men mer än så: Höga Visan står inte i bibeln av en slump, den har uppenbarelsmässig dignitet i sitt givna sam- manhang. Kärleken är av Gud, den är oemotståndlig och obetvinglig. Vår perikop mynnar ut i och står tillsammans med 1 Kor. 13. »Kärleken är stark som döden» – den ut- sagan får en oändlig spännvidd när den ljuder tillsammans med det nytestamentliga »störst är kärleken».

Det som nu har anförts om det gammal- testamentliga textarbetet är endast spridda notiser. Texterna har nu använts några år och har mött både uppskattning och undran och tvivel i deras egenskap av liturgisk text och predikotext på samma gång. Annat vore ju inte att vänta: det handlar om oftast tyd- ligt profilerade texter, som för nu levande generationer av kyrkokristna i stort sett har varit okända och inte kan bli förtrogna på bara några år. Man kan göra ett tankeexper- iment: tänk om evangeliebokens epistlar hade hört till obrukade skrifter och nu hade införts som läs- och predikotexter – vilka

¹⁶ Se ovan not 11.

¹⁷ Sektionen »Psaltarpsalmer 85» (som i vissa fall har alternativa tonsättningar) i betänkan- det Veckans och kyrkoärens bönegudstjänster (Svenska kyrkans gudstjänst, band 6. SOU 1985: 44) s. 219–259.

¹⁸ Kyrkomötet 1990 motion 9, bl.a. »Översynen borde innebära mer läsning ur Psaltaren och färre historiska texter . . . » (sedermera domprosten Caroline Krook, skoldir. Hans Siljedahl). Gudstjänstutskottet 2 ansåg att profetiska texter hade »sin givna plats» men att Psaltaren hade fått en »alltför undanskymd ställning» som borde förbättras på de historiska texternas bekostnad. Jfr ovan not 13. Som omedelbar interimistisk lösning föreslogs i kyrkomötet 1989 motion 35 (prosten Hans Sjöström) en »snabbt» utarbetad »alternativ serie psal- tarpsalmstexter», som skulle erbjuda ett par psalm- texter per kyrkoårstid (advents-, jultiden etc.). Mötet följde dock evangelisationsutskottet 2. Här ansågs att problemen måste lösas vid en samlad översyn av evan- gelieboken. Men syftet bejakades: Psaltaren »talar exi- stentiellt» och bör inte bara sjungas utan »också bli före- mål för läsning, bön, meditation och utläggning i kyr- kans gudstjänst». 1990 ansågs tiden mogen att begära utredning om förutsättningar för evangelieboksrevision. Ärendet har ännu (febr. 1991) inte behandlats av Svenska kyrkans centralstyrelse.

¹⁹ Vid de tre senaste kyrkomötena har motionärer framfört konkreta förslag till arbetsmetoder, läronäm- den har poängterat vikten. Förslagen har inte föranlett särskilda positiva beslut, även om utskottet vid det senaste kyrkomötet markerade att saken kunde inne- fattas i utredningen om evangeliebokens revision.

problem hade inte det dragit med sig! Det är angeläget att svårigheterna med gammaltestamentliga texter tas på allvar, men det kräver andra åtgärder än att texterna förbigås vid skriftläsning och utläggning. Men låt oss inte

ge upp vår frimodighet, den skall rikligen belönas (Heb. 10: 35). Frimodigt arbete med texterna och meditation in i texterna har alla möjligheter att leda till nya upptäckter av den bibliska rikedomen.

Det icke-kristna folkets historia som kyrkans kanon

Om Gamla testamentet i den systematiska teologin

AV HENRY CÖSTER

Sällan tänker vi på att Gamla testamentet, som utgör två tredjedelar av kyrkans kanoniska textsamling, är en »icke-kristen» text. De nytestamentliga författarna betraktar de gammaltestamentliga texterna som heliga skrifter. Men samtidigt är det lika otvetydigt att den kristna teologin från början uppfattade förhållandet mellan Israels fromhet och kristen tro som ett problem att ta ställning till. Pauli uppgörelse med kravet på omskärelse är ett uttryck för att ingen behöver gå via judendomen för att höra till gudsfolket. Gamla testamentets livsförståelse utsuddas inte av Paulus, han ser sig själv som farisä med stöd i de gamla heliga skrifterna. Trots detta ser synagogans fromma att den kristna tron i grunden avviker från deras egen. Här ligger ett problem i relationen mellan judendomen och den kristna tron. Kristendomen lägger beslag på det judiska folkets historia och brukar den på ett sätt som måste utmana. Bruket av GT som kristen kanonisk text innebär en bristande respekt för det folk som i texterna har sin egen icke-kristna historia.

Den kristna trons egenart gentemot judendomen tolkade Marcion under andra århundradet så att GT inte kunde anses vara del av den kanoniska textsamlingen. Marcion blev därmed tidigt symbolen för den heresi som vill utesluta den hebreiska litteraturen ur den textsamling som normerade den kristna tron. Kyrkans ställningstagande till Marcions teologi vilar visserligen på att redan Pauli teologi betraktar GT som helig skrift. Men att Marcions teologi växer fram, får uppmärksamhet och stor tillslutning som rimlig kristen tro visar också att GT:s ställning som del av den kristna uppenbarelsestexten inte var oproblematiskt. Att inte ha med GT som

kanonisk text kan således vara uttryck både för förakt och respekt. Skall vi göra oss funderingar över GT:s roll i den systematiska teologin i allmänhet och dess roll i den kristna självförståelsen i synnerhet kan det därför finnas skäl att ställa frågan: Hur kan kyrkan motivera att den textsamling vi kallar Gamla testamentet finns med bland de kanoniska texterna?

Ser vi på den skarpa motsättning till den israelitiska historien som frälsningsgrund som kan utläsas ur Nya testamentet så kunde det ju vara motiverat att fornkyrkan i linje med Marcions resonemang så att säga låg lågt i sin användning av de hebreiska heliga texterna. Även om mycket i GT betraktas som oförenligt med kristen tro, t.ex. ceremonilagarna etc., så menar fornkyrkan uppenbarligen att texterna som helhet är helig skrift. Varför betraktas en text i vilken mycket måste förkastas trots detta som kanonisk? Att i GT bara känna igen Kristus innebär ju också att man i NT och i kyrkans liv möter Kristus så att säga mer omedelbart. Därmed skulle GT kunna bli om inte överflödigt så i varje fall inte avgörande. Inget av kristusuppenbarelse eller kristusnärvaron skulle skadas om GT betraktades som en textsamling vilken som helst eller som apokryfer till den nytestamentliga kanon. Varför har den kristna kyrkan ett gammalt testamente bland sina kanoniska texter?

Man ser gärna Gamla testamentets relation till Nya testamentet utifrån augustinusorden »i gamla förborgas det nya och i nya uppenbaras det gamla». Ofta har detta emellertid fått betyda att GT fått sin tolkning utifrån det tidstypiska i olika teologier snarare än från den kristna trons och evangeliets tilltal

till samtiden. Det rika material som denna hebreiska litteratur erbjuder har inneburit att man kan ta vad man vill ha. Befrielse-teologer kan ta hjälp av exodus och exilen, feminister kan alltid finna starka och bejakande kvinnor, socialietiken har budet om omsorgen om främlingen, ekologer skapel-sens godhet och behov av vila. Men i detta avseende skiljer sig knappast Gamla testamen-tet från annan stor kulturbärande litteratur. Risker med att välja ut temata ur GT kan bli att man låter GT enbart leverera den dunkla bakgrunden till NT:s realisering av Guds löfte. Ofta grafiskt framställt som en tidslinje med Kristus i mitten, GT till vänster, NT och kyrkan till höger.¹ Ibland som ett timglas, med GT och alla folk i den breda överdelen, avsmalnande i utväljandet av det judiska folket, Kristus i timglasets smala centrum, varefter kyrkan vidgas och missionen omfamnar alla folk i timglasets botten.² Båda modellerna är fångade, med rätt eller orätt, i uppfattningen att den historiska verkligheten primärt skall tecknas som en progression. GT utgör då ett förstadium, men ett ofrånkomligt och nödvändigt sådant.

En annan uppfattning vid sidan om tanken på GT som ett förstadium är att GT är den heliga eller förebildliga verklighet som NT:s författare imiterar eller som det brukar heta, memorerar, när de skall berätta om Jesus. Likheten mellan GT och NT riskerar med denna modell att bli det primära och för kristen tro styrande.³ Ett utslag av denna före-

¹ Ett av många exempel på GT som tidslinjens vänsterdel och som förebild är Bertil E. Gärtner, *Gamla testamen-tet blev nytt*, Verbum 1974.

² Denna timglasmodell finns t.ex. i Benkt Sundkler, *Missionens värld*, Norstedts 1963 sid. 1 ff.

³ En illustration till denna judaisering inom den syste-matiska teologin kan anas i L. Eckerdal, B. Gerhards-son, P. E. Persson. *Vad står svenska kyrkan för?* Ver-bum 1989 sid. 45 ff. Det kristna dopet tolkas där i ljuset av omskärelsen just som en initiationsrit genom vilken de döpta blir något annat än alla de andra av Kristus frälsta människorna. Pauli avvisande av omskärelsen kan ju istället uppfattas just så fundamental som den är, nämligen ett avvisande av alla sådana tecken på guds-rikestillhörighet som fungerar exkluderande. Dopet i Kristus är tvärtemot omskärelsen ett uttryck för att det endast finns en för hela mänskligheten gemensam väg till gudsriket, det i den nicenska trosbekännelsen

bildlighet har visat sig utmärkt väl kunna för-enas med en pietistisk ekklesiola-teologi såsom i den svenska exegetikens ofta påpekade judaiserande kristendomstolkning.

Fokuseringen på ett tema eller ett grund-motiv i GT har kanske en bakgrund i att dog-matiker med rätta brukar betona de två fron-ter den kristna trons förståelse av Gamla testamentet måste uppehålla. Fronten mot att så särskilja Gamla testamentets och Nya testamentets gudsbild att sambandet går omintet. Den andra fronten mot tendensen att så identifiera de två testamentenas uppen-barelse att det för kristen tro centrala och av-görande i Kristi gärning upplöses. Men när dogmatiker på detta sätt har fixerat proble-met som en väghållning mellan två diken så fångas tanken snart i metaforen och den kristna förståelsen av Gamla testamentet riskerar att mer präglas av trivialitetens via media än av dialektikens dynamik. Det för-hållandet att GT finns som en textsamling i den kristna kanon har således också fört med sig en risk att teologin och förkunnelsen oreflekterat låter ett eller annat godtyckligt valt tema i GT få ge innebörd åt eller för-stärka ett av många drag i den kristna verk-lighetsuppfattningen.

Ser vi på modern systematisk teologi i stort är mönstret detsamma. Det görs inte heller där mycket reflektion över det förhål-landet att GT är kanonisk text. Man möter istället ofta en märklig förlägenhet inför Gamla testamentet som *helhet* till förmån för paralleller mellan enstaka temata i GT och NT. Ett exempel på hur man vanligen be-handlar GT i modern ekumenisk teologi kan vi finna i den i övrigt högst ansedda Ökume-nische Dogmatik av Edmund Schlink. Han startar visserligen med den rimliga utgångs-punkten att förutsätta GT, men undgår där-med vår fråga: varför GT? Han utgår från den redan färdiga kanon istället för att hålla fast vid det historiskt korrekta att skriften

uttrycka »ett enda dop till syndernas förlåtelse». Bara om man ser detta enda dop som förebildligt i omskäre-len kan det tolkas som varje enskild människas enda dop, men bekvämligheten avser förmodligen Kristi dop som det enda dop genom vilket syndernas förlåtelse givits till den allmänliga, katolska gemenskapen.

inte är helig annat än i den förkunnelse kyrkan ger uttryck åt. Schlinks problemställning kommer därför att gälla det inte ovanliga dogmatiska problemet hur man skall relatera Gamla och Nya testamentet till varandra. Därmed bestämmer han den ekumeniska dogmatikens uppgift relativt Gamla testamentet som att lyfta fram några »likheter och olikheter mellan gamla och nya förbundet».⁴ Men därmed har frågeställningen formats så att Gamla testamentet blir uttryck för evangeliets teologiska och sakliga *bakgrund*. Sakligt därför att GT kronologiskt och historiskt är Jesu kontext. Teologiskt därför att ur GT hämtas de begrepp som visar på syndens och fångenskapens ofrånkomlighet. GT:s löfte och lag behandlas därvid av Schlink i inledningskapitlet till den del i dogmatiken som handlar om frälsningen. Schlink varnar visserligen för en tematisering av GT som gjorts t.ex. i sydafrikansk apartheid-teologi och vissa riktningars bibliskt grundade försvar för staten Israel och dess säkerhetspolitik. Men det hindrar inte att också Schlink laborerar med några centrala temata *inom* det gammaltestamentliga materialet. Däremot ställer han inte den grundläggande frågan *varför* hela denna textsamling skall betraktas som uttryck för den kanoniska tron.

Schlink fokuserar istället tre tema, uttåget, buden och folkets svar på Guds löfte. Trots den traditionella teologins flitiga bruk av dessa och andra gammaltestamentliga bilder och tema för att ge profil och röst åt det nytestamentliga frälsningshandlingen så kvarstår ju det märkliga att inget av dessa tre temata i GT tycks vara konstitutiva för den nytestamentliga förståelsen av Guds handlande. Tydligast kanske detta brott med den gammaltestamentliga tematiken kommer till synes i den nya och för kristendomen originella innehållsliga bestämning av termen förbund, *diathēkē*. Termen har ju normalt betydelsen av ett ömsesidigt ingått avtal vars effektivering är beroende av att båda parter så att säga fullgör sin del. I Nya testamentet

har däremot den sakliga poängen i gudsrikets givande till den utanförställda och syndaren en så avgörande betydelse att detta ger termen förbund en helt ny innebörd där människan är det helt passiva föremålet för det förbund Gud ensam har förverkligt.⁵ Detta får också betydelse för de tre temata som Schlink förmodligen med rätta ser som centrala i det gammaltestamentliga materialet, uttåget, buden och folkets svar. I den kristna förkunnelsen motsäges det som förefaller vara den avgörande poängen i GT:s temata. Uttåget är i Israels historia en påtaglig social och militärt laddad befrielse ur Egypten, buden uppfattas som det sakliga skyddet för denna befrielsens bevarande och folkets lojala svar är avgörande för förbundets förblivande. Det är därför enbart med en på sin sociala påtaglighet berövad innebörd som uttåget återfinns i den kristna förkunnelsen. Det dominanta draget i gudsrikets upprättande i den kristna tron är ju inte att vi tågar ut utan att Gud tågar in i vår av synd och tillkortakommande präglade verklighet. Därmed blir i NT inte heller de gammaltestamentliga budens förhindrande av synden en del av gudsrikets förutsättning. Tvärtom är i kristen tro förutsättningen för gudsriket uttryckt i talet om syndernas förlåtelse. Därför är inte heller människans svar en förutsättning för gudsrikets ankomst, tvärtom är människans »svar» en glädjande tillit, *pistis*, till att gudsriket omotiverat har givits.

Det märkliga är att med dessa antydda tolkningsmodeller blir GT antingen ett passerat men nödvändigt *förstadium* till kristendomen eller en *föredömlig* grundmodell bevarad i den kristna kyrkans självförståelse. Båda dessa förhållningssätt är visserligen uttryck för hur GT kan och har använts i teologin men de riskerar att fördunkla den sakliga anledningen till GT:s plats i den kristna teologin. GT riskerar att inte längre motiveras av den kristna tron utan förhåller sig till det

⁵ Se t.ex. artikeln *diathēkē*, i *Theological Dictionary of the New Testament*, observera särskilt den avslutande fotnoten 116: »... O. Schmitz, RGG, I, 1362 ff., who recommends 'covenant' for *diathēkē* 'in accordance with our religious usage, even though we are always dealing with a one-sided disposition of grace'.»

⁴ Edmund Schlink, *Ökumenische Dogmatik: Grundzüge*. Göttingen 1985 sid. 212.

nya förbundet som ett barn som följt med i ett nytt äktenskap. Men därmed fördunklas det förhållandet att det är den kristna tron som väljer att kalla de gamla hebreiska skrifterna för heliga texter. Kronologin kan leda oss till ett kausalt felslut. Bara för att GT föregår NT kronologiskt får vi inte glömma att det är den kristna trons förkunnelse som föregår påståendet att den hebreiska textsamlingen är en i den kristna tron kanoniska textsamling. Först kristendom, sedan Gamla testamentet! Vår fråga måste därför bli: *varför valde den kristna kyrkan trots brytningen med Israels historiska självförståelse att betrakta Israels heliga texter som sina egna kanoniska skrifter?*

Det förhållandet att den kristna kyrkan tidigt kom att betrakta GT som kanoniska texter gör att vi idag ibland oreflekterat läser in en kristusöverensstämmelse i de två textsamlingarna. Det är dessa beröringspunkter mellan de två som möjliggör resonemanget om GT som förebild eller bakgrund till kristendomen. Det kan därför vara belysande att se hur överensstämmelse mellan GT och kristendomen ingalunda är självklar. Med religionshistoriens facit kan vi se att Gamla testamentets judiska fromhet utgör en organisk förutsättning för kristendomen. Men när synagoga och kristendom utgör två oförenliga religiösa gemenskaper är det inte självklart att den förras heliga text också är den senares. Respekt för de andras heliga texter innebär ju inte nödvändigtvis att de också är heliga för oss. Därtill kommer det för religionsvetenskapen problematiska att tolka de för den levande nu aktuella judendomen fungerande texterna som löfte och profetia om Jesus som världens Frälsare. Också den tillsynes oskyldiga universitetsbeteckningen »Gamla testamentets exegetik» innebär ju implicit ett ställningstagande i den »inomjudiska» strid Paulus utkämpade. Beteckningen Gamla testamentet innebär en utmaning och ett underkännande av det judiska folkets självförståelse. Den hebreiska textsamlingens kanonicitet innebär således för den systematiska teologin också en fråga om hur kristendom skall förhålla sig till

absoluthetsanspråken i andra religioner, inte bara judendomen. Också under 1900-talet har teologer ofta återkommit till problemet med GT:s och NT:s två olika »religioner». Det kan vara belysande att teckna det med hjälp av en diskussion som våra egna lokala »fäder» formulerade på 30-talet.

I en kritik av den dominerande systematiska teologin, exemplifierad med både Barths och Bultmanns förståelse av identiteten mellan Gamla och Nya testamentet, påpekar Johannes Lindblom 1935 i anslutning till Anders Nygren att den gammaltestamentliga religionens egenart i förhållande till kristendomen kan sägas vara att »Gud erkänner endast den som står i förbundet». ⁶ Häre ser Lindblom en avgörande »egenart» i den gammaltestamentliga religionen. Men därmed kvarstår vår fråga och förefaller än mer motiverad: hur kommer det sig att den kristna tron har dessa texter bland sina kanoniska? Lindblom ansluter visserligen till Nygren i hans kritik ⁷ av Bultmanns identifiering ⁸ av Gamla testamentet. Men det Nygren utgår ifrån är att Gamla testamentets fromhet präglas av nomos-motiv i motsättning till kristendomens agape-motiv. Det Bultmann vill slå vakt om är att Gamla testamentets Gud är den samme som Nya testamentets och att det i Jesu verk är det gamla löftets fullhet som kommer till realisering. För Nygren är emellertid sambandet mellan Gamla och Nya testamentet sambandet mellan första och andra artikeln, dvs. i Gamla testamentet visar sig Skaparen och i Nya visar sig Frälsaren, men det är samme Gud. När Lindblom istället vill visa differensen mellan de gammal- och nytestamentliga religionerna gör han det bl.a. med hjälp av en jämförelse mellan Hab 2: 4 och Rom 1: 17. Hab-texten skall visa att det handlar om ett förbund medan Rom-texten visar att det handlar om Guds nåd. ⁹ Vi ser alltså att vårt problem

⁶ Joh. Lindblom. Den gammaltestamentliga religionens egenart. En metodologisk och exegetisk studie, i *Lunds universitets årsskrift. N F Avd. 1. Bd 31. Nr 1*, Lund 1935 sid. 73.

⁷ *STK* 1930 sid. 331 f.

⁸ *STK* 1930 sid. 299 f.

⁹ Lindblom a.a. sid. 69.

kvarstår. Å ena sidan Lindbloms och Nygrens ytterlighet att vi i de två testamentena har att göra med två helt olika religioner eller grundmotiv och å andra sidan Barths och Bultmanns systematiska förståelse av identitet mellan den gammal- och nytestamentliga uppenbarelseens Gud.

Den systematiska teologins problem om vi ser alternativen såsom de blev antydda på 30-talet av de ledande teologerna i Sverige är att antingen blir Gamla testamentet en text som *motsäger* den kristna tron, alltså omöjlig att förstå som en text i den kristna skriftkanon eller så blir Gamla testamentet en *onödig* bakgrund till den kristna tron. Om det föreligger identitet mellan Gamla testamentet och Nya testamentets uppenbarelse varför då överhuvud ha med den gammaltestamentliga texten som ju måste anses mindre tydlig än NT i sitt kristusvittnesbörd.

Kanske kan vi nu ana att det ligger ett problem i att teckna teologins förhållande till Gamla testamentet längs ett kontinuum. I ena ytterligheten möter den uppenbart okristna uppfattning vi brukar förknippa med Marcion. I andra ytterligheten finner vi den judaiserande kristendom, som identifierar kristendom med en liberal judisk tradition där också oomskurna men lojala människor kan få ingå i gudsfolket. Mellan dessa två ytterligheter fångas tanken och teologin letar efter en försvarlig position. Vi kan möta teologer som slumpvis väljer något eller några gammaltestamentliga temata för att ge röst åt det de menar vara centralt i kristen tro, eller menar fungerar som innehållsbestämning av kristen och kyrklig ordning. Hit hör inte bara extrema reformerta biblicister utan också svensk högkyrklighet med sin patriarkala ämbetsuppfattning. Andra finner sin position med hjälp av föreställningen om den historiska progressionen. Hit hör de som låter Gamla testamentet utgöra förutsättningen och förebilden till kyrkan. Det utkorade folket centreras i den utvalde Kristus som gör sina trogna lärjungar till det utvalda folk som skall omvända andra för att till slut alla skall vara som goda kyrkolojala kristna. En tredje position är att låta kyrkans

beslut i uppgörelsen med Marcion oreflekterat vara grund för det ofrånkomliga men beklagliga faktum att Gamla testamentet skall behöva finnas med i kyrkans tradition med en skrämmande, patriarkalisk och hämnande gudsbild. Hit hör de som efter bästa förmåga plockar somt och lämnar annat i det gammaltestamentliga materialet för att vaska fram de bästa bitarna och så att säga finna Nya testamentet i Gamla. Inget av detta förklarar varför den tidiga kristna kyrkan betraktade dessa samlade hebreiska texter som uttryck för den apostoliska tron. Vad är fornkirkans avvisande av Marcion och reverens för den hebreiska textsamlingen uttryck för? Varför är GT en så viktig del av kristen tro att det är heresi att utesluta det ur kanon? Varför behövs GT om Kristus *har* kommit och nu själv lever i sin kyrka? Frågan är alltså hur kyrkan kan se GT som uttryck för kristen tro. Vari ligger GT:s säregna bidrag till den kristna tron? Låt mig antyda ett perspektiv. Den tidiga kyrkan betraktade GT som genuint uttryck för kristen tro. Det innebär att den kristna tron uppfattar en »icke-kristen» text som kristuscentrerad. Därmed säger man något om hur man ser på historia, folk och icke-kristen kultur. GT finns därför med i den kristna kanon för att undvika att kristendomen blir en textreligion.¹⁰ Här ligger en del av kanonbildningens poäng i dess kritik av Marcions och gnostikernas betoning av texter som grund för tillgången till livsmeningen, logos. För kristen teologi är GT-texten logos-uppenbarelse först utifrån en kristen förförståelse.¹¹ GT blir således inte kyrkans text bara av det kronologiska skäl att judendomen föregår kristendomen. Vi kan kanske således istället finna ett uppslag att förstå GT:s roll om vi startar analysen inte i det som *kan* utläsas ur GT utan i det som är gemensamt för GT och den tidiga kyrkans centrala och egenartade livsförståelse:

¹⁰ Bibelns »Mannigfaltigkeit hemmte auch die Entwicklung des Christentums zu einer Buchreligion». Heinrich Karpp, *Theologische Realenzyklopädie*, Bd 6, sid. 50.

¹¹ Se t.ex. Justinus Martyren, *Dialog med juden Tryphon*, xcii: 2.

det folkliga livets helighet. Det finns alltså möjligen ett annat perspektiv.

Frågan är inte så mycket vad vi *kan göra* med Gamla testamentet i den kristna kyrkan. Vi måste ställa frågan så att vi får ett svar på frågan: *varför* finns Gamla testamentet som helhet med i den kristna kanon? Vi förs förmodligen vilse om vi bortser ifrån att de heliga skrifterna i kristendomen är kanoniska i överförd betydelse. Det är det apostoliska budskapet som är kanoniskt och skrifter är kanoniska i den mån som de ger uttryck för denna tro. Det betyder att GT inte är kanoniskt i betydelsen att det som står i dessa texter är förpliktigande för den kristna kyrkan. Det var och är istället så att alldeles oavsett om GT i alla stycken var efterföljansvärt så kände den tidiga kristna kyrkan i dessa texter *som helhet* igen en verklighet som de menade sig vara beroende av för livets mål och mening. Svaret på frågan varför den systematiska teologin måste betrakta GT som kanoniska texter kan då inte bara vara att GT utgör en självklar *bakgrund* till Jesu liv i Palestina. Där finns mycket som utgör bakgrund utan att bli betraktat som kanoniskt. Svaret kan inte heller sökas däri att den tidiga kyrkan skulle i GT ha funnit fruktbara *temata* för att illustrera det nya evangeliet. Då hade man kunnat nöja sig med att behålla de belysande delarna och lämna helheten. Förmodligen ligger svaret på vår fråga varför GT blir kanonisk text inte i att vissa delar av GT går att använda som illustration till NT:s skeenden. Anledningen till att GT betraktas som uttryck för kristen tro måste förmodligen ligga i det som utgör det kännetecknande för urkyrkan i förhållande till de omkringliggande religiösa livsytningarna. Bara om GT som hel och samlad framställning kan läsas som uttryck för något avgörande i den verklighetsförståelse som den kristna förkunnelsen lever av kan GT kallas kanoniskt. Denna mångfasetterade text kan vara en helig text bara om kristendomen har en tro att livets mening och Guds avsikt är knuten till det brokiga och komplicerade liv som vi alla lever och som blir ofrånkomligt tydligt i all sin historiska var-

daglighet i GT. Detta betyder att den tidiga kyrkan i GT ser en textsamling som låter ett folks kultur framstå i hela sin tvetydighet och i hela sin komplicerade mångkulturella verklighet. Som ingen annan textsamling förmår GT visa att gudsfolket är bundet till en ofrånkomlig historisk verklighet av svek, upprättelse, hedniska influenser och kulturella kombinationer. »Throughout the whole Bible story, the cultural fortunes of God's people wax and wane. At one time, they are subject to a particular, alien cultural influence, at another time, they are subject to another. Mesopotamian, Egyptian, Canaanite, Persian, and Hellenistic forms succeed one another. God's relationship with his people is influenced in each epoch by prevailing cultural form or milieu. Israel's response, too, is similarly conditioned by the successive cultural influences. Whether it responds positively or negatively to the covenant, it does so in harmony with the religious psychology of the contemporary cultural framework.»¹² GT är kanoniskt därför att det visar att gudsfolket inte är något annat än den av sin historiska verklighet präglade mänskliga gemenskapen. Detta kunde Paulus se därför att han såg att i Jesus »utanför lägret» hade Gud själv visat att han delade »de andras» historia. Därmed blev i uppenbarelsens ljus gudsfolkets historia inte bara Israels utan varje folks historia. Detta säger inte Gamla testamentet oss. Det säger kristendomen. När kyrkan skall säga att *det folkliga, kulturellt och historiskt bundna livet, antingen det är kristet eller »icke-kristet», är gudsfolkets liv* så talar hon kristligt med det Kristus gjort till helig skrift, det judiska folkets historiska texter. Gamla testamentet som ett icke-kristet folks historia är en kanonisk text. Denna behöver kyrkan, då som nu, för att påminnas om att gudsfolket inte konstitueras av människors kristlighet utan av Guds barmhärtighet.

¹² Aylward Shorter, *Toward a theology of inculturation*. Geoffrey Chapman, London 1988 sid. 108. Shorter hänvisar i sammanhanget också till P. Rossano, *Lordship of Christ and Religious Pluralism*, i *Bulletine of the Secretariat for Non-Christians*, 1980 Vol. 15, No. 1. sid. 26.

Gamla testamentet i kristen predikan

AV CRISTINA GRENHOLM

Inledning

Predikantens uppgift försvårades avsevärt när den nya evangelieboken kom 1983. Det blev inte bara fler texter att förkunna över, läsning ur Gamla testamentet påbjöds också varje söndag. Därtill uppmanades predikanten i kungörelsen att behandla flera av texterna i sin predikan.¹ Predikan har emellertid fortsatt att koncentreras kring evangelietexten. Ibland dras paralleller till episteltexten, men mer sällan belyses den gammaltestamentliga läsningen. I gudstjänsten ger den inte sällan ett apart intryck. De gammaltestamentliga texterna skiljer sig från de bekanta evangelieberättelserna och brevtexterna både till innehåll och form.

Hur bör evangeliebokens gammaltestamentliga texter tolkas i kristen predikan? Frågan är angelägen, svårbesvarad och förhållandevis lite bearbetad.² Det är uppenbart att frågan är en annan än den GT-exegeterna kan hjälpa oss besvara. Snarare har exegeternas kunskap om dessa texters ur-

sprungliga betydelse visat oss på det faktiska avståndet mellan dem och den kristna tolkningen. I kristen predikan är det inte fråga om att ge en exegetisk tolkning av gammaltestamentliga texter. Det gäller att finna en nytolkning, en tillämpning, en konstruktiv tolkning av texterna. Hur denna förhåller sig till den exegetiska, rekonstruktiva tolkningen, är ett av predikantens första problem.³

Denna artikel har skrivits i syfte att säga något mer principiellt om hur evangeliebokens gammaltestamentliga texter bör tolkas i kristen predikan. Utgångspunkten är alltså konkret. Den svenska evangeliebokens sammanställningar av gammaltestamentliga textavsnitt och evangelieperikoper implicerar vissa bestämda relationer mellan dem. Genom att jämföra de GT-avsnitt och evangelieperikoper som parats ihop ska jag här försöka klargöra dessa relationer eller samband. Jag frågar alltså inte efter vilken den rimligaste tolkningen av dessa GT-texter är, utan efter den naturligaste tolkningen av GT-texterna satta i relation till de aktuella evangelieperikoperna. Dessa olika samband aktualiserar frågan om hur GT förhåller sig till NT över huvud. Detta är det centrala principiella problemet angående kristen predikan över gammaltestamentliga texter. Jag kommer därför att i anslutning till analysen diskutera fyra generella problem med förhållandet mellan GT och NT.

Jag kommer att använda mig av begrepp, som inte anknyter till den ofta använda distinktionen mellan allegorisk och typolo-

¹ Kyrklig kungörelse (1983:3) om Den svenska evangelieboken: »Predikan utgår från en eller flera av de lästa texterna», Den Svenska Evangelieboken, Stockholm 1983.

² Evangeliebokskommentarer och andra predikoutkast ger ingen systematisk bearbetning av frågan. Torsten Anderssons prästmötesavhandling *Gammaltestamentliga texter i kyrkans gudstjänst*, Lund 1969, belyser dock de principiella problemen. Bertil Gärtner har presenterat en samsyn på GT och NT i studieboken *Gamla Testamentet* blev nytt. En studiebok i bibelkunskap, Stockholm 1974. Den är emellertid så förenklad att de flesta stora problemen lämnas olösta. Ytterligare en intressant monografi finns utgiven på svenska: Samuel Nyström, *Gamla testamentet och förkunnelsen*. Prästmötesavhandling för Växjö stift, Växjö 1965. Att märka är också Gillis Gerlemans artikel »Gammaltestamentliga predikotexter», (i: *Aktuella problem i gammaltestamentlig forskning*, Waldenströmföreläsningarna 1971, Stockholm 1971), s. 34–46. Se även Gillis Gerleman, »Synpunkter på Gamla testamentet i svenskt gudstjänstliv» (i: *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, årg. 43, Lund 1967), s. 82–92.

³ För närmare bestämning av rekonstruktiva resp. konstruktiva tolkningar se Cristina Grenholm, *Romans Interpreted. A Comparative Analysis of the Commentaries of Barth, Nygren, Cranfield and Wilckens on Paul's Epistle to the Romans* (Acta Univ. Ups., Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 30), Uppsala 1990, s. 72–75.

gisk tolkning. Denna har länge stått i fokus i den internationella debatten, vilken lätt kan avläsas i den i många upplagor utgivna essäsamlingen *Essays on Old Testament Hermeneutics*.⁴ Giganter på området som Gerhard von Rad och Walter Eichrodt förordade en typologisk tolkning av GT, dvs. historiska händelser (framför allt) sågs som mönster för sådant som beskrevs i NT. Mönstret kunde avläsas med vanliga exegetiska metoder, men røjde även en gudomlig avsikt.

Vid närmare studium visar det sig emellertid att ingen enighet råder ens mellan von Rad och Eichrodt om vad typologisk tolkning är.⁵ James Barr har också kritiserat typologiens företrädare för att de inte gör rättvisa åt hela vidden av det gammaltestamentliga materialet genom koncentrationen på historiska händelser. Begreppet typologi är alltför vagt och förknippat med en olycklig reducering av det gammaltestamentliga materialets karaktär. Eftersom det använts i kontrast mot begreppet allegori, blir även detta oprecist och föga användbart.⁶

Samband mellan gammaltestamentliga texter och evangelieperikoper i Den svenska evangelieboken

Man kan tvista om hur sambanden som förutsätts mellan de gammaltestamentliga texterna och evangelieperikoperna i vår evangeliebok bäst ska beskrivas. Mitt syfte är inte att etablera ny terminologi, som kan ersätta den just kritiserade distinktionen. Mitt syfte är att så enkelt som möjligt beskriva den mångfald av typer av samband, som ger sig vid en systematisk läsning av de båda textgrupperna. Andra beskrivningar av

sambanden är givetvis inte uteslutna. Utrymmet tvingar mig till mycket korta karakteriseringar. Jag delar in de typer av samband som finns i sådana som uttrycker likhet (1) och sådana som uttrycker skillnad (2). En särskild typ av samband, som både rymmer moment av likhet och moment av skillnad, förenar den grupp som karakteriseras av temat förutsägelse – uppfyllelse (3). Givetvis kan en och samma textkombination rymma relationer av olika typer.

1. Samband som uttrycker likhet

De likheter som uttrycks mellan gammaltestamentliga texter och evangelieperikoper är av tre slag: (a) de som visar att det är fråga om samma tro i vid mening, (b) de som visar att det är fråga om samma föreställningsvärld och (c) de som visar en utmanande likhet.

(a) Den gammaltestamentliga trosåskådningen har mycket gemensamt med den kristna vad gäller hela spektrat av trosuppfattningar, moral och religiösa bruk. Textkombinationerna i evangelieboken visar på att förbundsfolket och de kristna har samma Gud. Det är nådens Gud (Septuag I⁷), som räddar från döden (16 e. tref. I, II, III). GT och NT uttrycker också samma moral. Hårda är orden mot dem som vränger rätten och skor sig på andras bekostnad (9 e. tref. II, III) och kärleksbudet sätts i centrum (13 e. tref. I). Det finns också överensstämmelse i religiösa bruk. Både förbundsfolket och de kristna är bedjare (Bönsönd. I, II).

(b) Att den gammaltestamentliga religionen och kristendomen delar föreställningsvärld visas på flera olika sätt. Både GT och NT utnyttjar samma bilder. Bilden av Guds fest eller gästabad är en sådan (2 e. tref. I). Även händelser återupprepas. Elisabets brönder och vaktlarna och mannat i öknen förknippas med Jesu brönder (Midfastösönd. I, II). En betydelsefull grupp likheter gäller mottagarna. Jesu lärjungar ska bli plågade, men bevarade, liksom profeterna (Annand. jul I). Jakobs slagsmål med Gud och den

⁴ Claus Westermann (red.), *Essays on Old Testament Hermeneutics*, 7:e uppl., Atlanta 1979. Se även Sven Ingebrand, *Bibeltolkningens problematik. En historisk översikt*, 2:a uppl., Stockholm 1966. Bertil Gärtner, a.a. s. 45–53 och Erik Aurelius, »Gamla testamentet i kristendomens bibel» (i: *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 3/89, Lund 1989), s. 104.

⁵ Påpekat av Eichrodt i Westermann a.a. s. 244 f.

⁶ James Barr, *Old and New in Interpretation. A Study of the Two Testaments*, 2:a uppl., London 1982, i kapitlet »Typology and Allegory», särskilt s. 103–117.

⁷ Sifferorna efter söndagarnas namn anger årgång. Förkortningarna följer systemet i evangeliebokens register.

kanaaneiska kvinnan som inte ger sig vittnar båda om de frommas kamp (2 i fastan I). Elia, som tungsint överlämnar sig själv till Gud i öknen, uttrycker samma försiktiga, lite räddhågade tillit som synderskan som tvättar Jesu fötter (2 i fastan II). Jesu lärjungars kallelser liknar Abrahams, Jeremias och Samuels (5 e. tref. I, II, III).

(c) I flera fall är poängen i jämförelsen mellan den gammaltestamentliga texten och evangelietexten att likheten är utmanande i förhållande till gammaltestamentlig tro. Det utmanande ligger framför allt i att NT hävdar att Jesus är (som) den Gud GT talar om. Jesus anser sig ha JHWHs fullmakt att förlåta och han har, liksom JHWH, ett särskilt öga till de utanförställda: det folk som inte är uppkallat efter hans namn och den odrägliga, förlorade sonen (3 e. tref. I, II).

2. Samband som uttrycker skillnad

De skillnader som textkombinationerna uttrycker är dels skarpere korrigeringar, dels mildare kompletteringar.

Korrigeringarna tydliggör brottet med den gammaltestamentliga religionen. Evangelietexten med Jesu uppmaning att bedja i det fördolda står i kontrast till Mose spektakulära bedjande på berget under striden mot Amalek (Bönsönd. III).⁸ Religiösa bruk korrigeras alltså. En annan typ av korrigering gäller Jesu skärpning av moralen. Inte bara främlingen, även fienden ska älskas (13 e. tref. II). Jesus påpekar också att rätta domar förutsätter att hänsyn tas till att bara den som själv är utan synd kan sätta sig till doms över någon annan (4 e. tref. II). En tredje typ av korrigering kan karakteriseras med begreppen lag och evangelium. I den gammaltestamentliga texten förutsätts människan kunna välja livet, men i evangelietexten sägs det vara lika svårt som för en kamel att gå genom ett nålsöga. Det är omöjligt. Räddningen kommer från Gud (18 e. tref. II).

⁸ Här bör man lägga märke till att förbindelsen med evangelieperikopen innebär en nytolkning av meningen i 2 Mos. 17: 8–12. I texten nämns inget om bön, men satt i samband med evangelieperikopen och med denna söndags tema måste en sådan nytolkning göras.

Kompletteringarna visar på att evangeliet utgör en fortsättning på den gammaltestamentliga trosåskådningen, som får denna att framstå som ett förstadium till kristendomen. Ett slags komplettering utgörs av de textkombinationer som visar på skillnaden mellan första och andra artikeln. Mose förkunnar för Israels folk att Herren ensam är Gud och Jesus förkunnar för sina lärjungar att han själv står i ett unikt förhållande till denne Gud, de är som far och son. (Hel. tref. d. I). Ett annat slags komplettering har karaktären av förtydligande. Genom profeterna kritiserar JHWH folkets gudstjänster, för att de fått legitimera lättja och ondska i vardagslivet. Jesus uttrycker i evangelietexten att en rättfärdig gemenskap förutsätter gudsrikets omvända proportioner: den största är den minsta (11 e. tref. III).

3. Samband som karakteriseras av temat förutsägelse – uppfyllelse

En särskild typ av samband mellan den gammaltestamentliga texten och evangelieperikopen kännetecknas av mönstret förutsägelse – uppfyllelse. I sin enklaste form visar detta samband att så som det var sagt, så blev det. Den förebådade fattige kungen, som skulle rida in i Jerusalem på en åsna, är Jesus från Nasaret (1 i advent I, II, III): På samma sätt går Hoseas profetia om uppståndelse på den tredje dagen i uppfyllelse och den uppståndne möter de fiskande lärjungarna vid Tiberiasjön (1 e. påsk II). En annan vanlig form är den som visar att Jesus är den väntade frälsargestalten. Herdarna får veta att det barn som Jesaja profeterat om är babyn i Betlehem (Juld. I, II, III). Den misshandlade och övergivne smärtornas man hos Jesaja är den korsfäste (Långfred. huvudgudstj.). En mjukare form av förutsägelse – uppfyllelsemonstret återfinns där textkombinationen visar hur andra kända bilder ur GT tar sig konkreta uttryck i och kring Jesus. JHWH liknas hos Hesekiel vid en herde som samlar sina får. Samma bild använder Jesus om sig själv (2 e. påsk II). En fjärde typ av samband enligt samma mönster kännetecknas av en stegring. Moses hy strålar av att han talat med

Gud, men Kristi ansikte »lyste som solen» (Kr. förkl. d. I, II, III). Vandringen genom Röda havet tycks peka hän mot Jesu eget dop och vårt (1 e. tref. II).

Det finns alltså en mängd olika slags samband mellan de utvalda gammaltestamentliga texterna och evangelieperikoperna, som visar på både likheter och skillnader. Att djupare analysera de här implicerade tolkningarna av de gammaltestamentliga texterna och jämföra dessa med exegeternas rekonstruktiva tolkningar av samma texter vore synnerligen intressant. Tyvärr faller uppgiften utanför ramen för denna artikel.

Fyra generella problem

Genom att analysera den naturliga tolkningen av relationen mellan evangeliebokens gammaltestamentliga texter och evangelieperikoper har jag kunnat visa på en rad olika slags samband. Det är fråga om både likheter och skillnader, som i sin tur är av olika slag. De samband som karakteriseras av temat förutsägelse – uppfyllelse utgör en särskild kategori. De olika sambanden aktualiserar i sin tur frågan om hur GT förhåller sig till NT. I systematiska framställningar av det problemet brukar ett antal mer generella teorier om förhållandet mellan GT och NT diskuteras.⁹ Jag ska nu behandla fyra generella problem som gäller förhållandet mellan GT och NT. De generella teorierna är svar på dessa generella problem. Till skillnad från vad som är brukligt, behandlar jag dem här som delproblem, som predikanten har att ta ställning till inför sin predikouppgift. Härmed vill jag tydliggöra den nära relationen mellan predikantens konkreta uppgift och dessa generella teorier. Den rika floran av olika samband mellan GT och evangelierna i evangelieboken leder predikanten in på dessa besvärliga frågor: (1) Finns det en grundläggande skillnad mellan GT:s och NT:s olika bilder av Gud? (2) Står GT i ett dialektiskt förhållande till NT? (3) Bör sam-

bandet mellan GT och NT i huvudsak karakteriseras som kontinuitet eller brott? (4) Bör GT tolkas kristologiskt?

1. *Finns det en grundläggande skillnad mellan GT:s och NT:s bilder av Gud?*

För det första aktualiserar evangelieboken förhållandet mellan GT:s och NT:s gudsbilder. Även om de flesta är medvetna om att varken GT:s eller NT:s påståenden om vem Gud är kan fogas samman till några entydiga bilder av Gud, är det ändå en vanlig uppfattning att GT:s mer vredgade Gud står i kontrast till NT:s avgjort mer kärleksfulle och nåderike. Evangeliebokens urval ger litet stöd för en sådan kontrasterande uppfattning. Tvärt om pekar textkombinationerna på en gudsbild som är sig lik genom hela Bibeln. Någon avgörande generell kontrast mellan bilderna av Gud i GT-texterna och evangelietexterna framträder inte. Den nåderike och kärleksfulle Guden dominerar även i GT-texterna. Kan det bero på urvalet eller är inte skillnaden så stor? Givetvis är tanken att Gud är vred i GT och nåderik i NT en förenkling av Bibelns mångskiftande påståenden om Gud. Även om man begränsar sig till frågan om hur Guds kärlek förhåller sig till vreden, räcker det inte att hänvisa till GT eller NT, eftersom Gud framstår som både kärleksfull och vredgad i bägge testamentena. Predikanten måste forma sin gudsbild med hänvisning till tros läran. Sådana val är en ofrånkomlig del av bibeltolkningen i predikans tjänst.¹⁰

2. *Står GT i ett dialektiskt förhållande till NT?*

För det andra vill jag här beröra den möjlighet och den fara som är förknippad med att hävda att GT står i ett dialektiskt förhållande till NT eller kristen predikan.¹¹ Det faktum att textkombinationerna uttrycker

⁹ Se t.ex. Andersson, a.a. del I s. 26–55, »Det teologiska förhållandet mellan gamla och nya testamentet».

¹⁰ Se Grenholm, a.a. s. 100–103, där jag visar hur även moderna kommentarförfattare och exegeter av facket gör sådana val.

¹¹ Ett aktuellt exempel finns i Aurelius, a.a. s. 105.

både likheter och skillnader tycks ju stödja uppfattningen att GT både bekräftas och korrigeras av NT. Det är alltså möjligt att hävda att GT står i ett dialektiskt förhållande till NT. Att det finns anledning till försiktighet har att göra med att dessa likheter och skillnader delvis gäller samma saker. GT:s moral både bejakas och förnekas, eller åtminstone skärps, i evangelietexterna. Om GT:s religiösa bruk gäller samma sak. Risken för godtycklig tolkning av gammaltestamentliga texter är uppenbar – somligt förnekas, annat bejakas utan hänvisning till något kriterium som anger när något bör betraktas som fortsatt giltigt eller när något bör anses korrigerat av evangeliet. NT ger uttryck åt en ambivalent hållning gentemot GT. Ibland övertas idéer därifrån, ibland avisas de. Predikanten har dock möjlighet att få konsekvens och sammanhang i sina tolkningar, om hon eller han utarbetar eller ansluter sig till mer generella kriterier för hur dessa motsägelser eller denna ambivalens skall hanteras. En vanlig modell när det gäller etiken är att använda kärleksbudet som kriterium. Det återfinns ju dessutom i båda delarna av Skriften. Relationen mellan GT:s och NT:s etik berör också problemet om förhållandet mellan human och kristen etik, vilket finns utrett i facklitteraturen, till predikantens hjälp för eget ställningstagande.¹² När det gäller religiösa bruk anses NT sannolikt normerande av de flesta.

3. *Bör sambandet mellan GT och NT i huvudsak karakteriseras som kontinuitet eller brott?*

Det tredje problemet berör den likhet i föreställningsvärld, som textsambanden visade. Det ter sig självklart att man måste ha kunskap om GT:s föreställningsvärld för att kunna förstå NT. Mottagarlikheten ger vidare predikanten möjlighet att bereda sina åhörare möjlighet till identifikation och anknytning. Problemet gäller i hur hög grad det är fråga

om en kontinuitet mellan GT och NT och i hur hög grad det snarare är fråga om ett brott. Ligger den största poängen i kontinuiteten mellan Elisas brödunder och Jesu eller i att det, trots likheten, sker något väsentligt nytt? Är åhörarens identifikation med Jakob i något avseende också väsensskild från identifikationen med den kanaaneiska kvinnan? Exegeter och systematiska teologer arbetar efter båda modellerna. Det är dock mitt intryck att det nu finns en tendens, åtminstone bland exegeter, att tona ned brottet och framhäva kontinuiteten.¹³ Evangelieboken tycks uttrycka samma tendens. Detta får konsekvenser för kristendomens unicitetsanspråk gentemot judendomen och i förlängningen även mot andra religioner. Predikanten, som förutsätts stå för den tro hon förkunnar, behöver fundera vidare över hur en sådan öppenhet mot andra religiösa traditioner kan förenas med något slags anspråk på att förkunna den rätta eller åtminstone bästa vägen.¹⁴

4. *Bör GT tolkas kristologiskt?*

Det fjärde problemet jag ska ta upp är frågan om GT bör tolkas kristologiskt i kristen predikan, dvs. om man bör förutsätta att Kristus finns förutsagd i GT, så att det är legitimt att hävda om t.ex. Jes. 53 att det handlar om Kristus. Eftersom förutsägelse – uppfyllelse-mönstret finns i evangelieboken, kan det tyckas självklart att den därmed bejakar en kristologisk tolkning av GT. Det är dock inte nödvändigt. Det finns åtminstone tre olika sätt att närmare förklara detta samband.

Enligt bl.a. James Barr och Brevard Childs bör GT inte tolkas i ljuset av NT, utan tvärt om: GT bör belysa NT.¹⁵ Barr menar att GT

¹³ Grenholm, a.a. s. 36 och 92 f.: de båda senare av de analyserade kommentarerna uttrycker kontinuitet. Inflytandet från Ed. P. Sanders, Krister Stendahl och andra har här spelat en stor roll, liksom andra världskrigets antisemitism.

¹⁴ Se t.ex. Jarl Hemberg – Ragnar Holte – Anders Jeffner, *Människan och Gud. En kristen teologi*, Lund 1982, som har en sådan kombination.

¹⁵ Barr, a.a. s. 100–102 och 151–156, samt Brevard S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London 1985, s. 6–10 och 28–30.

¹² T.ex. Ragnar Holte – Hans Hof – Jarl Hemberg – Anders Jeffner, *Etiska problem*, 3:e uppl., Stockholm 1983, s. 83–167.

utgör en religiös tradition, som fungerar som ett perceptionsmönster där nya erfarenheter kan infogas och göras begripliga. Childs menar att uppenbarelsen är knuten till kanon, till den religiösa traditionen i sin slutliga form. Att han ändå vill tolka GT självständigt beror på att GT fortsatt vara en självständig del av den kristna kanon. Man bör lägga märke till att båda författarnas teorier förnekar den enkla förutsägelsen som historiskt fenomen, dvs. att t.ex. Jes. 53 skulle handla om Jesus och att texten så att säga bara väntat på sin uppfyllelse. Båda teorierna rymmer emellertid möjligheten att i efterhand se ett mönster av förutsägelse och uppfyllelse, vilket då är att betrakta som en efterkonstruktion. Jesaja hade ingen övernaturlig förkännedom om Jesu födelse, men Jesu historiska person kunde göras begriplig med hjälp av Jesajas ord. Ett sådant betraktelsesätt tar fasta på historisk kunskap om kristendomens framväxt och knyter an till nutida exegeters betoning av Bibeln som litterärt fenomen. Detta sätt att både förneka det historiska förutsägelse – uppfyllelse-mönstret och bejaka det litterära är en möjlighet för dagens kristna förkunnare.¹⁶

Barrs och Childs företrädare, Gerhard von Rad och Walther Eichrodt, hade samma strävan att göra historisk förståelse av GT rättvisa, men hävdade ändå att GT borde tolkas i ljuset av NT och uteslöt följaktligen inte en kristologisk tolkning av GT.¹⁷ Båda tog sin utgångspunkt i att Gud handlat i den historia, som omnämnas i GT och NT. Eftersom Gud haft en plan med frälsningshistorien kan profeterna, trots att de inte själva varit medvetna om det, ha förutsagt Kristi ankomst. Dessa författare gör alltså ett trosantagande om en ganska stark gudomlig inblandning i traditionsutvecklingen, som skiljer deras teorier från Barrs och Childs. Den kan inte avfärdas bara för att den är äldre, men dess historiebegrepp är motsägelsefullt.

¹⁶ Gerleman förespråkar en likartad modell. Gerleman. »Gammalttestamentliga predikotexter», a.a. s. 44.

¹⁷ Westermann, a.a. s. 17–39 (von Rad) och 224–245 (Eichrodt). Jag bortser här från skillnaden emellan. Eichrodts teori är kanske något mjukare än Westermanns.

Å ena sidan är historia något helt inomvärldsligt och mänskligt, åtkomligt för historisk forskning, å andra sidan är historia hos dessa författare något som uttrycker Guds vilja och detta är endast åtkomligt för tron. För den predikant som delar uppfattningen att Bibeln centrum är ett frälsningshistoriskt skeende är detta dock ett alternativ. Det rymmer, genom trosantagandet om Guds ledning av frälsningshistorien, möjligheten att bejaka kristologiska tolkningar av GT.

Bertil Gärtner följer väsentligen von Rads och Eichrodts linje med frälsningshistorien som centralt begrepp. Trots att Gärtner nyttjar viss historisk exegetisk kunskap kommer historien än mer i skymundan hos honom. Det har att göra med att han inte tar fasta på de historiska händelserna i sig, utan fokuserar deras hemlighetsfulla innebörd, som kan förstås först efter uppenbarelsen i Kristus.¹⁸ Gärtners uppfattning är alltså att GT bör tolkas i ljuset av NT. Samtidigt hävdar han att Jesus inte var möjlig att förstå i urkyrkan utan hjälp av GT.¹⁹ Hemligheten med Jesus uppenbaras alltså i GT:s ljus. Men hemligheten med GT, dess djupaste innebörd, var ju fördold utan uppenbarelsen i Jesus.

Gärtner säger härmed emot sig själv. Givetvis kan den som läser ur hela Bibeln förstå GT:s utsagor bättre i ljuset av NT:s och sedan göra upptäckter i GT som i sin tur förtydligar budskapet om Kristus i NT. Men eftersom Gärtner fäster så stor vikt vid att endast Jesus såsom Messias kunde ge den rätta tolkningen av GT:s djupaste innebörd, att det var om honom själv det handlade, måste man förstå hans resonemang inte enbart som en redogörelse för hur bibelläsaren gradvis får bättre kännedom om både GT och Jesus, utan också som ett ställningstagande i principfrågan om huruvida man bör tolka GT kristologiskt.²⁰ Men för att Kristus ska kunna vara den nyckel som låser upp GT-texterna, måste ju nyckeln redan

¹⁸ Gärtner, a.a. s. 34–44.

¹⁹ Gärtner, a.a. s. 37.

²⁰ »I evangelierna framställs Jesus entydigt som Messias som förstod att utlägga skrifterna och som visste att de talade om honom.» Gärtner, a.a. s. 40.

vara känd av dem som använder den. Cruxet är att Gärtner, liksom många andra, vill göra gällande att det man finner, när man läser upp GT är – nyckeln. Det låter sig sägas att Kristus är nyckeln till förståelsen av passager som gäller gudsbilden eller etiken i GT, men inte till förståelsen av messianska förutsägelser. von Rads och Eichrods teorier är inte behäftade med denna svaghet. Det är inte enligt dem någon hemlighetsfull innebörd i texterna som Jesus blottlägger. Den kristologiska innebörden är tvärt om tillgänglig för den historiskt arbetande exegeten om hon eller han bara antar att historien uppenbarar Guds handlingar. Predikanten torde ha större hjälp av att jämföra och ta ställning till Barrs och Childs respektive von Rads och Eichrods teorier än av att fördjupa sig i Gärtners teori.

En tredje möjlighet är att som Rudolf Bultmann förespråka en existentiell tolkning av GT och NT. Båda testamentena handlar om den mänskliga existensen. Erik Aurelius gör sig i STK 3/89 till tolk för en sådan uppfattning.

Är då en existentiell tolkning av GT förenlig med en kristologisk? I termer av förutsägelse – uppfyllelse låter sig frågan inte besvaras. Däremot kan Bultmanns ståndpunkt beskrivas så att Kristus är den autentiska människan och enligt honom står denna inte att finna i GT, som tvärtom speglar den inautentiska existensformen.²¹ I Erik Aurelius version innebär däremot en existentiell tolkning att »hela bibeln handlar alltså om Jesus Kristus – och om *mig* . . .».²²

En sådan tolkning som Erik Aurelius förespråkar torde utöva en viss dragningskraft på dem som ägnat sig åt GT:s exegetik. Under flera år har det varit ett stort antal studenter i Uppsala som fördjupat sig i detta ämne. Erik Aurelius betonar vikten av ett historiskt-kritiskt studium av GT, eftersom det garanterar att GT läses självständigt och inte i ljuset av NT.²³ Hur går detta ihop med

Aurelius' existentiella tolkning av GT, som snarast tycks innebära att man bör läsa GT kristologiskt? Han hävdar att GT självt förmedlar evangelium: »Man kan enligt NT lära sig mycket om Kristus, om evangeliet, i GT».²⁴ Här sker alltså en märklig glidning mellan vad Aurelius kallar en vetenskaplig tolkning av GT, som ska garantera att GT läses självständigt, och en kristologisk. Aurelius löser därmed inte problemet huruvida GT bör tolkas kristologiskt eller inte. Snarast blir relationen mellan dels GT och NT, dels en rekonstruktiv (»vetenskaplig») och konstruktiv tolkning av GT otydligare.

En existentiell tolkning av GT är alltså förenlig både med en icke-kristologisk (Bultmann) och en kristologisk (Aurelius) tolkning av GT. Predikanten hänvisas tillbaka till de två tidigare alternativen. Vilket predikanten än väljer är det inte fråga om att bejaka eller förneka förutsägelse – uppfyllelse-mönstret, utan om på vilket sätt hon eller han anser att det uppkommit. Det handlar i grunden om olika attityder till den historisk-kritiska exegetiken. Fördelen med Barrs och Childs lösningsmodell är enligt min mening att skillnaden mellan den rekonstruktiva och den konstruktiva tolkningen av GT blir möjlig att upprätthålla. Den oklara relationen mellan dessa två slag av tolkningar anser jag vara ett centralt och besvärligt problem i bibeltolkningslitteraturen.²⁵

Predikanten står inför centrala teologiska problem

Framtagandet av en evangeliebok är en komplicerad process. Hänsyn har tagits både till tradition och till utvecklingen i andra kyrkor.²⁶ Här har jag endast reflekterat över slutprodukten, evangelieboken sådan förkunnaren har den. Jag har beskrivit de samband evangelieboken uttrycker mellan de gammaltestamentliga texterna och evangelieperikoperna. Jag har också diskuterat fyra

²¹ Bultmann i Westermann, a.a. s. 50–75, särskilt s. 72–75.

²² Aurelius, a.a. s. 182.

²³ Aurelius, a.a. s. 99 f.

²⁴ Aurelius, a.a. s. 101.

²⁵ Grenholm, a.a. s. 136–140.

²⁶ Se förordet till Den svenska evangelieboken 1983.

problem som dessa samband aktualiserar, delvis med hjälp av den pågående vetenskapliga diskussionen om förhållandet mellan GT och NT.

Sambanden mellan Den svenska evangeliebokens gammaltestamentliga texter och dess evangelietexter ställer predikanten inför val som berör centrala teologiska problem. En del uppfattar kanske detta så, att predikanten härmed lämnar den egentliga bibeltolk-

ningens område. Vad jag här velat peka på är att det tvärt om är så att besvarandet av sådana frågor som vem Gud är, hur kristen och human etik förhåller sig till varandra, hur kristendomen förhåller sig till andra religioner och om och på vilket sätt man bör tolka GT kristologiskt etc. är en ofrånkomlig del av predikantens konstruktiva bibeltolkning.

De vises Gud

AV MAGNE SÆBØ

Nedanstående artikel, som grundar sig på en opposition av den senaste avhandlingen i Gamla testamentets exegetik i Lund, har redaktionen funnit det angeläget att publicera av två skäl.

(1) Avhandlingen behandlar ett teologiskt centralt ämne: gudsbildens egenart och utveckling inom ett stort textkorpus i GT. Viktiga komponenter i den livsförståelse som vishetstraditionerna i det gamla Israel ger uttryck för, såsom skapelseologi, ordnings-tänkande och vedergällning, blir föremål för en granskning utifrån de mest grundläggande frågeställningarna om vishetens väsen och värde. – Har visheten något värde i sig eller bara i den mån den kan inordnas GT:s övriga teologiska strömningar? – Hur kan mänsklig erfarenhet och »naturlig uppenbarelse» relateras till speciell uppenbarelse och »frälsnings-historia»?

(2) Artikeln tar upp synpunkter på en vetenskaplig framställning som är relevanta för t.ex. avhandlingsförfattare i andra forskningsdiscipliner, såsom metodik och källbehandling, introduktionsavsnittets funktion och formuleringen av teserna.

FL

1. Lennart Boström har ved sin avhandling om *De vises Gud*¹ beveget seg inn på et område av den gammeltestamentlige forskning som lenge var relativt stille og ukontroversielt, nemlig visdomslitteraturen i Det gamle testamente (GT). I forhold til andre områder som Pentateuken, profetene, for ikke å tale om Salmene som Sigmund Mowinckel rundt 1920 med ett bragte i sentrum for forskernes interesse, eller i forhold til de mange nyoppdagede religionshistoriske paralleller, har det hersket en langt lavere interesse for visdomslitteraturen.

Men så skjedde noe som satte hjulene i gang; og siden har farten bare øket på. I 1922 oversatte Sir E. A. Walter Budge deler av en hieratisk papyrus som British Museum hadde innkjøpt allerede i 1888, men som hadde ligget upåaktet siden. Han offentliggjorde den i 1923.² Allerede i januar 1924 fremla den danske egyptolog H. O. Lange

sin forståelse av den nyoppdagede tekst som er blitt kjent som *Amen-em-ope's visdomsbok* (eller: *lære*), og publiserte året etter det som skulle bli en standardutgave av denne teksten.³ På grunnlag av Langes første oversettelse utgav den tyske egyptolog Adolf Erman i mai 1924 en tysk oversettelse;⁴ både han og den religionshistorisk arbeidende GT-forsker Hugo Gressmann så straks at det var nære likheter mellom den egyptiske teksten og deler av Ordspråkene 22: 17–24: 22.⁵ Dermed var den gammeltestamentlige visdomslitteratur plutselig blitt vekket av sin "Tornerose-søvn" og plassert der hvor så mange andre deler av GT allerede befant seg, nemlig i analogienes spennings-felt mellom GT og den raskt økende fororientalske litteratur, mellom Israel og dets kulturelle og religiøse omverden. Og det spørsmål som da også her ble det brennende og omstridte, var dette: Hva er påvirkning utenfra og hva er det genuint israelittiske?

Det er i dette perspektiv man må se det habi-

¹ *The God of the Sages. The Portrayal of God in the Book of Proverbs*, Coniectanea Biblica. OT Series 29, Stockholm 1990, utgjør det *specimen eruditionis* som Lennart Boström forsvarte ved sin teologiske doktors-eksamen ved Universitetet i Lund den 23. mai 1990. Det følgende utgjør en sterkt forkortet utgave av den opposisjon som jeg ved denne anledning fremførte som »fakultetsopponent».

² *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum* . . . , London 1923; teksten er registrert som Pap. BM 10474.

³ *Das Weisheitsbuch des Amenemope . . . herausgegeben und erklärt*, København 1925.

⁴ »Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope», *OLZ* 27, 1924, sp. 241–52.

⁵ Ad. Erman, »Eine ägyptische Quelle der 'Sprüche Salomos'», *SPAW.PH* 15, 1924, S. 86–93; Gressmann, »Ägypten im Alten Testament», *Vossische Zeitung*. 22. juni 1924, s. 2, 11; samme, »Die neugefundene Lehre des Amen-em-ope und die vorexilische Spruchdichtung Israels», *ZAW* 42, 1924, s. 272–96. Jfr. ellers bl.a. P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, Neuchâtel 1929.

litasjonsskrift som Johannes Fichtner utgav 1933, under den meget betegnende tittel: *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung*, og med den ikke mindre betegnende undertittel: *Eine Studie zur Nationalisierung der Weisheit in Israel*.⁶ Det kom her fremfor alt til uttrykk en markant teologisk interesse av å bestemme det særreligøse i den gammeltestamentlige visdomslitteratur.

I de siste tiår har det vært en sterkt stigende kurve i forskningen av såvel den fororientalske som den gammeltestamentlige 'visdom', både som fenomen og som litteratur. Året 1955 kan med en viss rett sies å markere begynnelsen på denne nyeste fase: Da ble festskriftet til H. H. Rowley viet dette emne alene; og det inneholder en rekke verdifulle bidrag som peker fremover til nye forskninger.⁷ Da publiserte også Klaus Koch – elev av von Rad – sin oppsiktsvekkende og etterhvert omdiskuterte artikkel: »Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?». Mens Koch i stedet for et »gjengjeldelsesdogme» finner hva han kaller: »eine Auffassung von Schicksalswirkender menschlicher Tat» i GT, kommer tre år senere Hartmut Gese ham nær i sin tolkning av visdomslæren »als Versuch einer Deutung der Welt als Ordnung», hvor han legger betydelig vekt på sentralbegrepet i den egyptiske 'ordningstenkning', nemlig *ma'at*.⁸ Denne 'ordningstenkingen' er særlig blitt vurdert av Hans Heinrich Schmid,¹⁰ som dessuten vil betrakte skapelsesteologien »als Gesamthorizont biblischer Theologie» og slik trekke de mest radikale konsekvenser av 'ordningstenkingen'.¹¹ Det er klart at med disse teologiske aspekter og konsekvenser er 'visdommen' i GT ikke lenger noe uinteressant felt, men er blitt et meget sammensatt problemfelt som er rykket inn mot sentrum av den gammeltestamentlige forskning og teologiske debatt. Aktiviteten er stor – det er blitt holdt flere internasjonale symposier om saken;¹² og litteraturen nærmer seg nå

⁶ BZAW 62, Giessen 1933. Jfr. W. Zimmerli, »Zur Struktur der alttestamentlichen Weisheit», ZAW 51, 1933, s. 177–204.

⁷ *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, ed. by M. Noth and D. Winton Thomas, SVT 3, Leiden 1955.

⁸ ZThK 52, 1955, s. 1–42; også i samlebindet: *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, hgg. v. K. Koch, Darmstadt 1972, s. 130–80.

⁹ *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, Tübingen 1958, s. 5 ff.

¹⁰ *Gerechtigkeit als Weltordnung*, Tübingen 1968.

¹¹ Jfr. hans artikkelsamling *Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie*, Zürich 1974.

¹² Bl.a. i Strasbourg 1962 (*Les sagesses du Proche-Orient Ancien*, Paris 1963) og i Leuven 1978 (*La Sagesse de l'Ancien Testament*, Leuven 1979).

raskt det uoverskuelige.¹³

Det er slik et meget aktivt og problemfylt forskningsfelt som Lennart Boström har begitt seg inn på med sin avhandling om »The God of the Sages». Man vil nå være spent på hva han med sin undersøkelse kan bringe inn i denne forskningshistoriske kontekst, som her er blitt risset opp med få streker, og som vil danne bakgrunnen for bedømmelsen av hans avhandling. Men først: Hvordan er oppbygningen av og argumentasjonsgangen i hans avhandling?

2. Lennart Boströms dissertasjon, *The God of the Sages. The Portrayal of God in the Book of Proverbs*, består av fem kapitler, omkranset av et forord og av en bibliografi og et register av utvalgte bibelsteder. Kap. 1 utgjør »Introduction» (s. 1–45). Deretter faller avhandlingen i to hoveddeler – hver med to kapitler, henholdsvis »Part one: Theology of creation and order» (s. 47–140) og »Part two: God's relationship to the world» (s. 141–238), altså hver på knappe 100 sider. Til sist følger »Summary and final conclusions» (s. 239–243).

I »Innledningen» som er delt i en isagogisk og en teologisk del, drøfter Boström en lang rekke spørsmål som har vært fremme i nyere forskning av Ordspråksboken. I den isagogiske delen tar han først (s. 1–17) opp Ordspråksbokens struktur, formtyper, 'Sitz im Leben' og da også spørsmålet om eksistensen av egne visdomsskoler i Israel, endelig bokens datering og forfatterskap, hvor spørsmålet om egyptisk innflytelse kommer inn. Dernest (s. 17–30) gis det en oversiktsmessig drøftelse av »annen visdomslitteratur», både i GT og utenom Israel. Her blir også problemet med å definere 'visdom' tatt opp; i dette vanskelige spørsmål velger Boström en vid begrepsforståelse.

I den teologiske del av »Innledningen» (s. 31–45) dreier det seg om Ordspråksbokens *gudsbegrep*. Her kommer åpenbart forfatterens viktigste anliggende til uttrykk (jfr. bokens tittel). Aller først blir avhandlingens *mål og metode* fastslått, kort og uten drøf-

¹³ En utførlig og kritisk gjennomgang av den moderne visdomsforskning er ikke blitt foretatt ennå, men jfr. blant kortere oversikter J. L. Crenshaw, »Prolegomenon», i: *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, ed. by J. L. Crenshaw, New York 1976, s. 1–60.

telse, og målet er: »to recognize and describe various qualities used to depict God in the book of Proverbs»; og metoden er i første rekke: »to relate the theological statements in the book of Proverbs to other Old Testament material, primarily the other books of the wisdom tradition», og dernest vil det bli undersøkt hvilken sammenheng dette har til eldre og samtidig visdomslitteratur i den gamle Fororient (s. 31). Innledningsvis drøftes visdomslitteraturens egenart (s. 32 f.) og gis det en oversiktsmessig drøftelse av »Ordspråksbokens teologi» (s. 33–45). Blant annet tar Boström her kritisk stilling til W. McKane's oppfatning av en 'utvikling' fra en 'verdslig' til en teologisert visdom (s. 36–39), nedtoner det som måtte være av mulig »spenning mellom Jahwismen og visdommen», fremhever sterkt *nærheten* mellom visdommen og det øvrige GT og fremholder at Israels monoteisme på samme tid er forbindelsesleddet mellom visdommen og det øvrige GT og det viktigste skillepunkt mellom GTs visdomslitteratur og den utenom-israelittiske (s. 40–45).

Med denne *Introduction* i kap. 1 har Boström ikke bare gitt en oversiktsmessig drøftelse av Ordspråksbokens strukturelle og teologiske problemer, men han har også angitt sitt eget ståsted og sin egen hovedoppfatning. Man kan med betydelig rett si at her ligger hele avhandlingen *in nuce*. Det som følger i de to hoveddeler av avhandlingens korpus, er mer en detaljert utfoldelse av det som er fastlagt her.

Problematikken i avhandlingens *første* hoveddel (s. 46–140) er – som allerede nevnt – knyttet til dobbeltemaet »Theology of creation and order»; og det deles igjen opp på to kapitler som drøfter henholdsvis skapelsesteologien (kap. 2, s. 47–89) og »Gud, gjengjeldelse og orden i Proverbia» (kap. 3, s. 90–140). Etter en kort innledning (s. 47) som modifierer begrepet »skapelsesteologi» i overskriften, gir første delpunkt A (s. 48–67) en »Analyse av det skapelsesrelaterede material i Proverbia». Det fremheves at frekvensen av skapelsesutsagn her ikke er stor. Utførligst behandles 3: 19–20 og 8: 22–31, og da også spørsmålet om hvilken karakter personifiseringen av visdommen har, et fenomen som Boström er tilbøyelig til å betrakte som noe komposisjonsbe-

tinget litterært, uten noen vesentlig teologisk betydning. I kapitlets andre delpunkt B (s. 68–79) relateres skapelsesmotivet i Proverbia til andre skapelsestradisjoner. Det dreier seg først om distinksjonen mellom skapelsen av verden, som særlig finnes i Ordspr. 1–9, og skapelsen av mennesket, som er fokusert på i kap. 10–31; dernest om skapelsen som kaoskamp. Det avsluttende punkt C (s. 80–89) utgjør »Konklusjoner», som er noe mer enn bare oppsummeringer; det dreier seg om en viss videreføring i form av tematiseringer; blant annet tas det omdiskuterte skille mellom »folkeordspråk» og »kunst-ordspråk» opp (s. 82), og i spørsmålet om Gud som skaper legges det særlig vekt på at det hele tiden er *Jahve* som er skaperen, og at dette begrunner et syn på Israels visdomstradisjoner som »being firmly established within the Yahwistic faith while at the same time being universal» (s. 88).

Dette leder over til kap. 3 om »Gud, gjengjeldelse og orden i Proverbia» (s. 90–140), som viderefører drøftelsene av skapelsesmotivene i boken, og er det forskningshistorisk mest aktuelle og spennende kapittel i avhandlingen. Innledningen er her betydelig lenger enn i forrige kapittel, og det er fordi forfatteren må ta samlet opp noen av de mest debatterte spørsmål i nyere visdomsforskning, nemlig det mer allmenne spørsmål om en bestemt, nedfelt 'orden' i tilværet og det spesielle om det er mer saksvarende å tale om en »Tun-Ergehen- (eller: Tat-Folge-) Zusammenhang» i GT – altså en lære om 'gjerning og gjernings følge' – enn på tradisjonelt vis å tale om 'gjengjeldelse', slik det ble fremholdt av Klaus Koch i 1955 og siden er blitt videreført av andre. Boström, som helst vil tale om »the character-consequence relationship», fordi det mer dreier seg om holdning og »life-style» enn om enkelthandlinger,¹⁴ er av teologiske grunner selv meget kritisk til 'ordningstenkingen' og dens konsekvenser og vil i stedet rehabilitere talen om »gjengjeldelse» i forbindelse med Guds hand-

¹⁴ Han bruker selv ikke bare den siste form: »character-conseq.» (s. 90, 107, 114, 125, 130, 138, o.fl.st.), men også den første: »act-conseq.» (s. 95, 112, 114, 118, 121; s. 138 også i overskriften), eller en kombinasjon av begge: »act/character-cons.» (s. 91, 116, 126, 240), eller også »action and (built-in) conseq.» (s. 119, 120, 130 f., 138), eller »relationship between life-style and fate» (s. 113, 116).

linger overfor menneskene, og da ikke så mye i juridisk retning som i betydning av Guds »repayment».

Dette er det som så utfoldes i kapitlets to første delpunkter, idet han i det første (A, s. 97–113) drøfter »Retribution and order in the God-sayings», og i det neste (B, s. 114–133) behandler det samme tema »in the other sayings of the book». Som i kap. 2 følger også her et avsluttende, tematisert konklusjonsavsnitt (C, s. 134–140). Her fremholdes det blant annet at tekstmaterialet er rikt sammensatt og ikke så lett lar seg 'sette på en formel' (slik det er en tendens til hos Koch og Schmid), at det – mot Koch og Fahlgren¹⁵ – uttrykker at Jahve spiller en *aktiv* rolle »in the process of retribution», at 'ordens'-begrepet er et »problematisert» begrep, nemlig når det er »regarded as an impersonal principle governing all things in the world» (s. 137). Ellers viser de vises gudsbegrep seg å ha et dobbelt aspekt, nemlig »both the closeness of the Lord to his world and his distance from it» (s. 140).

Dette dobbelte aspekt i gudsbegrepet utfoldes så i avhandlingens *andre hoveddel* som bærer tittelen: »God's relationship to the world» (s. 141–238). Denne del står ikke like sentralt i forhold til Proverbia og visdomsforskningen som den første del, men er ment å utfylle og underbygge dens funn og resultater. Det skjer i delens to kapitler, kap. 4: »The Lord as supreme God in the book of Proverbs» (s. 142–192) og kap. 5: »The Lord as personal God in the book of Proverbs» (s. 193–238). Drøftelsene i disse kapitler trekker inn et meget bredt og rikt bibelteologisk materiale.

Hovedkonklusjonen (s. 239–243) som sammenfatter de tidligere delkonklusjoner, understreker i første rekke *bredden* i gudsbegrepet, slik Boström hele veien har fremhevet.

3. Ovenstående presentasjon av Boströms avhandling har lagt størst vekt på delene *Introduction* og *Part one*, fordi disse går mest direkte inn i visdomsforskningens aktuelle situasjon.

Sammenholder man nå denne presentasjon av avhandlingen med den innledende skisse av forskningshistorien ovenfor, vil man fort se at Boström har visst å gå inn på et høyst aktuelt sted i forskningen; ja, han har satt fingeren på et meget ømt punkt i nyere visdomsforskning og debatten om den – når

han har satt selve *gudsbegrepet* i fokus. Han har ved dette vist seg å være klart teologisk bevisst og å ha antenne for å fange inn de relevante problemer i situasjonen. Det er dette som fremfor noe annet gir den innholdsrike boken dens styrke – og dens berettigelse som en akademisk avhandling. Det må for øvrig bedømmes *positivt* at boken er båret av et sterkt teologisk driv og engasjement.

En akademisk avhandling bedømmes etter gammel tradisjon som et *specimen eruditio-nis*, som en »prøve» på doktorandens »dannelse», på hans vitenskapelige håndverk. Derfor skal den prøves; og derfor vil en prøvning av forskerens håndverk måtte ettergå kritisk avhandlingens formelle sider foruten dens komposisjon og metode – uten at det her er mulig å gjøre dette i detalj.

Når det da først gjelder *språket*, kan det sies at avhandlingen i det store og hele er skrevet på et brukbart, bra engelsk. Men det tilsvarende gjelder ikke for gjengivelsen av flere tyske sitater; her er det bemerkelsesverdige mange feil i en bok som ellers nesten ikke har trykkfeil, (verst er det i sitatet s. 103, med fem feil på sju linjer; jfr. s. 139, 160, 173 f., 181, 194 og 195). Dette leder over til bibliografien, hvor det også er flere feil i de tyske bok- og artikkeltitler (se under Beyerlin, Bonnet, Herrmann, Hornung, Lang, Schmid), ved siden av det er en rekke unøyaktigheter og inkonsekvenser i de bibliografiske angivelser, (f.eks. er det under Fox registrert en artikkel fra et tidsskrift kalt 'Zeitschrift für Ägyptologische Studien', men et slikt tidsskrift finnes ikke; det heter: 'Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde' – og er velkjent).

Det som jeg her kort har nevnt av formelle feil, går på forskerens *akribi* – et nesten hellig ord når det dreier seg om akademiske avhandlinger. For man forventer av en slik avhandling vitenskapelig *nøyaktighet*; det har noe med *tilliten* til forskerens arbeide å gjøre. Og viktigere enn bibliografien er her selve avhandlingens tekst. Når jeg nå mer går inn på den metodiske *arbeidsmåte* i avhandlingen, har det ikke bare formell, men også saklig betydning, samtidig som det her vil være en stigning fra det formelle til det

¹⁵ K. Hj. Fahlgren, *s'dākā, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament*, Uppsala 1932.

saklig-innholdsmessige. Jeg kommer til å be-
vege meg fremover i fem trinn.

a. Under omtalen av Amenemopes Visdomsbok ovenfor ble også den tyske egyptolog Ermans navn nevnt. Det samme skjer hos Boström (s. 2–3), men da på en måte som utfordrer til metodisk kritikk av alvorlig karakter. Han har ikke anført Ermans arbeider i bibliografien – og har åpenbart ikke arbeidet med Erman selv, men anvender ham bare via annen sekundærlitteratur. Min første anmerkning til dette er av mer generell karakter idet jeg savner også andre viktige forskningsbidrag anvendt og nevnt. Det gjelder særlig den danske egyptolog Langes ovenfor nevnte utgave av Amenemope; jeg finner det videre kuriøst at K. Hj. Fahlgrens viktige dissertasjon fra Uppsala 1932 bare er oppført etter sitt utdrag i Kochs samlebind fra 1972, og siteres da etter dette årstall; dessuten savner jeg – her i Lund av alla steder – bruk av og henvisning til Gustaf Boströms lundenser-studier om *Paronomasi i den äldre hebreiska Maschallitteraturen* (fra 1928) og *Proverbiastudien. Die Weisheit und das fremde Weib in Spr. 1–9* (fra 1935), for nå ikke å nevne flere verker. Alle disse og andre arbeider som savnes, er på tysk. Man kunne så sammenholde denne mangel med de mange feil i tyske sitater og anførsler og gjøre videre overveielser, men jeg skal la være det.

Derimot vil jeg med min andre bemerkning vende tilbake til det spesielle forhold som gjelder 'bruken' av Erman i boken. For det dreier seg her om arbeidsmåten, den vitenskapelige argumentasjonsmåten, og det går spesielt på forholdet mellom forskerens primærstudier i kildematerialet og hans bruk av sekundærlitteratur. I tilfellet Erman dreiet det seg altså om Amenemopes Visdomsbok, hvor det ikke er angitt noen tekstutgave som grunnlag for drøftelsen av den, og hvor Ermans oppfatning ikke er drøftet utfra hans egne verker (som ikke er nevnt i noter eller i bibliografien), men via *andre* forskeres gjengivelse og drøftelse. Denne fremgangsmåte merkes imidlertid også ellers i avhandlingen, eksempelvis ved drøftelsen av spørsmålet om »datering og forfatterskap» (s. 15–17),

hvor synspunkter fra noen nyere forskere – og ikke tekstinterne forhold – fremføres, hvorpå »konklusjon» trekkes; eller ved drøftelsen av det ikke helt enkle spørsmål om hvordan termen 'visdom' best kan defineres (s. 17–19); etter at forfatteren her først, ved en enkel overveielse, har funnet det rimelig å velge en vid begrepsbestemmelse av 'visdom', nevnes utfyllende momenter fra Fohrer, von Rad, Lambert og Williams til understøttelse av den vide begrepsbruk. Her og ellers savnes det da en klarere saklig diskursiv argumentasjonsmåte – i nærkamp med teksten.

b. Dette synspunkt blir mest relevant når det gjelder det gammeltestamentlige tekstmaterial, i særdeleshet Ordspråksboken som er hovedteksten. Den egentlige *tekstbehandling* skjer gjennom drøftelsen av enkeltsteder i kapitlet om skapelsesteologien (2A) og i kapitlet om »Gud, gjengjeldelse og orden» (3AB), samt mer oversiktsmessig i den andre hoveddels kapitler (4, A2 og B2; og 5, A1 og B1). På disse steder skjer det for det første en behandling av de enkelte steder isolert fra deres respektive kontekster, slik at det lett blir boken som helhet som blir den tapende part. For det andre er selve den *eksegetiske* behandling av den enkelte tekst ikke alltid tilfredsstillende, og da på den måte at det her igjen ofte blir mer referanse til ulike forskeres oppfatninger, altså til sekundærlitteraturen, enn til teksten selv, i en *selvstendig* tekstbehandling. Jeg finner det også noe besynderlig at forfatteren når det gjelder *oversettelsen* av de behandlede steder, som oftest nøyer seg med en gjengivelse av C. H. Toys oversettelse i hans ICC-kommentar; at det her står »Toy 1977» må ikke forlede noen, for kommentaren i den ellers anerkjente rekken er fra 1899 – og følgelig faller dens gammelmodige engelsk ut fra den moderne engelsk i avhandlingen ellers; så veksles det også undertiden til McKanes nyere oversettelse. Her burde altså forfatteren ha lagt større vekt på *sitt eget* arbeid med teksten, da iberegnet spørsmålet om *tekstgrunnlaget* på endel tekstlig vanskelige steder, hvilket hans tekstkritiske bemerkninger, som gjennomgående er for summa-

riske, taler for (jfr. bl.a. s. 114, n. 115; 118, n. 132 og 134; 121, n. 145; 126, n. 176, og særlig 125, n. 171). Om man her vil lage en spissformulering, kan man anvende to boktitler av den ikke ukjente lundenser Gustaf Wingren, som 1989 utgav boken »Texten talar» og i 1981 boken »Tolken som tiger»; i doktorandens tilfelle kan det synes som om det er »Tolken som talar» – for ikke å si tolkerne, mens det er »Texten som tiger». Nå vil forfatteren til dette kanskje svare at det har vært hans hensikt å skrive en »bibelteologisk» avhandling; og det er i og for seg greit nok, men heller ikke i en slik situasjon får selve det grunnleggende tekstarbeid komme i skyggen for den tematisk-systematiserende interesse, men vil også i en avhandling av denne type måtte være det bærende grunnlag.

c. Når det videre gjelder forfatterens metode og arbeidsmåte, gir den dessuten foranledning til kritiske bemerkninger av en noe annen karakter; vi beveger oss inn i enda et nytt rom, idet vi retter oppmerksomheten mot avhandlingens *disposisjon og komposisjon*.

Som det vel fremgikk av presentasjonen av avhandlingen, har forfatteren åpenbart lagt vekt på en vel strukturert og balansert komposisjon av sin avhandling; det vitner ikke minst alle de større og mindre innlednings- og konklusjonsavsnittene om. Det gir et ryddig og oversiktlig inntrykk. Jeg er likevel, av ulike grunner, kommet i tvil om deler av oppbygningen av avhandlingen. Og vi kan begynne med begynnelsen, avhandlingens Introduction.

Det kan være nyttig å stille det generelle spørsmål, hvilken funksjon en Innledning bør ha i en akademisk avhandling. Det kan her selvfølgelig gis flere svar; men allment vil man vel kunne si at den i første rekke skal lede inn i den aktuelle forskningssituasjon, påvise dens mangler og formulere en tese eller oppgave som kan bidra til å forbedre den og til å bringe inn ny erkjennelse, ja, *flytte grenser*. Dessuten skal den angi metoden og veien for å nå det formulerte mål. Når det gjelder den foreliggende avhandling, motsvarer den i en viss grad disse ideelle

ønskemål; men det er også sider som man gjerne kunne sett var gjort noe annerledes; jeg vil nevne tre punkter.

For det *første* er forfatteren stadig i dialog med nyere forskere om deres teorier, og han kan spille forskere ut mot hverandre; delvis gir han slik – spredt utover i avhandlingen – mindre forskningshistoriske avsnitt. Men det ville vel ha vært en fordel for profilen og klarheten i problemstillingene om Introduction hadde hatt et eget avsnitt hvor de forskningshistoriske linjer bakover og den aktuelle situasjon var trukket opp. Det ville også ha avlastet de videre detaljdrøftelsene.

For det *andre* burde Innledningen angitt en klarere *tese* enn den mer allmenne målsetning som kommer til uttrykk i kap. 1B's innledning (s. 31). Men om det er viktig med en klar tese- og formålsangivelse her, så vil det – for det *tredje* – på den annen side likevel være uheldig om selve *drøftelsen* starter i Innledningen; den skal *forberedes* her, men selve arbeidet begynner først i avhandlingens korpus. Jeg har allerede ovenfor vist at avhandlingen ligger *in nuce* i Introduction – og det er ikke uten videre positivt for avhandlingen. Man kan nemlig spørre om det eksempelvis er en *foregripelse* av selve drøftelsen at den starter allerede i Introduction med å drøfte spørsmålene: »Theologization or original theology?» (s. 36–39) og »Tension between Yahwism and wisdom?» (s. 40–41; jfr. også de to siste avsnittene her, s. 41–45). For man kan spørre om ikke disse spørsmål hører til det som skal undersøkes og avdekkes i avhandlingens korpus når det nettopp er »gudsbildet» i Ordspråksboken som er dens gjenstand. Med et klart forskningshistorisk avsnitt og en klarere formulert målsetning i Introduction ville vel dette ha vært unngått eller bragt i bedre balanse.

Når man videre vurderer disponeringen og drøftelsene i avhandlingens korpus, får man et sterkt inntrykk av at forfatteren gjerne vil dekke mest mulig av de ulike sider og temaer som har med »gudsbildet» å gjøre. Han har neppe skrevet etter det gamle ideal: *non multa, sed multum* – for her er det blitt *multa*. Blant annet av den grunn er det at eksegens tekstarbeid ofte ikke går nok i dybden.

Det gjelder særlig Part two; men det berører også forholdet mellom Part one og Part two – og dermed hele struktureringen av avhandlingen. Det ville vel ikke være urimelig å ta med endel av det stoff som nå er behandlet i kap. 4 og 5, men likevel neppe i den bredde som drøftelsene i de to selvstendige kapitler (4 og 5) nå er blitt gjennomført med – og det så meget mer som det her dreier seg om teologiske emner som ikke er så typiske for visdomslæren spesielt, men har en mer allmenn relevans for GTs teologi.

Til dette vil forfatteren muligens svare at nettopp *det* har vært noe av hans hensikt, nemlig å vise i hvilken høy grad visdomslæren er inkorporert i den øvrige gammeltestamentlige teologi; han nedtoner det spesifikke og «einmalige» ved visdomslæren og fremhever dens innordning i Israels «allmenne teologi», for å bruke et noe upresist uttrykk. Men det er her vi finner metodens og sakens 'burning point'.

d. Akkurat dette kan lede inn på et annet spor, som også muligens kan forklare avhandlingens spesielle struktur og profil, innbefattet forholdet mellom Part one og Part two. Jeg har nemlig sammenlignet Boströms disponering av avhandlingens korpus med det opplegg som Fichtner i 1930/33 gav sin undersøkelse – og finner en nokså lik profil og målsetning, nemlig den å bestemme visdomslærens plass i den gammeltestamentlige teologi, for ikke å si å *innordne* den i den. J. Fichtner stod ved slutten av 20-tallet i bruset av de religionshistoriske vinder og ville gjerne 'berge' visdomslæren teologisk ved å vise at den ikke var noen fremmed skikkelse i GT, selv om den tydelig nok hadde utenomisraelittiske slektninger, men den var noe som Israels Gud hadde satt sitt tydelige 'innsegl' på; den var blitt «nasjonalisert».

Mitt spørsmål blir derfor nå: Har Boström på lignende vis villet 'berge' visdomslæren, især Ordspråksbokens gudsbilde, fra de teologiske, for ikke å si: filosofiske, farer som i den senere tid synes å ha truet GTs visdomslitteratur, nemlig ved å *innordne* den i størst mulig grad i Israels øvrige teologi? Vil i tilfelle hans forsøk i så henseende – om dette

er rett tolket her – bety et virkelig forskningens fremskritt i den situasjon som visdomsforskningen har befunnet seg i siden 60-tallet – eller representerer hans opplegg nærmest en reprimanderende *regresjon*?

e. Dette leder oss til slutt – selv om mye annet kunne ha vært tatt opp – til det innerste rom i visdommens haller og fører oss ned til de dypeste problemer i den foreliggende avhandling, til spørsmål som er forbundet med å bestemme visdommens 'vesen' eller 'ordningstenkningens' teologiske betydning og konsekvenser.

Det som – forskningshistorisk og saklig sett – kan fortone seg som en *regresjon* her, er selve den *teologiske* vurdering av 'visdommen' resp. visdomslæren: Har den bare en 'lånt' verdi – ut fra og i den grad den lar seg innordne i eller underordne seg den øvrige gammeltestamentlige teologi? Eller har den sin egen teologiske verdi, så å si på *egne* premisser, ut fra sitt eget 'vesen' eller sitt *proprium* qua visdomslære? Det kan være nyttig å sitere hva E. Gerstenberger sier til dette i en forskningsoversikt fra 1969 (som Boström har med i sin bibliografi): »Unschwer läßt sich erahnen, daß das zur Weisheit als . . . atl. Denkform hinverlagerte Interesse die theologische Rehabilitierung der Weisheitsliteratur betreiben muß. . . . Immer häufiger wird heute die theologische *Gleichberechtigung* der Weisheitsliteratur offen gefordert».¹⁶ Selv har jeg lenge behandlet visdomslæren som en egen teologisk tenkeform i min fremstilling av den gammeltestamentlige teologi og slik forsøkt å rehabilitere den.¹⁷ Det er på dette 'crucial point' at det hos Boström synes å gå i 'motsatt kjøreretning'. Han drøfter nok kort ulike forsøk på å *definere* visdommen (s. 17–19), og nevner punkter til dens teologiske «uniqueness» (s. 32–33) – men likevel er det som om visdommen

¹⁶ E. Gerstenberger, »Zur alttestamentlichen Weisheit», *Verkündigung und Forschung*, AT, 14, 1969, s. 28–44, her s. 29.

¹⁷ Jfr. bl.a. »Hvem var Israels teologer? Om struktureringen av 'den gammeltestamentlige teologi'», i H. Ringgren – festskrift, *SEÅ* 41/42, 1976/77, s. 189–205, nå i: M. Sæbø, *Ordene og Ordet*, Oslo 1979, s. 25–41 (også denne artikkel er med i Boströms bibliografi).

ikke blir tatt *teologisk* på alvor, ut fra sin egenart.

Her foreligger det imidlertid muligheter for en annerledes og mer positiv vurdering. For å vise det kunne man anvende flere tekster i Ordspråksboken. Selv har jeg flere ganger trukket frem Ordspr. 10: 1–8(–10) og v. 22.¹⁸ og skal derfor ikke gjenta drøftelsen av denne teksten her, men bare kort nevne tre punkter som vil være av betydning for problematikken i den nærværende avhandling og for bedømmelsen av den.

For det første demonstrerer Ordspr. 10: 1–8 med all tydelighet at man ikke bare kan behandle ordspråkene enkeltvis og isolert fra hverandre – slik, med de fleste, McKane gjør i sin kommentar, Childs i sin Introduction (s. 555) og Boström når han behandler »God-sayings» og »other sayings» i Ordspråksboken separat; for i Ordspr. 10: 1–10 foreligger hva man kan kalle en relativ selvstendig *mini-komposisjon*. Og det har ikke bare en form- og tradisjonshistorisk, men også en vesentlig teologisk betydning.

De midterste versene, 10: 4–5, har fattigdom og rikdom som tema; og det sies her at det ligger i menneskets egen hånd å bli rik – eller fattig. Versene omkring denne 'kjerne', 10: 2–3 og 6–7, har derimot en helt annen karakter; de er preget av israelittisk fromhet og teologi, som er overbevist om at »Herren lar ikke den rettferdige sulte» (v. 3a). Rammen gir det 'tradisjonelle' kjerne-ordet (v. 4–5) en kontekst som representerer en ny forståelse, en *re-interpretasjon*, som følges opp av den helt absolutte uttalelse i 10: 22 som slår fast at: »Det er Herrens velsignelse som gir rikdom, eget strev legger ingenting til».

For det andre viser en perikope som 10: 1–8

¹⁸ Jfr. mitt foredrag »From Collections to Book – A New Approach to the History of Tradition and Redaction of the Book of Proverbs», *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem August 1985, A, Jerusalem 1986, s. 99–106, spes. s. 101 f.; og artikkelen »Vom 'Zusammen-Denken' zum Kanon. Aspekte der traditionsgeschichtlichen Endstadien des Alten Testaments», *Jahrbuch für Biblische Theologie* 3, 1988, s. 115–133, spes. s. 124 f.; og endelig min kommentar *Fortolkning til Salomos ordspråk, Forkynneren, Høysangen, Klagesangene*, Oslo 1986, s. 92–94.

at Israels visdomslære – uavhengig av innflytelsen utenfra – har hatt *sin egen indre historie*, som kan betegnes som dens tradisjonshistorie, som igjen har hatt betydning for Proverbias redaksjonshistorie; og begge deler har vært under teologisk bevisst 'styring'. Dette er et viktig vitnesbyrd om den israelittiske visdomslæres teologiske særstilling.

For det tredje kan forholdet mellom kjerne og ramme i 10: 1–8 belyse det enkle skille som Gerhard von Rad gjorde i sin *Theologie des Alten Testaments* mellom Israels 'erfaringsvisdom' og Israels 'teologiske visdom'¹⁹ – et skille som Boström bemerkelsesverdige nok ikke nevner, men som han avgjort kunne hatt fordel av å benytte i sin teologiske beskrivelse. For her uttrykker kjernen (10: 4–5) en grunnleggende menneskelig *erfaring* og rammen (10: 2–3.6–7 foruten 10: 1.8 og 9–10) en innordnende *teologisk* tolkning, begge deler innenfor visdomslærens egenartede kontekst.

For nå å sammenfatte og avrunde kan visdommens *særart* og *proprium* angis på nettopp denne måte. Dens legitimerende grunnlag er *ikke* noen spesiell gudsåpenbaring eller guddommelig ledelse – slik det kommer til uttrykk i andre deler av Israels tro og teologi; men dens grunnlag var menneskelig observasjon og systematiserende registrering av menneskelig *erfaring*; og dens egenart ble bestemt av det. Ordspråkene, sentensene, er konsentrert og utkrystallisert erfaring, samlet og ordnet ved *refleksjon* – og derved er den blitt en dypere *erkjennelse* om menneskene og verden, hele tilværet, som Guds *skaperverk* som Guds 'naturlige åpenbaring'. Derfor har skapelsen en større betydning i visdomslærens større sammenheng enn hva som kan komme til syne ved en mer utvendig registrering – av eksempelvis frekvensen av direkte skapelsesteologiske utsagn, slik det er blitt gjort i denne avhandling. På denne måte – gjennom det skapelsesteologiske – vil man også måtte komme inn på *ordningstenk-*

¹⁹ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, München 1978, s. 430–454 og 454–467; jfr. også hans *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970, s. 75 ff.

ningen i den gammeltestamentlige visdomslære.

Det forekommer meg at forfatteren ikke har sett dypt nok inn i visdomslærens genuine egenart som en spesiell *tenkeform*, som en teologisk *ordnende* tenkeform på skapelsesteologiens grunn; i stedet har han i sterk grad markert en teologisk harmonisering med den *øvrige* gammeltestamentlige teologi.

Når alt dette av kritisk vurdering nå er blitt fremført – slik det gjerne pleier å være,

så må jeg imidlertid helt til slutt få knytte ringen tilbake til den *positive* vurdering som jeg begynte bedømmelsen med. Og den positive vurdering vil fremfor alt måtte berømme doktoranden for hans våkne observasjonsevne, hans klare og skarpe blikk for det *teologisk* viktige og konsekvensbærende i en kompleks forskningssituasjon, videre hans drivende systematiske kraft, og hans omfattende orientering i den aktuelle forskningen – og hans evne til å anvende den.

Detta häfte av STK går ut till alla som prenumererade för 1990.

Avgiften för 1991 är oförändrat låg, dvs. 115 kr (studentprenumeration 85 kr). Den betalas på pg 13 54 29-9, Bloms Boktryckeri, Lund. Prenumerationsblankett fanns i h 4 1990. Glöm inte att prenumerera för innevarande år! STK är oumbärlig för alla som vill följa teologisk forskning och debatt.

LITTERATUR

Ljung, Inger: *Silence or Suppression, Attitudes towards women in the Old Testament. (Acta Universitatis Upsaliensis, A. Women in Religion 2) 159 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1989.*

Under de senaste åren har det kommit allt flera böcker, som ur olika aspekter behandlar kvinnans ställning i Gamla Testamentet och den gammal-israelitiska kulturen. En del av dessa böcker ser Gamla Testamentet som så kvinnofientligt att de helt måste ta avstånd från det, och istället lyfta fram i ljuset äldre främreorientalska kulturer, där kvinnan kanske hade en självständigare ställning. Andra försöker att genom en annorlunda interpretation av de befintliga texterna lyfta fram nya och mera »kvinnliga» aspekter som tolkningen tidigare förbisett.

Uppsaladocenten Inger Ljungs bok, som här skall presenteras, sällar sig inte till någon av dessa skolor. Författarinnan försöker istället ge en bild av texterna i deras historiska kontext, men hon ger också intressanta utblickar över hur texterna interpreterats inom de båda ovannämnda grupperna.

Utgångspunkten för förf. är således att, väl medveten om att Gamla Testamentet har ett genomgående manligt perspektiv, där också Gud hela tiden uppfattas som manlig, ge en historisk kritisk tolkning av texterna. Förf. konstaterar, att medan kvinnor under den förmonarkiska tiden, alltifrån patriarkhustrurna till skökan Rahab i Jeriko, tillåts spela en relativt stor roll i Israels historia, reduceras denna roll kraftigt under kungatiden och blir än mera reducerad under efterexilisk tid. Den plats som ännu ges åt kvinnor i det Deuteronomistiska historieverket försvinner nästan helt hos Kronisten. Likaså ger P betydligt mindre plats åt kvinnor än JE-materialet. Förekomsten av ett fåtal »matriarker» i Gamla Testamentet ändrar knappast den mansdominerade bilden. Det gör inte heller Phyllis Tribles jämlikhetstolkning av Gen. 1–3 (*God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1979). Gamla Testamentet i övrigt refererar aldrig till skapelseberättelserna.

Författarinnans fråga är nu: Varför är det så? I bokens första kapitel *Woman and Personal Names* undersöks namngivningsseden i Gamla

Testamentet. Från Gen. till 1 Sam. 1 framstår oftast modern som den som ger namn åt ett nyfött barn. Namngivningen åtföljs ofta av en interpreterande sats som ger uttryck för en mild och beskyddande gudsbild, ganska fjärran från den mäktige och nitälskande nationelle guden. I senare tid och framförallt i P-materialet tycks rollen som namngivare ha övertagits av fadern. Här måste rec. anmäla en viss tveksamhet till om den milda och beskyddande gudsbilden verkligen är avhängig av att orden kommer från kvinnors mun. Vi har ju trots allt liknande utsagor i de individuella klagopsalmerna.

I andra kapitlet, *Anonymous Women* får vi en bred bild av Gamla Testamentets kvinnor, som beskrivs som manlig egendom, vare sig de nu är hustrur, mödrar, systrar eller döttrar. Änkor liksom prostituerade har däremot en friare ställning. Moderns roll betonas också. Dom. 14: 16 ger intrycket att modern står närmare mannen än hustrun. Här kunde förf. gjort en jämförelse med Gen. 2: 24, vilket dock inte sker. Med hänvisning till Joh. Pedersen nämns att barns härkomst *aldrig* återförs till modern. Att detta motsäges av den från kung Davids tid välkände Joab Serujas son, nämns dessvärre bara i fotnoten.

En fråga som bearbetas i tredje kapitlet, *Religious, Social and Political Structures and Their Influence upon Women Texts* är varför profeterna så ofta använder bilden av Israel som en otrogen kvinna. Förf. räknar med att patriarkberättelserna representerar ett pre-monarkiskt samhälle där kvinnan tillmättes större betydelse än under senare tid. Om detta var ett samhälle där det också dyrkades kvinnliga gudomligheter, framgår inte av boken, som däremot noterar att patriarkerna aldrig diskuterar eller ens nämner främmande gudsdyrkan. Men bland kanaanéerna, liksom i folklig israelitisk kult, fanns åtminstone i Nordisrael gudinnan Ashera vid Els sida. Motståndet mot den kanaanéiska kulturen på 800-talet ledde till en mera negativ syn på kvinnan. Därtill menar förf. att det dynastiska Davidsförbundet inte på samma sätt som patriarkförbundet förutsatte kvinnors medverkan. Fokuseringspunkten är nu mellan en manlig Israels Gud och en manlig jordisk centralfigur, kungen. Kvinnan framstod mer och mer som den som förledde kungarna till avfall till främmande kult. Bilden av Israel som

den avfälliga kvinnan börjar hos Hosea i norr och återkommer ett hundratal år senare hos Jeremia och Hesekiel i söder.

Lösningen av frågan om varför kvinnans ställning är som den är i Gamla Testamentet hämtar förf. framförallt från en artikel av Carol Meyers («The Roots of Restriction: Women in Early Israel» *Biblical Archaeologist* 41/1978, S. 91–103), som refereras utförligt i bokens *Excursus III A*. Enligt Meyers hade den främreorientalska kvinnan en betydligt starkare ställning i samhället under bronsåldern än hon fick i israelitisk tid. Orsaken till denna förändring är att en kombination av farsoter och ofärdstider ledde till att befolkningens vidmakthållande och förökning blev en huvudangelägenhet för människorna. Därmed bands kvinnlig energi mycket fastare vid hemmen än vad tidigare varit fallet. Att kvinnan tidigare hade så mycket friare ställning ser vi bl.a. däri att prostitutionen i äldre tider accepterats som ett normalt inslag i samhället.

För I. Ljung är det således två faktorer som givit kvinnan den ställning hon har i Gamla Testamentet. För det första, nödvändigheten till koncentration på befolkningsökning och därmed familjeliv. För det andra, motståndet mot kanaänisk kult.

De avslutande två kapitlen *Understanding Old Testament Woman Texts* and *A Message of the Old Testament* har en mera hermeneutisk inriktning. Författarinnan själv är ganska tveksam till att låta gamla texter svara på nya frågor, men här får vi exempel på tolkningar hämtade från Kirsten Nielsen, Anita Goldman och Phyllis Trible.

Det mest positiva med I. Ljungs bok är det historiska förhållningssättet inför materialet. Boken är välgörande fri från pekpinna. Men några frågetecken reser sig också framför recensenten. Författarinnan resonerar utifrån en syn på Gamla Testamentets tillkomst som verkar ha några decennier på nacken. Hur vet vi att patriarkberättelserna verkligen återspeglar en autentiskt pre-monarkisk miljö? Hur kan vi vara säkra på att P-material verkligen är så sent som förf. låter påskina? Var de första israeliterna verkligen från Mesopotamien? Och om man nu dyrkade en kvinnlig gudom i Elefantine, måste kvinnan fördenskull haft en friare social ställning? Inför Carol Meyers tankar frågar man sig om det verkligen var så mycket familjeplanering under forntiden. Själv föreställer jag mig snarare att kvinnor då som nu (om vi bortser från det industrialiserade västerlandet) levde under ständiga graviditeter alldeles utan den typ av planering som C. Meyers talar om. Och slutligen: Är verkligen prostitution ett tecken på kvinnlig frihet? Är det

bara vår bibliska uppfostran som gör att det, åtminstone i vårt samhälle, istället ses som ett tecken på yttersta slaveri och förnedring?

Stig Norin

Glenn S. Holland: *The Tradition that You Received from Us: 2 Thessalonians in the Pauline Tradition* 174 sid. *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* 24. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1988. Pris DM 98.

Frank Witt Hughes: *Early Christian Rhetoric and 2 Thessalonians. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 30. JSOT Press, Sheffield, 1989. Pris \$ 37.50.*

Retoriken har under tusentals år varit ett av de stora akademiska ämnena i den västerländska kulturtraditionen. Det senaste seklet har dock detta ämne legat i träda för att nu på nytt på allvar tagas upp i det akademiska studiet. Naturligtvis vänder sig också exegeter till detta ämne för att kunna belysa argumentationsgången hos den bibliske författaren. Nyligen har två avhandlingar publicerats, vilka söker att genom en retorisk analys av 2 Thessalonikerbrevet placera in brevet i den efterpaulinska traditionen.

Hollands avhandling är framlagd vid University of Chicago under Hans Dieter Betz. Holland vill göra en fristående undersökning av 2 Thess och dess retoriska argumentation, men samtidigt vill han göra ett jämförande studium med 1 Thess för att utrona förhållandet mellan de två breven. Holland är medveten om den risk för cirkelresonemang, som föreligger både för den som förespråkar pauliniskt författarskap och för den som ser brevet som ett deuteropaulinskt dokument, men lösningen ser han i en kombination av en retorisk analys och ett jämförande studium.

I det första kapitlet ger han en retorisk analys av 2 Thess. Brevets retoriska genre bestäms till den deliberativa, d.v.s. det avser att övertyga adressaterna att följa en särskild väg inför framtiden för att få de fördelar som författaren ställer i utsikt: att stå fast i den tradition man tagit emot under trycket av ny lära. Holland börjar med en omfattande studie, sid. 8–32, i fyra kolumner: 1) En översikt över brevet retoriska struktur; 2) Den grekiska texten till 2 Thess; 3) Det parallella materialet i 1 Thess; 4) Tematiska paralleller i båda breven. Sedan undersöker han den retoriska strukturen med avseende på både argument och läroinnehåll, sid. 34–57. Strukturen är: epistolärt preskript 1: 1–2; exordium, inledning 1: 3–4; narratio, bakgrundsmaterial 1: 5–10; probatio, bevis-

föring 2:1–17; exhortatio, förmaning 31–13, peroratio, sammanfattning 3:14–16 och epistolärt postskript 3:17–18.

I det andra kapitlet undersöker Holland förhållandet mellan 1 och 2 Thess. Han vill undvika det vanliga förfaringssättet att antingen göra parallell exeges eller att göra ett jämförande studium av vokabulär eller läroinnehåll, då särskilt eskatologin. I stället vill han ge en säkrare metodologisk grund genom att med hjälp av den retoriska analysen undersöka, hur författaren till 2 Thess använder 1 Thess för komposition och argumentering i sitt eget brev. Han finner att författaren till 2 Thess använde stommen i 1 Thess och dess formelartade vokabulär men gav det en ny betoning. Han finner också att författarens flitiga bruk av vissa delar av 1 Thess visar att han ville betona händelser i samband med parusin, leverne värdigt Gud och Paulus roll som bärare av traditionen.

I det tredje kapitlet, sid. 91–127, undersöker Holland det ökade apokalyptiska intresset i 2 Thess som ytterligare ett tecken på deuteropaulinskt författarskap. Han diskuterar det eskatologiska materialet i 1:5–10 och det apokalyptiska scenariot i 2:1–12 i detalj och jämför med 1 Thess 4:13–5:11. Han finner att de »oordentliga» i 2 Thess 3:6 (en grupp som uppträder som andliga auktoriteter) förkunnar att Herrens Dag redan är här (2:2). Men denna Herrens Dag kan enligt Holland inte vara detsamma som parusin, eftersom parusin är historiens fullbord och denna Herrens Dag bevisligen försiggår inom historiens ram. Herrens dag är istället en annan dag, en vredens dag som ska föregå parusin. Holland menar att författaren i 2:1–12 försöker att komma till rätta med Pauli oförmåga att skilja de två dagarna åt. De »oordentliga» menar att den svårighet de lever under (antagligen har några församlingsmedlemmar dött) visar att Herrens Dag har kommit trots att inte parusin ännu gjort det. Gentemot detta hävdar författaren att denna vredensdag ligger i framtiden. Problemet är alltså enligt Holland inte parusin utan en annan vredens dag.

I kapitel fyra, sid. 129–158, placerar Holland in 2 Thess i den paulinska traditionen. Han daterar brevet till den sista tredjedelen av det första århundradet, alltså i den andra kristna generationen. Den historiska situation, som ger upphov till brevet, är parusins fördröjande och dessutom de kriser, som det judiska kriget orsakar. Efter att ha undersökt hur Matteus och Markus bemöter detta problem finner Holland ett tredelat apokalyptiskt mönster som består av: nutid, Herrens Dag och parusin. Genom att låta en auktoritativ gestalt från det förflutna tala profetiskt om kommande ting lyckas författaren tala direkt in i sin

egen tid. Den apokalyptiska framställningen understryker behovet av att i författarens tid hålla sig till den apostoliska traditionen, samtidigt som det förklarar parusins fördröjande.

Emot Holland kan anföras att det är relativt sällsynt med momentet narratio i deliberativ retorik och 1:5–12 kanske hellre skulle ses som del av exordium. Man frågar sig också om det sätt på vilket Holland använder den retoriska analysen verkligen är en säkrare metodologisk grund för att fastställa förhållandet mellan de två breven. Han har svårt att hålla isär den retoriska analysen med det jämförande studiet av de två breven. Det sätt som Holland genomför sitt jämförande studium på är dessutom tveklaktigt eftersom det förutsätter deuteropaulinskt författarskap, vilket han försöker bevisa. Dessutom är det nog få exegeter som blir övertygade av Holland att Herrens Dag i 2 Thess 2:2 refererar till en vredens dag som är skild från parusin. Den stora frågan är dock om man inte kan förklara de stora likheterna i retorisk uppbyggnad och i verbala likheter med ett paulinskt författarskap. Olikheterna i eskatologi skulle i så fall bero på en skillnad i åhörarsituationen mellan de två breven.

Frank Witt Hughes *Early Christian Rhetoric an 2 Thessalonians* är en bearbetad utgåva av den avhandling han 1984 lade fram för Robert Jewett vid Garrett-Northwestern i Chicago. Hans tes är att den retoriska analysen av 2 Thess belyser författarfrågan och bokens syfte på ett sådant sätt, att brevet bäst förstås som ett polemiskt inlägg i en teologisk debatt efter Pauli död, där författaren kämpar mot andra paulinister vilka företräder en realiserad eskatologi.

I den historiska genomgången av författarfrågan i kapitel 1 medger Hughes att den frågan ännu är ett hett tvisteämne inom forskningen men att opinionen svängt efter Trillings undersökning 1972, i vilken Trilling slog fast att det litterära sambandet visar att 2 Thess är deuteropaulinskt. Problemet med Trillings verk var dock att det gav ringa historisk bakgrund för exegesen. Det är detta problem som Hughes vill belysa genom att se 2 Thess som ett verk som passar in i den senare paulinska traditionen.

Efter en fin genomgång av klassisk retorik i kapitel 2, med en beskrivning av de olika retoriska delarnas funktion, går han i kapitel 3 över till den retoriska analysen av 2 Thess. Han finner likt Holland att brevet tillhör den deliberativa genren, men i indelningen skiljer sig de båda åt. Hughes påvisar följande retoriska struktur: exordium 1:1–12, partitio 2:1–2, probatio 2:3–15, peroratio 2:16–17, exhoratio 3:1–15 och episto-

lärt postskript 3:16–18. Den retoriska analysen ger vid handen att författaren vill vederlägga några i församlingen/arna vilka säger att »Herrens Dag är här» (2: 2). Hughes fattar detta som en realiserad eskatologi, i motsats till Holland. Dessutom vill författaren komma till rätta med »de oordentliga» som inte vill arbeta för sitt uppehälle. Den retoriska analysen leder sedan vidare till författarens avsikt. Bakom retoriken finns en åhörarsituation vilken författaren vill rikta sig till.

Det är denna åhörarsituation Hughes vill komma åt i de två sista kapitlen. Ett avgörande skäl för Hughes att förkasta paulinskt författarskap är uttrycket *epistolēs hōs di hēmōn* i 2: 2. Detta uttryck måste enligt Hughes tolkas som ett brev som utger sig för att vara pauliniskt men som inte är det, ett förfalskat brev och detta kan inte gärna Paulus själv ha skrivit. Det nära sammanhanget med 2:15 och 3:17, där författaren hänvisar till ett föregående äkta brev och med hjälp av egenhändig handskrift vill bestyrka äktheten av 2 Thess, visar att författaren vill hävda sitt eget brevs äkthet på motståndarnas brevs bekostnad. Dessa motståndare ser Hughes som Efesier- och Kolosserbrevens författare, en annan paulinsk riktning som företrädde en realiserad eskatologi.

Hughes handledare Robert Jewett har kommit till en helt annan slutsats rörande åhörarsituationen i sin bok *The Thessalonian Correspondence* som utkom 1986 och delvis är ett gensvar till Hughes. Enligt Jewett har texten en retorisk struktur som är nästan identisk med Hughes, och frågan är vem av de två som är beroende av den andre. Jewett försvarar paulinskt författarskap och vill se 2 Thess som ett svar inom en kort tidsrymd på den nya situation som har uppstått i och med thessalonikernas felaktiga tolkning av 1 Thess. Brevet *hōs di hēmōn* är da 1 Thess, men det har misstolkats så mycket att Paulus refererar till det på detta lite kryptiska sätt. Anledningen till deras missförstånd är den millenariska radikalism som uppstått i församlingen i och med att evangeliet har övertagit platsen som ledande religion inom en del av hantverkarklassen i Thessalonike. Jewett ger en välgrundad argumentation om detta utifrån arkeologiskt, historiskt och religiöst material, bl.a. med hänvisning till Cabiruskulten. I min mening lyckas Jewett bättre med att förankra brevet historiskt än både Hughes och Holland.

Anders Eriksson

Eldon J. Epp & George W. MacRae (ed.), *The New Testament and Its Modern Interpreters*. 601 sid. Fortress Press, Philadelphia/Scholars Press, Atlanta 1989. Kr 275:–.

Detta arbete ingår i en trilogi med den övergripande titeln *The Bible and Its Modern Interpreters*. De övriga två delarna innehåller kommenterande forskningsöversikter till Gamla testamentet (*The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*) resp. den tidiga judendomen (*Early Judaism and Its Modern Interpreters*).

Bakom trilogin står The Society of Biblical Literature. Syftet med den här aktuella volymen anges vara »both to survey and to evaluate New Testament scholarship since World War II» (s. XVII). Tanken var att trilogin skulle publiceras till sällskapets hundraårsjubileum 1980, men utgivningen blev fördröjd. En konsekvens av den ursprungliga planeringen blev att författarnas bidrag från början inte sträckte sig längre fram i tiden än till slutet av 1970-talet (det har dock skett en del kompletteringar). I ett förord framhåller E. J. Epp att detta på sikt dock inte är så betydelsefullt, då »the volume's intent is to provide perspective on that significant period of scholarship that has brought us to the present, rather than to offer quick reference to the latest views or fads» (s. XXV). De låter säga sig, men det kan inte hjälpas att det varit bra om arbetet varit fört up to date. Vid något tillfälle ges i notform kortfattad orientering om utvecklingen under det senaste decenniet (t.ex. s. 27), och i ett par andra fall informeras i postscripta om väsentlig litteratur som tillkommit sedan artiklarna avslutats (s. 420; 447).

Boken består av fyra delar. Den första är betitlad »The World of the New Testament» (s. 3–71). Här behandlas grekisk-romersk religion och filosofi i relation till Nya testamentet liksom också förhållandet judendomen – Nya testamentet. I senare fallet diskuteras bl.a. frågorna om den ev. midrash-karaktären hos nytestamentliga skrifter och texter (spec. hos Matteus) och om targumernas relevans för tolkningen. Tematiken Qumran och Nya testamentet ägnas ett eget kapitel.

Den andra delen bär titeln »Methods of New Testament Scholarship» (s. 75–198). Under denna rubrik avhandlas textkritik och filologi, form- och redaktionskritik och »recent literary criticism». I sistnämnda avsnitt tas bl.a. liknelse-tolkningen upp (s. 177–183) liksom strukturalism och hermeneutik.

Störst är del III: »The Literature of the New Testament» (s. 201–498). Efter ett inledande avsnitt om Nya testamentets kanon – där även

frågorna om 'en kanon i kanon' och om skrift och tradition ventileras – behandlas här den nytestamentliga skriftsamlingen och dess tolkningsproblem under rubrikerna »Synoptic Studies» (generellt konstaterande: »By 1950, NT scholars on the North American continent, in Britain, and in Western Europe were largely in agreement on a major set of assumptions regarding the synoptic gospels. By 1980, every one of those assumptions was challenged, and some were overturned». s. 245), »Johannine Studies», »Luke-Acts», »Pauline Studies», »The Epistle to the Hebrews», »James, 1–2 Peter, Jude, Revelation». Hårtill är fogat ett kapitel om Nya testamentets apokryfer (s. 429–455) och ett om de apostoliska fäderna (s. 457–498).

Under rubriken »New Testament Interpretation» behandlas slutligen i del IV Jesus-forskningen och den nytestamentliga teologin.

Arbetet innehåller kartor över den dåtida grekisk-romerska världen och Palestina och avslutas med ett index över moderna auktorer.

Tillsammanstaget är det ett omfattande material som genomarbetats och redovisas i boken – dess index över nutida författare upptar mer än 1800 namn. Det säger sig självt att de olika avsnitten är präglade inte blott av det behandlade stoffet utan också av vederbörande författares bedömningar och preferenser både vad gäller de dryftade problemen och de forskare det hänvisas till. En del auktorer är också mest inriktade på att redovisa vad som hänt på den nytestamentliga forskningsfronten, medan andra visar större benägenhet att även avge egna omdömen över framlagda forskningsresultat. På det hela taget ger boken en god forskningshistorisk överblick över arbetet på Nya testamentets olika fält under efterkrigstiden (fram till ca 1980) och är att hälsa med tacksamhet.

Naturligtvis måste framställningen generellt sett bli rätt koncentrerad och översiktlig, men ibland kan den också bli högst konkret. Så t.ex. när Reginald H. Fuller vid sin behandling av den nytestamentliga teologin tar upp temat »Nya testamentet och dogmatiken» och därvid redovisar sin förfrågan till Raymond E. Brown, hur denne med tanke på sitt exegetiska arbete om Maria i NT motiverar sitt accepterande av Maria-dogmerna. Brown's svar torde ha sitt intresse och kan därför förtjäna att återges (med Fuller's ord): »He (Brown) recognizes that the NT nowhere refers even implicitly to the Immaculate Conception or the Assumption of the Virgin. But Luke inaugurates a trajectory of Mary as the ideal disciple. Christian disciples are delivered from original sin through Christ in baptism and will rise from the

dead in Christ. The church teaches that the first of these privileges was granted to Mary in advance of her conception, and the second at her death» (s. 576).

Evald Lövestam

Attridge, Harold W.: *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Hermeneia). xxviii + 439 sid. Philadelphia: Fortress Press 1989.

H. W. Attridge (=A.) är sedan 1985 professor vid den katolska fakulteten vid universitetet i Notre Dame (Indiana, USA). Hans speciella forskningsområde är att studera den process genom vilken religiösa traditioner adapterats och transformerats i den hellenistiska och tidiga romerska perioden. Hans specialgebit gäller alltså de hermeneutiska frågorna, vilket gör honom mycket lämpad att skriva Hebr.-kommentaren i Hermeneia-serien.

I och med att Attridge är specialist på framför allt det hellenistiska området blir hans kommentar också ett slags komplement till den tidigare av G. W. Buchanan i 'Anchor Bible'-serien utgivna kommentaren till Hebr. Den var mer orienterad åt det judiska hållet. Detta innebär dock inte att Attridge skulle förespråka någon ensidigt gnostisk bakgrund utan bara att Hebr:s författare är präglad av sitt hellenistiskt-judiska arv. Utläggningarna av begreppen ἄρχηγος (Hebr. 2: 10) och πρόδρομος (Hebr. 6: 20) visar detta tydligt: Kristus framställs inte som någon gnostisk frälsare som »gick före» utan Kristus är Guds instrument som ledare i syfte att leda många till härligheten (Hebr. 2: 10).

I kommentarens inledning tar A. upp de vanliga inledningsfrågorna – författare, datum, adressater, litterära karakteristika, Hebr:s syfte och budskap, Hebr., judendomen och fornkyrkan och Hebr:s text. Denna inledning präglas av sunda och försiktiga omdömen. Jag tar bara några axplock: *Författarfrågan* kan fortfarande inte lösas. Vad man kan säga är att författaren kan ha varit en person lik Apollos eller Silvanus, d.v.s. att han bör ha varit skriftlär och förtrogen med alexandriskt tänkande – med all sannolikhet var han också retoriskt bildad. A. ansluter sig sedan till alla de som upprepar vad en gång i tiden Origenes sagt, nämligen att Gud allena vet vem som är författaren. Det enda som A. anser vara säkerställt i denna fråga är: vem som än må ha skrivit Hebr., Paulus var det definitivt inte!

A. menar att det saknas direkta paralleller till Paulus – båda öser ur samma tradition – framför allt samma typ av tradition som också 1 Petr. och

I Tess. använder sig av. Med just I Petr. förbinder en hel del gemensamma drag som förmaningarna och att båda anknyter till upphöjelsen och bygger på Ps. 110. Annars betonar A. likheterna och närheten till I Klemensbrevet (ca 96 och Rom.), vilket föranleder honom att se ett visst samband med den romerska församlingen.

Hebr:s litterära genre klassificeras som en retorisk produkt som »klart utgör ett epideiktiskt tal» som hyllar Kristi betydelse och de värden som hans efterföljare borde dela. Mot denna karakterisering inställer sig några frågor: varför betecknar Hebr:s förf. (tillbakablickande) sitt tal själv (Hebr. 13:22) som ett 'förmaningens ord' (ss. 14, 418)? Stämmer inte denna karakterisering bättre överens med ett retoriskt uppbyggt tal enligt den *deliberativa* (d.v.s. den rådgivande och appellande) genren, där förf. vill övertyga sina läsare att handla på ett visst sätt *i framtiden*?¹ A. medger också själv att Hebr:s syfte är pastoralt, inte teoretiskt (s. 96).

Problemet med *dispositionen* formulerar A. mycket bra. Det ligger inte i avgränsningen av de mindre enheterna utan i hur de övergripande delarna är relaterade till varandra. A. tar förtjänstfullt hänsyn till *den funktionella relationen* mellan de dogmatiska ('exposition') och de parentetiska delarna.

Själva kommentaren följer ett fast mönster. Varje avsnitt översätts först och förses med textkritiska noter. Därefter följer en indelning i (1) *analys* och (2) *kommentar*. I analysen ges korta sammanfattningar av avsnittets ställning i tankegången i stort, dess närmare kontext samt avsnittets egna argument och funktion i Hebr. I *noterna* förs den vetenskapliga diskussionen med andra forskare (såväl de med samma som de med motsatt åsikt). Även om A. i stort följer den senaste grekiska textutgåvan gör han en del egna värderingar av olika läsarter (s. 38). Detta kan tjäna som exempel hur A. »brottats med texten, för att blotta den antika betydelsen av den bibliska texten» vilket utgivarna av Hermencia-serien (F. M. Cross, GT och H. Koester, NT) uttryckligen förväntar sig av varje kommentärförfattare. Det är mycket intressant och värdefullt att A. gör så eftersom det visar hans självständighet och grundlighet. Att enbart acceptera den senaste grekiska textutgåvan som ett slags *ny textus receptus* skulle vara ödesdigert för forskningen. En forskare måste kunna ställa frågor och ifrågasätta

gjorda värderingar just p.g.a. att förutsättningarna för interpretationen av en text alltid ändras.

Däremellan förekommer många *exkurser* som på ett systematiskt sätt ger en samlad inblick i viktigare problem. Exkurserna är mycket koncisa och ytterst värdefulla som sammanfattningar av forskningen till problemet i fråga. Låt mig nämna några, som t.ex. Jesu sonskap i Hebr. (ss. 54 f.); Det kristologiska mönstret i Hebr. 2:10–18 (ss. 83–87), förelöparna och utvecklingen av den höga översteprästkristologin (ss. 97–103 – med en kort sammanfattning på s. 103!); prästadöme och sonskap (ss. 146 f.); omöjligheten av omvändelsen för avfallingar, *apostates* (ss. 168–169).

Det är omöjligt att sammanfatta eller kommentera en sådan välgrundad kommentar till Hebr., men exkurserna ger en fingervisning av A. ståndpunkt i en del frågor. Andra svar ger kanske några nyckelser som kort ska omnämnas. Hebr. 1:1–4 kallar han ett exordium, 2:1–4 som den parentetiska mitten av de första två kapitlen. I 2:17–18 summerar författaren sina reflexioner beträffande det passande (*aptum*) i Kristi lidande. I dessa verser finns också en första förklaring av vad Kristi fulländning (perfection) implicerar. Införandet av översteprästiteln sker abrupt (men en allusion finns redan i 1:3), vilket A. tolkar som att läsarna var förtrogna med begreppet. I vilket fall som helst annonserar förf. för första gången explicit det tema som kommer att dominera resten av Hebr:s kristologiska utläggning. A. lyfter i detta sammanhang också fram den parentetiska aspekten i begreppet 'trofast' (trofast) d.v.s. Kristus som förebild, som tydligt spelar en roll i Hebr. – i synnerhet i 12:1–3. Samtidigt som A. definierar Kristi tro som trofasthet gentemot Gud möjliggör Jesus också adressaternas liv i tro. Här går A. mot A. Vanhoye som han annars följer ganska väl och har mycket uppskattande ord om (jfr s. 166, not 9; s. 180, not 11).

Jesus Kristus framställs överhuvudtaget som den hermeneutiska axeln för tolkningen av GT. Detta spelar en avgörande roll i nytolkningen av den urkristna bekännelsen och tron på Gud. Detta framgår tydligt redan i början av Hebr. 1:5–13 där förf. utgår ifrån två grundläggande gt:liga texter som Ps. 2:7 och 110:1. A. betecknar förf:s sätt att interpretiera GT som ett slags »*de-contextualizing*» där förf:s egen eskatologiskt orienterade kontext ger texten dess nya betydelse.

Ett annat viktigt textställe där betydelsen av GT tydligt kommer till uttryck är Hebr. 5:5 f. (obs.: exkursen prästadöme och sonskap). Genom att förf. i 5:5 f. kopplar ihop Ps. 2:7 med Ps. 110 (109):4 knyter han skickligt ihop Hebr:s två kristologiska huvud- eller nyckelmotiv: *son* och *överste*

¹ Jfr sammanställningen av argument för att Hebr. utgör ett deliberativt tal i W. G. Übelacker, *Der Hebräerbrief als Appell I*. (CB, NT 21), Stockholm 1989, s. 214–223.

präst. Det första upprepar genom temat om Kristi gudomliga sonskap de första fyra kapitlens kristologiska *Leitmotiv*. Det andra belägger att Kristus inte förhålligade sig själv när han blev överstepräst (s. 146).

En intressant fråga som ofta ställs i kristologiska arbeten är *när* (vid vilken tidpunkt) Kristus blev överstepräst. Enligt den urkristna traditionen är den vanligaste uppfattningen: vid upphöjelsen (alltså i och med Jesu död på korset). Svaret är dock för Hebr:s vidkommande inte så entydigt. A. konstaterar nämligen att förf. också har utsagor som kan tolkas så att Jesus blev eller var redan överstepräst under jordelivet. Jesus blev ju överstepräst p.g.a. att han led och därför upphöjdes. Denna spänning får man leva med anser A. Man kan inte göra Hebr:s författare rättvisa om man nagelfar argumentationslinjerna alltför precist. Då riskerar man att ignorera frågans komplexitet.

Hebr:s förf. behandlar i huvuddelen (Hebr. 7–10) först Kristi prästadöme enligt Melkisedeks sätt (Hebr. 7) för att sedan ta upp innehållet i Jesu översteprästerliga ämbete – i stort sett enligt ritualen på Jom Kippur (stora föroningsdagen). Avgörandet är enligt författarens tänkesätt Kristi självoffer som instiftar det nya förbundet. Kombinationen av förbundetanken med Kristi präst-ämbete bär förf:s kännetecken.

I den centrala delen av Hebr:s teologiska utläggning (Hebr. 8–10:18) dominerar en serie av antiteser som är karakteristiska för förf:s sätt att argumentera. Det är antiteserna mellan köttligt och andligt, jordiskt och himmelskt, många och få (en); temporärt och evigt, gammalt och nytt, utvärtes och invärtes, ineffektfullt och effektivt. På s. 199 står f.ö. effective, men enligt sammanhanget måste A. avse ineffective. I denna sammanställning företräder den första delen av antiteserna alltid det gamla kultiska systemet, som enligt förf:s utläggning av Kristushändelsen med hjälp av tolkningen av Ps. 2, 110 och Ps. 40 är avskaffat.

Enligt A. formar pareneserna i Hebr. 4:14–16 och 10:19–39 en *inklusion* eller ram kring den centrala dogmatiska delen av Hebr. Det sista blocket både summerar och introducerar de återstående kapitlen av Hebr.

En ofta diskuterad gåta utgör Hebr. 6:4–6 och 10:26–31 – båda handlar om omöjligheten av en andra omvändelse, som många kristna än idag har svårt att förstå. A. anser att förf. talar om upprepade synder, som går ut på att förneka Kristi blods sonande verkan och därmed ifrågasätter Kristi självoffer som förbundsblod. Han tar här fasta på dels den grekiska textens particip presens i ἀναστατώντων, som uttrycker aspekten av kon-

tinuerligt syndande (»a continuing rejection of Christ», s. 292) och dels anspelningarna på förkastandet av Lagen (Mose) i dess helhet. Typiska exempel i GT är hädelse och avgudatjänst, som ansågs vara förbundsbrött. Överträdaren straffades »utan förbarmande» (jfr 5 Mos. 13:9). På ett liknande sätt bryter den kristne det nya förbundet, instiftat genom Kristi självoffer (s. 294). Jfr även Hebr. 12:15 b där 5 Mos. 29:17 citeras – en varning för avfall (s. 366).

Efter den teologiskt centrala delen följer med Hebr. 11 en katalog av *exempla virtutis*. Dygden det gäller är tron med Kristus som det främsta exemplet. Patriarkernas och Kristi situation liknar adressaternas. Därför ska de kristna ta lärdom av dessa och se upp till Jesus och imitera honom. Särskilt 11:39 f. är en summering och tillämpning på adressaternas situation. Enligt A. bör tron inte skiljas alltför mycket från uthållighet, vilket 12:2–13 visar. Det finns ett mycket nära samband mellan dessa två begrepp.

Den avslutande delen 12:14–13:21 karakteriserar A. som parentetisk. Adressaternas situation beskrivs återigen genom en jämförelse med exodus-(öken)generationen. Inom denna del finns mot slutet en del summerande återblickar som 13:10–16 och 13:21.

I sin helhet ger kommentaren en mycket bra inblick i dels forskningen och dess resultat (noterna och exkurserna) dels textens mening (analys och kommentar). Genom denna klara distinktion blir kommentaren ytterst lämplig för såväl den beläste forskaren som lekmannen som vill ha vägledning för tolkningen av en av Nya testamentets svåraste skrifter. H. W. Attridge kommentar håller därför gott och väl vad utgivarna har satt upp som mål för hela Hermeneia-serien.

Walter Übelacker

Lehne, Susanne: *The New Covenant in Hebrews* (JSNT, Suppl. Ser. 44). 183 sid. Sheffield: JSOT Press 1990.

Boken innehåller 6 kapitel, varav det första ägnas åt en inledning och det sista åt slutsatser. Varje kapitel sammanfattas för sig och kapitel 5 'Det Nya förbundets funktion i Hebréerbrevet', som utgör kärnan i hela boken, inleds dessutom med en rekapitulation av de tidigare funna resultaten. Det är därför lätt att följa framställningen.

Metodiskt an knyter Susanne Lehne (SL) till diskussionen av det hermeneutiska schemat som ofta tillämpats på Hebr.: *motsvarighet, kontrast och överlägsenhet* (framför allt i anslutning till

Schierse och Gräßer). SL vill nu pröva detta hermeneutiska program genom att tillämpa det på förbundstanken.

Kap. 2–4 ska förse läsaren med den nödvändiga bakgrund (kommunikativ referensram) mot vilken Hebr:s egen tolkning av förbundsmotivet framträder (jfr ss. 73 och 93). Så presenteras i kap. 2 huvudlinjerna av de gammaltestamentliga förbundstraditioner som Hebr. på något sätt anknyter till. SL tecknar översiktligt – utan att förlora sig i detaljer – patriarkernas förbund, Mosestraditioner (Sinai och Lagen), de messiansk-prästerliga traditionerna (David) och Jeremias nya förbunds-idé. Det mest intressanta för Hebr. vidkommande är onekligen Jer. 31 och den vikt författaren lägger vid syndaförlåtelsen (ss. 30 f.). Det verkar nästan som att förbundstanken tagits upp enbart för att med hjälp av denna gammaltestamentliga bakgrund bevisa syndaförlåtelsens visshet. Med det hänger samman ett annat intressant fenomen som SL:s undersökning bekräftar, nämligen att författaren samtidigt som han hämtar sina belegg och bevis från GT låter det gamla mer eller mindre förgöra sig själv så att det nya får sin rätta betydelse. Författarna har med SL:s ord definitivt lämnat GT:s sfär när han i Hebr. 7: 12 talar om det gamlas otillräcklighet och om en metates (förändring) av prästadömet och Lagen; i 7: 18 om ett omintetgörande av de tidigare buden; i 10: 9 om en förintelse av det första till förmån för etablerandet av det andra (s. 99).

I kap. 3 och 4 går SL igenom liknande traditioner utanför GT. Först inom judendomen (kap. 3) och sedan i NT utanför Hebr. och hos de tidiga kyrkofäderna (kap. 4). SL konstaterar att det finns få förekomster av uttrycket 'det nya förbundet' i NT. Hon koncentrerar sig därför på förbundsterminologin hos Paulus och de fyra parallella berättelserna av nattvardsinstiftandet.

Hos Paulus finns en stark kontrast mellan det gamla och det nya förbundet. Framför allt i Gal. och 2 Kor. 3 kan man tala om »polara motsatser utan någonting däremellan» (67) – »Lagen hör oåterkalleligen till det gamla förbundets slaveri» (68). Angående 2 Kor. 3 konstaterar hon återigen »en antites mellan Moses och Kristus resp. gamla och nya förbundet» (70). I Rom. 9: 4 och 11: 27 förekommer dock enbart förbundstanken som sådan – ingenting sågs om ett *nytt* förbund. Ur en hermeneutisk synvinkel är detta med tanke på kontexten i Rom. 9–11 mycket intressant. Paulus diskuterar här visserligen förbunden, men han verkar mest ha Abrahamförbundet i åtanke (jfr Rom. 4). Paulus belyser *kontrasten* när han talar om det nya förbundet medan Hebr. även tar upp de två övriga hermeneutiska instrumenten *korre-*

spondens och *överbägenhet*, det sista genom att insistera på att det nya förbundet helt enkelt är bättre (*καριττων*).

I nattvardsberättelserna förekommer NT-motivet i samband med ordet om bågaren. Lukas/Paulus betonar det *nya* medan Mk/Mt relaterar händelsen mera bakåt till det *gamla* förbundet (Sinai-förbundstypologi). Alla fyra berättelser har sin *Sitz im Leben* i kulten. SL förmodar att de tidigaste församlingarna antagligen uppfattade »ny» i förbundsformeln som ett slags förbundsförnyelse-ceremoni (85). Särskilt hos Mk/Mt finns en eskatologisk utblick, en Sinai-Sion-motsvarighet, som påminner om traditioner av den eskatologiska måltiden på berget Sion, som skulle vara en fest för alla folk (Jes. 25: 6–8).

Mot denna bakgrund systematiseras så i Kap. 5 Hebr:s framställning av förbundstanken. Specifikt blir bearbetningen i ett kultiskt perspektiv. Motivet kopplas implicit till (A) uppenbarelsen och det formar explicit författarens framställning av (B) prästadömet (ss. 94, 117). Därefter behandlas inflytandet av motivet om det nya förbundet i de parentetiska delarna av Hebr., d.v.s. konsekvenserna för det praktiska livet att tillhöra det nya förbundsfolket.

Syftet med boken är att undersöka den roll förbundstanken spelar i Hebréerbrevet – enligt den ursprungliga författarens och hans läsares ståndpunkt (s. 11). SL utgår från antagandet att förbundstanken är ett av de stora temata i Hebr., en *hjulspint (linchpin)* utan vilken strukturen i författarens tänkande skulle falla isär och förlora sin koherens (ss. 11, 94, 103). SL vill också verifiera Wredes väl kända postulat att Hebr. är ett jämförande studium av relationen mellan gamla och nya förbundet.

Som anledning till Hebr:s tillkomst lyfter SL fram olika medlemmars osäkerhet beträffande sin relation till de judiska rötterna. Detta oavsett kulturell och etnisk bakgrund. I författarens argumentation spelar dock utan tvivel den kultiska föreställningsvärlden en betydande roll. Det finns enligt SL ett slags längtan efter någon form av judisk kultobservans som adressaterna antagligen saknade i den nya trosgemenskapen (s. 16).

Intressant är att konstatera vilken liten roll idén av ett *nytt* förbund egentligen har spelat inom judendomen. Den saknas under perioden av det andra templet och förekommer föga inom den tidiga rabbiniska litteraturen. Man talar visserligen om ett återvändande till den *gamla* relationen med Gud, om en *förnyelse* av de gamla förbunds-löften, men aldrig om att det gamla var så förfelat att något radikalt *nytt* var nödvändigt. Detta hänger naturligtvis samman med föreställningen

om att ett nytt förbund i för stor utsträckning hade inkräkt på den gudomliga suveräniteten. Vill man finna (terminologiska) likheter till Hebr. så hittar man dylika framför allt i Qumran, men även där ses »det nya» mindre radikalt och Lagen behåller sin plats i relationen till Gud. Sinaitraktionerna förnyas och kompletteras med nya uppenbarelser för samfundet. För Hebr. blir däremot Sinaiförbundet till en symbol för det gamla, bristfälliga och ofullständiga, som definitivt akterseg-lats av Kristushändelsen, det Nya Förbundets instiftande genom Kristi översteprästerliga tjänst.

Sammantaget blir det hela en idéhistorisk översikt inom exegetikens råmärken. Generaliseringar är i ett sådant sammanhang ofrånkomliga. Trots avsaknad av detaljexeges i större utsträckning har SL ett bra grepp om texternas konkreta utläggning. Läsaren upplevde inte någon ovisshet eller oklarhet på någon punkt.

Boken ger i sin helhet genom sin komprimerade framställning en mycket värdefull översikt av forskningen inom ett viktigt problemområde som hör hemma inom såväl GT som NT och dess gränsområden. Att den dessutom är lättläst, försedd med en förtjänstfull sammanställning av de viktigaste böckerna i ämnet (i urval) samt indices över bibelreferenser och författare ökar dess läsvärde avsevärt.

Walter Übelacker

Göran Bexell: *Etiken, bibeln och samlevnaden. Utformningen av en nutida kristen etik, tillämpad på samlevnadsetiska frågor, 285 s., Verbum, Stockholm 1986.*

Det är tre stora uppgifter Göran Bexell atagit sig i sin viktiga bok om etiken, bibeln och samlevnaden. Dels presenterar han en modell för bibeltolkningen, dels utformar han en bibliskt begrundad kristen etik, dels tillämpar han teorierna på konkreta samlevnadsfrågor. Resultatet har blivit en innehållsrik studie präglad av lärdom och omsorgsfulla analyser. Av sina läsare kräver den uppmärksamhet; den ger anledning till reflexioner och ställningstaganden. Få uppgifter för teologisk utbildning är angelägnare än förmedlingen av en välgrundad bibeltolkning och en reflekterad etisk hållning. Därför är Bexell verkligen ute i angelägna ärenden.

Framställningens teoretiska del vilar på bibelhermeneutikens och etikens två ben. Kristen etik ska vara centralt biblisk (s. 129). Formuleringe-n är problemdöljande så länge dess innebörd inte tydliggörs. Bibeln är nämligen ingen entydig bok

och den innehåller ingen enhetlig etisk uppfattning. Spännvidden mellan synen på äktenskap och skilsmässa i Gamla och Nya testamentena är märkbar. Trots principdeklarationen om den unika relationen mellan man och kvinna (1 Mos. 2: 24) accepterar Gamla testamentet både polygami och skilsmässa, och trots den ökade vikt Nya testamentet tillmäter 1 Mos. 2: 24 innehåller dess texter om äktenskap och skilsmässa tydliga variationer, vilka Bexell tar fram med föredömlig klarhet (s. 48 ff. och 206 ff.). Till komplikationerna hör dessutom, att bibliska texter inte direkt svarar på alla samlevnadsfrågor. De ger ingen vägledning om vad som konstituerar ett äktenskap eller om det nutida samboförhållandet. Utifrån det gemensamma bibliska underlaget har de stora kyrkofamiljerna – den grekisk-ortodoxa, den romerska katolska och den lutherska – utformat olika läror och praxis om äktenskap, skilsmässa och omgifte (s. 216–218).

Bibeln som Guds ord kan uppfattas antingen som identisk med bibeltexten eller som en av kyrkorna eller enskilda tolkad text. I det senare fallet står bibelns centrala innehåll, dess *sak* eller budskap i fokus (s. 97). På goda grunder väljer Bexell det senare alternativet och han visar, hur det är Nya testamentets eget.

I Nya testamentet är nämligen en tolkningsprocess inledd, som sedan dess har fortsatt. Den utgör ett av de villkor under vilka kyrkorna lever och verkar. Bexell analyserar den med hjälp av begreppen *ursprungstolkning* och *nytolkning*. Den förstnämnda ska klargöra och förtydliga textens ursprungliga innebörd, dess dämening (s. 41). Nytolkningens innebär att det som frilagts eller rekonstruerats som textens ursprungliga mening översätts så att ursprungsmeningen blir klargjord i en ny tolkningssituation (s. 45).

Vid närmare eftertanke kan dock just denna utgångspunkt ifrågasättas, eftersom den alltför starkt binder nytolkaren vid bibliska texter som enligt förutsättningarna ändå har olika ursprungliga meningar (jfr 48 ff. och 207 ff.). Nytolkningens avsikt är ju att klargöra det nytestamentliga idéinnehållet, det nytestamentliga budskapet, själva saken i nya situationer (s. 51 f.). Måste man därför inte ännu mer energiskt än vad Bexell själv gör (s. 94 ff.) ta steget vidare och söka ursprunget till de nytestamentliga skrifterna i personen Jesus Kristus, händelserna kring honom och den »fördoldhetsdimension» (s. 95), som omger dem. De nytestamentliga texterna berättar om Kristus-hemligheten, tolkningarna av dess innebörd och konsekvenser. Nya testamentet omnämner denna 'sak' som ett mysterion, vars innebörd kyrkan söker förstå, förmedla och tränga allt djupare in i.

I denna mening berättar Nya testamentet om en där redan påbörjad tolkningsprocess med några karakteristiska drag, vilka Bexell tagit fram. Den är bl.a. kristocentrisk, icke-legalistisk och samlad kring kärleken som en grundvärdering. Den ska förklara Jesu person, hans frälsningsgärning, kyrkan och annat som följer av kristustillhörigheten, bl.a. frågor kring äktenskapet. Från en sådan utgångspunkt kommer 'saken' ännu mer i fokus. De normerande bibliska texterna berättar om den påbörjade tolkningen och inbjuder till ett fortsatt inträngande i Kristushemligheten såsom den begynnelsevis är omvitnad på bibelns blad. Frågan är, om inte Bexell mot sin avsikt blir mer text- än sakfixerad.

Bokens andra ben är den kristna etiken. På den omstridda frågan, om det finns en särskild kristen etik eller om den i stort sett sammanfaller med en humant grundad etik ger Bexell ett nyanserat svar. Det finns ett på skapelsetron fotat allmänmänskligt etiskt medvetande om människovärdet och en allmänt omfattad humanistisk människosyn (vars innehåll Bexell endast återhållsamt utvecklar). Både den kristna och den humanistiska etiken har samma syfte. De vill skydda människan och medmänniskan, de eftersträvar m.a.o. att befrämja människans bästa. Slutsatsen blir, »att en så utformad kristen etik i sina grundläggande syften och värderingar kommer att sammanfalla med en genuint human etik, som syftar att slå vakt om människovärdet och människans bästa» (s. 111). Om detta är riktigt får man förutsetta samma etiska grundhållning också i Nya testamentet. Ändå lägger den bibliska utgångspunkten något till – Bexell skriver ju om en kristen etik. Det skulle vara kärleksbudet, men också det är ju uttryck för allmänmänskliga behov och erfarenheter (s. 116). Kristen etik förstärker och betonar vad som syftar till människans bästa uttryckt i människovärde, människosyn och kärlek. Till det speciellt kristna hör också förlåtelsen och insikten om skuld. Därutöver uppräknar Bexell andra kriterier på kristen etik (s. 122–132), vilket gör framställningen onödigt komplicerad. I den här viktiga frågan säger Bexell både för mycket och för litet.

En annan kritisk punkt är den etiska normteori Jesus och hans efterföljare tillämpar. Självfallet ska problemställningen inte förstås så, att Jesus utvecklade en normteori. Vad vi kan undersöka är typen av Jesu undervisning och handlingar utifrån de teorier nutida etik tillhandahåller. Bexell är i sitt svar märkbart försiktig (s. 144 f. och 222 ff.), ehuru hans utgångspunkt i »människans bästa» borde ha lett hans tankar till en på urskiljbara värden baserad teleologisk etik. Sin tro och etik

har Jesus sammanfattat i det dubbla kärleksbudet, vilket omfattar de förpliktande värdena Gud, medmänniskan och det egna jaget. Det går mycket lätt att förstå Jesu konkreta ställningstaganden (förhållandet till sabbatsbudet, föreskrifter om rent och orent, umgänge med sjuka och utstötta, äktenskapet) som en på dessa värden grundad teleologisk etik. På analogt sätt kan man tolka skiljaktigheterna/nyanserna mellan synoptikerna inbördes och i förhållande till Paulus som en teleologiskt utformad etik, där ett grundvärde är det oupplösliga äktenskapet, vars förverkligande dock fordrar hänsyn till faktiska omständigheter.

Bexell framhåller nämligen med rätta (i anslutning till nutida etiska överväganden) att etiska ställningstaganden bygger på både fakta och värderingar (s. 14, 161 ff. och 184 ff.). Om antagandet är riktigt, att sådana bedömningar vägledde redan Jesus och apostlarna, blir enhetligheten i metod begriplig och fullt synlig. I Korint mötte Paulus nya fakta, till vilka han självständigt måste ta ställning (1 Kor. 7). I vår tid gäller frågorna bl.a. äktenskapet, samboförhållandet, skilsmässan och jämställdheten mellan könen. De lösningar Bexell söker sig fram till grundas på fakta och värderingar med sina rötter i skapelsetron, bibeln och nutida kunskaper om människan och hennes yttre och inre villkor. Hans förslag till svar är nyanserat välgrundade men motiveringarna för dem kunde ha blivit tydligare med en mindre komplicerad etisk modell. Villkoren för etiska ställningstaganden är desamma idag som på Nya testamentets tid. Komplikationerna finns på faktaplanet. Kunskaperna om människan, sexualiteten och förutsättningarna för en fulltonig mänsklig samlevnad är mycket större. Persongemenskapen är viktigare än äktenskapet som institution.

Genom sin komplexitet och rikedom är Bexells bok ett viktigt bidrag till nutida etisk reflexion, inte minst därför att den så medvetet bearbetar den kristna etikens relation till bibeln. Ur samlevnadssynpunkt är tystnaden om homosexualiteten en brist, som förhoppningsvis rättas till i ett framtida arbete eller en ny upplaga.

Holsten Fagerberg

Christer Gardemeister: *Den suveräne Guden, En studie i Olavus Petris teologi*, Lund 1989.

Sent omsider har jag fått möjlighet att infria ett gammalt löfte, nämligen att recensera Christer Gardemeisters avhandling om Olavus Petri. Att jag blev utsedd till fakultetens opponenter på av-

handlingen berodde förmodligen på, att jag arbetat med likartade texter från samma tid. Någon egen forskning i Olavus Petris åskådning har jag däremot inte bedrivit. Läsningen av Gardemeisters avhandling och studiet av Olavus Petris egna skrifter var därför både roligt och lärorikt.

I en recension i STK kan det vara befogat, att särskilt koncentrera sig på sådana frågor som också har relevans för andra studier av samma idéhistoriska karaktär som Gardemeisters. Var och en som ägnar sin forskning åt ett teologihistoriskt ämne ställs ofrånkomligen inför en rad frågor, problem och möjligheter. Det intressanta blir att undersöka vilka vägval författaren av denna avhandling träffat och vilka positiva och negativa konsekvenser som följer av dessa. Förhoppningsvis kan synpunkter av detta slag leda till fortsatta samtal med flera inblandade. I sådana samtal handlar det, som jag ser det, mindre om rätt eller fel och mer om vilka vägar som är framkomliga och leder till det uppställda målet. De kritiska synpunkter jag kommer att framföra skall förstås mot denna bakgrund.

Innehållet i Gardemeisters avhandling fördelar sig på fem huvudavsnitt. Dessa föregås av en inledning, där syftet och metoden anges, källmaterialet diskuteras och forskningsläget presenteras. Allra först ges emellertid en kort resumé av Olavus Petris levnadslopp. Kanske hade det varit viktigare att här teckna en bild av den historiska situationen, d.v.s. den brytningstid i vilken Olavus Petri levde och verkade. Samtidigt måste erkännas att en sådan bild, där den förekommer, ofta blir blott en bakgrund utan betydelse för den fortsatta framställningen. Det enligt min mening besvärande problemet består i en påtaglig oförmåga hos systematiska teologer att på ett naturligt och fruktbart sätt foga in en historisk dimension i arbetet. (Det omvända problemet synes mig föreligga i mycken kyrkohistorisk forskning.)

Författaren har medvetet valt en traditionell väg. Metoden beskrivs som »primärt immanent». De inre sammanhangen i Olavus Petris åskådning skall blottläggas med särskild koncentration på »hur allmaktstanken kommer till uttryck» (s. 26). Där det är befogat skall Olavus ståndpunkt jämföras med andras, f.a. med Thomas och Luthers, eftersom Olavus rimligen varit väl förtrogen med deras teologiska åskådningar.

Genom fokuseringen på allmaktstanken skiljer sig Gardemeisters avhandling från Sven Ingebrands bredare framställning av Olavus Petris teologi. Koncentrationen har föranlett ett delvis annat urval av texter. Båda undersökningarna är emellertid systematiskt orienterade. När man gör något sådant, finns det enligt min mening vissa

fallgropar, som helst bör undvikas. Resultatet kan nämligen bli »för bra». Åskådningen framstår gärna som ytterligt sammanhängande och statisk, utan motsägelser och utveckling. Den bild som tecknas blir dessutom svår att kritisera, när belägen hämtas från olika texter från skilda tider. Detta hade Gardemeister (liksom Ingebrand) kunnat undvika genom att företa någon form av periodisering och gärna även en kategorisering av Olavus Petris texter. Vikten av det senare kan belysas med ett exempel:

I avhandlingens tredje del (Yttre och inre ord, s. 112–156) konstaterar författaren, att det finns ett drag av »biblicism» i Olavus Petris framställning (s. 118). På denna punkt är författaren för övrigt helt överens med Ingebrand. Enligt min mening behöver denna slutsats inte vara riktig. Den grundas nämligen på Olavus argumentation i debatter. Det betyder, att Olavus Petris framställningssätt måste tolkas mot bakgrund av vad som på den tiden gällde som ett giltigt argument i en diskussion om trosfrågor. Till reglerna hörde bl.a. att bevisning skulle ske utifrån klara bibelord. I andra sammanhang blir det dessutom tydligt att Olavus Petri liksom Luther framhäver Skriftens »klarhet», något som antyder en annan bibelsyn än den man omfattar, när man pläderar för dess ofelbarhet (eller felbarhet).

I den första delen (Den allmänna uppenbarelsen s. 31–60) visar författaren (contra tidigare forskning), att den naturliga teologin utgör en väsentlig del av Olavus Petris åskådning. Framställningen är övertygande och jag har ingen invändning i sak. Uppläggningsplanen av kapitlet borde emellertid varit annorlunda. Först får läsaren ta del av Thomas femte gudsbevis. Därefter följer ett antal utsagor från olika skrifter av Olavus. Hade det inte varit befogat, att vända på ordningen, så att författaren först sökt teckna en bild av Olavus tankar och därefter jämfört dessa med Thomas? Med nuvarande uppläggning, där Thomas tankegång kommer att fungera som tolkningsram för Olavus utsagor från skilda sammanhang, riskerar man att läsa in mer i källmaterialet än vad där egentligen står.

Den andra delen behandlar Olavus Petris historiesyn (Historien – spegel och drama, s. 61–111) och fyller som sådan en lucka i forskningen. Ämnet är så intressant, att det förtjänar en egen avhandling. I detta sammanhang lyfts naturligtvis sådant fram som skall styrka författarens tes om allmaktstanken som »huvudlinjen» i Olavus Petris teologi.

Del fyra och fem – Allverksamheten (s. 157–221) och Predestinationen (s. 222–269) – utgör avhandlingens kulmen. Kanske hade det varit

lyckligt, om dessa delar kommit först. Då hade de föregående delarna inte fått samma karaktär av »transportsträcka» fram till målet, det enligt författaren verkligt centrala i Olavus Petris tankevärld. Med nuvarande ordning påvisas ju förekomsten av något, vars fulla innehåll redovisas först på slutet.

Guds allverksamhet skulle för Olavus Petri ha betydelse, icke blott att Gud verkar det goda och tillåter det onda, utan att han faktiskt verkar allt, både gott och ont. Detta framgår enligt författaren framför allt av Olavus argumentering i debatterna med Peder Galle och Paulus Helie. Olavus ståndpunkt betecknas som »strängt deterministisk» (s. 193). Olavus förfäktar tanken på »Guds allkausalitet» (s. 196, 198). Häri skulle Olavus skilja sig från Luther, som visserligen kan uttrycka sig på liknande sätt, men då med tydlig avsikt att värna om tanken på rättfärdiggörelsen av nåd allena. Så icke här:

»Det är inte primärt sola gratia-perspektivet Olavus här kämpar för. Han är snarare angelägen om att teckna bilden av den alltid och alltestädes verkande Guden, vars försyn är ofelbar» (s. 170).

Även här menar jag, att det varit värdefullt att fästa vikt vid vad debatten gällde och vilka regler man följde på den tiden.

Det var inte frälsningsfrågan, som ställts under debatt av Paulus Helie. Så vitt jag förstår blir det därför varken naturligt eller angeläget för Olavus att särskilt lyfta fram denna. Trots detta kommer han ändå in på ämnet. Detta tycker jag, till skillnad från författaren, är uppseendeväckande. Författaren konstaterar i förbigående:

»Utifrån denna föreställning (allverksamheten) leder han (OP) småningom och mycket skissartat in framställningen på frälsningsfrågan...» (s. 170).

Det blir alltså möjligt att göra en annan och motsatt tolkning, enligt vilken Olavus understrykande av Guds allmakt ändå hänger samman med och motiveras av hans syn på frälsningen. För att testa denna tolkning behövs emellertid andra texter, som till skillnad från debattexterna tydligare uttrycker dogmatiska sammanhang.

Författaren anför redan i inledningen emellertid ett starkt belägg för den tolkning han sedan utför från ett opolemiskt sammanhang, nämligen från En liten ingång i den Heliga Skrift. I det avsnitt som handlar om Guds försyn och hemliga verkan skriver Olavus att Gud verkar i allt som sker:

»thet haffwer han aff ewigh tijdh for werlden war skapat förseedt och beslutat ath the (thet minsta medh thet största) så skapas och regeras skulle, så

ath omögelighet är ath j bland creaturen skulle noghot kunna skee annerledes än som han aff ewigh tijdh j sin gudhoms wijssdom förseedt och beleeffwat haffuer . . .»

Klarare än så kan knappast tanken på Guds allverksamhet uttryckas. Men även här mynnar tankegången ut i förvissningen om att vi därför inte behöver bekymra oss. Just denna pastorala poäng gör att jag är tveksam till författarens slutsats, att »Olavus åskådning måste betecknas som strängt deterministisk» (s. 193) eller att Olavus »förespråkar en kausal determinism» (s. 162). Sådana beteckningar förknippas idag ofelbart med den mekanistiska världsbilden och dess fysikaliska determinism. Redan av detta skäl borde de undvikits. »Kausalitet» har man onekligen uppfattat på olika sätt i skilda tider. Utan någon närmare förklaring säger författaren t.ex.:

»Det som Gud av evighet beslutat realiseras omedelbart och in i minsta detalj på jorden. Försynen fattas konsekvent som en kausal faktor.»

Kausalitet förstods på Olavus tid fortfarande på aristoteliskt vis, d.v.s. framför allt finalistiskt eller teleologiskt. Olavus kan knappast ha skilt sig från andra på denna punkt. Författaren har dessutom tidigare karakteriserat Olavus syn på historien som »dramatisk», med Gud och djävul i kamp om människan. För mig ter det sig svårt att samordna en sådan syn med en »strängt determinism».

Om nu syftet är att tränga in i Olavus tankevärld, hade det möjligen varit fruktbarare att bestämman hans tankar om försynen utifrån genuint teologiska utgångspunkter. Mycket talar för (också i avhandlingen), att hans försynstro bär tydlig gammaltestamentlig prägel. I så fall var han mindre angelägen om att ge en filosofisk »förklaring» till varför saker och ting är som de är. Kanske har han helt enkelt utgått från Gt:s mångfald på denna punkt, för att i stället inrikta sig på att förmedla en på Guds allmakt grundad förtröstan inför framtiden.

Åter till inledningen. Gardemeister ägnar en del utrymme åt att motivera, varför han dristat sig att skriva om Olavus, trots att det redan finns en avhandling från senare tid om dennes åskådning, nämligen Ingebrands. (Inom lutherforskningen har man aldrig låtit sig hejdas av något sådant.) Gardemeisters avhandling är otvivelaktigt värdefull, inte minst genom den särskilda inriktningen. Resonemangen är (som sig bör) förda med hänsyn till tidigare forskning. Slutsatserna avviker på väsentliga punkter. Helheten utgör därför ett intressant och tankeväckande bidrag till bilden av den svenske reformatorn.

Carl Axel Aurelius

Svend Bjerg: *Litteratur og teologi. Transfigurationer – omkring Graham Greene. 174 sid. Forlaget Anis, Århus 1989.*

Den danske teologen Svend Bjerg har skrivit en bok om hur en berättelse vandrar in i en annan berättelse, det vill säga om förhållandet mellan litteratur och kristendom så som en narrativ teolog kan uppfatta det.

Enligt den narrativa (berättelse-)teologin och Sløk, vilken Bjerg är påverkad av, är det språket eller berättelsen, som ger struktur åt verkligheten och därigenom skapar den. Själva berättandet gör åhöraren delaktig i den av berättelsen verkliggjorda verkligheten, där sanningsfrågan är irrelevant, eftersom berättelsen inte är beroende av händelsens fakticitet. Berättelsen är själv en händelse och fungerar som ett utbytande av erfarenheter. Det viktiga med berättelsen är inte informationen den ger utan dess effekt på åhöraren.

Föreliggande bok är skriven i denna tradition. Den är uppdelad i två avdelningar, där första delen utgör en teoretisk beskrivning och diskussion av hur författaren tänker sig att samspelet mellan en skönlitterär text och kristendomens »Jesus-historia» går till, medan den andra delen ägnas åt praktisk tillämpning på Graham Greenes fyra »katolska» romaner. (Notera att »historia» här motsvaras av engelskans »story»).

En för Bjergs tankegångar grundläggande förutsättning är, att den åtskillnad vi vanligen gör mellan fiktion och verklighet är missvisande. I anslutning till den tyske litteraturvetaren Wolfgang Iser menar Bjerg, att verkligheten »irrealiseras» då den återges i form av berättelse. Detta uttryck innebär i princip att berättaren gör ett urval och en kombination av vissa drag ur verkligheten, så att en ny, självständig verklighet etableras i fiktionen. Eftersom det kristna grundspråket är berättelse, har kristendomen samma funktion som den litterära fiktionen. Kristendomen är fiktion. Det som skiljer den litterära fiktionen från den kristna är endast dess ämne – Jesu historia, vilken indirekt är Guds historia.

Dessa förutsättningar ger författaren den teoretiska grundplåt han behöver för att kunna lansera en egen teori om förhållandet mellan litteratur och teologi, vilket är bokens huvudärende. Teorin sammanfattas med begreppet transfigurationer och innebär att händelser och personer i evangelieberättelserna kan utgöra förebilder (prefigurationer) för skönlitterärt gestaltade situationer och figurer. Därmed uppstår ett samspel mellan den litterära texten och en parallell, bakomliggande »Jesus-historia». Metodiskt sett är det den gamla figurala eller typologiska läsning, som ingår i den

medeltida läran om Skriftens fyrfaldiga mening, som återupplivas. Det nya är att metoden nu tillämpas på samtida litterära texter och det betyder att den litterära gestaltningen bestämmer villkoren. Prefigurationen uppträder i texten i transfigurerad (förvandlad) form. Den litterära figuren imiterar inte sin förebild. Den betar sig självständigt gentemot den roll prefigurationen tilldelat den. Likheten består i att vissa karakteristiska drag i en bibelberättelse bildar ett slags styrande mönster, som på ett dolt sätt ligger under den litterära textens realistiska yta. Det finns en möjlighet för läsaren att upptäcka detta, och när han gör det får den transfigurerade situationen eller gestalten ett ökat djup. Kristendomen genomsöker texten, samtidigt som den bevarar sin egen art. Det handlar om två parallella texter, den litterära och den kristna, som möts utan att det görs våld på någondera.

Så vitt jag förstår skulle detta vara innebörden av »transfigurationsläran». Det är lite svårt att få grepp om den, då Bjerg definierar och preciserar sin tes och sitt begrepp i flera steg och på olika nivåer i sju kapitel. Med hjälp av Karen Blixens berättelse »Heloïse» demonstreras i kapitel tre och sju vad en transfiguration innebär och hur samspelet tekniskt går till. De mellanliggande kapitlen ägnas åt de teoretiska förutsättningarna, den amerikanska debatten om Bibeln och litteraturen samt åt en polemik mot en av författarens inspirationskällor, Dorothee Sölle. Hennes tes om litteratur som realiserad religion ligger ganska nära Bjergs egna teorier om förhållandet litteratur – teologi. Svårigheten med Sölle är, skriver Bjerg, att hos henne riskerar religionen att försvinna i litteraturen. Hon arbetar för allmänreligiöst. Gud blir en icke-nödvändig storhet. I hans egen teori om transfigurationer förblir den kristna berättelsens »Jesus-historia» intakt.

En invändning mot Bjergs val av tillämpningstexter är att de är lite väl säkra. Greene är troende katolik och det religiösa motivet bryter starkt igenom i de behandlade romanerna. Dessutom finns det mycket information att hämta i Greenes essäer och dem har Bjerg flitigt använt sig av.

Själva det konkreta analysarbetet omfattar 43 av bokens 174 sidor. Varje bok ägnas var sitt kapitel: Brighton Rock – en studie i ondskan, Makten och äran – gudsfigurer, Hjärtpunkten – medlidande, Slutet på historien – Gud som älskar. Av dessa tycks mig tolkningen av en nyckelsen i Hjärtpunkten (Sagens kerne) vara den startpunkt, som fått Bjerg att börja leta transfigurationer även i de övriga romanerna. Bjerg menar sig där ha hittat en transfigurerad episod, som kastar ljus över hela boken. Scenen finns mitt i romanen, i

början av dess »andra bok», där huvudpersonen, major Scobie, blir satt att vaka över ett döende barn. I sin ångest ber han tyst Gud att inte låta något hända förrän sjuksystemen kommer tillbaka. När barnets tillstånd förvärras ber han igen: »Fader, ta vård om henne. Ge henne frid.» Och en liten stund senare: »Fader ta vård om henne. Ge henne frid. Ta min frid för evigt, men ge henne frid.» En liten stund senare dör barnet.

Hela denna scen spelar, enligt Bjerg, på en parallell berättelse i evangelierna: Jesus i Getsemane. Liksom Scobie ber Jesus tre gånger. Även Scobies tankar innan han går in till barnet pekar i den riktningen: »För att vara människa måste man tömma kalken.» Han har tidigare sluppit se sitt eget barn dö, men den här gången kommer han inte undan en nästan parallell situation.

En fråga man kan ställa sig är hur Bjerg vet att Greene medvetet har använt Getsemaneberättelsen som förlaga. Det kan vi inte säkert veta, såvida Greene inte själv sagt så. Bjerg menar att Greene i de »katolska» romnerna gör det, som T. S. Eliot ansåg vara en omöjlighet i vår sekulariserade tid, nämligen att skriva religiösa romaner. Detta sker genom »den prefigurativa teknik, som framkallar en räckta exemplariska transfigurationer» (min övers.). Greene har inte själv karakteriserat sitt sätt att skriva som prefigurativt, men bibliska förebilder finns onekligen i hans författarskap.

En annan fråga är om innehållet i nyckelscenen överensstämmer med innehållet i den bibliska scenen. Det gör det nu inte helt, men det finns ändå vissa överensstämmelser, och det är detta som är själva poängen med transfigurationerna. Just diskrepansen mellan den bibliska förebilden och Scobies variant av samma historia ger en självständigt gestaltad situation, som får klangdjup av sin bibliska förebild. Metoden blir på så sätt vattentät för kritik, samtidigt som den lämnar flera tolkningsmöjligheter öppna för läsaren. Den visar också hur Greene rent tekniskt för in religion i romanen utan att bryta den realistiska ytan.

I de övriga romananalyserna är transfigurationerna mer allmänna utan referens till någon särskild bibeltext. De blir mer illustrationer till en explicit uttalad religiös problematik.

För Greene är tron konfliktskapande och paradoxal, medan Bjerg uppfattar kristendomen som en »uparadoxal historie, der ligefremt forteller om Jesu liv, död og uppståndelse». Risker finns att Bjergs egen kristendomstolkning styr hans analys av den egenartade katolska verklighet som Greene avslöjar i sina böcker och som både skrämmer och fascinerar i sin personliga utformning, där offermotivet har en central ställning.

Greene har en förmåga att snärja oss i en ångestfull misstanke att denna vanmäktiga, sönderslagna och återupprättade värld ändå är vår egen. Och det är knappast hans »prefigurativa teknik», som åstadkommer denna verkan – inte enbart i alla fall.

Avmytologiserar man den narrativa 'metafysiken' bakom Bjergs teori, återstår en tämligen enkel idé: att det ibland går att hitta bibliska förebilder i en litterär text. En fråga som återstår att besvara är hur förhållandet teologi och litteratur utgestaltar sig när teologin inte är narrativ och trosfrågorna i litteraturen, om än inom-världsligt utformade, har krävt sina egna gestaltungsformer.

Bjerg sitter bra på den hylla han placerat sig på, men utsiktspunkten är en smula begränsad. Förhållandet mellan teologi och litteratur är betydligt mer komplext än vad Bjergs teori om transfigurationer låter påskina.

Helen Andersson

R. H. Smith, *Matthew* (Augsburg Commentary on the New Testament). Minneapolis: Augsburg Publishing House 1989.

Smith undervisar sen 1983 i Nya testamentets exegetik vid Pacific Lutheran Theological Seminary i Berkeley, Californien, USA. Han är en van kommentarskrivare. Redan tidigare har han författat kommentarer till såväl Apostlagärningarna som Hebréerbrevet. Hans största monografi (*Easter Gospels. The Resurrection of Jesus according to the Four Evangelists*. Minneapolis: Augsburg Publishing House 1983) rör uppståndelseberättelserna i de fyra evangelierna.

Kommentaren är skriven i en serie som riktar sig till lekmän, studenter och pastorer. Den vetenskapliga debatten redovisas därför inte uttryckligen och språket hålles så enkelt som möjligt. Bibeltexten skrivs inte ut. Läsaren förväntas att ha Revised Standard Version tillgänglig, dock inte den allra senaste. Alla författare i serien är aktiva lärare vid seminarier eller universitet och ordinerade för kyrklig tjänst. Kommentarskrivandet förväntas således ske inifrån den kristna kyrkans ramar. Ansvariga utgivare är R. A. Harrisville, J. D. Kingsbury och G. A. Krodel.

Introduktionen i början av kommentaren omfattar ca 27 sidor. Två synpunkter är profilerade. Smith betonar för det första att vi måste lära oss att leva med evangeliet som ett anonymt verk. Författarens exakta identitet kommer aldrig att bli känd. I stället bör vi koncentrera oss på den

författare vars offentliga *persona* träder fram ur texterna själva. För det andra har Smith erövrat uppfattningen att evangeliet inte primärt ska läsas som en polemisk uppgörelse med ledare för den judiska komuniteten. Matteus adresserar i stället främst problem som uppstått *intra muros* – problem i församlingen rörande auktoritet, ledarskap, lärjungaskap, osv.

Själva kommentaren är strukturerad i 11 avsnitt. Varje avsnitt börjar i regel med en liten introduktion, varefter olika fraser i texten kommenteras fortlöpande med utgångspunkt från den engelska översättningen. Med tanke på det perspektiv på evangeliet som getts i introduktionen är det naturligt att författaren endast sparsamt hänvisar till texter utanför evangeliet självt.

Kommentaren avslutas med en selektiv bibliografi till enskilda teman och till olika textavsnitt. Litteraturen som tas upp är enbart engelskspråkig, inkluderande några översättningar från tyska.

Smith visar att han väl behärskar kommentarlitteraturens genre. Språket är ledigt och kongenialt med den intention serien har. För det mesta kan man klart urskilja Smiths logik i resonemangen. Kommentaren är ett fint exempel på hur det är möjligt att läsa och förstå Matteusevangeliets text och i korthet redovisa detta för intresserade bibelläsare. Några revolutionerande nyheter presenteras inte, men det var heller inte väntat i en kommentar av det här slaget.

Det är emellertid tveksamt om läsaren förstått texten *i dess helhet* utan att erhålla lite mer information om de olika begreppens bakgrund. Även om kritiken ofta, med viss rätt, riktats mot exegeter att de inte arbetar tillräckligt nära den föreliggande texten bör det heller inte glömmas bort att associationsramarna för de enskilda begreppen i antika texter ofta är oss främmande och inte heller alltid tillgängliga i texten själv. Utgivarna av kommentarserien har i det här fallet inte gett författarna några uttryckliga restriktioner, även om vi känner igen den extrema koncentrationen på den föreliggande berättelsen från Kingsburys eget arbetssätt. Utrymmet är visserligen knappt men Smith hade nog ändå på sina ställen i högre grad kunnat införa hänvisningar som hjälper läsaren att närma sig evangeliets text med adekvata historiska referensramar. Ibland hade synoptisk jämförelse också kunnat ge ytterligare vägledning för var tyngdpunkter i berättelsen ska sökas. Detta hade på intet sätt behövt hindra ett arbete nära evangeliets text och berättelse. Det ena utesluter inte det andra. Både det textinterna och textexterna arbetssättet bör i den mån det är möjligt få sin rättmätiga plats i totalinterpretationen av en historisk text.

En detalj. Smith menar nog att det första avsnittet ska omfatta Matt. 1:1–4:25, inte 4:16 (s. 29). Det framgår av hans egen översikt av evangeliet (s. 24 ff.) och av själva kommentaren.

Forskare är knappast betjänta av att spendera energi på kommentarens alla enskildheter – de flesta är redan bekanta från delar av den amerikanska evangelieforskningen. Men det är heller inte kommentarens avsikt. Den bibelläsare som utifrån en engelsk översättning vill få hjälp att arbeta med textens berättelse och budskap kan emellertid finna uppslag. De svenska bibelläsarna kan dessutom komplettera med kommentaren av T. Fornberg och får därigenom en bredare information om bakgrundsmiljön för de motiv som finns i texten. Den första delen av Fornbergs kommentar recenserar i kommande nummer. Tillsammans bör de två ge en tämligen lyckad syntes.

Samuel Byrskog

Resuméer av doktorsavhandlingar

Cristina Grenholm: *Romans Interpreted. A Comparative Analysis of the Commentaries of Barth, Nygren, Cranfield and Wilckens on Paul's Epistle to the Romans. (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 30), Uppsala 1990.*

Texttolkningens problem har under en tid stått i fokus i en rad ämnen: lingvistik, litteraturvetenskapen och filosofin t.ex. Förenklart kan man säga att den fråga som berörts gällt om texter i princip har en eller flera meningar. Bibelvetenskapen har naturligtvis också influerats av denna debatt. Det allmänt vedertagna syftet att rekonstruera texternas historiska mening har fått avstå plats åt synsätt som sätter texten som text i centrum. Inom bibelvetenskapen har man dock alltid varit medveten om att texter har olika betydelseskikt. Förutom den historiska betydelsen har texten också en nutidsbetydelse. Denna senare betydelse är den som ges i kyrklig förkunnelse. Den rymmer möjligheter till varierande tolkningar av texten, låt oss kalla dem konstruktiva tolkningar. Bibelvetenskapen har i regel sett som sin uppgift att hålla sig till rekonstruktionen av texternas historiska betydelse och avhållit sig från konstruktiva tolkningar. Det är emellertid vanligt att bibelvetenskapen menat sig ge det bästa underlaget för den konstruktiva tolkningen i t.ex. kyrklig förkunnelse.

En väsentlig genre inom bibeltolkningen är kommentarerna till olika bibelböcker. Det finns

kommentarer som syftar till enbart rekonstruktiva tolkningar, kommentarer med kritiska syften. Det finns också kommentarer som syftar till konstruktiva tolkningar, kommentarer med kreativa syften.

I denna avhandling analyseras fyra kommentarer till Paulus brev till Romarna, som skiljer sig åt bl.a. beträffande syftena. En har i huvudsak konstruktiva syften (Barth), två lägger tyngdpunkten på de rekonstruktiva syftena, men syftar också till att ge en konstruktiv tolkning av texten (Nygren och Wilckens) och en har renodlat kritiska syften (Cranfield). Några centrala frågor som behandlas är: Hur skiljer sig dessa kommentarers tolkningar åt vad gäller några centrala teologiska frågor Paulus berör? Hur skiljer de sig åt vad gäller uppfattningen om Paulus och romarnas situation? Det visar sig att de fyra kommentatorerna ger fyra olika tolkningar av Romarbrevet som tydligt skiljer sig åt.

För att förklara hur kommentatorerna kan komma till så skilda resultat analyseras först hur de argumenterar för sina tolkningar. Det visar sig att de använder sig av en rad skilda tolkningstyper och att det är svårt att urskilja riktigt tydliga mönster för var och en. Påfallande är också att samtliga kommentatorer gör både rekonstruktiva och konstruktiva tolkningar. Det betyder att främst Cranfield inte uppfyller sina kritiska syften, men förhållandet mellan Nygrens och Wilckens kombinerade syften visar sig också problematiskt. Anmärkningsvärt i Uppsalas teologiska värld är att Barth förefaller vara den som klarar sig bäst i denna analys. Det är dock att lägga märke till att undersökningen gällt teoretiska texttolkningsproblem och inte hans teologi.

Det visar sig att den komplicerade relationen mellan rekonstruktiva tolkningar av vad Paulus kan ha menat med sin text och hur den kan ha uppfattats i församlingen i Rom och konstruktiva tolkningar, som innefattar ställningstaganden till komplicerade teologiska problem är både outredd och väsentlig i dessa kommentarer. Centrala texttolkningsproblem förefaller alltså obearbetade eller åtminstone inte tillräckligt bearbetade i dessa kommentarer. I förlängningen måste man också fråga sig om de verkligen utgör ett bra underlag för kyrklig förkunnelse.

Eva M. Hamberg: *Studies in the Prevalence of Religious Beliefs and Religious Practice in Contemporary Sweden. Acta Univ. Ups., Psychologia et Sociologia Religionum 4.*

Avhandlingen, som är en sammanläggningsavhandling, består av tre separata studier samt en

sammanfattningsdel. Två av de ingående delstudierna har tidigare publicerats på svenska i Religionssociologiska Institutets monografiserie *Religion och Samhälle*.

En teoretisk analysmodell för studier av religiös förändring/sekularisering på individnivå utvecklas och material från två landsomfattande empiriska undersökningar analyseras: dels en panelundersökning, som utfördes åren 1955 och 1970 och som tidigare inte analyserats på individnivå, dels en intervjuundersökning, som år 1986 genomfördes inom forskningsprojektet Livsåskådning i Sverige.

Panelstudien vidade dels att de yngre i lägre utsträckning än de äldre anslöt sig till en kristen tro, dels att de personer som ändrade uppfattning under den studerade 15-årsperioden oftast omfattade en kristen tro i lägre utsträckning vid periodens slut än de gjort vid dess början. Resultaten stödde alltså inte den ibland framförda hypotesen att det religiösa engagemanget skulle öka med stigande ålder, utan tydde snarare på motsatsen. Båda undersökningarna gav en bild av Sverige som ett mycket sekulariserat land, i den meningen att låga andelar av befolkningen omfattar en kristen tro eller regelbundet deltar i gudstjänster. Det har ibland hävdats att andra religionsformer, t.ex. »folkreligion» eller »privatreligion» istället skulle ha vunnit utbredning. Även om materialet från livsåskådningsundersökningen tydde på att den kristna tron i viss utsträckning ersatts av en mer obestämd tro på en högre makt, tydde det dock knappast på att det skulle vara meningsfullt att beskriva stora delar av befolkningen som »folkreligiösa» eller »privatreligiösa». Snarare pekade resultaten på en utbredd förekomst av en heterogen, diffus föreställningsvärld, som utifrån stränga innehållsliga krav knappast låter sig förstås som religion i en mer egentlig mening.

Samuel Rubenson: *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint. Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis 24. 222 sid. Lund University Press, Lund 1990.*

Den helige Antonios, allmänt betraktad som munkväsendets fader, är en av de mest kända helgongestalerna i kyrkans historia. Bilden av honom är dock helt präglad av den biografi över honom som kyrkofadern Athanasios skrev snart efter hans död. I denna framställs han som en olärd man som genom Guds nåd och undervisning blir en kyrkans hjälte i kampen mot hedniska filosofer och kristna kättare. Övriga källor till det

tidiga munkväsendet, framför allt samlingarna av tänkespråk, *apophthegmata*, har ytterligare förstärkt intrycket av att de tidiga koptiska munkarna var obildade excentriker. Mot denna bild står den samling av sju brev som i handskrifterna tillskrivs Antonios och som utgör huvudkällan i avhandlingen. Tidigare allmänt betraktade som oäkta har breven på grund av det komplicerade källäget i stort sett förbigåtts av forskningen. En ingående analys av de olika versioner som finns bevarade (koptiska, syriska, georgiska, latin och arabiska) visar klart att breven ursprungligen skrivits på koptiska. Uppgifter om breven och om Antonios hos bl.a. Hieronymus, Rufinus och Shenoute styrker deras äkthet, medan de enda argumenten mot Antonios författarskap bygger på biografien och en förutfattad syn på de tidiga munkarna. Genom breven får vi en unik direkt tillgång till Antonios teologi som visar sig vara starkt platoniskt färgad och direkt beroende av Origenes. Huvudtemat i breven är uppmaningen att återvända till den ursprungliga naturen, att finna sig själv, att finna den ursprungliga enhet som fallit sönder, men som kyrkan återupprättar.

En genomgång av det dokumentära material

som finns från Antonios tid och miljö visar i likhet med breven att bilden av de första munkarna som obildade och teologiskt ointresserade måste ifrågasättas. Utifrån den bild av Antonios och hans tid som breven och de samtida källorna ger analyseras i avhandlingen biografien, tänkespråken och andra källor till Antonios. Här visar det sig att breven styrker biografins äkthet men att denna tydligt styrts av tre tendenser som alla kan hänföras till den ändrade kyrkopolitiska situation som kristendomens seger och arianismen medfört. Tänkespråken visar sig bevara autentiska bilder av de tidiga fäderna, men i ett urval och en vinkling som bestämts av den origenistiska striden på slutet av 300-talet. Antonios starka band till den origenistiska traditionen och hans roll som förmedlare av denna till den senare generationen av origenistiska munkar kring Evagrius av Pontus beläggs av de uppgifter som finns i senare litterära texter som *Historia Monachorum in Aegypto* och *Historia Lausiaca*. Genom avhandlingen ges därmed inte enbart en ny bild av Antonios och en tillgång till hans tänkande utan också en annan förståelse av munkväsendets ursprung och bakgrunden till den origenistiska striden i Egypten.

