

Förnuft och tro

AV ANDERS JEFFNER

Min bok *Vägar till teologi* väckte en del debatt. I STK nr 2 1982 fanns två intressanta diskussionsartiklar – en av Per Erik Persson och en av Bengt Hägglund. Båda artiklarna utgjorde en hälsosam saklig kontrast till Gustaf Wingrens senaste debattinlägg om teologins uppgift.

Det är inte min avsikt här att bemöta de olikartade kritiska synpunkter som Persson och Hägglund framför. Jag tror att de intresserade läsarna av STK själva kan bilda sig en uppfattning om vem som har rätt utifrån våra respektive skrifter. För min egen del känner jag det som jag skrivit mer än nog om teologiska metodfrågor vid det här laget. Det är emellertid ett viktigt och grundläggande teologiskt problem som aktualiseras främst av Per Erik Persson och som jag tycker är värt ett fortsatt samtal – förhållandet mellan förnuft och tro. Den här artikeln vill ge ett kort och anspråkslöst bidrag till ett sådant samtal.

Problemläget

En viktig religionsvetenskaplig uppgift för systematiska teologer är att beskriva och analysera olika historiskt givna uttryck för kristen tro. Det är ingen tvekan om att den kan utföras med valiga humanistiska vetenskapliga metoder. Resultatet blir emellertid inte mer än ett nödvändigt förarbete till vad jag vill kalla teologi i egentlig mening. Teologi innebär – som jag ser det – inte att beskriva en föreliggande lära utan att ge uttryck åt denna lära. Teologin handlar inte om kristendom utan om Gud och om människans förhållande till Gud. Den är därmed ett uttryck för trons intellektuella eller teo-

retiska innehåll – notitia-aspekten om man vill använda det språkbruket.

När Per Erik Persson förespråkar ett annat teologibegrepp innebär det säkert inte att han avvisar den grundläggande betydelse som teologiskt arbete i min mening har i den kristna traditionen. Men när han antyder att tron för mig skulle vara en tro på läroformuleringar är det en helt felaktig uppfattning om vad jag menar. Tron är en tro på Gud men den tar sig uttryck bl.a. i läroformuleringar – teologi. Att framställa en teologi är att gå in i arbetet på att utforma läran – att göra den begriplig i en viss kultursituation och att utforma den så att den blir trovärdig. Det är olika vägar till en sådan teologi jag har försökt skissera. När det gäller frågan om en teologi i denna mening kan utformas med vanliga vetenskapliga metoder blir mitt svar nej. Däremot menar jag att många typer av vetenskapliga undersökningar kan ge viktiga och nödvändiga bidrag till en sådan teologi. Hela detta problemkomplex går jag nu förbi. Det problem jag skall behandla sammanhänger med begreppet trovärdighet. När man använder det som jag gjorde ovan har man infört en bedömningsnorm för troslärans utformning. Den innebär att människans förnuft blir en kritisk instans i arbetet på en teologi. Läran prövas inför förnuftet. Att det måste vara så kan ju förefalla trivialt men här uppstår några välkända problem, som Per Erik Persson antyder i sin artikel. Han framställer saken som om det var *ett* problem, men jag tror det rör sig om två olikartade problemkomplex. Det första är om prövningen inför förnuftet innebär att viktiga och konstitutiva moment i den kristna trosläran måste överges. Om svaret är ja kan man antingen ta konsekvenserna och

lämna dessa moment eller också visa att det är något fel på förnuftsprövningen. Per Erik Persson ansluter sig till den sistnämnda linjen bl.a. genom ett välkänt Pascal-citat. Det är också min ståndpunkt, men till skillnad från Per Erik Persson har jag försökt att uttryckligt säga i vilken mening en förnuftsprövning är berättigad och i vilken den är oberättigad. Kanske har jag ändå inte varit tillräckligt tydlig på denna punkt och jag skall därför utveckla den något i huvuddelen av det följande. Det andra problemet gäller inte troslärares innehåll utan själva trosfunktionen. Man kan tänka sig att trons hållning gentemot Gud skadas av, eller är oförenlig med, den kritiskt prövande attityd som det innebär att diskutera troslärares trovärdighet. Vad det innebär att tro i kristen mening blir då förvrängt genom det sätt att diskutera som jag företräder. Frågan om det förhåller sig så skall jag behandla kort i sista delen av artikeln.

Skilda förnuftsbegrepp – skilda problem

”Förnuft” är ett besvärligt ord. Det är oerhört mångtydigt. Till en del begränsas de många betydelserna när man låter ordet ingå i ett ordpar. Talar man om förnuft till skillnad från förstånd så vet man någotsånär vad förnuft är – beroende på förstås om man sysslar med material före eller Kant. Likaså kan man ringa in ganska klart vad förnuft är till skillnad från erfarenhet om man resonerar om kunskapsteoretiska frågor. När man gör sammanställningen förnuft och tro är det ett mycket mer omfattande förnuftsbegrepp som aktualiseras. Jag skall försöka urskilja olika betydelser hos ”förnuft” i detta sammanhang och för var och en diskutera dess relevans i troslärares sammanhang. Olika trosbegrepp kommer då också att belysas.

1. Med förnuft kan man avse själva förmågan att resonera om trons kunskapsanspråk, att jämföra dessa med andra former av kunskap och att utreda vad tro är utöver det som har med kunskap att göra. Det kan i

den meningen vara förnuftigt att säga att trons kunskapsanspråk är något helt annat än vanliga anspråk på vetande. Det är också i den meningen man använder förnuftet när man aktualiserar sådana frågor som Per Erik Persson tar upp i sin artikel och som jag nu behandlar. Förnuftet är förmågan att resonera och argumentera om tron utifrån en meta-position. Det finns sådana som förnekar att detta är möjligt. De ställer sig då utanför varje allmängiltigt samtal om tron. Det är nog ytterst få som medvetet tillhör den kategorin. Per Erik Persson och Bengt Hägglund gör det definitivt inte. Utan att fördjupa mig i den mot den religiösa verkligheten stridande isolationism och de absurditeter som det innebär att avvisa förnuftet i denna första mening skall jag utgå från att tro och förnuft här står i ett harmoniskt förhållande. I alla händelser lönar det sig inte att med argument försöka övertyga dem som påstår motsatsen.

2. En förnuftig varelse kan inte manipuleras hur som helst. När vi säger att någon har förnuft menar vi ibland att han har förmåga att överväga och säga ja eller nej. Förnuftet i betydelsen förmågan att bejaka och förneka aktualiseras också när man talar om tro och förnuft. Från kristen utgångspunkt betyder förnuft då förmågan att säga ja eller nej till det Gud ger i sin uppenbarelse. Om man förnekar i trosläran att människan har en sådan förmåga får man uppenbara svårigheter att komma till rätta med så fundamentala läror som den om människans ansvar och om omvändelsen som vårt eget ställningsstagande. Men det finns en kristen erfarenhet som skulle kunna tala emot ett erkännande av förnuftet i denna mening. Det är upplevelsen av tron som en gåva och som något överväldigande eller ofrånkomligt. Per Erik Persson tar med rätta upp denna aspekt av tron i sin artikel. Det är uppenbart att denna erfarenhet har lett teologer att förneka förnuftets prövning i det nu aktuella avseendet. Men såvitt jag förstår går det mycket väl att i trosläran slå vakt om den kristna upplevelsen av trons gåva utan att ta ett sådant drastiskt steg. Hur man skall göra det blir en uppgift att

lösa för förnuftet i den första betydelsen. Grunden för ett sådant resonemang måste såvitt jag förstår vara att man avvisar en teori som innebär att människan kommer till tro genom att väga sannolikheten för och emot det budskap hon möter i det som gör anspråk på att vara uppenbarelse. En meta-teori av detta slag stämmer inte med den faktiska religiösa erfarenheten. Man kan få intrycket av Per Erik Perssons polemik mot mig att jag skulle företräda denna verklighetsfrämmande uppfattning. Så är det inte. När jag själv tagit upp frågan har jag arbetat med en analogi till gestaltväxlingsteorier – för den som möter uppenbarelsen förändras tillvaron så att han ser sig själv, sin livssituation och världen i stort på ett helt nytt sätt. Man kan inte kontrollera gestaltväxlingen, men den är ändå inte kognitivt tvingande. Om detta finns mycket att diskutera, men jag tycker jag kan se många möjligheter att ge sådana analogier till människans möte med en eventuell uppenbarelse som både gör rättvisa åt upplevelsens natur och tillerkänner människan en förmåga att säga ja eller nej. Däremot kan jag inte förstå hur man skall kunna hindra att trosläran faller sönder om man förnekar denna förmåga. Per Erik Persson visar det definitivt inte.

3. Att kunna föra resonemang och använda språket på ett sätt som gör det i princip begripligt för alla människor är en förmåga som också kan räknas till förnuftet. Den som bryter mot logikens lagar eller talar på ett sätt som det inte går att förstå meningen med för andra människor, han betar sig oförnuftigt, säger vi. Skall vi när man utformar en teologi avstå från att använda förnuftet i denna tredje mening? Att det i teologin eventuellt finns speciella resonemangsmodeller eller en speciell användning av språket kan inte vara något skäl. Också dessa särdrag måste ju kunna expliceras och göras begripliga. Det är en vanlig metateologisk uppgift att visa hur religionernas språk avviker från eller överensstämmer med språket inom andra livsområden. Att däremot förneka användningen av denna mänskliga förmåga leder till absurditeter som i Sverige blev tydliga när några teologer

försökte sig på att förneka Ingemar Hedenius språkteoretiska och logiska postulat. Ibland anför man Karl Barth som exempel på en teolog som menar att det vanliga mänskliga förnuftet leder fel i teologin. Men när det gäller förnuft i detta avseende finns inga som helst försök hos Barth att fly från förnuftet.

4. När jag nu kommer till det fjärde förnuftsbegreppet blir problemläget mer invecklat. Förnuft betyder nu förmågan att efter vissa principer förvärva kunskaper genom erfarenhet och tänkande. Detta vida förnuftsbegrepp har vi ofta i tankarna när vi talar om människans förnufts natur. Man kan se det så att de tidigare förnuftsbegreppen ingår i detta. Här uppkommer nu intressanta relationer till uppenbarelsens kunskapsinnehåll – det som är föremål för tro. Min ståndpunkt, som jag argumenterat utförligt för i många sammanhang, är att de principer för att vinna kunskap, som vi använder oss av i vardagslivet, och som är systematiserade i den empiriska och logiska vetenskapen, inte görs ogiltiga av uppenbarelsen och tron. Trons kunskapsanspråk och resultaten av vetenskapligt arbete måste därför samordnas, och det kan innebära revision av vad som ansetts vara uppenbarelse. Som en följd av denna revision har ju också de flesta lämnat idén om en uppenbarad biologi, geologi, astronomi etc. När den empiriska vetenskapliga kunskapen däremot får ange gränserna för vad uppenbarelsen kan innehålla av sådant som går utöver sinneserfarenheten eller ge bedömningsnormer för vad som gäller om Gud och människans relation till Gud uppkommer en konflikt. Men denna konflikt råder inte mellan vetenskaplig kunskap och kunskapsanspråk hämtade från uppenbarelsen utan mellan en absolutifiering av den empiriska vetenskapens kunskapsvägar och religionens kunskapspråk. Jag har försökt visa att deras absolutifiering är oberättigad och innebär en försnävning av människans förnuft. När Per Erik Persson ifrågasätter om tron på förnuftet själv är förnuftig, kan man tolka det så att det finns en uppfattning av förnuftet i betydelse 4 som inte håller vid en

prövning av förnuftet i betydelse 1. Om det är vad han menar är vi helt överens, och som en anmärkning mot min position har hans påpekande inte relevans. Vidare är det en huvudpunkt i min framställning att visa att människors förnuft eller kunskapsförmåga är större än de sidor av den som brukas i empirisk vetenskap. I *Vägar till teologi* har jag argumenterat för ett vidgat kunskapsbegrepp. Utifrån ett sådant har jag också försökt visa att uppenbarelsens kunskapsinnehåll anknyter till allmänmänskliga kunskapsmöjligheter. Att acceptera uppenbarelsen är därför inte att göra våld på människans förnufts natur. Detta är något helt annat än att göra gällande att en teologisk lära kan bevisas, eller att den vetenskapliga rationaliteten blir överordnad uppenbarelsen. Jag menar alltså att det inte behöver råda någon motsättning mellan förnuftet i denna fjärde mening och trons teoretiska sida om man inte försnävar förnufts begreppet på ett sätt som strider mot en förnuftig reflektion av den första typ som jag talat om. Däremot uppkommer i teologin ett samordningsproblem för de olika slag av kunskaper som en religiös människa gör anspråk på. Löser man inte det blir inte tros läran trovärdig. Nu kan man förstås komma ifrån hela detta problemkomplex genom att hävda att teologisk kunskap saknar varje förbindelse med människans vanliga kunskapssökande och att tros läran skulle vara på något egendommeligt sätt självverifierande. Men jag kan inte komma ifrån att detta leder till en egendommelig isolering av tros läran i en människas intellektuella liv och till en fragmentering av vår verklighetsbild. Att man därigenom skulle göra den kristna tron större rättvisa eller bättre bevara kontinuiteten med kristen lärobildning kan jag inte förstå.

5. Somliga människor lever förnuftigt och äter förnuftigt. Sunda förnuftet kan lära oss att ta vara på oss själva och utforma en livsstil. Förnuft i det här sammanhanget har med värderingar att göra. Vi kan säga att förnuftet är en förmåga att uppställa vissa värden och finna medel att förverkliga dem. Det är den femte innebörden i "förnuft". Överensstämmer tros läran med människans

förnuft i denna mening? Jag tror svaret delvis måste bli nej. Här kan det råda en djupgående konflikt mellan vad som kan te sig som ett förnuftigt sätt att inrätta sitt liv och den livsstil som är oskiljaktigt förbunden med tron – korsets, självutgivelsens och förlåtelsens livsmönster. Visserligen kan man göra gällande att detta mönster kan möta en genklang i människans djupaste värdeupplevelser, men ett moment av anstöt på denna punkt går inte att resonera bort utan att rubba vad som otvivelaktigt är ett centrum i de för kristendomen konstitutiva urkunderna.

6. Det finns många mänskliga funderingar om hur Gud bör handla om han alls finns till. Man kan ge exempel både utanför och innanför den kristna kulturtraditionen. Själv har jag mest mött sådana funderingar inom den religiösa spekulatation som under 1700-talet gjorde anspråk på att vara förnuftig – t.ex. inom den engelska s.k. deismen. Förnuftet är då en förmåga att göra sig föreställningar om vad som är ett passande handlingssätt för en Gud som skapat vår värld. Mellan det som är produkter av förnuftet i denna mening och kristen tros lära råder så vitt jag förstår en oförsonlig motsättning. Korset blir en dårskap. Avlägsnar man den från tros läran utifrån förnuftets krav är läran inte längre kristen.

Förnufts begreppens sammanblandning

Det är nu mitt intryck att debatten om tro och förnuft lätt blir snedvriden på följande sätt. Kristna människor uppfattar tydligt den ofrånkomliga konflikt som kan uppkomma i den sista och näst sista av mina sex punkter. Där hotar förnuftskriterier att förvanska och utarma de insikter som tron ger. Men från detta sprider sig på ett färrådiskt sätt genom förnufts begreppets oklarhet idéen om att varje typ av appell till förnuftet skulle vara ett hot mot tron. Därigenom undflyr man de besvärliga problem jag pekat på i punkt 1–4 och i värsta fall försummar man helt att använda förnuftet i betydelse ett för

att i stället ägna sig åt någon slags deskription av en föreliggande trosåskådning och förse denna deskription med förtäckta normativa anspråk. Trosläran kommer då att leva ett eget liv vid sidan av allt annat mänskligt kunskapssökande. Det finns också ett annat sätt att snedvrیدا debatten om tro och förnuft. I var och en av mina sex punkter har jag talat om troslära och om kristna kunskapsspråk. Utifrån erfarenhet av kristet liv kan man göra gällande att hela denna koncentration på kunskaps- och sanningfrågor snedvrیدer bilden av kristen tro. Tron, kan man säga, ger en kontakt med ett utsägligt mysterium och det som går att verbalisera i trons liv är främst sådant som tillit, förlåtelse och hopp om kärlekens seger. Den som talar så säger något riktigt men han visar inte att de frågor jag behandlat här är oväsentliga. Att ana mysteriet över all vår föreställningsförmåga och utanför språkets gränser hindrar inte att man försöker antyda något av Guds verklighet – att man försöker gå teologins väg. De sidor av trons liv som går långt utöver teoretisk kunskap är säkert de viktigaste, men en förutsättning för att de skall fungera är att man också accepterar vissa antaganden om människorna och Gud och att man försöker uttrycka dem i en teologi. Tro är lyckligtvis mycket mer än teologi, men man undkommer inte det förhållandet att den som tror kommer med kunskapsanspråk som kan ges läromässiga uttryck. Jag har visat på olika möjligheter att utforma denna lära och själv argumenterat för en sådan möjlighet. De som opponerat sig mot min väg i de senaste debatterna har däremot inte givit några alternativ.

Trons förtröstan och den kritiska prövningen

Det jag hittills diskuterat har gällt trons uttryck i teologi, men det är också motiverat i detta sammanhang att diskutera själva trosinställningen. Något har jag berört den i punkt 2 ovan men det finns mycket mer att diskutera. Jag får nöja mig med nu med några antydningar. De som tror i kristen mening och försökt beskriva vad det innebär har varit eniga om att trosinställningen rymmer sådana moment som lydnad, beroende, samhörighet. Om man nu som jag gjort ändå hävdar att trosinnehållet i vissa avseenden måste prövas inför förnuftet – vara trovärdigt – för man då inte in i troslivet en hållning som är psykologiskt oförenlig med det jag nyss sagt om trons innebörd? Kan lydnad mot den Gud som uppenbarar sig för en människa förenas med en kritisk prövning av uppenbarelsen? Det är svårt att veta hur man kommer fram till ett klart svar på den frågan. Men när jag läser om kristna människors tro och när jag prövar inför mig själv kommer jag fram till ett jakande svar. Och mer än så. Jag undrar om inte den kristna troshållningens möjlighet att förena dessa inställningar hört till kristendomens största styrka ända från kyrkans första tid. Den kristna lydmanden har inte blivit blind underkastelse och därigenom har det skapats plats för kärlek och glädje i det kristna livet liksom för de mångskiftande teologier som tillhör kyrkans rikedom.

Parusi och uppståndelse

1 Th. 4:13–18 som kombination av två slags eskatologi

Till Harald Riesenfeld på 70-årsdagen 8.2.83

AV HANS C. CAVALLIN

Kyrkokonsten och en kateketisk tradition har vant oss vid att självklart förbinda Kristi återkomst med de dödas uppståndelse i den kristna eskatologiens stora slutscen – trots att Apostolicum och Nicenum faktiskt inte förbinder de båda momenten: parusien hör med slutdomen till andra artikeln, de dödas uppståndelse till tredje.¹ I själva verket stammar de från olika sammanhang och har först sekundärt förknippats med varandra. Det gäller den judiska apokalyptiken, där t.ex. Dan. 7 med den Gamle på tronen och "Människosonens"² ankomst inte nämner någon uppståndelse från de döda och Dan 12 med de dödas uppståndelse inte beskriver något som ser ut som Guds eller Messiasgestaltens ankomst.³ I litet vagare terminologi förknippar visserligen andra texter de dödas uppståndelse med Guds "besökelse"⁴ men scenen med Herren eller Messiasgestalten på sin tron för domen och de dödas uppståndelse till den finner vi först i skrifter från slutet av första århundradet.⁵ I Jesu förkunnelse om himmelrikets närhet har de dödas uppståndelse knappast någon plats, även om några Q-logier låter forntida hedningar komma Israel på skam i domen⁶ eller patriarkerna vara med vid himmelrikets bord.⁷ Domsscenen i Mt. 25:31–46 eller den

70:1, 71:14–17) och evangelietraditionens Jesusord samt Apg. 7:56 frågan om en bestämd person med titeln "Människosonen" utan om en som är som, liknar en människoson (*kebar aenash*). Dan 7:22 och 27 klargör att han representerar "den Högstes heliga". Härtill se bl.a. H. Riesenfeld, Guds söner och de heligas församling, S E Å 41–42 (1976–1967) 182 f, 185. – Ang. Dan. 7 och urkristna parusiföreställningar se bl.a. L. Hartman, Prophecy Interpreted (1966) 148, 156–158, 161, 166, 168 f, 172 f, 186 f, och B. Lindars, New Testament Apologetic (1961) 48 f.

³ Mikaela uppträdande Dan. 12:1 förknippas med den slutliga nödtiden, ej direkt med de dödas uppståndelse.

⁴ Sal. Ps. 3:11 f, 15:12. Jfr. även Vi. 3:1–8 och 1QS IV, 6 b–8, 11 b–14, och till dessa texter mina kommentarer och fler litteraturhänvisningar i *Leben nach dem Tode im Spätjudentum, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. II:19* (1979, förkortas LnT), 285 f, 310 f, samt i *Life After Death* (1974, förkortas LAD), 58–61, 127 f.

⁵ Lib. Ant. Bibl. 3:10 4 Esr. 7:29 ff. 2 Bar. 42 och 50 f, 1 Hen. 51:1–4 – se härtill synopsen LnT 262 f med kommentaren 260–271, samt fler litteraturhänvisningar där. Vidare OrSib. IV, 181 ff – jfr. LnT. 294 f, LAD. 148 f. – Några av uppståndelseutsagorna i Test. XII. Patr. kan synas relatera uppståndelse för döda (patriarker och andra) till något slags parusi – TSim. 6:5–7, TJu. 24–25, TBen. 10:5–9 men de kristna interpolationerna är tydligen i sammanhanget, i varje fall när det gäller Messiasgestalten i första och sista fallet, om än ej så klara i TJu. 24–25, där den kristna redaktionen dock inte heller är utan spår – jfr. härtill A. Hultgård, *L'eschatologie des Testaments des Douze Patriarches II* (1982) 228 ff. – 227 ang. ursprungsdatum – samt för texterna med översättningar 239 ff.

⁶ Mt. 12:41 f/Lk. 11:31 f., Lk. 10:10–15/Mt. 10:14 f, 11:21–23 – rekonstruktionsförsök bl.a. i A. Polag, *Fragmenta Q* (1979) 34 och 21:17–22:9. – Omdömet med J. Becker, *Auferstehung der Toten im Urchristentum* (1976) 12 f.

⁷ Mt. 8:11 f/Lk. 13:28 f – jfr Polag 1979, 55. Jfr. även Lk. 16:22 ff. Saddukéerperikopen Mk 12:18–27 parr eller logiet Lk. 14:14 om vedergällning vid de rättfärdigas uppståndelse – de två synoptiska texter som explicit nämner de dödas uppståndelse – relateras ej till någon förkunnelse om Guds rike, Människosonens parusi eller domen.

¹ De behandlas också i skilda avsnitt i 1878 års katekesutveckling och Giertz' Grunden, liksom i Katolsk katekes för det apostoliska vikariatet i Sverige (1946) – till "sjunde" resp "tolfte" trosartikeln, medan däremot E. Arvidsson–T. Bentzer, *Kristen troslära* (1963) 76, och *Katholischer Katechismus für die Bistümer Deutschlands*, i sv. övers. *Den kristna trosläran* (1958) nr 38, för samman dem.

² I Dan. 7:13 är det ännu inte som i etiopiska Henoksbokens bildtal (46:2–4, 48:2–7, 62:5–14, 63:11, 69:26 f,

synoptiska apokalypsen beskriver lika litet som något logion om Människosonens parusi⁸ någon uppståndelse från de döda. I den mån man kan rekonstruera den förpaulinska urkristendomens kerygma, det må vara till judar eller hedningar, tyder mycket på att Kristi parusi var ett centralt tema⁹ och ingenting på att en allmän uppståndelse från de döda mer än möjligen antydde i formuleringar som att Kristus skulle döma levande och döda.¹⁰ Det bör hänga samman med den *Naherwartung* (väntan på Jesu snara återkomst, inom innevarande generation i varje fall) som otvivelaktigt präglade de första kristna församlingarna: i det perspektivet var döden inte så aktuell, då ju Herren beräknades komma dessförinnan.¹¹ Så kan man förstå den utläggning om de dödas uppståndelse som Paulus ger i *1 Th. 4:13–18*.

En paulinsk consolatio

Syftet med perikopen anger Paulus i *ἵνα*-satsen i v. 13 b och *ὥστε*-satsen i v 18 (jfr även konklusionen i 5:11, inledd av *διό*), som utgör något slags *inclusio*.¹² Tröst inför döda, med andra ord *consolatio mortis*, vilket ju också är namnet på en särskild genre av antik, grekisk-romersk litteratur,¹³ som man med hänsyn til intention och funktion skulle kunna räkna perikopen till men som perikopen mycket radikalt innehållsligt skiljer sig från. Den mönsterbildande skriften i genren, av akademikern Krantor, 200-talet f.Kr, *Περὶ πένθους*, vill nämligen ge en tröst som skall täcka olika *alternativ*, när det gäller frågan om döden är livets slut definitivt: inte bara själens möjliga odödlighet efter döden utan också existensens totala utslocknande innebär fördelar i förhållande till detta liv eller utgör i varje fall inte anledning till omåttlig sorg inför döden, den egna eller anhörigas.¹⁴ Från dessa resonemang, som Paulus antingen helt bortser från eller inte alls känner till eller rentav räknar som uttryck för samma grundläggande desperation inför döden som andra antika vittnesbörd så tydligt belägger,¹⁵ när han i v. 13 c beskriver ”de andra” som ”de som inte har något hopp”, avviker den paulinska un-

dervisningen i vv. 14–17 mycket starkt med sin säkerhet och sin centrerings kring relationen till en person, Jesus, hans död och uppståndelse enligt v. 14, föreningen med honom i döden enligt uttrycket *οὐ νεκροὶ ἐν*

⁸ Mk 8:38 parr 14:62 Lk. 12:8, 40 par Mt. 10:23, 19:18, 25:13, Lk 17:22–30 par 18:8 förutom Mt 25:31, Mk 13:26 parr och andra Människosonsord i Mt. 24 och Lk 21.

⁹ 1 Th 1:10 – jfr. Apg. 17:31, 3:20 f, 10:42 samt t.ex. C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments* (1936/1963), 7–35; R. Bultmann, *Theologie des NTs* (1965) 44, 78; P. Vielhauer, *Apokalyptik des Urchristentums* i E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen II* (1964) 429 f. Till talen i Apg. se bland de senaste publikationerna J. Schmitt, *Les discours missionnaires des Actes et l'histoire des traditions pré-pauliniennes*, RSR 69 (1981) 165–180.

¹⁰ Apg. 10:42 Pol.Fil 2:1, 2 Clem. 1:1 Just. Dial. c. Tryph. 118:1 med substantivet *κρίτης*; 2 Tm. 4:1, 1 Pt. 4:5, Barn. 7:2, Hegesippos i Eus. HE III, 20:4 samt de gamla dopbekännelserna med verbet *κρίνευ*, även på en kristen inskription mot gravskändare i Laodikeia, i W. M. Calder, *Monumenta Asiae Minoris Antiqua I* (1928) 169. Jfr. även Upp. 11:18. – Utsagan bl.a. mot Bultmann, *Theologie* 80, som alltför lätt förbinder doms- och uppståndelseförkunnelsen. Jfr däremot bl.a. Becker a. a. 15 f.

¹¹ Detta avspeglas just i den självklarhet varmed Paulus räknar sig till dem som lever kvar vid parusien – väl med majoriteten av adressaterna – såväl i 1 Th. 4:15, 17 och 1 Kor. 15:51 f. Jfr. även t.ex. Becker a. a. 15 f.

¹² Jfr. Rigaux, *comm. ad. 4:18*. Eller helt enkelt slutsatser, *quod erat demonstrandum*. S:1–11 kan betraktas som en exkurs.

¹³ Härtill se bl.a. R. Kassel, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur* (1958); H. T. Johann, *Trauer und Trost* (1968), bland nyare arbeten, på svenska min uppsats *Förnekelse av liv efter döden i urkristendomens omvärld*, RoB. 36 (1977), 52 f. För genrens aktualitet på rabbinisk mark H. A. Fischel *Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy* (1973) 127 n. 247, inom NT F. W. Danker, *Peter 1, 24–2, 17–A Consolatory Pericope*, ZNW 58 (1967) 93–102.

¹⁴ För rekonstruktionen av Krantors förlorade skrift se bl.a. Johann a. a. 28, även R. C. Gregg, *Consolation Philosophy* (1975) 11–16, samt grundläggande C. Buresch, *Consolationum a Graecis Romanisque scripturum historia critica* C1887) 39 f, samt mer kritisk om försök till det utifrån Ciceros *Tusc. disp. I*, av bl.a. W. Görler, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie* (1974) 20 n., med vidare hänvisningar.

¹⁵ Jfr. det redan av A. Deissmann, *Licht vom Osten* (1909) 188 anförda kondoleansbrevet från Irene till Taonnophris och Philon, vidare en rad gravinskrifter – härtill på svenska min uppsats i RoB. 36, 51 f, med vidare referenser och citat.

Χριστῷ i v. 16 b och möjligen διὰ τοῦ Ἰησοῦ i v. 14 b, samt mötet med honom, själva slutmålet, enligt v. 17 b.

Vad var problemet i Thessalonika?

I fråga om vad det var som drev Paulus att ge denna undervisning som consolatio har man i allmänhet gett två olika svar. Det ena tar fasta på särskilt vv. 13–14, beskrivningen av en sorg lik dem ”som inte har något hopp” och referensen till det grundläggande credo angående Jesu död och uppståndelse, samt disclosure-formuleringen¹⁶ i v. 13 a (οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἄγνοεῖν, ἀδελφοί) och hävdar, att adressaterna verkligen inte förut fått någon undervisning om de dödas uppståndelse eller överhuvud något liv efter döden och att deras sorg för sina döda då verkligen gällde varje form för hinsides hopp.¹⁷ Andra kan inte förstå, att en sådan helt nihilistisk syn på ett liv efter döden vore möjlig i en urkristen församling och finner i stället förklaringen till thessalonikernas sorg i formuleringen i v. 15 b: ”Vi som lämnas kvar i livet till Herrens parusi, skall ingalunda komma före de avsomnade”. Man trodde då i Thessalonika, att de döda kristna inte skulle få vara med om hela parusien triumf och jubel, lida något slags avbräck jämfört med dem som levde kvar.¹⁸ De som försvarar den första tolkningen genmäler då gärna, att sådana detaljer i fråga om den slutliga triumfen knappast kan ha framkallat den bedrövelse utan hopp lik hedningarnas som beskrivs i v. 13 b.¹⁹ Dessutom kan man – som vi antytt – med visst fog göra sannolikt att förkunnelse och undervisning om de dödas uppståndelse i allmänhet (utöver Kristi uppståndelse) inte tillhört grunderna i den kristna tro som Paulus först förkunnade i Thessalonika eller i detta första skede överhuvud.²⁰ Obestridligt är dock, att parusiperspektivet dominerar i den senare delen av vår perikop (vv. 15–17), även om de dödas uppståndelse fått en i sammanhanget viktig plats inom denna ram (v. 16 b), och att detta perspektiv också tränger in i den första delen av svaret (v. 14 b, ἄξει σὺν

αὐτῷ) samtidigt som undervisningens egentliga tema är de dödas uppståndelse. Vad var alltså den egentliga sorgen i församlingen i Thessalonika?

Problem i perikopen

Vi har redan påpekat, att formuleringen ἄξει σὺν αὐτῷ i v. 14 b avslöjar, hur parusiperspektivet²¹ kommer att dominera över

¹⁶ Se härtill J. L. White, *The Body of the Greek Letter* (1972) 11 – i första hand för övergången från brevöppning till corpus i brevet.

¹⁷ Se t.ex. Becker a. a. 46–54 med comm. ad. loc. av Chrysostomos, Theodoretos, Gregorius d. store, Bugenhagen, Hug, Alford, Lüneman (enligt Kolmodin), vidare Schmiedel, Dibelius, de Boor, Oepke, Bornemann, Roosen, vidare F. Guntermann, *Die Eschatologie des hl. Paulus* (1932) 43 ff; W Marxsen, *Einleitung in das NT* (3¹⁹⁶⁴) 67, samt *Auslegung von 1 Thess 4, 13–18*, *ZThK* 66 (1969) 26–28; G. Kegel, *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Toten* (1970) 36, 119–126; B. Henneken, *Verkündigung und Prophetie im 1. Thessalonicherbrief* (1969), 76 ff; G. Lüdemann, *Paulus der Heidenapostel I* (1980) 229 f; H. H. Schade, *Apokalyptische Christologie bei Paulus* (1981) 163; A. J. Wedderburn, *The Problem of the Denial of the Resurrection in I Corinthians XV*, *Nov. Test* 23 (1981), 232. Den osannolika teorien att det här skulle vara frågan om en gnostisk-entusiastisk uppståndelseförnekelse – fast perikopen saknar varje spår av polemik – hävdas av W Lütgert, *Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich* (1909) 55–81, W. Schmithals, *Paulus und die Gnostiker* (1965) 114 ff samt W. Harnisch, *Eschatologische Existenz* (1973) 22–29, 159. – Hebr. 6:2 som räknar undervisning om de dödas uppståndelse till grunderna kan knappast anföras som belägg i situationen i Thessalonika vid den aktuella tidpunkten.

¹⁸ Så comm. ad. loc. av v. Dobschütz, Kolmodin, Milligan, Wohlenberg, Frame, Buzy, Neil, Masson, Linton, Staab, A. L. Moore, Schürmann, Best, Forestell, Friedrich, och f.ö. t.ex. P. Magnien, *La résurrection des morts d'après la première épître aux Thessaloniens*, *R. B.* 16 (1907) 352 ff; J. Héring, *RHPR* 12 (1932) 316 ff; J. Dupont, *Syn Christoi* (1952) 40 f; P. Hoffmann, *Die Toten in Christus* (1966) 206–238, isht 232; U. Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus* (1968) 321 f; P. Siber, *Mit Christus leben* (1971) 21 f. Rigaux, comm. 528, Bultmann, *Theologie* 80, B. Spörlein, *Die Leugnung der Auferstehung* (1971) 123–125, försöker kombinera ståndpunkterna på olika sätt.

¹⁹ Även t.ex. Rigaux, comm. 527: ”Mais une question de liturgie au cortège final du Christ peut-elle être source de tant d'inquiétude?”

²⁰ Jfr. ovan n. 10 samt de arbeten som anföras n. 17.

²¹ Ang. relationen till parusien och Dan. 7 se bl.a. Hartman a. a. 186 f.

uppståndelsetanken. Den naturliga och symmetriska fortsättningen på credo-satsen, som protasis i den i och för sig också för övrigt asymmetriska konditionalkonstruktionen²² citerar, skulle ju ha varit något i stil med det vi också finner i parallella utsagor i Paulusbrevet,²³ t.ex. οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἀναστήσει σὺν αὐτῷ. Kan man mera exakt besvara varför Paulus avviker i formuleringen här?

Därtill kommer frågan om vart διὰ τοῦ Ἰησοῦ i v. 14 b hör: till τοὺς κοιμηθέντας som bl.a. en engelsk översättningstradition²⁴ och Jerusalemsbibeln²⁵ förutsätter, i strid med den normalaste ordställningen i satsen,²⁶ eller till ἄξει, vilket skulle belasta det verbet med två prepositionsadverbial, relaterade till samma person, på ett sätt som gör stilen mycket tung²⁷ men ändå är den tolkning som flertalet översättningar – bl.a. NT 81²⁸ – och kommentarer²⁹ har valt?³⁰

Mycket omstridd är tolkningen av ἐν λόγῳ κυρίου i v. 15a. Är det ett Jesus-ord som anføres, någonting i evangelietraditionen³¹ eller ett agraphon?³² Eller handlar det om en profetutsaga i den upphöjde Herrens namn, av någon anonym³³ eller av Paulus själv, på grundval av något han fått som en uppenbarelse?³⁴ Eller kan man med stöd av parallella rabbiniska uttryckssätt förklara uttryckssättet som en mer allmän referens till en apokalyptisk tradition som Paulus betraktat som stammande från Jesus, alltså tolka så med NT 81: "Med stöd av vad Herren lärt oss"?³⁵ Och vad är citat respektive paulinsk redaktion i dessa versar?³⁶

Slutligen kan man också fråga varför de tre (eller två med NT 81: befallning genom ...) ljud nämns som skall beledsaga Herrens nedstigande från himlen enligt v. 16 a, ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ.

Att en del olika meningar finns angående lokaliseringen av mötet med Herren och den följande tillvaron "med honom",³⁷ kan i detta sammanhang lämnas därhän.

Bible, Alford, "The Book of Books", Living Bible, bl.a. Vidare comm. av Mulligan och Morris.

²⁵ Med Vulgata, den spanska övers. av F. de Fuenterrabba bl.a. och comm. av Rigaux, v. Dobschütz, Dibelius, Staab, vidare Dupont, Syn Christo 42; R. Schnackenburg, Das Heilsgeschehen bei der Taufe (1950) 153.

²⁶ Διὰ τοῦ Ἰησοῦ borde då ha stått mellan τοὺς och κοιμηθέντας, i varje fall om det skulle varit helt tydligt – jfr. dock BD 474, 2.

²⁷ Så Dibelius, v. Dobschütz, comm. ad. loc.

²⁸ T.ex. Lutherbibeln i olika upplagor, RSV, 1917, andra skandinaviska, portugisiska och italienska samt nederländska översättningar. – Kombinationsförsöket hos Hedegård och "um ... willen" i Einheitsübersetzung är knappast tänkbara.

²⁹ Gutjahr, Moffat, Wohlenberg, Best, Morris, Reese, bl.a.

³⁰ Även t.ex. Hoffmann a. a. 213–215, Siber a. a. 27 ff, Becker a. a. 50, Lüdemann a. a. 239, Schade a. a. 158. Marxsen, ZThK 66, 34 f, menar att uttrycket hör till hela satsen – men översätter sedan som hörde det till ἄξει. Det är svårt att förstå hans tes.

³¹ Försöken att direkt identifiera ett Jesus-ord i den synoptiska traditionen har man dock uppgett – jfr Henneken a. a. 85. Rigaux. comm. 539–551, visar ändå på nära paralleller i evangelietraditionen. F. Hahn, Christologische Hoheitstitel C1963) 92 f, pekar på Mk. 9:1, liksom S. Schultz, Die Stunde der Botschaft (21970) 98, men uppfattar det då som ord av en profet lagda i Jesu mun. För förbindelsen med Mk 9:1 och 1 Kor. 15:51, se även D. Gewalt, 1 Thess. 4:15–17, 1 Kor. 15, 51 und Mk. 9, 1. – Zur Abgrenzung eines Herrenwortes, Ling. Bibl. (1982) 105–113.

³² Så J. Jeremias, Okända Jesusord (1951) 60–62, även Wohlenberg, Frame, Dibelius och Staab ad. loc.

³³ Så bl.a. Siber a. a. 43, Marxsen, ZThK 36, Best 191 f, Becker a. a. 54, jfr. även Hahn m.fl. i n. 31, närmast även Hoffman a. a. 219 (citat ur den judiska-kristna apokalyptiken).

³⁴ Så bl.a. Milligan comm. ad. loc. Henneken a. a. 88 f. Enligt Moore comm. ad. loc. kan man också överväga innebörden: Vad jag, Paulus, säger er, är efter Herrens sinne, med Herrens auktoritet.

³⁵ Så Hartman a. a. 187 f, men liknande även hos P Nepper-Christensen, Das verborgene Herrenwort, StTh 19 (1965) 136–154; D. Wenham, Paul and the Synoptic Apocalypse, i Gospel Perspectives (1981) 358 f, 363, 347–349. Jfr. även Rigaux enligt n. 31 ovan.

³⁶ Schade a. a. 160 ger en översikt av rekonstruktionsförsöken hos Siber, Harnisch, Luz och Baumgarten. Närmare min framställning kommer Becker a. a. 51. Se även G. Löhr, 1 Thess. 4, 15–17: Das „Herrenwort“, ZNW 71 (1980) 269–273, som utgår från jämförelsen med 1 Kor. 15:51 f. Jfr. härtill nedan n. 47.

³⁷ Herren för sitt folk tillbaka till jorden för att upprätta sitt rike där, enligt W. Foerster, TWNT I, 165 n. 4, vilket också Hoffmann, a. a. 226 anser sannolikt och Best comm. ad. loc. möjligt. Att det är frågan om ett återvändande till jorden för domen här som F. Tillmann, Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen (1909) 157 menade, är helt osannolikt, likaså att "luften" skulle vara salighetens ort (som bl.a. R.

²² Εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι borde egentligen ha följts upp av οὕτως καὶ πιστεύομεν ὅτι. Jfr. nedan s. 00.

²³ 1 Kor. 6:14, 2 Kor. 4:14, Rm. 8:11 – jfr. även 2 Kor. 13:4.

²⁴ Authorized Version, Revised Version, New English

”Herrens ord”

Metodiskt och principiellt måste det vara mer tillfredsställande att arbeta med redan kända faktorer än att postulera nya okända. Av det skälet bör man i första hand pröva möjligheten att uppfatta ”Herrens ord” som referens till den för oss kända evangelietraditionen. Då stämmer terminologien dessutom med den som Paulus f.ö. använder, när det gäller citat av Jesus-tradition,³⁸ och man behöver inte anta ett f.ö. unikt sätt, eller i varje fall inte f.ö. belagt, att åberopa Kristi auktoritet. Men något synoptiskt Jesus-ord som skulle direkt motsvara 1 Th. 4:15b–17 finns nu inte. Därför återstår bara möjligheten att tänka sig en mer allmän hänvisning till den Jesus-tradition som ligger närmast, dvs den synoptiska apokalypsen, som man då med L. Hartman³⁹ får anta i en tidig form har förelegat som ”ett ord från Herren”, redan när vår perikop tillkom. I stället för gissningslekar kring ett postulerat profetords omfattning kan man då avgränsa följande utsagor med motsvarigheter i den synoptiska apokalypsen:

16 a	Herren ⁴⁰ skall stiga ner ⁴¹ från himlen ⁴² med ett kommando ⁴⁴ med ängel och basun	Mt 24: ⁴³	30 a c 30 a 31 a
17	Vi skall ryckas upp ⁴⁵ på moln ⁴⁶ Herren ⁴⁰ till mötes. ⁴⁵		31 b 30 c 31 b

Med denna kärna etablerad⁴⁷ kan man nu pröva den hypotes som möjliggjort operationen genom att se, om det som fogats till den⁴⁸ plausibelt kan förklaras som paulinsk redaktion ad hoc. Då kan man hävda följande: 15 b utgör den paulinskt formulerade tes som skall bevisas genom det ”Herrens ord” som åberopas. Det är den slutsats Paulus

Kabisch, *Die Eschatologie des Paulus*, 1893, 258, och O. Pflieger, *Der Paulinismus*,²1980, 285, menade) – jfr. v. Dobschütz *comm. ad loc.*, Siber a. a. 44, Hoffmann a. a. 226 f, Schade a. a. 161, som också varnar för att läsa in för mycket precisering i texten.

³⁸ Hänvisningen till *ὁ κύριος*, vad han säger, bjuder etc – 1 Kor 7.10, 12, 25, 9:14, 11:23 (14:37 – för *λόγος* även

1 Kor 15:2).

³⁹ A. a. 188 f, 236. Se även referenserna i n. 35.

⁴⁰ *Ὁ κύριος* får uppfattas som en paulinsk formulering av subjektet här. ”Människosonen” är den naturligaste termen att tänka sig i urformen med Harnisch a. a. 43 (som hänvisar till Jeremias), om man nu kan tala om någon sådan, när det handlar om en mer allmän referens, inte om citat. Mt. 24:30f använder i varje fall ”Människosonen”.

⁴¹ Ordet finns ej i den synoptiska apokalypsen, även om intrycket av Mt. 24:30f parr snarast är att Människosonen här – till skillnad från vad fallet är i Dan. 7:13 – ses som kommande ner till jorden. Man kan tänka sig att preciseringen till *καταβήσεται* har skett för att kontrastera med *ἀναστήσονται*.

⁴² ”Från himlen” har en motsvarighet i Mt.-versionens tal om Människosonens tecken på himlen (24:30a) och ankomst på himlens moln (24.30b), återigen en konkretisering och precisering av bilden liksom i frågan om *καταβήσεται*. ”Himlens moln” utgör också farkost för Människogestalten enligt Dn. 7:13 – på vägen till Gud.

⁴³ Det är här Mt-versionen som förefaller ligga närmast 1 Th. – jfr. bl.a. Hartman a. a. 189.

⁴⁴ Reveljfunktionen är viktig för sammanhanget med de dödas uppståndelse, men uttryckssättet utgör också ett slags parallell till ”med stor makt och ära” i Mt. 24:30.

⁴⁵ Uttryckssättet är mer åskådligt på vertikallinjen som de andra konkretiseringarna i perikopen – än ”samlar” i Mt. 24:31. Jfr. även *εἰς ἅερα*.

⁴⁶ Att utsagan om människosongsgestalten i Dan. 7:13 nu överförs till hans trogna har god grund i Dan. 7 – jfr n. 2 – och stämmer också med tillämpningen både i 1 Th. 4:14 b och med 3:13 – jfr. Hartman a. a. 186 f.

⁴⁷ Därvid handlar det ju inte om någon exakt formulering av traditionen bakom, som Paulus enligt den teori vi anslutit oss till, blott refererar till och troligen ganska kort sammanfattar. – Med försöket hos Löhr a. a. och Henneken a. a. 95–98 bl.a. att i stället utgå från antagandet, att 1 Th 4:15–17 går tillbaka på samma logion som 1 Kor. 15:51f, det som där kallas *μυστήριον*, kommer man nästan till rakt motsatt resultat i rekonstruktionen av den bakomliggande traditionen. Det som Löhr och Henneken inte alls har sett är att parusisammanhanget inte alls finns i 1 Kor 15:51f, varför Löhr har mycket liten grund för sitt påstående om den andra enheten i sitt logion (273): Vi som lever skall föras upp på moln Herren till mötes i luften, enligt honom – men var finns stödet i 1 Kor. 15:51f för den rekonstruktionen? Och den rekonstruktion av den första enheten som ges av Löhr 271 har inte mycket bättre grund. Löhr och Henneken har inte alls fördjupat sig i hur Paulus använder termen *μυστήριον* och använder hapax legomena aldeles för enkelt som slagruta för traditionellt stoff. – Min bedömning ligger mycket närmare Becker a. a. 51, trots att han inte använt samma metodiska utgångspunkt. Jag tror, att det är Paulus som betonar att det handlar om en *ärkeängel* – jfr. nedan – det är nästan enda skillnaden mellan våra resultat.

⁴⁸ För smärre ”redaktionella” omformuleringar se noterna ovan, 40–46.

själv anteciperar utifrån det material han sedan åberopar.⁴⁹

I 16a är det med *rösten* som änglaverksamhet utvecklas, eftersom det inte handlar om att samla de försingrade som väl tänks som levande utan om revelj för dem som sover i döden, liksom med de andra ljudeffekterna.⁵⁰ Att det här handlar om en *ärkeängel*, stärker förbindelsen mellan apokalypsma-teriale, med Dan. 7 i botten, och Dan 12 med dödas uppståndelse i v. 2.⁵¹ I v. 1 uppträder ju ärkeängeln Mikael i sluttidens nöd.⁵² Den kombinationen förbereder då jämte den möjliga anknypningen via basunen till Jes. 27:13, tolkad som uppståndelseutsaga så som det sker i Targumen,⁵³ utsagan i

16b om de dödas uppståndelse, nu formule-rad som man skulle väntat sig i v. 14b, i symmetri med Credo-satsen i v. 14 a. V. 14 b skulle – som den nu står – egentligen bättre ha passat in i apokalypsens sammanhang, här i 16 b. Men nu gällde det att klargöra de dödas uppståndelse för deras fulla deltagande i händelserna vid parusien. Därför bör Paulus också ha infogat ”först”.

17a, ἔπειτα ἡμεῖς οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς,⁵⁴ blir en nödvändig precisering, när de dödas uppståndelse är införd i parusieskatologien, i synnerhet som det fortfarande är frågan om ”Naherwartung”. Då måste parusien drabba två slags troende. I renodlad form uppträder de troende antingen som alla kvarlevande – så som det verkar t.ex. i den synoptiska apokalypsen – eller som alla uppståndna från döden – som Paulus i 1 Kor. 15:30 ff. självklart tycks räkna med sin död medan han lika självklart i v. 51f räknar med att tillhöra dem som lever kvar. Så blir det, när de båda typerna av eskatologi kombineras.

Lokalisering ”i luften” motiveras av den här i förhållande till den synoptiska apokalypsen mera konkreta och åskådliga bilden med en rörelse vertikalt: Herren stiger *ner*, de döda stiger *upp* och sluter sig därmed till de levande. Tillsammans *rycks* de *upp* och måste då möta Herren i motsatt färdriktning mellan himmel och jord, dvs i luften.

17b kan förklaras som en konklusion i sammanhanget, med den consolatoriska intentionen i perikopen och med bilden av hur döda och levande först förenas sinsemellan för att sedan möta Herren.⁵⁵

Med denna prövning av hypotesen om tradition och redaktion i vv. 15–17 utifrån teorien om referensen till en tidig form för den synoptiska apokalypsen bekräftas den utan några egentliga svårigheter.

Apodosis i v 14 b

Vi har konstaterat asymmetrin i konditionalkonstruktionen i v. 14 på två plan, först i att det är $\delta\tau\iota$ -satsen i den egentliga protasis,⁵⁶ som tas upp av apodosis och sedan i att Credo-utsagans ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη ej följs upp av τοὺς ἀποθανόντας – eller åtminstone κοιμηθέντας – ἀναστήσει, utan

⁴⁹ Med Siber a. a. 36 f, Löhr a. a. 269, Schade a. a. 159, Marxsen, ZThK 66, 35, Lüdemann a. a. 243–247, Harnisch a. a. 40 f.

⁵⁰ I den mån man alls reflekterar över de tre (två) ljudeffekternas funktion i sammanhanget, vilket inte är så vanligt som man skulle tro, hänvisar man till theofanitraditioner (Harnisch a. a. 43 n., Löhr a. a. 272) eller plötsligheten i skeendet (Henneken a. a. 96 f, utifrån sin jfr med 1 Kor. 15:51f). Siber a. a. 46–48 funderar mer ingående utan riktigt tydligt resultat men torde med rätta hänvisa till Jh. 5:28. Jfr. Milligan ad. loc. för reveljfunktionen och terminologins militära användning.

⁵¹ Jfr. Hartman a. a. 189, ang. förknippandet av 12:2 med 7:13.

⁵² LXX åter *hassar haggadol* med ὁ ἄρχων – jfr. även Dan. 9:13. Ang. Mikael som särskilt förbunden med de dödas uppståndelse, se LAD 30 n. 26 med fler referenser, bl.a. Desc Mariae 3 som låter Mikael blåsa i basunen för att väcka de döda, men det handlar om en långt senare skrift (700–800-talet), som dock kan representera äldre traditioner.

⁵³ Se LAD 188 f samt nn. 11–12, 191.

⁵⁴ Uppfattas som sekundärt tillägg även av Becker a. a. 51, medan a. a. av Siber 38. Schade 160, Lüdemann 266, endast utesluter ἅμα σὺν αὐτοῖς samt stryker ἡμεῖς vilket är det enda som Harnisch a. a. 43, Best comm. ad. loc. stryker i förlagan (för min del tror jag att just 1 pers plur varit den naturliga formen i återgivandet av den tradition som fått ett annat nedslag i den synoptiska apokalypsen). I det tidigare skede före förlagan Harnisch tänker sig, stryker han dock även ἅμα σὺν αὐτοῖς, a. a. 44.

⁵⁵ Jfr. Hoffmann a. a. 227.

⁵⁶ Jfr. n. 22 ovan.

bryts av ἄξει σὺν αὐτῷ, en formulering som vi fann mer passande i direkt anslutning till mini-apokalypsen i det följande, medan dess v. 16 b hade passat bättre här. Bilden av parusien är ju just präglad av Dan. 7,⁵⁷ som också torde utgöra bakgrund till formuleringen ἄξει σὺν αὐτῷ i v. 14 b.⁵⁸ En preliminär förklaring har jag ovan givit: parusiperspektivets dominans i detta tidiga skede av urkristen och paulinsk reflexion präglar även den här nya slutsats som Paulus drar om de döda kristnas uppståndelse utifrån Jesu uppståndelse. Nu kan man precisera ytterligare: Förkunnelsen av Jesu uppståndelse från de döda och väntan på parusien, förmodligen förbunden med konkreta föreställningar av det slag som vi möter i vv. 16f, utgör kända och accepterade element i perikopens resonemang.⁵⁹ För ett övertygande svar (för adressaterna) på den fråga som oroar dem, om de döda kristnas slutliga räddning i samband med parusien – det egentliga hoppet i den första generationen, för avsändare såväl som för adressater – fordras en stabil utgångspunkt i det som redan är känt och bejakat. Just om de dödas uppståndelse *inte* av Paulus bedöms som känd och bejakad av adressaterna, kan man förstå att han väljer att först formulera sig i anslutning till det som han förutsätter vara känt, förutom tron på Jesu död och uppståndelse då parusien. V. 14 utgör så tesen, som underbyggs och läggs ut i vv. 15–17 – jfr. hur οὐ μὴ φθάσωμεν i v. 15b tar upp ἄξει σὺν αὐτῷ i v. 14b, och γὰρ i v. 15a! Den nya formuleringen kommer först inbäddad i mini-apokalypsen i v. 16 b, sedan den blivit förberedd i v. 14 b. Och just genom att de två utsagorna om de dödas räddning vid parusien *inte* står i det sammanhang, där man kunde väntat sig dem utan så att säga fått byta plats, binds resonemanget i perikopen och perikopen som sådan samman till en helhet, trots de båda från varandra skilda utgångspunkter eller två slagen eskatologi som ligger i botten här.^{59a}

”Genom Jesus”

Om det är för adressaterna ny undervisning som ges, förstår man också att Paulus ytterligare vill underbygga den med prepositionalkonstruktionernas referenser till ”Jesus” respektive ”Kristus” i vv. 14 b, διὰ τοῦ Ἰησοῦ, σὺν αὐτῷ och 16b, ἐν Χριστῷ. De påminner om Jesus Kristus som den som enligt det i 14 a anförda Credo själv var död men uppstod och så blev grunden för ett nytt hopp (jfr v. 13 c) om uppståndelse för de döda. Att σὺν αὐτῷ hör samman med ἄξει lär inte kunna bestridas. Däremot är meningarna delade, som ovan noterats, när det gäller διὰ τοῦ Ἰησοῦ: hör det till τοὺς κοιμηθέντας eller till ἄξει? I det förra fallet blir uttrycket parallellt med οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ, ty ἐν Χριστῷ kan knappast annat än föras till οἱ νεκροὶ på grund av kontexten, även om den teoretiska möjligheten att föra det till ἀναστήσονται ju också finns.⁶⁰ Sammanställningen οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ visar, att tanken på en död förbunden med Kristus – som man också får uppfatta tanken bakom ett διὰ τοῦ Ἰησοῦ fört till τοὺς κοιμηθέντας i v. 14 – är möjlig i sammanhanget. Men man torde också kunna läsa ut οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ som ”de döda som var (οἱ ὄντες el. dyl.) i Kristus”, dvs ”de döda kristna”, ”de kristna som dött”,⁶¹ varvid parallellen med ett τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ bortfaller. Vi nämnde ovan svårigheten med det andra alternativet, att man för διὰ τοῦ Ἰησοῦ till ἄξει: att detta verb får två prepositionsuttryck hängda på sig relaterade till samma person. Med hänsyn till resonemanget i sammanhanget är det kanske ändå det naturligaste.⁶² Just om man

⁵⁷ Jfr. n. 21 ovan, Hartman a. a. 186 f.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Jfr. 1 Th. 1:9 f och ovan s. 1 med nn. 9 och 10, samt Becker a. a. 32–41, 54.

^{59a} Frågan är om inte καὶ efter οὕτως i 14 b också skall relateras särskilt till τοὺς κοιμηθέντας: Gud skall föra fram *också* de döda, inte bara de trogna som lever vid parusien, i triumftåget med den återvändande Herren. På samma sätt markerar καὶ i 16 b tillägget till den traditionella bilden av parusien: *också* de döda skall vara med, genom sin uppståndelse.

⁶⁰ Jag har dock ej funnit någon som tolkat det så.

⁶¹ Så övers. New English Bible, Levande Testamentet.

tänker sig att Paulus här för första gången formulerar sammanhanget mellan Jesu död och uppståndelse och de döda kristnas öde, kan man tänka sig, att formuleringarna blir tentativa och klumpiga. Vid två parallella formuleringar (1 Kor. 6:14 Rm. 3:11) har uppståndelseverbet ett $\delta\acute{\iota}\alpha$ med genitiv för det som är uppståndelsens instrument, Guds kraft respektive Ande. I en tredje, 2 Kor. 4:14, har majoritetstexten jämte de syriska versionerna läst $\delta\acute{\iota}\alpha$ Ἰησοῦ i stället för $\sigma\upsilon\nu$ Ἰησοῦ med några inte särskilt tunga vittnen f.ö. Även om den LA troligen är sekundär, så kan den just vittna om dels om hur man naturligt förband ett instrumentalt $\delta\acute{\iota}\alpha$ -uttryck med uppståndelseverbet bland fornkyrkliga läsare, dels kanske också om hur man uppfattade $\delta\acute{\iota}\alpha$ τοῦ Ἰησοῦ i 1 Th. 4:14, som kan tänkas ha påverkat till LA med $\delta\acute{\iota}\alpha$ i 2 Kor. 4:14. Jag bedömer därför det val som bl.a. NT 81 gör (se ovan Problem . . .) som det mer sannolika. Man kunde rentav våga gissningen att Paulus från början avsett ett $\acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\sigma\alpha\iota$ efter $\delta\acute{\iota}\alpha$ τοῦ Ἰησοῦ men hejdat sig och med valet av $\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota$, som naturligt förde med sig $\sigma\upsilon\nu$ $\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\omega}$, föregripit den följande parusiscenen, där $\acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota$ kommer i 16b.

En fariseisk dogm blir kristen

När Paulus i 1 Th. 4:13–18 ger sina hednakristna⁶³ adressater undervisning om de dödas uppståndelse, betyder det ju också, att han griper tillbaka på en bit av sitt arv från den fariseiska judendom som han fostrats i (Fil. 3:5). Enligt Apg. 23:6 kan han just på denna punkt alltjämt bekänna sig som farisé decennier efter sin omvändelse. Att det i den skildringen inte bara är frågan om en lukansk tendens att harmonisera relationen mellan fariseismen och urkyrkan,⁶⁴ kan man hävda med stöd av t.ex. J. Jervells arbeten till Apostlagärningarnas Paulusbild.⁶⁵ Bekännelsen till de dödas uppståndelse, liturgiskt uttryckt i den andra benediktionen i den s.k. Artonbönen i synagogans gudstjänst,⁶⁶ kan i varje fall beskrivas som en av de få "dogmerna" i den rabbiniska judendom, vars föregångare fariseismen var.⁶⁷ Je-

sus har av allt att döma godtagit den,⁶⁸ men i den eskatologiska högspanning med dess mycket korta perspektiv mot tidens slut, domen och gudsherraväldets fulla inbrott som synes ha präglat hans förkunnelse och tänkande⁶⁹ såväl som de båda första decenniernas kyrka⁷⁰ har tanken på de dödas uppståndelse, såvitt kan man se, intagit en ganska perifer plats,⁷¹ medan Jesu uppståndelse från de döda givetvis stod i centrum från den nya början "efter påsk".

Väntan på parusien, som slutligen ger rätt

⁶² Jag har ej funnit någon annan som gjort så.

⁶³ Jfr. 1:9, 2:14, 4:3–5.

⁶⁴ Som man kan ana eller avläsa i Apg. 4:1, 5:17 f, 34–39, 15:5, 21:20, 23:2 f, 6–9, 24:1 ff, 14 f, 21, 26:5, 22 f, 28:20, 23 f – jfr. M. Dibelius, Aufsätze zur Apostelgeschichte (1951) 146–148; E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (1977) 123; J. Jervell, Luke and the People of God (1972) 50, 163, 170 och jfr. 155; P. Vielhauer, Zum „Paulinismus“ der Apostelgeschichte, i Aufsätze zum NT (1965) 9–27.

⁶⁵ Så a. a. och id vid Journé Bibl. i Louvain 1977. Se även C. Burchard, Paulus in der Apostelgeschichte, ThLZ 100 (1975) 881–895; F. F. Bruce, Is the Paul of Acts the Real Paul? BJRL 58 (1976) 282–305; J. Roloff, Die Paulusdarstellung des Lukas, EvTh 39 (1979) 510–531.

⁶⁶ Se bl.a. LAD 178 och en uppsats i manus om dess betydelse i NT.

⁶⁷ Se t.ex. G. F. Moore, Judaism II (1950) 323; Enc. Jud. XIV (1971), 96, 98 f.

⁶⁸ Jfr. ovan s. 1 framför allt Mk 12:18–27 parr, som inte kan nonchaleras som Becker gör a. a. 12. Jag avser att i annat sammanhang återkomma med en utförlig argumentering för att traditionen återgår på en situation i den historiske Jesu liv.

⁶⁹ Jfr. t.ex. Bultmann, Theologie 4–9; H. Conzelmann, Jesus (1973) 71–77; W. G. Kümmel, The Theology of the NT (1974) 33–35; E. Trocmé, Jesus and His Contemporaries (1973) 96; Becker a. a. 12; även R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich-⁽²⁾1961) 135–148.

⁷⁰ Mest handfasta bevisen för detta är kanske just utsagorna om "oss som lämnas kvar" i Th. 4:15–17 och 1 Kor. 15:51f, men också bevarandet av Jesus-ord som Mk. 9:1 parr och Mt. 10:23, sammanfattningen av kerymmat i 1 Th. 1:9 f, böneropet Maranatha (med Becker a. a. 15–17, Schade a. a. 30) och de problem som den andra generationen tycks ha med en viss omställning och som anas i 2 Pt. 3:3 ff och Jh. 21:22f. – Jfr. också bl.a. Bultmann, Theologie 44, 46, 78; Kümmel a. a. 104; Schnackenburg a. a. 191–195.

⁷¹ Jfr. ovan s. 1 och n. 68. Utöver Mk. 12:18–27 parr nämnes de dödas uppståndelse entydigt och explicit endast i Lk. 14:14 i de synoptiska Jesus-orden. För urkyrkan se nn. 9 och 10 ovan. Jfr. Becker a. a. 17–17 bl.a.

åt den korsfäste och hans trogna inför dem som dömde honom och dem, liksom uppståndelsen och upphöjelsen gav honom rätt inför Gud och lärjungarna,⁷² är en omedelbar följd av dessas påsktro.⁷³ Det blir på det sättet som Jesu förkunnelse av Guds rike transformeras och preciseras i urkyrkan. I 1 Kor. 15:23–28 ser vi hur Paulus bearbetar det som är honom givet i denna äldsta kristna tradition.⁷⁴ Parusien är det primära hoppet som man ser fram mot. Den precisering och koncentration på Jesu roll och person som därmed gavs den judiska apokalyptikens förväntningar om ett framtida ingripande av Gud, en slutdom och universell revolution som gav de förtryckta deras rätt och förtryckarna det straff de förtjänade och innebar uppfyllelsen av de profetior som man så ivrigt läste och tolkade,⁷⁵ är jämte reflexionen utifrån Skriften över Jesu död och uppståndelse den urkristna teologins kärna och första så att säga inmutade område.

Det som tycks hända för första gången i 1 Th. 4:13–18 är kombinationen av denna urkristna parusiväntan, den kristnade apokalyptikens bild av parusien med detaljer som är eller bygger på judiskt arv helt och hållet, med den fariseiska trossatsen om de dödas uppståndelse. Men det sker då utan något stöd av de traditionella judiska formuleringarna eller eventuell argumentation från Lagen, Profeterna eller Skrifterna – till skillnad från Jesus själv i hans svar till sadukéerna (Mk. 12:18–27 parr). I deras ställe träder nu kerygmat om Jesu död och uppståndelse, den nya grundläggande traditionen och tron (jfr 1 Kor. 15:1–7). För denna nyansats får man av allt att döma hålla rabbinlärjungen Saulus från Tarsus, aposteln Paulus, ansvarig. Ingenting tyder på att han haft sin konception färdig t.ex. vid sitt första besök i Thessalonika eller överhuvud innan församlingen där med sin oro inför dödsfallen provocerade honom till den consolatoriska utredningen i 1 Th. 4:13–18. Tvärtom verkar den på flera sätt, som jag ovan försökt redogöra för, vittna om att kombinationen urkristen parusiväntan fariseisk uppståndelsetro via tron på Jesu död och uppståndelse här företas för första gången.

Sorgen i Thessalonika igen

De olika problemen i perikopen 1 Th. 4:13–18 har jag försökt att belysa och tyckt mig kunna förstå utifrån tolkningen av den som en första kombination av parusiväntan och uppståndelsetro i det urkristna sammanhanget. Men dess genre är närmast consolatio mortis och dess bakgrund är konkret: några dödsfall bland de kristna i Thessalonika.⁷⁶ Utifrån den tolkning som givits perikopen ter det sig fullt plausibelt att anta både att sorgen vållats av en verklig okunnighet om de dödas uppståndelse som någon kristen trossats⁷⁷ och av ett framtidsperspektiv helt dominerat av parusiväntan i en form där de döda inte hade något plats.⁷⁸ Perikopen blir adekvat consolatio mot en sådan bakgrund. Med en legitim hermeneutisk cirkel eller dialog⁷⁹ tror jag mig därmed ha

⁷² För uppståndelsen som "vindication" i judendomen se G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (1972) översikter 38, 40, 56 f, 172, 174; LAD 213 f. När det gäller Jesus se bl.a. K. Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes* (1975) 125–141, 147, även E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (1955) 35–74; J. Coppens, *La glorification céleste du Christ dans la théologie néotestamentaire et l'attente de Jésus*, i *Resurrexit*, ed. E. Dhanis (1974) 31–55; J. Dupont, "Assis à la droite de Dieu," *ibid* 340–422.

⁷³ Jfr. t.ex. Bultmann, *Theologie* 45 f; Becker a.a. 14–17. 1 Th. 1:10 förbinder de båda momenten så påtagligt. Jfr. även Upp 1:5–7.

⁷⁴ Jfr. här till bl.a. Schnackenburg a.a. 205–209; H. A. Wilcke, *Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus* (1967) 56–107, 148 f; W. Thüsing, *Per Christum in Deum* (1965) 239–254.

⁷⁵ Se framställningen i Hartman a.a. 23–141.

⁷⁶ Att det handlar om kristna, torde framgå av formuleringen οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ i v. 16 b, även om διὰ τοῦ Ἰησοῦ inte förbinds med τοὺς κοιμηθέντας i 4:14 b. Jag har inte sett något annat förslag utom preciseringen att det särskilt skulle vara frågan om martyrer, som Nepper–Christensen a.a. 138 föreslagit. Se däremot bl.a. Schade a.a. 158 och n. 343, 285; Spörlein a.a. 123.

⁷⁷ Jfr. ovan s. och samt nn. 16, 17 och 20 dem som där anför.

⁷⁸ Jfr. ovan s. 1 och 3 (anknyter till den andra tolkningen av problemet i Thessalonika och dödsfallen och författarna som anför n. 18).

⁷⁹ Jag hoppas rentav en hermeneutisk spiral, inte en circulus vitiosus – se H. Riesenfeld, *Criteria and Valuations in Biblical Studies*, SEÅ 39 (1974) 86.

kunnat besvara frågorna om såväl problemet i Thessalonika som om problemen i perikopen – åtminstone några av dem. Jag hoppas, att jag därmed också kunnat ge ett bidrag till teckningen av hur den äldsta kristna teologin utvecklas på det judiska arvets och påskkerygmats grund utifrån pastorala incitament.

Den barmhärtige samariern och den teologiska etiken

AV GÖRAN BEXELL

I tolkningarna av vad kristen tro och etik innebär finner man ibland två ytterlighetsståndpunkter, som med olika modifieringar återkommer genom utläggningshistorien. Å ena sidan framhålls att det är Jesus själv som Kristus som är själva poängen och det nya i det som bedöms som "kristet". Å andra sidan framhålls att det är det budskap Jesus framförde som är det centrala och nya; Jesus talade, menar man, inte om sig själv utan om Gud eller gudsríkets ankomst och egenskaper. I det senare fallet anses Jesus tråda tillbaka till förmån för sitt budskap. Ur mer etisk synpunkt brukar förkunnelsen bedömas som "ny", tidigare okänd etisk undervisning, eller som "gammal", i princip tidigare känd etik, som visserligen kan anses vara insatt i nytt sammanhang, men vars innehåll dock bedöms vara känt redan före Jesu framträdande. Olika kombinationer av dessa ståndpunkter förekommer givetvis: det är vanligt att tala om att budskap och budbärare utgör en enhet.

I det följande kommer några av de antydda frågorna att behandlas inom ramen för en avgränsad materialgrupp, nämligen *Jesu liknelser* och tolkningen av dessa. Det material liknelseforskningen erbjuder är omfattande; det sträcker sig från traditionell exegetik till modern språkfilosofi och metafortolkning.¹ Om allt detta gäller dock att det in nuce visar upp flera för kristendomstolkningen avgörande frågor, t.ex. vad som är det egenartade och centrala i Jesu framträdande, relationen mellan Jesu egen syn på sig själv och urkyrkans bekännelse till honom, relationen mellan det judiska och det som Jesus förkunnade. Liknelserna anses dessutom av många exegeter vara det mate-

rial, där man kommer så nära den historiske Jesus som det överhuvud är möjligt, även om det står klart, att man under urkyrkans tradering och vid evangelieredaktörernas slutredigering förändrat vissa tonvikter och inslag i liknelserna och placerat dem i olika och nya kontexter.

I urvalet koncentrerar jag mig till en av det lukanska särstoffets mest karakteristiska och för kristendomstolkningen i västerlandet mest inflytelserika berättelserna, nämligen liknelsen om den barmhärtige samariern – för att välja ordet i 1981 års svenska översättning (Luk. 10:25–37). Den ram som liknelsen fått oss Lukas är emellertid inte okänd för de andra synoptikerna: den läglärdes fråga om det eviga livet finns i Matt. 19:16 och i Markus 10:17. Redan detta indikerar ett problem: Varför har Lukas placerat liknelsen i samband med detta samtal? Är det något ursprungligt eller något redigerat? – I fortsättningen ger jag några tongivande exempel ur 1900-talets liknelseforskning och koncentrerar mig till vad respektive tolkningsteori innebär för utläggningen av liknelsen om den barmhärtige samariern.

a. Om himmelrikets egenskaper

Portalverket till 1900-talets liknelseforskning är Adolf Jülichers *Die Gleichnisreden*

¹ För en gedigen forskningsöversikt hänvisas till Hans Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, 1978, s. 11 ff. Utläggningshistorien finns behandlad fr. a. i Werner Monselewski, *Der barmherzige Samariter*, 1967, samt i Hans Gunther Klemm, *Das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter. Grundzüge der Auslegung im 16./17. Jahrhundert*, 1973.

Jesu,² i vilken Jülicher (1857–1938) riktade sin inflytelserika och välbekanta kritik mot den allegoriska tolkningen. Han antog också ett nära samband mellan liknelserna och den historiske Jesus: här ser man Jesus "am tiefsten ins Herz".³ Liknelserna handlar främst om "himmelriket", som beskrivs som en fri, ren, andlig gemenskap mellan systrar och bröder under den himmelske Faderns beskydd; nåd, frid, barmhärtighet, glädje kännetecknar och bär upp gemenskapen.

Visserligen menar Jülicher att det i liknelserna uttrycks en stark självkänsla hos Jesus, men någon kristologisk innebörd är det inte fråga om. Påfallande är i stället menar Jülicher, att Jesus i liknelserna för människan i direkt kontakt med Fadern utan några inslag av tankar på behov av ett försörjningsoffer. Jesus blir "Erlöser" redan innan han dör genom att upprätta gudsgemenskapen med sina ord och handlingar.⁴

Exempelberättelsen, som är Jülicher term,⁵ om den barmhärtige samariern, ses oberoende av det inledande samtalet. Då framgår att berättelsens poäng helt enkelt är att en uppoffrande och offerglad kärleksgärning har det högsta värdet i Guds ögon. Samariern förtjänar saligheten snarare än den judiske tempeltjänstemannen, som söker sitt eget. Inget ämbete och ingen börd kan ersätta gärningen.

Med kombinationen av samtalet och berättelsen torde Lukas enligt Jülicher ha avsett att Jesus inte kunde vara så enig med den lagkloke om "religionens A och O", dvs kärleksbudet. Även om de erkände samma bud, förstod de detta på olika sätt. Därför sattes berättelsen efter samtalet och därför ändrades frågan om nästan från: Vem bör älskas (diligendus)? till: Vem älskar (diligens)?⁶

Kritiken mot Jülicher har tidigare inte så mycket gällt den antiallegoriska tolkningen som hans uppfattning om liknelsernas innehåll och syfte. Dessa skulle "nicht über ziemlich allgemeine und farblose Sätze hinausgekommen, die auch jeder andere als Jesus hätte aufstellen und vertreten können."⁷

Så lyder K.-H. Rengstorfs onekligen tillspetsade kritik. Att på likartat antiliberalt

sätt kritisera Jülicher tolkning har blivit regel i den senare diskussionen. Man frågar sig vari närmare bestämt det "färglösa" i Jülicher tankar om himmelrikets egenskaper ligger. Enligt kritiken är det dock Jülicher fel att söka en så generaliserad idé som möjligt i liknelsen. Idéerna uttrycker vanligen – menar kritikerna – en sant religiös humanitet; Jesus blir "vishetslärare".⁸

b. Den förverkligade eskatologin

Denna tolkning företräds av C. H. Dodd i *The Parables of the Kingdom*, 1935. I motsats till A. Schweizers "konsekventa" eskatologi, dvs föreställningen att sluttiden mycket snart var inne, menar Dodd, att liknelserna illustrerar en "förverkligad" (realized) eskatologi i den meningen att gudsricket i och med Jesu förkunnelse redan har kommit hel och fullt. "Eskaton" har således flyttats från det futurala till det närvarande. Jesus misstog sig därmed aldrig i fråga om framtiden; han hade aldrig någon futural eskatologi. Liknelserna handlar om Jesu och åhörarnas kritiska situation. Åhörarna sätts inför det faktum att "the eternal was unqiely manifested in time."⁹

Dodd ger ingen utläggning av den aktuella liknelsen. Det är inte alldeles enkelt att

² 1:a uppl. 1899, 2 uppl., 1910, använd här.

³ Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 1910, s. 149.

⁴ Jülicher, a. a., s. 151.

⁵ Jülicher delar in hela liknelsematerialet i Gleichnisse, Parabeln och fyra Beispielerzählungen, vilka förutom Luk. 10:30 ff är Luk. 12:16–21, 16:19–31 samt 18:9–14.

⁶ Jülicher tolkning av liknelsen finns i a. a., s. 585 ff.

⁷ Karl Heinrich Rengstorf, *Die Re-Investitur des Verlorenen Sohnes in der Gleichniserzählung Jesu Luk. 15, 11–32*, 1967, s. 11.

⁸ Joachim Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Siebenstern Taschenbuch – utgåva 1965, 1:a uppl., 1947. I forts. används den tyska pocketutgåvan 1965, s. 12. Jfr. Weder, a. a., s. 11 ff., samt Harald Riesenfeld, *Liknelserna i den synoptiska och i den johanneiska traditionen*, i *Svensk Exegetisk Årsbok XXV*, 1960, s. 37 f.: "torftiga deviser", som vittnar inte så mycket om evangeliernas anda som en "borgerlig livssyn i en tysk universitetsstad vid slutet av 1800-talet".

⁹ C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, public. 1935, rev. Edition 1961, reprinted 1965, Preface, s. ix.

tänka sig vad en sådan skulle innebära. Samariernas handlade skulle kanske ses som ett tecken på gudsriket ankomst och som ett nedslag av evigheten i timlighetens värld.

En kritik av Dodd får ta hänsyn till alla nyanser i hans resonemang. Utgångspunkten i kombinationen av tid och evighet är dock belysande. Den gör att perspektivet utåt till skapelsen och bakåt och framåt till historien inte framträder så klart. Gösta Lundström har antagit att Dodd i detta avseende visar sitt beroende av anglikansk inkarnationsteologi med visst platoniskt inflytande, vilket skulle göra att biblisk tidsuppfattning och därmed futural eskatologi försvinner.¹⁰

c. Den historiska situationens innebörd

Med sin bok *Die Gleichnisse Jesu*, 1947, ansluter sig Joachim Jeremias till Dodds kritik av Jülicher och menar vidare att liknelserna måste ses mot bakgrund av de konkreta situationer i Jesu liv, i vilka de uttalades. I övervägande fall handlar de om kampsituationer, om rättfärdigande, försvar, angrepp och utmaning. – Jeremias vill nå tillbaka från urkyrkans tolkning till "Jesu ureigenes Wort".

Liknelsen om samariern behandlas av Jeremias som ett exempel på "Gelebte Jüngerschaft".¹¹ När Jesus överraskande visar på gärningen som vägen till det eviga livet, är detta ett exempel på hur situationen med den laglärde formar liknelsen. Jeremias ger ändå en slags generalisering i sin slutsats: allt teologiskt vetande hjälper ingenting, om inte kärlek till Gud och nästan bestämmer livsföringen. Jeremias framhåller också att den laglärde frågar efter gränserna för den egna plikten, medan Jesu svar innebär, att man bör leva sig in i den nödlidandes situation och då finns inga gränser för kärleken.

Dessutom menar Jeremias, att alla liknelser tvingar åhöraren att taga ställning till Jesu person och sändning. Bakom varje liknelse står Frälsaren och den inbrytande frälsningstiden.

Styrkan i Jeremias tolkning ligger i avsaknaden av en tillspetsad tes. Situationsanknytningen kommer till sin rätt. Kanske är dock Jeremias för optimistisk i fråga om möjligheten att nå till Jesu egna ord och möjligen tar han för litet hänsyn till urkyrkans *Sitz im Leben*.

d. Om människans existensmöjligheter

Under senare decennier har en annorlunda typ av liknelsetolkning blivit populär. Den kallas omväxlande hermeneutisk (med en oegentlig term), existentiellfilosofisk eller litteraturvetenskaplig. Företrädare är bl.a. Dan Otto Via,¹² Robert W. Funk¹³ och delvis Eta Linnemann¹⁴ och Hans Weder. Dessa anknyter särskilt till Ernst Fuchs' svärge-nomträngliga språk teori, som vidareutvecklas av bl.a. Eberhard Jüngel.¹⁵

Gentemot en historisk tolkning som hos Jeremias menar Via att liknelserna inte är så tidsbundna som annat i NT:de handlar inte bara om den historiska situationen utan framför allt om människans situation i allmänhet. Med liknelserna visar Jesus den mänskliga existensens möjligheter. De båda (ontologiska) möjligheterna till vinst eller förlust av autentisk existens dramatiseras och exemplifieras på ett (ontiskt) historiskt-konkret plan.¹⁶ – I andra hand pekar liknelserna på Jesu eget uppdrag.

Via och Funk återvänder gärna till idén att det inte är så mycket den enskilde som

¹⁰ Gösta Lundström, *Guds rike i Jesu förkunnelse*, 1947, s. 147 ff.

¹¹ Jeremias, a. a., s. 134 ff.

¹² Dan Otto Via, *The Parables. Their Literary and Existential Dimension*, 1967.

¹³ Robert W. Funk, *Language, Hermeneutic, and Word of God*, 1966. Jfr. även *Semeia. An experimental journal for biblical criticism*, 1–2, 1974.

¹⁴ Eta Linnemann, *Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung*, 4:e uppl., 1966. I Gustaf Aulén, *Jesus i nutida historisk forskning*, 1973, berörs bl.a. Funks och Linnemanns exeges av liknelsen om det förlorade sonen.

¹⁵ Eberhard Jüngels behandling av liknelserna finns främst i *Paulus und Jesus*, 3:e uppl., 1967.

¹⁶ Via, a. a., s. 39 ff.

tolkar liknelsen som tvärtom: liknelsen tolkar både Jesu situation och människans i allmänhet.

Denna typ av tolkning arbetar med en teori om liknelsen, som språkligt sett tycks motsvara de performativa satsernas funktion. När någon säger: "Härmed förklarar jag sammanträdet öppnat", inträffar det att sammanträdet faktiskt blir öppnat. När Jesus uttalar liknelserna inträffar det att lyssnaren "dras in i" det som berättas. I och med det synsätt liknelsen förmedlar förändras den tilltalades liv; det inträffar vad Fuchs skulle kalla en "Sprachereignis"¹⁷ och vad Gerhard Ebeling skulle kalla en "Wortgeschehen". På likartat sätt menar Jüngel att gudsriket kommer till i liknelsen *såsom* liknelse: "Die Gleichnisse Jesu bringen die Gottesherrschaft als Gleichnis zur Sprache".¹⁸

I sin tolkning visar Eta Linnemann vad som motsvarar nämnda ansatser: den tilltalade dras in i och tvingas ta ställning till den nyhet som i liknelsen kommer till språkligt uttryck. Inställningen med "behärskande" av världen kritiseras och ett annat, mera spontant och av situationens krav bestämt förhållningssätt proklamerar. Linnemann tycks helt enkelt mena att två slags etik illustreras: å ena sidan en "lagisk" etik, där man drar sig undan situationens krav genom hänvisning till regler och bud, å andra sidan en etik, som utgår från det etiska krav som kommer från den nödligande nästan. När den "lagiska" inställningen lämnas, blir människans liv öppet för nya möjligheter – och risker.¹⁹

Funk å sin sida betonar att liknelsen inbjuder åhörarna att identifiera sig med den överfallne och att sedan fullfölja dramat; detta blir också liknelsens slutliga "mening".²⁰

e. Metaforen föregriper verkligheten

I Hans Weders *Die Gleichnisse Jesu als Metapher* sammanfattas och vidareförs många tendenser i den senare liknelseforskningen. Kritik riktas mot Jülichers distinktion mel-

lan allegori och liknelse. Den senare ses som en metafor, som kan omskrivas i andra termer men som i princip är oöversättbar.

Innehållsligt menar Weder att liknelserna handlar om gudsriket, som finns bara i liknelsen såsom liknelse. Jesu "hållning" är vidare, menar Weder i anslutning till Fuchs, ett villkor för förståelsen av liknelsen, men denna i sin tur tolkar och gör Jesu framträdande "entydigt".²¹ Att metaforiskt tal föregriper verkligheten är en annan av Weders teser. I den aktuella liknelsen skulle, om Weders tes fullföljs, Jesus ge en s.k. teologisk förklaring av sig själv, vilken skulle motsvara urförsamlingens explicita kristologi efter påskhändelserna.

I urkyrkan förekom också en parenetisk interpretation av liknelserna. Weder menar att människans handlande alltid skall ses som en följd av Guds handlande. I de fall där ordningen är den omvända bör enligt Weder kritik sättas in mot urkyrkans utläggning.

f. En kristologisk didache

Harald Riesenfeld har menat att Jülicher men även Jeremias överdriver den antiallegoriska tolkningen. I anslutning till Hoskyns framhåller Riesenfeld betydelsen av GT som bakgrund för tolkningen av Jesu liknelser. Dessa är "associativt laddade" med GT-stoff. Liknelsen om samariern har således en bakgrund i 2 Krön. 29:9–15, där det berättas om en grupp samarier som på inrådan av profeten Oded behandlar sina fien-

¹⁷ Fuchs' behandling av liknelserna finns bl. a. i *Bemerkungen zur Gleichnisauslegung*, 1954, samt i *Zur Frage nach dem Historischen Jesus*, 1960. Jfr. även flera uppsatser i *Glaube und Erfahrung*, 1965. Jfr. även Elisabet Engdahls översikt, *Jesu liknelser som språkhändelser*, i *Svensk Exegetisk Årsbok XXXIX*, 1974, s. 90 ff.

¹⁸ Citerat efter Weder, a. a. s. 42.

¹⁹ Eta Linnemann, a. a., s. 57 ff. – Bultmann menar att liknelsens poäng ligger i kontrasten mellan den kärlekslöse juden och den kärleksfulla samariern, se *The History of the Synoptic Tradition*, rev. ed., 1972, s. 192.

²⁰ R. W. Funck, *The Good Samaritan as Metaphor*, i *Semeia*, 2, 1974, s. 74 ff.

²¹ Weder, a. a., s. 275 ff.

der judarna väl.²² Gentemot en helt avalloriserad och en helt otyglad allegoriserad vill Riesenfeld se liknelsen som en "legitim allegori".²³ Birger Gerhardsson anknyter till detta och menar via rabbinsk tolknings-teknik att den barmhärtige samariern primärt bör förstås som den gode herden. Den ursprungliga frågan gäller inte nästankärligheten utan vem som är den gode herden för folket. "Nästa" och "herde" går nämligen tillbaka till ett och samma dubbeltydiga hebreiska ord. I förtäckt allegorisk form har liknelsen således en kristologisk spets: Israels ledare går förbi (jfr Hes. 34), medan Jesus förbarmar sig över folket.²⁴

Denna typ av tolkning, där samariern ses som en bild av Jesus, var i själva verket vanlig i fornkyrkan och har dominerat i utläggningshistorien ända fram till Jülicher. Den behöver inte utesluta en etisk tillämpning: uppmaningen att följa den gode herdens eller den gode samarierns exempel.²⁵

Genom liknelsen visar Jesus enligt denna tolkning hän till sig själv som den gode herden (och rätta nästan) utan att öppet säga det. Liknelsen ses därmed som en "Christological *didache*, valid for all time".²⁶ Gerhardsson menar, att Jesus tar upp GT-motiv och syntetiserar dem i sitt självmedvetande. Den kristologiska innebörden finns därför hos Jesus själv och är inte bara en tolkning av urkyrkan.²⁷ Gerhardsson har här kommit ganska långt från vår startpunkt Jülicher, som skriver:

"Die Allegorese hat hier den reinen Unsinn zu Wege gebracht; wenn Jesus mit dem Samarier sich meint und in dem ganzen Stück den Prozess der Erlösung der Menschheit schildert, so ist der Schluss frivol, indem er den Gelehrten auffordern würde: Uebe Du die Erlöserarbeit ebenso wie ich . . ."²⁸

En flerdimensionell tolkning

Från icke-exegetisk synpunkt sett verkar det egendomligt svårt att påstå, att någon av de anförda tolkningarna skulle ha helt fel. Det är snarare så att de framhåller och betonar olika tolkningsmöjligheter, som liknelsen

ger upphov till. Möjligen finns det en viss ensidighet i några tolkningar, vilket ofta inträffar, när någon driver en tillspetsad tes. Om man med icke-exegetiskt privilegium får bortse från de tekniska resonemangen och håller sig till de innehållsligt-teologiska resultaten i varje fall, är det svårt att ge skäl för att t.ex. Jülicher inte skulle ha lagt vikt vid en viktig sida i liknelsen. Han står som vakthållare mot långtgående allegoriska och metaforiska spekulationer om mer eller mindre dolda kristologiska anspelningar i allt vad Jesus gör och säger. Även Via och Linnemann har träffat något riktigt i tanken att två slags etiska synsätt demonstreras. Slutligen råder numera konsensus bland många exegeter om att liknelsen ger ett självvittnesbörd av Jesus.

Detta ger anledning till antagandet att det finns flera olika men inbördes intimt förenade dimensioner i den aktuella parabeln liksom i Jesu framträdande överhuvud. I ut-

²² Det berättas att samarierna klädde judarna, gav dem mat och dryck "och smorde dem med olja, och alla som icke orkade gå läto de sätta sig upp på åsnor, och förde dem så till Jeriko, Palmstaden, till deras bröder där", 2 Krön. 28:15. Jfr. Riesenfeld, Nytestamentlig teologi, i Gerhardsson, red., En bok om Nya testamentet, 2 uppl., 1971, s. 374.

²³ Riesenfeld, Liknelserna i den synoptiska och i den johanneiska traditionen, s. 49.

²⁴ Birger Gerhardsson, *The Good Samaritan – The Good Shepherd?*, 1958.

²⁵ Jfr. Gerhardssons kommentar i C. H. Martling – S. E. Staxäng, utg., *Kommentar till evangelieboken I:1–3*, (SPT:s handböcker), 1963–64, samt dennes artikel "Nästa", 3, i Sv. bibl. Uppslagsverk, 1962, spalt 352 ff.

²⁶ Gerhardsson, *The Good Samaritan – The Good Shepherd?*, s. 22.

²⁷ Gerhardssons utläggning har inte undgått kritik. Enligt Funk är tolkningen alltför beroende av GT. Frågan är, menar Funk, om Jesu språkbruk och förkunnelse låter sig förklaras genom hänvisning till rabbiniska kategorier. Funk varnar också för en "kvasi-allegorisk" tolkning som ser samariern som ett esoteriskt chiffer för något religiöst och annat än det konkreta, se Funk, *Language, Hermeneutic and Word of God*, s. 202 ff. Monselewski ser Gerhardssons tolkning som ett av flera nutida försök att restaurera det kristologiska motivet på bekostnad av det etiska, se a.a., s. 158 f.

²⁸ Jülicher, a.a., s. 597. – Här har jag givetvis behandlat endast några exempel på hur den aktuella liknelsen har tolkats; det finns en rad andra. Ett exempel på semiotisk analys finns i René Kieffer, *Om Jesu under och liknelser. Semiotiska analyser*, i *Svensk Exeg. Årsbok*, 43, 1978, s. 98 ff.

läggningshistorien har – som framgått av 1900-talsexegeternas olika ståndpunkter – skilda motiv konkurrerat med varandra. Werner Monselewski särskiljer främst de etiska och kristologiska motiven,²⁹ vilka ofta uppträtt som varandra uteslutande alternativ, men en svenskspråkig exeget som Riesenfeld talar inom ramen för sig en historisk exeget om att evangeliernas bildspråk har olika betydelseplan.³⁰ Alla dimensionerna är nog svåra att finna i alla liknelser, men de finns i mer utarbetade sådana t.ex. om den förlorade sonen och den obarmhärtige medtjänaren. Är detta antagande om olika dimensioner riktigt, får det långtgående konsekvenser, om man söker en bibelteologisk grund för den teologiska etikens uppgift att utforma en för nuet relevant "kristen etik" och dess förhållande till en allmänt human etik.

När man gör ett sådant antagande, får man dock vara medveten om vad man gör. Några olika "dimensioner" finns inte explicita i liknelsen. De dimensioner jag finner är givetvis å ena sidan beroende av den bibelteologiska analys jag hittills gjort, men å andra sidan är den som överhuvud söker och finner olika dimensioner i texten beroende av en viss kultursituation, till vilken hör även de samtida teologiskt-etiska distinktionerna och frågeställningarna liksom den kristna förkunnelsen.³¹ Jag lämnar således nu en strikt historisk-kritisk och bibelteologisk exeget och drar i fortsättningen upp konturerna till vad som något prentiöst kunde kallas en hermeneutisk modell för legitim tolkning av liknelsen (och mycket av det övriga bibliska materialet) i dag. – Jag skall nu något beröra, vad jag menar med de olika dimensionerna.

De dimensioner som finns i liknelsen är åtminstone tre. Den första har tre deldimensioner. Den första dimensionen i dess helhet (1) är en *allmän-etisk eller human-etisk dimension*, vars innebörd i detta fall avser kärleksbudet och dess tillämpning. Detta för den bibliska etiken grundläggande och sammanfattande bud var i dess dubbla form väl känt av den laglärd. Det är därmed inget exklusivt kristet, låt vara att det också är karakteristiskt kristet. Med liknelsen vi-

sar Jesus mer hur kärleksbudet skall förstås, och det sker som svar på nästanfrågan. Som en första deldimension, en *nästansubjekt-dimension* (1 a), bör observeras att liknelsen inte främst behandlar vem som bör vara kärlekens objekt utan hur det subjekt är beskaffat som utför den kärleksfulla gärningen.³² Den laglärd insåg genast genom egen etisk bedömning vem som var en rätt nästa; han blev därför överens med Jesus även i tillämpningen av budet och fick bara uppmaningen att själv handla som samariern. I detta resonemang ligger att en sann nästa är den som företräder och ger ut av barmhärtigheten gentemot sina behövande medmänniskor.³³ – Här finns således även vad jag skulle kalla en skapelseteologisk förutsättning för etiken i den mening att barmhärtigheten ses som något man i första hand tar emot och ger ut utan att själv ha skapat denna.

Den andra deldimensionen, en *nästansobjekt-dimension* (1 b) är bara en vidgning av den föregående. Ur etisk synpunkt visas negativt att varken etisk insikt (som hos den lärde juristen) eller handlande och underlåtande av handling efter om än religiöst sanktionerade moraliska föreskrifter (som hos de två som gick förbi) räcker. Positivt visas att människan bör handla direkt och spontant, utan tanke på motprestation, på det etiska krav som utgår från den nödställda nästa som kommer i ens väg, oavsett vem det är. Här är det således mer den slagne som fokuseras och här finns den kanske mest allmänt hållna och populära tolkning-

²⁹ Monselewski tar själv avstånd från det kristologiska motivet och lägger tonvikten vid det etiska med viss "kristocentrisk" tonvikt, se a.a., s. 176 ff.

³⁰ Riesenfeld, *Nytestamentlig teologi*, i *En bok om Nya testamentet*, s. 372 ff.

³¹ Jfr. G. Bexell, *Evangelium och dess konsekvenser* – då och nu, i *Sv. Teol. Kvartalsskrift*, häfte 2, 1982, s. 70 ff.

³² Jfr. N. A. Dahl, artikel "Kärlek" i *SBU*, 1962, spalt 1410f. samt Gerhardsson, artikel "Nästa", 3, i *SBU*, 1962, spalt 352 ff.

³³ Detta betonas särskilt i Karl Barths utläggning av liknelsen. Barth framhåller också att den laglärd var ovetande inte bara om vem nästan är utan också därmed vem Gud är, se *Die kirchliche Dogmatik*, I/2, 1945, s. 459 ff.

en av liknelsen, nämligen att man helt enkelt skall hjälpa sin nödställda nästa och inte låta bli, som somliga gör.

En tredje deldimension, *en radikalitetsdimension* (1c) gäller frågan om dels rabbinernas utläggning av kärleksbudets omfång och radikalitet, särskilt fiendekärleken, dels Jesu egen utläggning. Budet om fiendekärlek var visserligen känt bland många israeliter på Jesu tid, men det var på intet sätt så aktualiserat och radikaliserat som i Jesu förkunnelse, där lagens krav på denna punkt ersattes av en "överflödandets" inställning. I Jesu samtid fanns det snarare motsatta tendenser: hatet mot utanförstående ("hedningar", "syndare") accentuerades så som framgår av etiken i Qumrantexterna. Samtidigt fanns det dock ansatser till en mer universell tolkning av nästankärleken.³⁴

Samariern var inte en "hedning" men var ändå fiende till judarna på Jesu tid (jfr Luk. 9:53, Joh. 4:9). Samariernas handlande illustrerar därmed hur en "fiende" tar väl hand om en av sina "fiender". Monselewski går så långt att han i anslutning till E. Stauffer anser, att liknelsens motiv är just fiendekärleken; i fråga om motiv och tematik skulle Luk. 10:30 ff överensstämma med Matt. 5:43–48 och Luk. 6:27–36.³⁵

Hela den första dimensionen är i princip möjlig att inse att ge skäl för på ett rent humant plan, utan religiös motivering, även om en sådan naturligtvis också kan vara ett starkt skäl och i praktiken ofta är det avgörande motivet; särskilt gäller detta 1c. – Detta betyder, teologiskt uttryckt, att människan enligt biblisk förutsättning har en skapelsegiven etisk insikt, som framspringer ur de givna mänskliga behoven och villkoren, till vilka hör att den ena människan alltid lever i beroende av den andra.

För det andra finns en *moral- och religionskritisk dimension* (2), vars poäng är att såväl den enskilde, särskilt den som anser sig rättfärdig, som religiösa och samhälleliga institutioner, i praktiken inte förverkligar insikten i 1a–c ovan. Både moralen och religionen syftar enligt biblisk insikt till människans bästa samtidigt som båda ofta används till förvända syften.

Här finns två olika nyanseringar. Enligt

den första, *en antifariseisk och profetisk-kritisk dimension* (2a) är liknelsen antifariseisk genom sin kritik av renhetsföreskrifterna, som hindrade leviten och prästen från att hjälpa den halvdöde; den anknyter till den profetiska traditionens kritik av officiell moral och religion. Kritiken mot prästen och leviten är ursprungligen mycket stark: det impliceras att dessa är falska herdor för folket (jfr. Hes. 34). I urkyrkan tog man delvis udden av denna kritik, om Gerhardsson har rätt, genom att tona ner herdemotivet och betona nästanmotivet, och i detta avseende behöll den en obruten udd. Detta är i så fall ett exempel på hur man i kyrkan om inte gjort en liknelse mer uddlös än den var i Jesu mun så i alla fall mot bakgrund av en förändrad historisk situation förlagt udden till ett annat ställe; i urkyrkan stod man nämligen inte längre i samma konfliktsituation visavi de "falska herdarna" som Jesus gjorde. Möjligen är det så som bl.a. Erik Beijer menar, att Lukas infogat liknelsen i ett parenetiskt sammanhang, men att den ursprungligen var en kristologisk liknelse, som var ett led i Jesu polemik mot den officiella judedomen.³⁶

Den moraliska kritiken når också till ett annat skikt, *en personligt-kritisk dimension* (2b), som Jeremias pekat på och Gollwitzer³⁷ delvis utvecklat. När den överfallne juden kommer i centrum, tvingas den laglärde sätta sig in i dennes belägenhet, hans som gått förbi på grunder som den laglärde själv skulle bejaka. Denne inser, att om han var i sin landsmans situation och i sin egen morals våld, skulle han inte kunna leva längre, om han inte tog emot hjälp av

³⁴ Jfr. Krister Stendahl, Hate, Non-retaliation, and Love, 1 QS x, 17–20 and Rom. 12:19–21, i The Harvard Theological Review, nr 4, 1962, s. 343 ff, samt Monselewskis genomgång, a.a., s. 145 ff, särskilt C. G. Montefiores välavvägda resultat. Jfr. även Gerhardsson, "med hela ditt hjärta". Om Bibelns ethos, 1979, s. 25 ff., s. 49 ff.

³⁵ Monselewski, a.a., s. 158 ff.

³⁶ Erik Beijer, Kommentar til Luk. 10:25–37, i L. Hartman, utg., Ur Nya testamentet. Kommentarer till valda texter, 2 uppl., 1972, s. 218.

³⁷ Helmut Gollwitzer har givit en allsidig och utförlig tolkning i Das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter, 1962, häfte 34 i serien Biblische Studien.

den föraktade samariern. På ett mer elementärt plan än den laglärdes moraliska bedömning av samariern låg, skulle han bli beroende av och utlämnad åt dennes hjälp.

Om fokus ställs på samariern, visas att det är denne som inkarnerar svaret på frågan vem nästan är.³⁸ Häri ligger implicit en av Jesus outtalad men av den laglärde säkerligen insedd dom över dennes och den dåtida judendomens religiöst förankrade moral, som kunde leda till åsikten att en samarier var både gudshatare och hatad av Gud. Men det är en sådan – och inte en jude – som den laglärde genom egen etisk bedömning ifrånsig själv tvingas inse vara en sann nästa, som handlar etiskt riktigare än vad den laglärde själv skulle ha gjort. Genom sin bedömning måste denne ha hamnat i en konfliktfylld motsättning till den gängse moralen.

Uppmärksamheten vänds således från den mer teoretiskt-etiska frågan om nästanbegreppets omfång till den personligt religiösa och moraliska frågan om hurdan en som förverkligar kärleksbudet ser ut och om den tilltalade själv är en sådan. Härmed är, menar jag, överlägsenhets- och jämförelsetanken i moraliskt avseende träffad i grunden. Jesus visar att varje framhävande av egen förtjänst gentemot någon annan genast slår tillbaka; ingen är enligt NT-texternas vittnesbörd utan synd utom Jesus och någon gradering av synd är inte möjlig.

Slutligen finns en Guds- och Kristusdimension, som i brist på bättre beteckning här kallas *en kristologisk dimension* (3) *Gudsdimensionen* (3 a) innebär att Jesus här visar hurdan Gud är: han är barmhärtig och skyddar den nödställda. Jülichers antikristologiska intresse behöver man inte dela för att bejaka vad han säger om liknelsens utsagor om Gud och "himmelriket".

Kristusdimensionen (3 b) visar mot bakgrund av 1–2 ovan hän till frågan vem Jesus var. Liknelsen får ses som ett självvittnesbörd från Jesu sida; i denna mening är han själv samariern (jfr. Joh. 8:48). Åhörarna inbjuds att ta ställning till Jesu förkunnelse och person i ett. Dimensionen finns dock ofta fördold eller föregripande, just i liknelsens form, eftersom denna öppnar nya tolk-

ningsmöjligheter mot bakgrund av förändrade historiska situationer och frågor. Dimensionen finns således hos Jesus själv i liknelsen, men den finns också i urkyrkans och evangelieredaktörens efterpåskliga tolkning av Jesu person och uppdrag. Att bortse från denna dimension vore att beröva liknelsen dess djupdimension; gällde det "bara" det dubbla kärleksbudet skulle liknelsen i princip inte spränga judendomens gränser.³⁹

Den laglärde borde således ha insett, om Gerhardssons tolkning är riktig, att Jesus talade inte bara om den rätta nästan utan också om den rätte herden och att han härigenom egentligen talade om sig själv. För övrigt synes det fullt möjligt att Jesus, även om det bara skulle gälla nästanmotivet, har talat om sig själv. Den laglärde var härmed en av dem som fick höra och se vad "många profeter och kungar" hade velat höra och se (Luk. 10:24): han ställdes inför Människosonen och erbjöds avgöra sig. Liknelsen uttrycker därmed, såsom framgår av tesen om dimensionernas inre samband, inte bara en allmän etisk sanning utan den "tolkar läget, sådant detta gestaltar sig genom Jesu messianska gärning",⁴⁰ för att citera Anton Fridrichsen. Att Lukas som evangelieredaktör har haft denna intention framgår av att han placerat samtalet och liknelsen omedelbart efter orden om att många i det förgångna hade velat höra och se vad som nu hände i och med Jesu framträdande men inte hade fått det.

Vad skall man då göra för att få evigt liv, som frågan formulerades? Älska Gud, sin nästa som sig själv, känna igen, avgöra sig inför och handla som den barmhärtige – visserligen. Men det är också en insikt i NT:s texter, att i detta avseende faller människan igenom och blir såsom en slagen. *Evangelium* i texten ligger i att Människo-

³⁸ Jfr. Karl Barth, a. a., s. 459 ff.

³⁹ Jfr. Anton Fridrichsen, som till skillnad från Gerhardsson anser att själva liknelsedelen inte är direkt kristologiskt avfattad men att Lukas' placering av liknelsen utifrån den aktuella gudsräkessituationen, se Fyrahanda sädesåker, 3 uppl., 1966, s. 39 ff., 434 ff.

⁴⁰ Fridrichsen, a. a., s. 39.

sonen är den mot alla drabbade barmhärtige, han som håller olja och vin på såren.

De dimensioner som här blottlagts är isolerade bara i teorin. Själva den s.k. poängen i liknelsen är särmed inte den ena *eller* den andra. Vad saken gäller är i stället att alla uppträder samtidigt och i ett inre ömsesidigt beroende. Jesu svar på frågan om vägen till det eviga livet bekräftar det olösliga sambandet: Jesus hänvisar till sig själv som den barmhärtige (dimension 3) samtidigt som han outtalat dömer den laglärdes inställning (2) och visar hur en rätt nästa handlar och hur en rätt handling ser ut (1). Det som gäller liknelsen gäller också Jesu framträdande i stort. Det är sålunda ur bibliskt synpunkt inte acceptabelt eller ens möjligt att s.a.s. bara på ett innehållsligt tomt sätt tro på Jesus som "Kristus" utan att samtidigt bejaka hans religiösa och etiska undervisning och omsätta denna i praktiken. Och omvänt: om man bejakar och förverkligar Jesu etiska ideal, kommer man vanligen till frågan vem Jesus själv var.

Hur dessa dimensioner skall utläggas och aktualiseras är en fråga främst för den kristna förkunnelsen. I denna knyts åhörarnas situation och textens budskap ihop. Än framhävs den ena dimensionen, än den andra; ibland sägs allt. Samariernas handlande får härvidlag tas till utgångspunkt för fortsatt tillämpning i nya sociala förhållanden.⁴¹ Det vore inom parentes ett belysande exempel på förfelad bibeltolkning, om kristen etik skulle anses bestå i en exakt imitation av dennes handlande, t.ex. så att kristen etik skulle gälla enbart dem som råkat ut för rövare. Uppgiften är givetvis i stället att utreda vad en spontan och verkningsfull nästantjänst betyder i nutida situationer, såväl individual – som socialtiskt.

Man bör härvidlag lägga märke till att enligt Jesu samtal med den laglärde räcker det ur etisk synpunkt med kärleksbudet, liknelsen och uppmaningen att göra likadant. I övrigt överläts åt åhörarna att konkretisera vad det totala kärleksbudet betyder i andra situationer; det ges således inga konkreta anvisningar på hur det mänskliga samlivet bör gestaltas.⁴² Den etiska uppgift som liknelsen illustrerar är tillräcklig för att ge den

enskilde och samhället ständigt nya och oerhörda uppgifter.

Hittills är en kritisk utgångspunkt nådd för granskning av teologiskt-etiska framställningar. Av den stora mängden väljer jag här ut bara tre mycket kortfattade exempel på olika typer av etik och undersöker hur dessa ter sig i ljuset av de olika dimensionerna.

a. *Eskatologisk gudsrikesetik?*

Ett numera ganska vanligt sätt att beskriva såväl NT:s som kristen etik är att se denna som "eskatologisk" gudsrikesetik. Så gör H.-D. Wendland i sin instruktiva *Ethik des Neuen Testaments* (1970):

"Die ganze Ethik Jesu ist eschatologische Reich-Gottes-Ethik, die vom Kairos aus das 'neue' Handeln begründet und möglich macht. Die Einheit wird nirgends theologisch expliziert, aber sie ist in der Verkündigung Jesu, implizit, vorhanden und gegeben."⁴³

Wendland avser inte någon massiv uppenbarelseetik, i princip inte heller en ohistorisk etik eller en etik utan anknytning till "skapelsen" och den omgivande kulturens etik. Huvudvikten läggs dock vid den med Jesus inbrytande "kairos": Guds rike är nära, total omvändelse krävs. Förkunnelsen innesluter det moraliska kravet: kärlek, fullkomlighet, radikal lydnad. Sambandet mel-

⁴¹ Jfr. K. E. Lögstrup, *Etiske begreper og problemer*, i Wingren, utg., *Etik och kristen tro*, 1971, s. 233 f.

⁴² Jfr. R. Bultmann: "Die Liebesforderung bedarf keiner formulierten Bestimmungen; das Beispiel des barmherzigen Samariters zeigt, dass der Mensch wissen kann und wissen muss, was er zu tun hat, wenn er den Nächsten seiner Hilfe, bedürftig sieht". Jesu förkunnelse av Guds vilja innehåller ingen etik för hur världen skall gestaltas, menar Bultmann. Den är i stället "eskatologisk etik", som visar människan till "das Jetzt der Begegnung mit dem Nächsten", se Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 1953, s. 18. Bultmanns uppfattning om en eskatologisk etik ställer en rad frågor, som inte kan behandlas här.

⁴³ Heinz-Dietrich Wendland, *Ethik des Neuen Testaments*, 1970, s. 32.

lan "frälsningen" och etiken framgår av citatet.

Wendlands synsätt fäster med rätta uppmärksamhet vid det nya och omvälvande i gudsrikets ankomst i och med Jesu framträdande, även ur etisk synpunkt. Etiken får dock hos Wendland en viss begräsning, eftersom buden motiveras bara utifrån det nya kairos och från "Heil". Sambandet mellan den skapelsegivna och i det nuvarande GT dokumenterade etiska insikten (1 a) och Jesu förkunnelse underskattas. Den laglärde visste sålunda mycket väl, att kärleksbudet var det främsta etiska idealet. Han blev också genom egen etisk bedömning överens med Jesus om vem som handlade rätt. I denna mening finns en överdrift i Wendlands tanke att Jesu etiska förkunnelse skulle vara helt motiverad av och framsprungen ur det nya.⁴⁴

En begräsning hos Wendland framgår också av hans uppläggning, där NT:s etik rakt igenom ses som "kyrklig" etik. Det är ju riktigt så tillvida som NT tillkommit i kyrkan, men inte i den meningen att Jesus själv skulle ha riktat sig enbart till "kyrkan".

I vad jag kallat enheten mellan dimensionerna framhålls denna av Wendland så, att Jesu eskatologiska förkunnelse och etik utgör en enhet, som konstitueras av det kristologiska. Enheten leder till frågan: vem är denne som förkunnar så?⁴⁵

b. Från intet till allt?

Jesus talar enligt Johannes Slök inte om livets mening, det högsta målet eller värdet. Mot bakgrund av vad som i övrigt sägs om människans fångenskap i synden får man i stället se liknelserna så, att gudsriket skapas i och genom dessa som något förut helt okänt. Det nya kännetecknas av att *bli till*. Liksom Gud enligt israelitisk tro skapar världen ur intet, kallar Jesus männikan ur intet till det nya gudsriket.⁴⁶ Med liknelsen blir det nya till. Liksom den absurda teatern visar liknelsen på människans grundvillkor och leder henne till den situation, då en konflikt mellan det gamla och nya upp-

står.⁴⁷ Poängen i liknelsen är, menar Slök, att den slagne är given i samariernas händer. Här visas att kärleksbudet förutsätter, att människan redan är hjälpt av nästan, innan hon hjälper själv.

Slök förefaller i princip inte finna något som helst samband mellan den laglärdes fråga och etiska insikt och Jesu liknelses innehåll. Hur skulle då den laglärde överhuvud kunna förstå vad Jesus menar och kunna bejaka det för egen del som något moraliskt gott? Hur skulle han kunna bejaka Jesu anspråk, om han inte kunde bedöma dennes etiska förkunnelse som moraliskt god? Och varför finner Slök inget samband mellan sin tanke att liknelsen illustrerar tillvarons grundvillkor och Jesu förkunnelse i övrigt? Liksom Wendland tycks Slök förbise det inre sambandet mellan människans skapelsegivna etiska insikt och belägenhet och Jesu förkunnelse.⁴⁸ När liknelsen enligt Slök skall visa att människan är hjälpt av Gud och nästan, innan hon hjälper själv, är väl detta ingen uppskakande nyhet för den laglärde, som väl kände till psalmerna och skapelseberättelserna.

c. Behövs en okristologisk utläggning i nutiden?

Mycket i K. E. Lögstrups författarskap syftar till att visa på vilket sätt det finns samband mellan dimensionerna: det specifikt kristna knyter an till och förutsätter det

⁴⁴ Jfr. Gerhardsson, "med hela ditt hjärta", s: 35–46, som betecknar en ensidigt eskatologisk tolkning som "ett slags marcionitism".

⁴⁵ Jfr. Bultmann, som betonar enheten mellan Jesu eskatologiska och etiska förkunnelse i det att den enskilde görs ansvarig direkt inför Gud i en etik, som överskrider den inomvärldsliga framtiden, se Bultmann, a.a., s. 18 ff.

⁴⁶ Johannes Slök, Kristen moral før og nu, public. 1959, utgåva 1963, s. 64 ff.

⁴⁷ Slök, Det absurde Teater og Jesu Forkyndelse, 1968, s. 155.

⁴⁸ På motsvarande sätt ligger det en viss överdrift i Riesenfelds påstående, att liknelserna inte kan förstås av den som inte är redo att "kasta alla invanda värderingar över bord", Riesenfeld, Liknelserna i den syntiska och i den johanneiska traditionen, s. 41.

skapelsegivna. En allmängiltig etisk insikt finns enligt Lögstrup förutsatt i Jesu förkunnelse. Kärleksbudet ses som det naturligaste av alla bud, även om den mänskliga naturen motarbetar dess förverkligande.⁴⁹ Till det allmänmänskliga hör förutom kärleken även barmhärtigheten och andra spontana livsyttningar samt fantasin som möjlighet att leva sig in i nästans situation. Samtliga dessa inslag demonstreras, menar jag, i Lukas berättelse. Med Lögstrups synsätt understödjer och klargör Jesus vad den laglärde redan visste eller spontant kunde inse vara rätt. Man skulle t.o.m., lägger jag till, kunna tala om en maieutisk metod hos Jesus. Den avgörande frågan är sålunda inte om etiken i Jesu förkunnelse är ny eller ej.

Finns det någon kristologisk dimension i Lögstrups tolkning? Kanske inte i hans tolkning av denna liknelse. Hans intresse är snarare att knyta an till den historiske Jesus, eftersom den enligt Lögstrup samtida irreligiösa ontologin och livstolkningen överhuvud gör en adekvat förståelse av Jesus och hans budskap svår, om denna skall ske via en kristologisk tolkning. Man bör därför undersöka Jesu förkunnelse, innan den blivit kristologisk tolkad och sedd som ”uppenbarelse”.⁵⁰ Härigenom står det klart, att Lögstrup skulle intressera sig mindre för Kristus-dimensionen (3b), men detta är i sin tur motiverat av ett tolkningsintresse utifrån en samtidsanalys.

Men det är också i en annan och tidigare här berörd mening som Lögstrup i motsats till Wendland fäster vikt vid förkunnelsen hos den historiske Jesus. Det är nämligen enligt Lögstrup ingen mening att bekänna sig till Jesus som ”Guds son” på ett formalt, icke-innehållsligt bestämt sätt. Ett ställningstagande till frågan vem Jesus är, måste därför också gälla innehållet i Jesu förkunnelse.⁵¹ Detta motsvarar vad jag tidigare framhöll om dimensionernas inre samband.

Jesus själv synes således enligt Lögstrup ha varit ganska indifferent till vad som senare blev kristologiska tolkningar av honom: ”Zugespitzt: wir verstehen ihn besser als er sich selber verstand . . .”,⁵² men fråga är vad Lögstrup menar ”besser”, om det inte är ironiskt menat. Och fråga är, om inte Jesus hade en bestämd tolkning av sig själv och framför allt sitt uppdrag, ett slags ”själv-

medvetande”, inte bara i psykologisk mening. Att urkyrkan eller ”vi” på något sätt ”bättre” skulle förstå Jesus än han själv gjorde, verkar svårt att belägga. Möjligen är senare kristologiska tolkningar annorlunda än den självförståelse Jesus kunde ha haft. – Lögstrup är i övrigt mån om att bevara fördoldheten hos Jesus och se honom mer s.a.s. som en ”fråga” som kräver människans trossvar, där svaret inte finns givet i frågan.⁵³

Lögstrup vill således visa att Jesus snarast skjuter frågan om sin egen ställning åt sidan till förmån för budskapet; han talar okristologiskt om gudsríkets kommande. Oavsett om Jesus hade något messianskt självmedvetande eller ej, menar dock Lögstrup, att Jesus såg sina ord som Guds ord och att det var däri poängen låg – och detta är egentligen bara ett annat sätt att uttrycka vad som ligger i talet om ett bestämt självmedvetande hos Jesus.

Denna korta genomgång visar, och en fortsatt genomgång skulle visa, att teologer och etiker fäster uppmärksamheten vid och särskilt tar fram vissa dimensioner och vissa sidor av dessa – på samma sätt som exegeterna gör. Oliktartade vetenskapliga traditioner, kulturell bakgrund och samtidsanalys har här sin betydelse liksom urvalet av texter ur NT-mångfalden.

Ur teologisk-etisk synpunkt bör det flerdimensionella beaktas vid bearbetningen av den teologiska etikens uppgifter. Diskussionen om tolkningen av liknelsen om den barmhärtige samariern har här fått tjäna som exempel på några väsentliga drag i en biblisk-kristen etik. Vill man gå vidare och säga något mer principiellt och teologiskt-etiskt systematiskt, bör vad som hittills framkommit få göra sig gällande som åtminstone en utgångspunkt för den teologiska etiken, en utgångspunkt som man inte kan undvara.

⁴⁹ K. E. Lögstrup, *Etiske begreper og problemer*, i Wingren utg., *Etik och kristen tro*, 1971, s. 211.

⁵⁰ Lögstrup, *Auseinandersetzung mit Kierkegaard*, 1968, s. 46 ff.

⁵¹ Lögstrup, *Den etiske fordring*, 7:e uppl., 1966, s. 238 ff.

⁵² Lögstrup, *Auseinandersetzung mit Kierkegaard*, s. 52.

⁵³ Lögstrup, *Den etiske fordring*, 7:e uppl., s. 234.

LITTERATUR

Caroll, Robert P.: *From Chaos to Covenant. Uses of Prophecy in the Book of Jeremiah, 344 sid.* SCM Press, London 1981. Pris £ 8,50.

Försöker man skaffa sig en överblick över forskningsläget när det gäller Jeremiaboken, finner man snart att forskarna fördelat sig i två huvudgrupper.

Den ena gruppen lägger stor vikt vid Jeremia som person. Då blir de historiska berättelserna i boken viktiga för förståelsen av hela Jeremiaboken. De s.k. konfessionerna ger den psykologiska nyckeln till Jeremias kallelsemedvetande. Likaså lägger man stor vikt vid skrivaren Baruks aktivitet. Berättelsen om den tvåfaldigt skrivna bokrullen i Jer. 36 blir ett viktigt vittnesbörd för förståelsen av hela bokens tillkomsthistoria. Mycken möda har lagts ned på att försöka rekonstruera den ursprungliga s.k. Baruksrullen.

Den andra gruppen forskare lägger betydligt mindre vikt vid att finna den ursprungliga boken. De historiska uppgifterna i Jeremiaboken blir underordnade bokens slutredaktions övergripande teologi. Här som i så många andra av GT:s böcker är det 500-talets deuteronomiska teologer som tillrättalagt det hela.

Riktningsgivande för det mesta av nutida Jeremiaforskning har B. Duhms kommentar varit (*Das Buch Jeremia*, Tübingen 1901). Duhm delade upp boken i en poesidel (kap. 1–25), Baruksrullen (kap. 26–44) och tillägg, dvs. prosapredikningar i kap. 1–45, framtidsorden i kap. 30–31, folkoraklen i kap. 46–51 och det historiska tillägget i kap. 52.

En direkt utveckling från Duhms arbete utgjorde S. Mowinckels bok *Zur Composition des Buches Jeremia* (Kristiania 1914), som fördelade Jeremiaboken på fyra källor: A (poesin i kap. 1–25), B (prosaberättelsen i kap. 26–44), C (prosa-talen), D (kap. 30–31) samt slutligen folkoraklen och det historiska tillägget. Mowinckel utpekar C-källan som bestämd av den deuteronomistiska teologin. Därmed var ansatsen gjord för en deuteronomistisk uppfattning av Jeremiaboken och denna ansats vidareutvecklades av J. Ph. Hyatt ("The Deuteronomic Edition of Jeremiah" *Van-*

derbilt Studies in the Humanities 1/1951, s. 71–95). E. W. Nicholson (*Preaching to the Exiles*, 1970 samt kommentar i Cambridge-serien 1973 och 1975) har fortsatt på samma väg. Enl. Nicholson är också prosaberättelserna i kap. 26–44 deuteronomistiskt präglade. Det innebär att berättelsen om bokrullen i Jer. 36 inte uppfattas som en redogörelse för Jeremiabokens upprinnelse, utan istället som en berättelse om hur mycket Israels konung föraktade Guds ord. Berättelsen bildar därvid ett slags negativ pendang till 2. Kon 22, som visar hur stor effekt en upphittad bokrulle kan få för en rättsinnad konung.

En annan forskare som velat påvisa en stark deuteronomistisk hand i hela Jeremiaboken är W. Thiel (*Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25*, 1973; 26–45, 1981). Å andra sidan har Helga Weippert (*Die Prosareden des Jeremiabuches*, 1973) utsatt den deuteronomistiska Jeremiauppfattningen för stark kritik. Också prosapredikningarna har enligt Weippert ett nära samband med Jeremias egen förkunnelse.

Andra tyskspråkiga forskare som kritiserat Mowinckels redaktionshistoriska modell är H. Rietzschl (*Das Problem der Urrolle*, 1966), G. Wanke (*Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift*, 1971) samt K. F. Pohlmann (*Studien zum Jeremiabuch*, 1978). Sistnämnde forskare räknar med att Jeremiaboken stod färdig först på 300-talet f.Kr.

Engelskspråkiga forskare har här som så ofta annars lagt större vikt vid den givna textens historiska uppgifter. Det gäller J. Brights stora kommentar i Anchor-serien liksom den nyutkomna kommentaren av J. A. Thompson (*The Book of Jeremiah*, Grand Rapids 1981).

R. Carolls bok, *From Chaos to Covenant*, som här skall anmälas, formar sig till en uppgörelse med varje försök att ta Jeremiabokens uppgifter historiskt. Mera än någon före honom betonar Caroll att hela Jeremiaboken är en produkt av ett deuteronomistiskt arbete under och efter exilen. Den historiske Jeremia kan vi knappast veta någonting om. Sålunda är Jer. 36 en rent litterär produkt avsedd att visa på den deuteronomistiska skrivarskolans roll vid bokens tillkomst. Ca-

roll går igenom Jeremiaboken avsnitt för avsnitt och visar på punkt efter punkt hur allt har ett syfte i redaktörernas teologi. Skildringen av folket som avgudadyrkare och profeten som den sanne bäraren av Guds ord är typiska deuteronomistiska motiv i Jeremiaboken. Domen över folket som förkastade profeten hör hemma inom samma motivkrets.

Kallelseberättelsen i Jer. 1 har alla dessa typiska kännetecken. Om vi jämför med 700-talets profeters uppgörelser med de rikas förtryck av de fattiga, så finner vi i Jeremiaboken ett avvisande av hela samhället, alla samhällsskikten är här lika korrupta. För att förklara den babyloniska fångenskapen måste teologerna skapa fiktionen av hela folket som avfälligt från Gud. Jeremias konfessioner i kap. 11, 18–12, 6; 15, 10–21; 17, 12–18; 18, 18–23; 20, 7–8 är kompositioner av enskild och kollektiv klagan som skildrar såväl konflikten mellan profeten och samhället som mellan exilförsamlingen och det folk som förstört deras stad. Möjligheten att genom konfessionerna skaffa någon kunskap om Jeremia som person avvisas helt.

Konflikter med falska profeter utgör en viktig del av Jeremiaboken. Flera falska profeter figurerar runt Jeremia, men för människorna som levde då var det inte lätt att avgöra vilken profet som var sann eller falsk. Först deuteronomisterna, som hade facit i hand, kunde avgöra detta. Ett viktigt skäl till att Jeremiaboken skapades var därför att peka på en sann profet mitt i ett korrupt folk.

En ofta citerad text är Jer. 31, 31–34 om det nya förbundet, en text som Carol beskriver som ett tillägg till trösteboken, Jer. 30–31. Själva ordet "förbund" visar att denna text hör hemma i den deuteronomistiska ideologin. Texten handlar om en reorganisering av det efterexiliska samhället. Före exilen missleddes folket av sina lärare, men i det nya förbundet skall lagen ligga i människornas hjärtan. Det skall inte finnas några lärare som kan vilseleda folket. Varken judar eller kristna kan göra anspråk på att utgöra uppfyllelsen av denna profetia, ty alla dessa har producerat mängder av andliga lärare. Att som somliga protestanter tolka texten som syftande på det allmänna prästadömet är helt missledande, "... the splendid systems of theological thought developed and taught by Martin Luther, John Calvin, Jonathan Edwards, Karl Barth and their followers ... it would be completely untrue to say that Protestantism has been a religion in which every man knew God without the benefit of teachers" (s. 219).

Jer. 37–44 om tiden närmast före exilen vill

visa att det endast var hos de till Babylonien deporterade judarna framtidshoppet fanns. Såväl försök att stanna kvar i Juda som utvandring till Egypten avvisas, och en fiktion att landet var så gott som folktomt under exilen lanseras av de deuteronomistiska teologer som var angelägna att framhäva den egna gruppen, de till Babylonien deporterade, som enda legitima arvtagare till det gamla Israel.

Folkoraklen i Jeremiabokens avslutande del behandlas inte så ingående av författaren. Materialet här är konventionellt och torde enl. förf. vara inkluderat i boken för att visa att Jeremia var en konventionell profet som liksom de flesta andra också talade om olyckor över grannfolken.

Jeremiaboken har således enl. förf. växt fram ur församlingens behov. Här visas vägen från det *chaos* som rådde i det förexiliska Juda fram mot hoppet om det nya förbundet (Jer 4, 23–26; 31, 31–34). Framställningen av profetens liv, som vi möter i Jeremiaboken, är varken historisk eller biografisk, utan en del av redaktörernas interpretation. Att boken egentligen aldrig blev färdig belyses av den stora skillnaden mellan den masoretiska texten och Septuagintas Jeremiabok.

Robert Carolls bok utgör ett viktigt komplement till de få moderna Jeremiakommentarer vi har idag. Bokens närarbete med texterna och många viktiga detaljakttagelser liksom den systematiska genomgången av många viktiga avsnitt i Jeremiaboken gör den mycket användbar just som kommentar.

Hur skall man då ställa sig till Carolls övergripande tes. Rec. är helt enig med förf. om att Jeremiaboken måste ha fått sin slutliga utformning av en efterexilisk redaktion, men vi måste ändå fråga oss om det verkligen är så litet av profeten själv i boken som förf. gör gällande. Nog för att Carolls framställning är övertygande och medryckande när läsaren väl satt på plats de deuteronomistiska glasögonen, genom vilka allt ses. Men det skulle ju också kunna vara så, att Jeremia själv haft en del tankar som stod i samsklang med det som senare kom att kallas deuteronomistisk teologi. Vi får inte glömma att profeten själv levde samtidigt med de tidiga deuteronomistiska teologerna. Läsaren frågar sig därför, om inte en av orsakerna till att Carolls pusselbitar så lätt faller på plats är att han aldrig på allvar räknar med en mera historisk uppfattning av Jeremia och hans budskap.

I förlängning är detta en fråga om vad vi menar med deuteronomistisk teologi. Tendensen i GT-exegetik idag är att finna denna teologi på allt flera ställen. Men måste man då inte fråga sig, om inte denna teologi helt enkelt är ett sätt

benämna den bärande lijn i huvuddelen av GT:s skrifter. Därmed skulle denna teologi kunna vara något, som kunde få lov att finnas utan att genast tillskrivas de deuteronomistiska redaktionerna.

Detta handlar också om möjligheten att det kan stå ett eller annat i en text just därför att exempelvis en profet haft ett behov att uttrycka just detta i en given situation, och inte enbart därför att det måste vara ett led i en eller annan teologisk skolas egoistiska syften.

Boken avslutas med två appendix. Appendix I är en översikt över engelskspråkig Jeremialitteratur. I Appendix II ställer författaren frågan om Jeremiaboken har något budskap till oss idag. Svaret blir något överraskande: Jeremiaboken har inget som helst budskap till oss idag. Att försöka predika över Jeremiaboken vållar "much more hard work than may be warranted by the results". Att predika över Jeremia på 1930-talet i England vore att säga: "Ni är en fördärvad och ond nation som skall straffas för er synd av Guds tjänare Herr Hitler och jag råder alla att underkasta sig den tyska armén för att så rädda era liv".

Om man försöker reducera fram ett tidlöst budskap i Jeremiaboken bör det bli ungefär följande: "Det finns inte någon permanent trygghet, varken i Gud, teologi, ideologi, nationalism, patriotism, rit, anor, historia eller något annat . . . We must always relate to the past and be open to the future in constantly changing ways". Men som förf. så riktigt anmärker blir denna sammanfattning inte särskilt originell. Grekiska filosofer har sagt liknande saker – stundom på ett bättre sätt. Rec. har svårt att acceptera en så negativ syn på möjligheten att i Jeremiaboken finna ett Guds ord tillämpbart idag, men det torde föra allt för långt att här närmare gå in på den frågan.

Stig Norin

E. P. Sanders: *Jewish and Christian Self-Definition. Vol. 2. Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period. Edited by E. P. Sanders with A. I. Baumgarten and A. Mendelson. xvi, 485 s. London: SCM Press Ltd., 1981. Pris inb. £ 15.00.*

Med stöd från The Social Sciences and Humanities Research Council of Canada pågår vid McMaster University ett brett upplagt forskningsprojekt kring temat "Jewish and Christian

Self-Definition". Projektet tar sin utgångspunkt i det anmärkningsvärda förhållande att medan såväl judar som kristna under det första århundradet av vår tideräkning tycks ha haft en tämligen stor ideologisk rörelsefrihet, kan vi från början av det tredje århundradet iaktta en avsevärd inskränkning av denna frihet. Det är sålunda – ur olika aspekter – frågan om en process i riktning mot en mera "normativ" judisk respektive kristen trosuppfattning: rabbinsk judendom contra ortodox kristendom. Vilka var de drivande krafterna bakom denna process? Inom vilka sociologiska grupper kunde judar respektive kristna vinna gehör för sin förkunnelse och för sitt bestämda livsmönster?

Det är problemställningar av detta slag som står centralt i forskningsprojektet vid McMaster University. Inom projektets ram har redan en första volym studier publicerats under den övergripande titeln *Jewish and Christian Self-Definition*, ed. E. P. Sanders (London 1980). I den grupperar sig bidragen kring frågan om hur kristendomen utvecklades "from a sect into a Church".

Den andra volym som nu föreligger fokuserar i stället judendomen under samma period och innehåller tolv stycken föredrag som presenterats under ett symposium vid McMaster våren 1979. I en planerad tredje volym, slutligen, kommer uppmärksamheten att koncentreras på de "hedniska konkurrenterna": Varför finner vi där inte tillnärmelsevis den utveckling i normativ riktning som vi kan iaktta inom Synagoga och Kyrka?

Huvudredaktören, professor E. P. Sanders (Department of Religious Studies, McMaster, Ontario), har all anledning att vara tillfredsställd med den nu framlagda andra "forskningsrapporten". Prof. E. P. Sanders (väl att skilja från Qumran-forskaren m.m. J. A. Sanders) – själv mest känd för sitt arbete *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion* (London-Philadelphia 1977; förlagsreklamen har inte observerat att en nyttigåva kommit 1981!) – har samman med sina medhjälpare åstadkommit en synnerligen välredigerad volym, vars grundstomme är tolv fristående uppsatser (s. 1–298) med utförlig notapparat (s. 299–417). Boken innehåller dessutom en presentation av bidragsgivarna (s. viif.), förord av prof. Sanders (s. ix–xi), förkortningslista (s. xiii–xvi), en storslagen bibliografi (s. 418–447) samt namnindex (s. 449–461) och citatindex (463–485) – allt föredömligt gestaltat.

"Interpretation and the Tendency to Sectarianism: An Aspect of Second Temple History" är titeln på det första bidraget, författat av J. Blen-

kingsopp (prof. i Gamla testamentet vid University of Notre Dame och bekant för monografien *Prophecy and Canon*, Notre Dame–London 1977). För att komma åt tendenser till judisk självdefinition under Andra Templets tid utgår prof. Blenkinsopp från den polarisering som blir resultatet av exulanternas återkomst under tiden närmast efter Kyrus-ediktet av 538 f.Kr. Den ena polen utgörs av den inhemska befolkningen (*ʾammē hā'āræš*, Esr. 6:21; 8:24; 10:8.11.16; Neh. 9:2; 10:29; 13:3.28), den andra av de återvändande (*b^ēnē haggōlā*, Esr. 4:1; 8:35; 10:7.16; *b^ēnē gālūtā*, Esr. 6:16; *s^ēbī haggōlā*, Esr. 2:1; 6:19 f; *haggōlā*, Esr. 1:11; 9:4; 19:6; även betecknade med den [deuteronomistiska, jfr. Deut 23:1] termen *haqqāhāl*, Esr. 2:64; 10:1; 12:14; Neh. 5:13; 8:2.17 etc.). Den inhemska befolkningen måste i viss mån ha betraktat exulanterna som bortdrivna från JHWHs kult-församling. För kronistisk historieskrivning framstår emellertid just exulanterna som bärare av det sanna Israels traditioner, så att exempelvis endast den del av befolkningen som "hade avskilt sig från orenheten hos landets folkslag" (*hannibdāl miṭṭum 'at gōjē-hā'āræš*, Esr. 6:21) var berättigade att fira *Pæsaḥ* tillsammans med exulanterna (*haggōlā*). Det som stod mellan de olika judiska grupperna var tolkningen och tillämpningen av de traditioner som hade utvecklats under för-monarkisk tid men också det profetiska budskapet om dom och återupprättelse av en "rest". Konflikten låg på lur främst då det gällde reglerna för etniska, kultiska och etiska krav för fullvärdigt medlemskap. Tolkningsdiskussioner av denna karaktär gällde inte ursprungligen en kanonisk litterär corpus. Tvärtom finns det anledning anta att den hebreiska bibelkanons tillväxt och definition stod i intim förbindelse med tolkningar i konflikt. Här har de "skriftlärdä" spelat en viktig roll. Det är också sannolikt att en liknande interpretationskris ligger bakom framväxten av skilda "chasidiska" grupper – inte minst med politiken under Antiokus IV Epifanes (175–164/3 f.Kr.) som katalysator – vilka förenade en strikt lagobservans med apokalyptisk tolkning av profetian. Efter hand som den hasmoneiska staten (från 143 f.Kr.) utvecklades, finner en del av dessa "chasidiska" riktningar för gott att bryta med den officiella andliga ledningen, riktningar som är bekanta från såväl judiska som kristna källor från perioden före 135 e.Kr. Av naturliga skäl ger prof. Blenkinsopps framställning en starkt reducerad bild av en ytterst komplex verklighet, men få forskare torde ha förutsättning att ge en mer korrekt och nyanserad beskrivning.

Den andra uppsatsen bär titeln "Christian and

Jewish Self-Definition in Light of the Christian Additions to the Apocryphal Writings" och är skriven av J. H. Charlesworth (chef för International Center on Christian Origins, Duke University; mest känd som pseudepigraf-forskare). Förf. finner – säkert med rätta – en strävan efter "Self-Definition" i kristen omgestaltning och utvidgning av tidigare judiska traditioner såväl inom det liturgiska området (spec. hellenistiska synagogböner) som inom det litterära (bl.a. De tolv patriarkernas testamenten, Jesajas Martyrium och Himmelsfärd, 4 Esra och De sibyllinska oraklen). Mycket talar för att det även är riktigt att sådana interpolationer inte i främsta rummet drivits fram på grund av inre kristna stridigheter (t.ex. i samband med doketismen) eller av rivaliserande grekisk-romerska föreställningar (t.ex. gnosticismen) utan just av spänningsförhållandet till judendomen. Mer tveksam förefaller uppfattningen att när "the canon took shape and became normative in the Christian communities, the Christians who depended upon the 'apocryphal' books were eventually moved to the fringes of triumphant Christianity" (s. 55), ty Kyrkans kanontradition är långt ifrån enhetlig och om en normativ kanon är det inte tal förrän på 1500-talet: 1546 för den romerska kyrkan och 1559 för den reformerta (se P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik [Grundrisse zum Neuen Testament. 6]*, Göttingen 1979, s. 32–44).

Inom ett parallellt ämnesområde rör sig uppsatsen "Inspiration and Canonicity: Reflections on the Formation of the Biblical Canon" av S. Z. Leiman (prof. i judisk historia och litteratur, Yeshiva University, och förf. till den kontroversiella avhandlingen *The Canonization of Hebrew Scriptures. The Talmudic and Midrashic Evidence*, Hamden, Conn., 1976). Prof. Leiman visar hur judisk själv-definition historiskt varit starkt knuten till de heliga Skrifterna. Men det centrala är auktoritetsfrågorna: Vem avgör huruvida profetian har upphört eller ej? Vem urskiljer huruvida en profet eller messias-gestalt är sann eller falsk? Vem beslutar om huruvida en helig bok skall ha biblisk status eller ej? Vem skall bestämma ifall en bibelvers skall tolkas bokstavligt eller allegoriskt? Var finner man kriterier? Och konklusionen är: "The most potent factor in normative self-definition rests in the answers to these questions" (s. 67). Den meningen torde inte kunna anfäktas, men vad innebär den konkret: Vilka faktorer skapar auktoritet?

J. A. Goldstein (prof. i historia och klassisk litteratur, University of Iowa) har bidragit med en lärorik framställning om "Jewish Acceptance

and Rejection of Hellenism". I studien, som är förnämligt disponerad och kronologiskt ordnad, visas bl.a. att judarna i sina tidiga möten med hellenistisk kultur lade i dagen en stor öppenhet. Det förefaller dock som om Judéen inte var öppet för permanent grekisk bebyggelse, och detta förhållande kan ha bidragit till att hellenistiskt livsmönster så långsamt vinner insteg i Judéen. Först på 170-talet f.Kr. gör hellenismens gymnasium och samhällssystem sitt intåg och då utan motstånd från de fromma judarna. Det är sedan genom Antiokus IV Epifanes ingrepp också i judarnas *kult* som motståndet växer fram. Efter Antiokus tid byggde de judeiska judarna aldrig mer något hellenistiskt gymnasium, och många greps också av skräck och avsky för andra karaktäristiska grekiska strukturer: teatern, stadion, hippodromen etc.

Med stort intresse tar man del av bidraget "Limits of Tolerance in Judaism: The Samaritan Example" av F. Dexinger (doc. i judaistik vid Universitetet i Wien). I en utomordentligt sakrik undersökning påvisar förf. en rad väsentliga faktorer i judisk-religiös avgränsning visavi samaritanerna: den förändrade självförståelsen hos de återvändande exulanterna, diskussionen kring blandäktenskapen, frågor i förbindelse med centraliseringen av kulten till Jerusalem och problem rörande prästadömet legitimitet. Till dessa religiösa faktorer kan läggas vissa politiska: den generella politiska och ekonomiska rivaliteten mellan Samarien och Jerusalem, betydelsen av en "hednisk" överklass i Samarien, blandningen av politiska och religiösa intressen i samband med byggandet av templet på berget Garisim, och motsvarande intressen vid förstörelsen av detta tempel och av Sikem. Metodiskt viktigt är Dexingers påpekande att dessa avgörande faktorer måste hållas klart isär från senare teologisk interpretation av dem. Allt som allt: ett lysande bidrag!

Ett annat sakrikt bidrag är L. H. Schiffmans (Ass. prof. i hebraica och judaica, New York University) artikel "At the Crossroads: Tannaitic Perspectives on the Jewish Christian Schism". Förf. söker visa varför judendomen, som tolererat sekter och schismer under hela Andra templets tid, kom att betrakta kristendomen som en helt främmande religion. Han vill även klargöra när och hur judendomen med full kraft sökte avgränsa sig mot kristen tro. På basis av en imponerande förtrogenhet med sitt främst rabbiniska källmaterial gör Schiffman sannolikt att Bar Kochbakraiget (132–135 e.Kr.) var av avgörande betydelse. Fram till dess tycks Jerusalems-kyrkan i huvudsak ha varit jude-kristet dominerad och

möjligen betraktad av de judiska ledarna som en speciell form av judendom. Men vid revolutionen vägrade de judiska kristna att delta på judisk sida. Man kunde inte kämpa på samma sida som en andre messias-gestalt. Efter det att romarna förvandlat Jerusalem till Aelia Capitolina, blev judarna, även de jude-kristna, förbjudna att beträda staden. Romarna förbjöd också omskärelse, och detta torde ha motverkat tillväxt av de jude-kristna grupperna, som snarare upplöstes i allt mindre enheter. Kristendomen blev härigenom allt mer icke-judisk. Judendomens företrädare hamnade i ett motsatsförhållande till "hedniska" kristna, som opponerade mot omskärelse, judisk proselytism och – inte minst – förpliktelsen att följa *halākā*. Det är möjligt att Schiffman skjutit fram händelserna på 130-talet så starkt att betydelsen av katastrofen år 70 e.Kr. inte fullt uppmärksammats (jfr. t.ex. C. Thoma, *A Christian Theology of Judaism*, New York–Ramsey 1980, s. 142, med referenser s. 192, n. 205).

Den berömda juridikprofessorn B. S. Jackson (Liverpool Polytechnic) har författat en artikel "On the Problem of Roman Influence on the Halakah and Normative Self-Definition in Judaism". Studien representerar främst ett ytterst avancerat bidrag till en rad metodiska frågeställningar. Avgörande för framställningen är distinktionen mellan explicit och implicit nivå vad gäller lagar och trosföreställningar, och prof. Jackson konkluderar att "whereas we may readily understand what it means to ask whether an explicit rule or belief was related to the distinctiveness of Jewish identity, or whether it became normative . . . it is far less easy to pose the same form of questions in respect of the implied and implicit levels . . . Nevertheless, interdisciplinary research may assist in devising tests whereby even collective images and subconscious logical systems may reveal themselves as normative" (s. 203).

Det åttonde bidraget bär titeln "The Reception Accorded to Rabbi Judah's Mishnah" och har författats av D. Weiss Halivni (prof. i rabbinica vid Jewish Theological Seminary of America). Med stor sakkunskap ger förf. bakgrund till och sannolik tolkning av det faktum att den av Rabbi J^huda hannaši redigerade Mishna har erhållit en klar färgning av Aqiba-skolans lära.

En av de mest omdiskuterade liturgiska frågorna då det gäller den tidiga relationen Synagogan-Kyrkan diskuteras i artikeln "Birkat ha-Minim and the lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity" av R. Kimelman (Ass. prof. i Talmud och Midrash, Brandeis University). Kimelman förfäktar och ger ytterli-

gare argument för den uppfattning som efterhand vunnit allt mer burskap inte endast bland judiska forskare utan även bland kristna: *Birkat ha-minim* riktar sig inte mot hedna-kristna utan mot judiska sekterister (han har dock förbisett en del specialstudier, t.ex. Ch. M. J. Gevaryahu, "Birkat hamminim", *Sinai* 44, 1958–59, s. 367–375; J. Shezipski, "Hamminim w^hammal-shinim", *Sefar hajjebel S. Federbusch*, 1960–61, s. 343–351).

Ett stimulerande men en aning spekulativt bidrag ger A. F. Segal (Ass. prof., University of Toronto), då han i artikeln "Ruler of This World: Attitudes about Mediator Figures and the Importance of Sociology for Self-Definition" söker demonstrera "how a social scientific perspective can help clarify the meaning of an ambiguous history of tradition precisely because it helps shift out emphasis from the issue of the origins of the traditions to the issue of its use within two communities in conflict" (s. 246). Särskild uppmärksamhet ägnas åt föreställningen om "denna världens härskare" i Johannesevangeliet: Segal finner att de johanneiska traditionerna i detta avseende visserligen ursprungligen hör hemma i ett rent judiskt lärosystem men genom upptagandet i en kristen kontext har erhållit en speciellt polemisk utgestaltning, och hans – knappast odiskutabla – slutsats är att från sociologiska grupper av johanneskretsens typ skulle den fullt utbildade, extrema gnosticismen växa fram under det närmast följande århundradet.

Det avslutande bidraget är "Self-Isolation or Self-Affirmation in Judaism in the First Three Centuries: Theory and Practice" av E. E. Urbach (prof. vid The Israel Academies of Sciences and Humanities, Jerusalem, särskilt berömd för sitt stora verk *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, 1–2. Jerusalem 1975; på hebreiska redan 1971). Utifrån sin djupa förtrogenhet med sitt rabbiniska källmaterial hävdar Urbach att den stränga vakthållningen om Toras bokstav och den ständigt växande häck av *halākōt* kring Tora som karaktäriserar rabbinismen under 1.–3. årh. e.Kr. inte i sig bör tolkas som en judisk avskärmning gentemot omvärlden. Tvärtom, samma rabbiner som koncentrerade intresset så starkt kring judendomens Tora stod ofta i kontinuerlig och levande kontakt med Alexandria, Rom och andra världsentra. De var förtrogna med förhållandena i sin omgivning. Visserligen var de inte sena att betona distinktionen mellan Israel och "folken" – liksom mellan ljus och mörker, heligt och profant, sabbat och vardag (jfr. b. Pes. 103b; p. Ber. V,2 [9b]) – men själv-segregation framstod

aldrig som ett ideal. Det är ingen tvekan om att prof. Urbach här uppmärksammar en undanskynd aspekt på rabbinismen. Likväl förefaller det som om vissa rabbiniska texter inte utan vidare låter sig inpassas i denna tolkningsram (t.ex. de klara uttryck för ett partikularistiskt ideal som utkristalliserats bland traditionerna i Midrash Rut Rabba).

Tryggve Kronholm

Helmer Ringgren: *Die Religionen des Alten Orients. ATD Ergänzungsreihe, Sonderband. 255 sid. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1979.*

Av Helmer Ringgren föreligger sedan ett antal år den svenska framställningen *Främre Orientens religioner i gammal tid*. I den kända ATD-seriens Ergänzungsreihe har nu utkommit ett arbete med nästan samma titel, och överensstämmelsen är så till vida stor som tre av kapitlen (sumerisk, babylonisk-assyrisk och västsemitisk religion) är översättningar från svenskan. Kapitlen om egyptisk och hetitisk religion är däremot nyskrivna.

I förordet säger förf. att han vill framställa Främre Orientens religioner i deras sammanhang, men att särskild uppmärksamhet ägnats de moment som är av betydelse för studiet av Gamla testamentet. Och man måste säga att han lyckats förträffligt. Mycket av Ringgrens styrka ligger i den föredömligt klara och koncisa framställningen, som leder till att boken fyller ur pedagogisk synpunkt högt ställda krav. Tillsammans med den i samma serie utgivna *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament* (herausg. von W. Beyerlin) får man en utmärkt introduktion till detta områdes av naturliga skäl mycket omskrivna religionshistoria. Det med nödvändighet översiktliga framställningssättet utesluter inte värdefulla litteraturhänvisningar.

Förf. poängterar även att han inte är ute efter att framställa nya och originella forskningsresultat, utan snarare att sammanfatta forskningens nuvarande ståndpunkt. Härmed har han lyckats förträffligt.

Sten Hidal

Keith W. Whitelam: *The just king: monarchial judicial authority in ancient Israel*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 12. 320 s. Sheffield 1979.

Det här anmälda arbetet är en lätt reviderad version av en fil. dr-avhandling, som 1978 fram-lades i Manchester. Som den initierade läsaren redan har märkt har titeln vissa likheter med Trygve N. D. Mettingers *King and Messiah: the civil and sacral legitimation of the Israelite king* (1976). Frågeställningar och uppläggning är dock annorlunda i det att det här är fråga om kungen som *domare* i det gamla Israel, varvid givetvis legitimitetsfrågan spelar in.

Boken börjar med en framställning av kungen som den ideale domaren i Främre Orienten, vilket naturligtvis inte kan göras särskilt grundligt på tjugotvå sidor. Framställningen har sin tyngd-punkt i genomgången av de gammaltestamentliga texterna. Först behandlas det juridiska förfarandet i det förmonarkiska Israel. Sedan behandlas roten *shafat*, det hebreiska verb som vanligen återges med "döma".

De följande fem kapitlen bildar bokens centrum och täcker perioden Saul, David och Salomo. Olika exempel på kungligt rättsskipande analyseras ingående, däribland de två fiktiva rättsfallen i Davidstexterna (Natans liknelse och änkan från Tekoa). Absaloms uppror berör till sitt upphov direkt den juridiska problematiken (2 Sam 15:4). Tre avrättningar (Adonja, Joab och Simej) behandlas här, likaså "the justification of Solomon's kingdom".

I de avslutande kapitlen tas först vissa episoder ur det norra riket upp, därefter Josafats rättsreform (2 Krön 19) och slutligen ges en översikt av kungen som laggivare i Mesopotamien, Egypten och Israel.

Avhandlingen visar entydigt vilken grundläggande betydelse föreställningen om kungen som den rättfärdige domaren haft i Israel. Whitelam menar att den israeliske kungen haft betydligt större juridiska funktioner än vad som i allmänhet antages. Enligt den deuteronomistiska uppfattningen härrörde all rätt från Herren och den mosaiska lagen var oföränderlig, här kunde kungen inte tillmätas någon större roll. "Furthermore, it was revealed that there is no evidence to show that the king acted as the highest court of appeal or that he was in reality subject to the law of the kingdom" (s. 220).

Whitelams avhandling täcker ett viktigt problemkomplex i Israels historia, som även har förbindelser till den gammaltestamentliga teologin. Slutsatserna förefaller väl underbyggda och bi-

drar till den fortsatta debatten. Typografin är något tråkig, men dock lättläst.

Sten Hidal

Jouko Martikainen: *Gerechtigkeit und Güte Gottes. Studien zur Theologie von Ephraem dem Syrer und Philoxenos von Mabbug. Göttinger Orientalforschungen I. Reihe: Syriaca, Band 20. Otto Harassowitz, Wiesbaden, 1981.*

De nordiska efraimforskarna fortsätter att producera sig. Efter sin doktorsavhandling *Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraems des Syrers* (1978) har nu finländaren Jouko Martikainen framlagt en studie kring ännu ett centralt teologiskt problemkomplex hos Efraim. Forskningarna kring den syriska kyrkofadern har hitintills till inte ringa del varit inriktade på att söka bestämma hans relation till judisk tradition, det är värdefullt att perspektivet nu vidgas.

Arbetets första huvuddel är betitlat *Die Umwelt Ephraems*. Här skisseras den Efraim föregående syriska traditionens arbete med komplexet Guds rättfärdighet och godhet. Det är Afrahat, den säregna *Liber graduum* ("en handbok för radikala asketer") och Salomos Oden som här i korthet karakteriseras, dessutom rabinernas lära om "de två måtten" (Guds barmhärtighet och dom). När det gäller Salomos Oden accepterar förf. Drijvers diskutabla teori om att oderna uppvisar en antimarkionitisk tendens. Resultatet blir att "bei Aphrahat herrscht die biblische Bilderwelt der frühen syrischen Christenheit, im Stufenbuch das aketische Ethos, bei den Oden die ästhetische Betrachtung und bei den Rabbinen eine fast undurchdringliche scholastikähnliche Detailexegese vor" (s. 34 f).

Den andra huvuddelen är ägnad Efraim. Hans lära om Guds rättfärdighet och godhet analyseras här med hänsyn till den antimarkionitiska polemiken (särskilt i hymnerna contra hereses), hans förklaring av den gyllene regeln och hans kristologi och historieteologi, de senare exemplifierade i ett antal bibliska perikoper. I den antimarkionitiska polemiken är det påfallande hur Efraim å ena sidan starkt betonar polariteten mellan Guds rättfärdighet och godhet, å andra sidan framhäver Guds enhet, som i sig upplöser denna polaritet. Martikainen uppvisar åskådligt hur Efraims argumentation här går, bl.a. hans lära om Guds olika namn som en kunskapsteoretisk grundval. När Efraim utlägger den gyllene regeln kan man tala om en *communicatio idiomatum*: Guds blan-

dar i sin vilja rättfärdighet och godhet så att de tillsammans kan vara människan til största möjliga gagn. I den kristologiska temakretsen är Guds rättfärdighet och godhet nära förbundna med Kristi båda naturer. Här behandlas bl.a. perikoperna om Simeon och barnet Jesus, synderskan (Luk. 7), kvinnan med blödningar (Mark. 5) och Paulus' omvändelse. I Efraims framställning står Kristi godhet i centrum, den motiverar inkarnation och frälsningsverket. Rättfärdigheten står mera i bakgrunden och tenderar mot en anklagande och kontrollerande funktion. Den står också närmare Kristi gudom än hans mänskliga natur.

Flera av Efraims hymnsamlingar innehåller längre historieteologiska betraktelser. Det gäller främst *Carmina Nisibena*, som Martikainen i sitt tidigare arbete utförligt varit inne på, men även hymnerna om staden Nikomedia, som 358 lades i ruiner av en jordbävning (dessa hymner är bevarade endast på armeniska). Därtill kommer hymnerna *contra Julianum*, alltså kejsar Julianus. Här ses rättfärdigheten i den gudomliga pedagogins tjänst och gentemot markioniterna vill Efraim här visa hur rättfärdigheten och godheten i frälsningshistorien harmoniskt samverkar. Det är en hel teodiceproblematik som här rullas upp med utpräglat bibelteologisk infallsvinkel.

Efraim är en ytterst associationsrik och suggestiv exeget, där allt uppgår i en genomreflektad totalkonception och hos vilken det inte är lätt att skilja de egna uppslagen från traderat gods. När det gäller Efraims bereoende yttrar sig också förf. med berömvärd försiktighet. I den notoriskt svåra frågan om Efraim och judendomen – här tillspetsad genom stora likheter med rabbinernas lära om de två måtten – vill förf. tala om en med rabbinismen parallell utvecklingslinje, vars rötter ligger i den gammaltestamentliga psedepigrafiken. Det torde vara riktigt. I den tredje huvuddelen dras linjerna fram i tiden til Philoxenos av Mabbug (440–523), som på många sätt för arvet från Efraim vidare. Naturligt nog skiljer sig Philoxenos på många punkter från Efraim – bl.a. är han via Evagrius Ponticus influerad av origenismen – men när det gäller den teologiska kunskapssteorin och trosutsagornas utgestaltning genom dialektiska begreppspar och paradoxer är han mycket lik sin syriske föregångare. Hos Philoxenos finner man dock ingen polarisering av rättfärdighet och godhet, de transcenderas båda av det asketiska begreppet "fullkomlighet".

Martikainen har med denna bok lämnat ännu ett värdefullt bidrag till utforskningen av Efraims teologi. Skall någon invändning göras får det vara mot bokens yttre form, som inte är helt

konform med det gedigna innehållet. Noterna tynges av mycket långa citat på syriska, vilket förefaller onödigt. Den syriskt kunnige läsaren får förutsättas ha tillgång till Becks textutgåva, för övriga är de endast en belastning.

Sten Hidal

Robert C. Gregg and Dennis E. Groh: *Early Arianism – a view of salvation*. 209 sid. SCM Press, London 1981.

Omvärderingar är sedan länge en etablerad företeelse inom dogmhistorien. Inte minst när det gäller fornkyrkan, där det ofta spröda källmaterialet lett till förhastade slutsatser och generaliseringar, har senare tiders forskningar lett till att ett nytt ljus kastats över vissa gestalter. Man kan därvid inte fränkänna särskilt tysk forskning en viss faiblesse för att låta erkända heresiarker framstå som misskända teologiska genier. Här behöver endast erinras om Harnacks bild av Marcion, Loofs och Seebergs rehabilitering av Nestorius och W. Bauers *Rechtgläubigkeit und Ketzerie im ältesten Christentum* (2 uppl., 1964).

En fornkyrklig teolog som vederligen ännu ej blivit omvärderad är Arius. Någon omvärdering i eg. mening är det inte heller fråga om i Greggs – Grohs här anmälda arbete. Författarnas syfte är inte primärt att ge en positivare bild av den alexandrinske presbytern utan att uppvisa, hur den traditionella framställningen av den tidiga arianismen behöver revideras. Det är den tidiga arianismen det är fråga om; författarna påpekar med rätta att det var en större skillnad mellan Arius och nyarianerna än mellan Nicea och nynicenarna.

I dogmhistoriska framställningar brukar det heta att Arius utgick från ett filosofisktpräglat gudsbegrepp, enligt vilket Gud inte kan tänkas meddela sin väsen åt någon annan, då han är den ende och odelbare (grek. *monas*). Därför måste Kristus tillhöra skapelsen och blir ett slags mellanväsen, som likväl blir föremål för gudomlig dyrkan. Här framstår arianismen närmast som en filosofiskt modifierad form av Paulus' av Samosata teologi.

Det är denna bild som Gregg och Groh med stor energi bestridet riktigheten av. De bevarade arianska skrifterna är inte omfångsrika, men ett noggrant studium av dem visar oväntade aspekter. Bilden av Kristus som en halvgud är svår att förena med arianska utsagor om att Frälsaren är "en enfödd gud" (*monogenes theos*), "en stark

gud" (*ischyros theos*), "en gud från höjden" (*an-
othen theos*), m.m. "Arians neither organized a
conspiracy against the divinity of the Christian
savior nor did they work to diminish his central-
ity in the consciousness and action of people wi-
thin the church" (s. 65). Däremot kan det påvi-
sas att Arius och hans ortodoxa opponenter lade
in olika mening i vissa centrala begrepp. Och vad
beträffar det filosofiskt präglade gudsbegreppet
tycks det inte ha spelat någon avgörande roll för
Arius, medan däremot den förkättrade termen
monas faktiskt möter hos Athanasius.

Vilken är då författarnas lösning på detta för-
virrande problem? Svaret ges i bokens undertitel:
a view of salvation. Enligt dem är den tidiga
arianismens grundval alls inte den inkommuni-
kåla monaden, vilande i sig själv, utan ett av
frälsningshistorisk dynamik präglad bibliskt guds-
begrepp. Gud kommunicerade med sin skapelse
genom sin vilja: "all creatures, the redeemer
notwithstanding, were ultimately and radically
dependent on a Creator whose sole method of
relating to his creation was by his will (*boulema*)
and pleasure (*theläma*)" (s. 5). Ständigt återkom-
mer arianerna till detta och det lär inte kunna
förnekas att de på denna punkt stod i samklang
med en bred biblisk tradition, särskilt i Gamla
testamentet. I och för sig hade varken Alexander
eller Athanasius haft något att invända mot den
voluntaristiska uppfattning. Betänkelig blev
den endast när den användes för att förklara
relation mellan Fadern och Logos. Den centrala
kristologiska formeln "av Gud" (*ek tou theou*)
utläggs i arianska texter som "av hans vilja"
snarare än "av hans väsen, substans". På samma
sätt måste "son" i "Guds son" tolkas som syftan-
de på en adopterad son. Följaktligen är sonen en
skapelse och ingen direkt *analogia entis* kan råda
mellan honom och den suveränt frie Skaparen,
som handlar endast genom sin vilja.

Detta var något synnerligen angeläget för ari-
anerna. Kristologier som laborerade med be-
grepp som *physis* och *ousia* tycks för dem ha
erinrat om vissa gnostiska system och även när-
ma sig modalismen. Då Athanasius betonade att
Fadern och Sonen funnits till av evighet invände
arianerna, att Kristus i så fall vore Faderns bro-
der, inte hans son. Men det förtjänar framhållas,
att arianerna ingalunda förnekade Sonens
preexistens, endast att Gud av evighet varit fa-
der.

Ett nyckelord i ariansk kristologi är Luk. 2:52
("Och Jesus blev äldre och visare och vann Guds
och människors välbehag", NT 81). Över huvud
bör man minnas, att fornkyrkans trinitariska och
kristologiska debatt i hög grad var en diskussion

om bibeltolkning – bibeln var den tidiga kyrkans
systematiska teologi, dess Kittels *Wörterbuch*
och dess grekiska lexikon, som författaren träf-
fande framhåller. Och i det citerade lukasstället
var det verbet *proekopte* man tog fasta på. Ari-
anerna framhöll alltid Sonens perfektibilitet och
det var just som sådan man såg honom som ett
föredöme för alla kristna, han var den förstfödde
bland många bröder, som en kapitelrubrik hos
Gregg och Groh lyder. Här visar författarna på
intressanta paralleller med vissa stoiker. "The
point is that when the Arians said Jesus was
changeable, they meant *improvable*. And they
described this improvement in virtue along the
lines of the Stoic advance" (s. 18 f). Just emedan
Jesus gjorde sådana framsteg i dygden kunde
Gud vid uppståndelsen ge honom en "beford-
ran" (*beltiosis*). Men redan dessförinnan inneha-
de Kristus gudomliga epiteter, vilka Gud prolep-
tiskt givit honom i sitt förutseende. Kvar stod
dock att Kristus *teoretiskt* hade kunnat falla i
synd, t.ex. vid frestelsen.

Arianernas nådeslära får sin prägel av detta.
Eftersom Kristus var Guds son så tillvida som
han hade del (*metochä* är en nyckelterm) i Guds
frälsningsvilja med sin skapelse, så kunde Guds
andra söner och döttrar också ha det. Men det
gällde att göra framsteg i dygden för att så kunna
förtjäna Guds nåd. Det monastiska livet var här
ett omtyckt paradig. Författarna uppvisar över-
tygande hur Athanasius' *Vita Antonii* är ett med-
vetet försök att vrida detta vapen ur motståndar-
nas hand. Man har länge observerat skillnaden i
bilden av Antonius i *Verba seniorum* och Atha-
nasius' *Vita*. Athanasius framställer Antonius
som ett asketiskt mönster på den nicenska oro-
toxins grundval, men troligen har den egypti-
ska monasticismen både de facto varit arianskt
influerad och av arianerna utnyttjats som ett ex-
empel på hur deras frälsningshistoriskt orientera-
de kristologi kunde resultera i en asketisk praxis.
Också här var Sonens "föränderlighet" central:
det monastiska livet var, när det var som bäst, en
illustration till Luk. 2:52. För Athanasius var
Antonius vida mer upphöjd, seren, präglad av
apatheia.

När det gäller den bibliska bakgrunden ob-
servear även författarna vilken roll Hebreer-
brevet tycks ha spelat för arianerna. Deras kris-
tologi är i långa stycken uppbyggd kring en mo-
saik av citat från detta brev, som ju också möj-
ligen har alexandrinsk bakgrund. Bland övriga
föregångare nämnes inte oväntat Paulus av Sa-
mosata, ehuru dennes kristologi är orienterad
utifrån Lukas och Apostlagärningarna (här kan
hänvisas till en amerikansk avhandling om Pa-

ulus av Samosata: Robert L. Sample, *The Messiah as prophet – the christology of Paul of Samosata*, 1977).

Det är som synes en från traditionell framställning ganska avvikande bild av den tidiga arianismen som Gregg och Grog ger oss. På åtskilliga punkter verkar de att ha rätt, särskilt beträffande den eventuellt filosofiska basen för det arianska gudsbegreppet. På denna punkt kan man efter deras undersökningar inte längre argumentera så obesvärat. Men kvar står frågan: om arianernas tänkande var så pass oskyldigt och i själva verket stod i fornkyrkans "mainstream", som författarna framhåller, hur skall man då förklara det förbittrade motstånd de mötte – och inte endast från Alexander och Athanasius? Det kan den klassiska bilden av arianerna, t.ex. hos J. H. Newman, *The Arians of the fourth century*, förklara, men knappast denna framställning. Så länge motståndarna till ortodoxin är representerade med ett så pass magert texturval som fallet är torde problemet vara svårt att lösa. Men även den som tycker sig ana sanningen bakom Thomas Carlyles berömda dictum att arianismens seger skulle ha lett till kristendomens borttoning som en bland många antika myter kan ha mycket av intresse att hämta i denna bok. Den är ett diskussionsinlägg av bestående värde.

Sten Hidal

Kai Kjær-Hansen: *Studier i navnet Jesus*. 422 sid. Aarhus 1982.

Judiska auktorer talar om "die Heimholung Jesu in sein jüdisches Volk". Det betyder inte blott, att Jesus från Nasaret efter lång exil, förorsakad av den kristna antijudaismen, återkallats av sitt eget folk utan även givits en central plats i den judiska troshistorien såsom ett av dess största gudsvittnen.

Under det senaste seklet av vår tideräkning har en rad första rangens judiska religionsforskare ägnat Jesusgestalten inte blott strikt vetenskapliga undersökningar utan också använt omöden, som vittnar om personlig gripenhet. Professor Gottlieb Klein, Stockholm, kallade Jesus "den störste av kvinna födde" (*Bidrag till Israels religionshistoria*, Stockholm 1898, s. 65). Professor Leo Baeck skriver: "Die jüdische Geschichte, das jüdische Nachdenken darf an ihm nicht vorüberschreiten noch an ihm vorbeisehen. Seit er gewesen, gibt es keine Zeiten, die ohne ihn gewesen sind, an die nicht die Epoche heran-

kommt, die von ihm den Ausgang nehmen will" (*Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte*, Berlin 1938, s. 70). Ännu två röster: "Jesus habe ich von Jugend auf als meinen grossen Bruder empfunden . . . Gewisser als je ist es mir, dass ihm ein grosser Platz in der Glaubensgeschichte Israels zukommt und dass dieser Platz durch keine der üblichen Kategorien umschrieben werden kann". (Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950, s. 11). Schalom Ben-Chorin: "Jesus von Nazareth hat gelebt – er lebt fort, nicht nur in seiner Kirche, die sich auf ihn bezieht . . ., sondern auch in seinem Volke, dessen Martyrium er verkörpert" (*Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München 1967, s. 28).

Det finns nu sedan länge en stor, ständigt växande judisk litteratur om Jesus och Nya Testamentet, vilken i sin tur givit upphov till en ny disciplin inom den kristna exegetiken med uppgift att systematiskt utforska den judiska synen på kristendomens ursprung och därmed också tränga djupare in i det judisk-kristna problemet. Ett av de senaste större bidragen till denna nya disciplin försvarades vid en disputation den 26 november förra året i Lund av en ung dansk forskare, Kai Kjær-Hansen. Han har gått till verket med mindre vanliga förutsättningar. Under flera års vistelse i Israel har han inte blott blivit hemmastadd i ivrit utan också levat sig in i den israeliska miljön, i samtal avlyssnat tonfall och reaktioner och överhuvud gjort sig förtrogen med tänkesätt och stämningar, som varit honom till gagn vid tolkningen av de skriftliga dokumenten.

Han har provat innebörden av "die Heimholung" genom att begränsa undersökningen till namnet "Jesus". Det existerar på hebreiska i två former: *Jeschu* och *Jeschua*. Med berömvärd energi har han penetrerat mängder av texter från olika tider och miljöer. Han säger: "Det må betecknas som ett utomordentligt sannolikt resultat, att det ursprungliga hebreiska namnet för Jesus var *Jeschua*" (s. 148). Författaren fastslår, att det i urkristendomen funnits en "namnteologi", vilken visar, att just Jesu namn spelade en central roll i det kristna trostänkandet och i kulturen.

Det stora problemet är formen *Jeschu*, hur den formen uppkommit och vilken dess innebörd är: polemisk eller neutral. Ty någon positiv betydelse tycks den i regel inte ha haft. Att emellertid *Jeschu* använts i negativt sammanhang torde vara säkert belagt. Författaren har på detta problem nedlagt ett oerhört arbete. Genom sina textstudier har han ådagalagt, att denna korta form an-

vändes neutralt, t.ex. i skolbokslitteraturen (s. 18 ff). Märkligt är, att den store lexikografen Eliezer Ben-Jehuda, "skaparen av ivrit", har den långa formen, medan Joseph Klausner i sin Jesusbok har den korta. Men man kan väl inte påstå, att Klausner därmed velat ge uttryck åt en negativ inställning. Det gör ej heller författaren. Kanske har Klausner därmed velat markera objektiviteten i sin framställning.

Det är av stort intresse att se, hur en sådan auktoritet som David Flusser, som intensivt engagerat sig för Jesusgestalten, går till väga. Kjær-Hansen har med rätta ägnat hans skrifter en noggrann analys i detta avseende (s. 25-32). Det framgår härav, att Flusser med stor konsekvens använder *Jeschu* t.o.m., när han citerar ur NT, medan de föreliggande översättningarna till hebreiska, t.ex. den av Delitzsch, som Flusser skattar högt, har *Jeschua*. Ibland använder emellertid Flusser också långformen, vilken han uppenbarligen anser vara den historiskt mest korrekta. Kjær-Hansen finner detta förhållande, att Flusser gör bruk av kortformen, anmärkningsvärt. Ty enligt Kjær-Hansen saknar denna namnform "positiva övertoner".

Det må betonas, att förf. i en utredning som denna ådagalägger sina bästa forskaregenskaper: han har med stor omsorg arbetat sig in i problematiken och är i stånd till en övertygande kritik, när så är påkallat. Redan i slutet av avhandlingens första kapitel kan författaren som ett säkert resultat av sin undersökning fastslå, "at der ikke findes en generel Heimholung af Jesus-navnet i den toneangivende israelsk-jødiske forskning" (s. 79).

Det avslutande kapitlet i denna digra och lärda avhandling är ägnat Jesus-namnet i Matteus. Det innehåller mycket av intresse. Vad förf. främst inriktar sin undersökning på är frågan om Jesus-namnets relation till de kristologiska titlarna. Förf. betonar, att "Jesus" förblir ett personnamn men att det i kontexten får en kristologisk valör. Däri vill jag instämma. Han antyder också, att det vore värt att utsträcka denna undersökning till att omfatta hela NT. Jag är övertygad om att förf. med sin metod här skulle kunna göra ett beaktansvärt inlägg i den aktuella debatten. Men jag saknar något i denna del av avhandlingen, nämligen ett ställningstagande till frågan om det stadium i den kristologiska utvecklingen, vari en utsaga med Jesusnamnet hör hemma. Endast på så sätt är det möjligt att i varje särskilt fall bestämma namnets "kristologiska valör".

Inte heller kan jag skriva under allt vad förf. säger i detaljexegesen. Förf. inlägger bl.a. mycket djupsinne i frasen "komma till Jesus". S.

322 f, behandlar han den legendariska berättelsen i Matt. 14:24-31. Petrus vill komma Jesus till mötes på vattnet. Jag väljer ut några rader: "Ved at adlyde Jesu ord får Peter del i en guddommelige exousia, hvorfor der er vanskeligt at hævde, at udtrykket at *komme till Jesus* er neutralt". Med "neutralt" menar alltså förf. "ordagrant", dvs. i den vanliga, "profana" betydelsen. Detta är att återuppväcka den allegoriska tolkningsmetoden, som här nog inte borde tillämpas.

Enligt min mening ligger avhandlingens värde företrädesvis i kapitlen I och III, i vilka förf. får tillfälle att utnyttja sina betydande judaistiska kunskaper. Jag vill sluta med den förhoppningen, att denna gedigna avhandling blir anledning till den diskussion, som den förtjänar.

Gösta Lindeskog

Brian Patrick McGuire: *The Cistercians in Denmark. Cistercian studies series. 35. 423 sid. Cistercian publications Inc. Kalamazoo, Michigan, USA. 1982*

På senare år har man inom den kyrkohistoriska forskningen på ett nytt och iögonfallande sätt intresserat sig för den medeltida klosterrörelsen och klosterväsendet. Både i Norden och i övriga Europa har forskare studerat olika aspekter av kloster- och ordenslivet såsom dess allmänna utveckling och kyrkopolitiska betydelse, fromhetsliv och spiritualitet, kultur, liturgi, förvaltning och ekonomi m.m. En rad tecken tyder på att denna forskning kommer att fortsätta och ytterligare fördjupas, inte minst då i Norden.

Från mitten av 1100-talet blev den då mycket expansiva cisterciensorden den i Norden mest betydelsefulla grenen av klosterrörelsen. Orden växte från omkring år 1100 fram som en reform inom den benediktinska traditionen. Främst genom ärkebiskop Eskil av Lund och i samarbete med kunga- och stormannaätter grundades från 1143/44 en lång rad cisterciensklöster i Norden som dotterklöster dels till ordens huvudklöster i Cîteaux, dels till Bernhards Clairvaux, cisterciensernas i praktiken viktigaste klosteranläggning. Även om källmaterialet är mycket sparsamt är det en viktig forskningsuppgift att närmare försöka undersöka de nordiska cistercienserna och deras betydelse ifråga om kyrkopolitik och andlig och kulturell odling.

Ett mycket betydelsefullt bidrag till vår kännedom om cisterciensorden i Norden föreligger i den nyligen utkomna "The Cistercians in Den-

mark" med underrubriken "Their attitudes, roles and functions in Medieval society" (Cistercian studies series 35, 1982). Författare är Brian Patrick McGuire, amerikan (från Hawaii!), som har doktorerat i medeltidshistoria i Oxford. Under sin tid som universitetslektor i Köpenhamn har han nu utfört sitt omfattande arbete om cisterciensorden och dess kloster i Danmark.

Den omfattande skrften bygger dels på tidigare forskning, dels på egna primärstudier, och är tänkt som en samlad överblick över cisterciensordens historia i Danmark, primärt avsedd för en internationell läsekrets. Undersökningen framstår sedd i stort som en noggrann, informativ och värdefull historik, låt vara att den breda uppläggnigen under en lång tidsperiod (400 år) inte har medgivit någon mera detaljerad genomgång av de enskilda klostren och deras historia.

Arbetet delas av McGuire in i sju huvudavsnitt. Det första utgörs av en mycket förtjänstfull genomgång av det bevarade källmaterialet. I kapitel 2 tecknas så cisterciensernas ankomst till Danmark och tidigaste historia. Avsnittet omfattar tiden från 1144, då Herrevad i Skåne grundades, fram till 1177, då ärkebiskop Eskil lämnade sitt ämbete – för att bli munk i Clairvaux! Det tredje huvudavsnittet behandlar cisterciensordens storhetstid i Danmark (1178–1215) och avsnitt 4 perioden 1215–57, som kännetecknades av en viss nedgång och instabilitet. Nedgången förklaras av McGuire främst som ett resultat av cisterciensordens stora satsning på nya kloster längre österut i Europa och av de expansiva tigarordnarnas ankomst. Under rubriken "Catastrophe and recovery" tecknas sedan cisterciensernas historia under den våldsamma kraftmätningen vid 1200-talets mitt mellan ärkebiskop Jacob Erlandsen och den danska kungamakten. Vidare skildras den återhämtning som skedde fram till 1300-talets början. I de båda avslutningskapitlen får vi sedan följa cistercienserna fram till reformationstiden.

Det ligger i sakens natur, att man i ett verk av översiktsskaraakt måste avstå från detaljfördjupningar och därmed också från nyanseringar och vissa förtydliganden. Trots att McGuires framställning med nödvändighet är översiktlig och summarisk lyckas den förmedla mängder av information och iakttagelser och framstår som en viktig plattform för vidare detaljforskningar kring de enskilda klosteranläggningarna och deras historia. En sådan kompletterande detaljforskning är f.ö. i hög grad angelägen eftersom det tidigare standardverket av *Edward Orted* om cisterciensklostren i Norden idag ter sig både

föråldrat och bristfälligt.

Speciellt värdefullt är McGuires ansträngningar att konsekvent försöka sätta in de danska cistercienserna i sin sociala, politiska, kyrkliga och kulturella miljö. Relationerna mellan cistercienserna och den danska kungamakten och stormannaätten får en framträdande plats och utgör en mycket intressant läsning. Likaså behandlar McGuire på ett mycket förtjänstfullt sätt förhållandet mellan cistercienserna och den sekulära kyrkoorganisationen, både lokalt (t.ex. frågan om befrielse från tionde) och i förhållande till biskopsmyndigheten. När det gäller spelet mellan biskoparna och de danska cisterciensklostren framgår med all önskvärd tydlighet, att situationen var långt mera komplicerad än man har anledning förmoda när det gäller en orden, som i princip är exemt (självständig) i förhållande till den sekulära kyrkoorganisationen. Också framställningen om förhållandet mellan de danska cisterciensklostren och de kontinentala moderklostren och relationerna till andra kloster och ordnar i Danmark utgör en givande läsning. Däremot borde de övriga nordiska cisterciensklostren ha fått ett större utrymme: inte minst hade ett studium av de svenska klostren kunnat bredda framställningen och öka informationsflödet, t.ex. när det gäller de förvaltningsmässiga och liturgiska aspekterna.

Också på en del andra punkter har jag satt små frågetecken i marginalen. Även om man tar hänsyn till arbetets översiktliga karaktär framstår nämligen vissa avsnitt som väl generaliserande och summariska. När tillgången på urkundsmaterial är mycket begränsad, som när det gäller äldre medeltid, ligger det nära till hands att man överexploaterar de källor som finns bevarade. Enligt min mening har McGuire på sina ställen dragit alltför allmänna och vittgående slutsatser av ett knapphändigt och tillfälligt material. Han kan t.ex. ibland utnyttja källor från ett enda eller ett par kloster som grundval för slutsatser beträffande den danska cisterciensrörelsen i stort, trots att skillnaderna mellan de olika klostren tidvis var betydande. Detta leder till att framställningen ibland ger intryck av att skeendena och utvecklingslinjerna var mera enhetliga och entydiga än vad som i själva verket var fallet. Ett exempel på detta är avsnittet om cisterciensernas ställning och agerande under konflikten mellan Jacob Erlandsen och den danska kungamakten: här tror jag inte att framställningen är alldeles korrekt utan att det sparsamma och tendentiösa källmaterialet har förorsakat problem för författaren.

I stort är man emellertid både glad och tack-

sam över att detta ambitiösa och innehållsrika arbete nu föreligger. Undersökningen är ett mycket värdefullt bidrag till vår kännedom, inte bara om cistercienserna i Danmark, utan om nordisk medeltid i stort. Den utgör samtidigt en viktig utgångspunkt för fortsatta studier kring klosterreligionsen i Norden.

Jan Arvid Hellström

Chr. Lindtner: *Nāgārjuniana, Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Indiske studier IV, Akademisk Forlag, Copenhagen 1982. Pris 260 Dkr.

Under andra hälften av 1900-talet har religionshistoriker, indologer, religionspsykologer och filosofer visat ett ökande intresse för Mahāyāna-buddhismen, särskilt den s.k. *Madhyamakaskolan* som grundades av Nāgārjuna. Nāgārjuna var en av 'giganterna' inom buddhismen och Asiens idéhistoriska utveckling. Det är välkänt att Madhyamakaskolans inflytande har varit stort, inte enbart inom den indiska Mahāyāna-buddhismen, utan även på den idéhistoriska utvecklingen inom många hinduiska darsanas, tibetansk, mongolisk, kinesisk och japansk buddhism.

Nāgārjuna' var som många andra framträdande tänkare inom den tidiga Mahāyāna-buddhismen sannolikt en sydindisk brahmin. Han torde också huvudsakligen ha varit verksam i Sydindien under 200-talet e.Kr.

Mycket talar för att han innehade höga ämbeten inom det buddhistiska klosterväsendet och kanske också spelade en avgörande roll vid grundläggandet av kloster m.m. i Nāgārjunakonda (ruinerna av denna stad finns väster om Vijayawada i nuvarande Andhra Pradesh).

Trots att antalet böcker och artiklar om Nāgārjunas filosofi tenderat att växa med exceptionell fart sedan 50-talet, har flertalet moderna tolkningar endast baserats på några av de arbeten som tillskrivs Nāgārjuna. Problemet med studiet av indiska Mahāyānatexter är att många av sanskritoriginalen gått förlorade. Källforskare måste därför använda tibetanska eller kinesiska översättningar.

Rekonstruktionsarbetet försvåras ofta av fel i texterna som härstammar från översättaren eller skrivare som kopierat manuskript. En annan felkälla är 'tidens tand', manuskripten vittrar sönder (se appendix s. 292 ff).

En försvårande omständighet vid studiet av Nāgārjuna är också att han tillskrivs minst 40

olika arbeten som föreligger i över hundra olika texter på tibetanska, kinesiska och sanskrit. Alla arbeten som tillskrivs honom är inte äkta.

Sett mot denna bakgrund är Chr. Lindtners avhandling banbrytande.

A. I avhandlingens inledning ställer författaren upp intuitivt rimliga 'inre' och 'yttre' kriterier för att kunna avgöra vilka skrifter som är äkta.

Författaren kommer fram till att 13 av de fyrtio arbeten som nämns i avhandlingen med säkerhet är äkta, 6 definitivt oäkta, 15 kanske äkta och 16 antagligen oäkta, (s. 11–17).

Avhandlingen utgör det första försöket att utifrån klart formulerade kriterier urskilja "a genuine and intelligible kernel of texts" (s. 9).

Endast en källforskande buddholog kan kanske förstå hur tidskrävande det är att läsa igenom och analysera alla texterna. Lindtner kommer fram till att de äkta arbetena omfattar:

1. *Mūlamadhyamakakārikā*, 2. *Śūnyatāsaptati*, 3. *Vigrahavyāvartanī*, 4. *Vaidalyaprakāraṇa*, 5. *Vyavahārasiddhi*, 6. *Yuktiṣaṣṭika*, 7. *Caṭuḥstava*, 8. *Ratnāvalī*, 9. *Pratītyasamutpādahṛdayakārikā*, 10. *Sūtrasamuccaya*, 11. *Bodhicittavivaraṇa*, 12. *Suḥrlekhā* och 13. *Bodhisambhāra[ka]*.

De buddhistiska historikerna Buston (1290–1364 e.Kr.) och Tāranātha (1574–1609 e.Kr.) tillskriver Nāgārjuana 1–6 respektive 1–4 och 6.

Med undantag av 5 som inte före föreliggande avhandling återfunnits i någon form, brukar 1–6 erkännas som äkta och kallas Nāgārjuans filosofiska arbeten. Deras äkthet kan avgöras utifrån 'inre' kriterier, dvs stilistisk överensstämmelse med 1 m.m. När det gäller övriga arbeten (i viss mån även 3) måste 'yttre' kriterier användas, t.ex. vilka "'trustworthy witnesses', viz Bhavya (Bhāvaviveka), Candrakīrti, Śāntarakṣita and Kamalaśīla" som (s. 10) som tillskriver Nāgārjuana vissa arbeten.

En annan buddholog, D. Seyford Ruegg har samtidigt och oberoende av Lindtner i *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India* (Wiesbaden 1981) gjort ett försök att skilja de äkta skrifterna från de oäkta. Ruegg granskar inte lika många arbeten som tillskrivs Nāgārjuna men ställer upp samma inre äkthetskriterier. Man verkar också följa samma yttre kriterier som Lindtner utan att explicera dem. Resultatet är att författarna kommer fram till liknande resultat. Dock menar Ruegg att *Dvādaśānikāyaśāstra* är äkta medan Lindtner anser att den är oäkta.

Lindtner bedömer *Bodhicittavivaraṇa* som äkta men Ruegg att det är definitivt oäkta. Han

menar att det är ett *vajrayān*arbete skrivet av Arya Nāgārjuna på 700-talet.

Att här redogöra för alla argument och emot skulle kräva stort utrymme. Eftersom författarna inte heller varit medvetna om olikheterna i resultaten har de troligen inte heller explicerat alla sina kunskaper om texterna. Här skall endast nämnas en intressant förutsättning för Lindtners argument för *Bodhicittivaraṇas* äkthet. Ett argument *mot* denna ståndpunkt är att Nāgārjuna i detta arbete kritiserar *Vijñānavāda* i *Laṅkāvatārasūtra*. Nāgārjunas namn nämns t.o.m. i *Laṅkāvatārasūtra*, därför är det rimligt att anta att den skrevs efter honom. Lindtners argument för *Bodhicittivaraṇas* äkthet bygger på att han skilljer mellan en Ur-text av *Laṅkāvatārasūtra* och senare tillägg. Enligt Lindtner kritiserar Nāgārjuna *Vijñānavāda* i Ur-texten, medan hans namn uppträder i senare tillägg. (Se s. 180 not 170, not 149 s. 122).

I huvudkapitlet "The Autentic Writings" (s. 24–248) behandlas de äkta arbetena i tur och ordning. Innehållet i samtliga arbeten sammanfattas på ett klart och analytiskt sätt. Ickespecialisten har också nytta av Lindtners översättning-ar.

De äkta arbeten som hittills inte har översatts till engelska dvs. 2, 5, 7, 11 och 13 har översatts från sanskrit, tibetanska eller kinesiska.

Översättningarna baseras i vissa fall på författarens egen filologiska primärforskning. Kommentarer: 2. Innehåller den första kritiska redigerade tibetanska texten, 5. Den första utgåvan av sanskritfragment av texten, 6. Innehåller nya sanskritfragment och 9. Utgör den första kritiskt redigerade tibetanska texten med sanskritfragment. Av disputationen framgick att författarens översättningar och filologiska grundarbete i stort sett var utan anmärkning, och att han är en värdig representant för den kontinentala buddhologiska traditionen, nu främst representerad av Étienne Lamotte och J. W. de Jong.

B. I andra huvudsektionen "The Unity of Nāgārjuna's Thought" (s. 249–281) bedöms Nāgārjunas filosofiska läror mot bakgrund av hans totala äkta författarskap.

Moderna tolkare har kallat Nāgārjunas lära nihilistisk, irrationalistisk, monistisk, agnostisk, skeptisk, dialektisk, mystisk, akosmisk, absolutistisk och relativistisk. De fyra första termerna ger definitivt en felaktig bild av Nāgārjunas system och de senare endast en riktig bild av några aspekter av det.

Lindtner gör här det första försöket att utvärdera Nāgārjunas filosofiska system mot bakgrund av Mahāyānabuddhismens religiösa läror,

särskilt hur Nāgārjuna framställer *bodhisattvas* träning i olika *pāramitās* (perfektioner) och andra moraliska och intellektuella aktiviteter. Syntensen av Nāgārjunas tankar bygger på att de "filosofiska skrifterna" utvärderas gentemot innehållet i andra äkta skrifter. *Ratnāvali* verkar ha utgjort utgångspunkten (se förf. anm. s. 164 "It thus places Nāgārjuna's philosophy within a wider framework, se även s. 20–21) vid framställningen av enheten, men *Bodhicittavaraṇa*, *Suhrllekha* och *Bodhisambha ra[ka]* spelar också stor roll.

Lindtners framställning av *enheten* i Nāgārjunas tanke-system blir därför *intressant unik* eftersom tidigare forskare inte har sökt en syntes eller enbart lagt tonvikt på de filosofiska skrifterna.

I sin genomgång av Madhyamakalitteraturen har inte Ruegg lagt någon som helst tonvikt på *enheten* i Nāgārjunas system, dessutom har han inte haft tillgång till innehållet i 13, bedömt 11 som oäkta och tycks mena att 12 är ganska ointressant.

Genom Lindtners forskning framstår inte Nāgārjuna som en skeptiker eller relativist, inte ens primärt som en filosof utän främst som "an ardently devoted Mahāyānist and a staunch propagator of his faith" (s. 21).

Nāgārjuna var en ortodox patriark som försökte "reform the dogmatic attitude of Abhidharma" (s. 22) och t.o.m. "to make proselytes of Brahmin logicians" (s. 22).

Den analytiska behandlingen av de filosofiska aspekterna på Nāgārjunas system, eller metoden att framställa det, tillför inte på samma sätt något nytt till madhyamaka forskningen.

Lindtner skriver t.ex. att han tar för givet "that a philosopher faces four fundamental problems, the ontological, the epistemological, the psychological and the ethical" (not 48 s. 18) och tillägger "This division reflects a distinctly Occidental approach". Längre fram i avhandlingen framhålls också "from the common Buddhist outlook we cannot really distinguish between an 'objective' and 'subjective' world, we cannot really isolate fact from judgment" (s. 271). Även om buddhismens *dharma*-teori utgår från en subjektiv referenspunkt (mänskliga upplevelseinnehåll) och Nāgārjunas kunskapsteori leder till en form av relativism, behöver Nāgārjuna i sin metod inte förkasta den vanliga logikens lagar.

Lindtners påstående kan m.a.o. uppfattas som en utsaga om buddhismens ontologi eller Nāgārjunas kunskapsteori, men inte om hans dialektik. Av någon anledning refererar författaren *just på denna punkt* till La Vallé Poussin och menar att han "in a certain sense was quite right when he

claimed 'Indians do not make a clear distinction between facts and ideas, between ideas and words, they never clearly recognized the principle of contradiction'" (bot 240 s. 271).

Uttalandet om "the principle of contradiction" kan knappast uppfattas som något utom ett uttalande om indisk logik eller (i Lindtners avhandling) Nāgārjunas metod eller dialektik. Vi avstår här från att uttala oss om indisk logik i största allmänhet, utan koncentrerar oss på Nāgārjunas.

En känd forskare T.R.V. Murti menar t.ex. att Nāgārjuna "flagrantly violated" lagen om det uteslutna tredje "at every step". Ruegg menar däremot att Nāgārjunas dialektiska metod ytterst bygger på "the principle of contradiction" och "excluded middle".

Just i denna fråga tror jag inte det finns utrymme för nyanser, utan i den mån La Vallée Poussin uttalar sig om Nāgārjunas dialektik eller logik har han fel. Det är utan tvivel så att Nāgārjunas dialektik följer de vanliga logiska lagarna, *den bygger på dessa lagar*.

I andra passager av avhandlingen beskriver Lindtner Nāgārjunas filosofiska metod (s. 70–75, 273–276), och det framgår att han är helt införd med att den bygger på motsägelselagen och lagen om det uteslutna tredje. Författarens citat av La Vallée Poussin, något av en patriark för den kontinentala buddhologin, har skapat en onödigt oklarhet i hans egen framställning av Nāgārjunas kunskapsteori och dialektik.

Lindtner betonar sannolikt riktigt att Nāgārjunas *satyadvaya*-distinktion, eller teori om "Two Truths" som han översatt den, varit av mycket stor betydelse inte enbart inom den senare utvecklingen inom madhyamakaskolan utan även inom flera betydande vedāntaskolor. Distinktionens vidareutveckling och användning inom de indiska *darśanas* har utforskats dåligt från både historiska och filosofiska utgångspunkt.

Författaren gör emellertid också en del filosofiska uttalanden om *satyadvaya*-distinktionen som både förefaller självmotsägande och som bör förtydligas. Han påstår t.ex. att den inte är av ontologisk natur, utan endast psykologisk eller pedagogisk (s. 277) men kallar den ändå "a doctrine of two truths (satya), or two levels of reality" (s. 275). Det förefaller något inkonsekvent att hävda att *satyadvaya* är "a doctrine of two levels of reality" och samtidigt hävda att den inte kan rättfärdigas ontologiskt eller endast är pedagogisk.

Denna typ av semantiska spänningar i texten kan naturligtvis uppstå utan att välja en avgjort västerländsk begreppsapparat. Ett steg i rätt riktning för att försöka undvika denna typ av 'sken-

problem', som uppstår när man använder en västerländsk referensram, är kanske att först låta de indiska tänkarna framträda med sina egna kategorier. Man kan åtminstone använda de occidentala kategorierna på ett sekundärt stadium eller mer 'öppet' sätt.

Om *satyadvaya*-distinktionen är grundad i medvetandets fenomenologi, varför kan man då inte också kalla doktrinen för ontologisk?

Termen *satyadvaya* kan översättas till 'två sanningar', men användningen av denna terminologi kan kanske för en del leda associationerna till den medeltida västerländska teorin om den dubbla sanningen. De buddhistiska och averroistiska teorierna torde dock inte ha mer än namnet gemensamt.

Det har framhållits att indiskt tänkande är ologiskt, mystiskt, mytologiskt och idealistiskt. Särskilt dess idealistiska karaktär har framtonats i kontrast till den tungt vägande realismen och skepticismen i västerlandet. En sådan slutsats är emellertid felaktig eftersom några av indiens mest betydande skolbildningar som *Nyāya*, *Vaiśeṣika*, *Mīmāṃsā*, jainismen och senare *Navya-nyāya* bygger på en eller annan form av realism. Det har inte heller saknats system med en skeptisk kunskapsteori. Nāgārjuna utgör en förgrundsgestalt i indiens skeptiska tradition, men skepticismen i Indien hade enhelt annan funktion än i renässansens Europa. Lindtner belyser på ett förtjänstfullt sätt hur Nāgārjunas dialektik och skeptiska kunskapsteori ytterst står i Mahāyānatraditionens tjänst.

De kritiska anmärkningarna får inte skymma bort att det föreliggande arbetet ger en solid grund för framtida madhyamakaforskning, och att Nāgārjunas filosofi framträder i en ny och intressant belysning. Ingen seriös madyamakaforskare eller student av *Mahāyāna* kan hädanefter gå förbi denna banbrytande avhandling.

Torvald Olsson

Birgitta Rengmyr: *Personlighetens sakrament. Lydia Wahlströms författarskap och tänkande i religiösa och kyrkliga frågor 1900–1925. Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohistoriska Föreningen, II:34. 219 s. Uppsala 1982.*

De som i dag har läst romanen "Daniel Malmbrink" torde vara lätt räknade. Likväl var den sitt utgivningsår 1918 en av de mest diskuterade litterära händelserna. Något fler bör ha läst sam-

ma förf.:s memoarer "Trotsig och försagd" (1949). Och de flesta som är intresserade av kvinnorörelsen torde känna till Lydia Wahlström som förf. till "Den svenska kvinnorörelsen" (1933). Lydia Wahlström har nu blivit föremål för en avhandling i ämnet kyrkohistoria under den välfunna titeln "Personlighetens sakrament".

Lydia Wahlström (1869–1954) var en av de första kvinnliga filosofie doktorerna i Sverige (1898, i historia). Hon var livligt engagerad i kampen för kvinnlig rösträtt och framträdde under 1920-talet som en tidig förespråkare för kvinnliga präster. Hon bedrev ett vidsträckt författarskap inom populärvetenskap, essayistik och skönlitteratur. Under en lång följd av år var hon studierektor vid Åhlnska gymnasiet i Stockholm.

Det är emellertid ingen biografi i vanlig mening som Birgitta Rengmyr har skrivit. Inskränkningen framgår klart av bokens undertitel. Det leder bl.a. till att hennes romaner behandlats rätt kortfattat – den tredje, "Biskopen" (1924) knappast alls, vilket är beklagligt. Som titeln antyder finns där en del av intresse för att belysa Lydia Wahlströms kristendomssyn.

Eljest är källmaterialet i denna avhandling ovanligt rikt. En särskild eloge förtjänar förf. för det bruk hon gjort av otryckta källor, främst brev – en självklarhet, som inte alltid observeras i moderna historiska avhandlingar. Enbart i KB finns 2861 brev till Lydia Wahlström och 738 från henne.

Framställningen är i stort sett kronologiskt uppbyggd. Vi får följa Lydia Wahlströms barndom i prästgården i Västerås Barkarö, hennes tid på Wallinska skolan i Stockholm, studentåren i Uppsala, verksamheten som studierektor, litteratör och föredragshållare. Därefter behandlas i ett kapitel tre böcker av henne under åren 1918–1922. I samband därmed belyses även tänkbara inspiratörer och impulsgivare. I det avslutande kapitlet ges en bred exposé över Lydia Wahlström och frågan om kvinnliga präster 1918–1925. Härav framgår att framställningen tidsmässigt har sin tyngdpunkt under 1910- och 1920-talen, vilket förefaller motiverat. Avhandlingen inleds med en skildring av det kyrkligt-teologiska mötet i Örebro 1910, där Lydia Wahlström medverkade med ett uppmärksammat anförande.

Studieåren i Uppsala 1888–1893 inföll under en tid, då svensk teologi och svenskt kyrkoliv syntes vara under en ständig reträtt. Lydia Wahlström hade flera vänner i Verdandi och deltog i dess program, men gav aldrig upp sin "kamp för tron och idealismen" (Rengmyr). Stor

betydelse för henne under denna tid hade Pontus Wikner, Viktor Rydberg, Harald Hjärne och Nathan Söderblom. Som synes namn, vilka återkommer i nästan varje uppsalaskildring från denna tid. Förf. analyserar ingående Viktor Rydbergs betydelse för henne och använder sig därvidlag av Olof Herrlins framställning i "En alexandrinsk kvartet" (1968). Det visar sig nämligen att de där behandlade teologiska romanerna av Wiseman och Kingsley spelat en roll för både Rydberg och henne själv.

Redan här möter man Rengmyrs benägenhet att sätta in de behandlade personerna i vissa mycket vagt definierade fack. Pontus Wikner säges ha varit en företrädare för "den religiösa liberalismen i Sverige", vilket givetvis stämmer om "religiös liberalism" fattas i en så vid mening att *allt* utom den rena lutherska ortodoxin faller in därunder. Att kalla Fredrik Fehr för "den hängivne ritschlianen" är en överdrift, om detta skall förstås som syftande på en nära identifiering med Ritschls teologi.

Under inflytande från utlöpare av lord Radstocks väckelse i Stockholm hade Lydia Wahlström genomgått en omvändelse 1886, som dock inte verkar ha varit helt genomgripande. Nu genomgick hon en ny omvändelse under inflytande av den engelska resesekreteraren för kvinnliga studenter i Kristliga Studentvärldsförbundet, Ruth Rouse. Bland övriga kvinnliga impulsgivare under denna tid nämner förf. Ellen Key (som hon dock tog avstånd från), Fredrika Bremer, Ernst Ahlgren och George Eliot. Lydia Wahlström hade en stor umgängeskrets och var mottaglig för många intryck.

För den som vuxit upp under en tid då kvinnans rätt till högre utbildning inte var självklar, måste denna rättighet bli ett dyrbart arv att utveckla. Mot den bakgrunden är det intressant att Lydia Wahlströms ideal presenteras för läsaren. Kvinnans mål skulle *inte* vara att bli lik mannen. "Hvad samhället har rätt att vänta sig af kvinnan är icke en massproduktion af redan gifna värden, utan det är nya värden, sådana som kunna skapas endast af nya individer, af verkliga kvinnor..." (s. 92).

Lydia Wahlström skall ha varit en utmärkt pedagog, men det är inte främst i den egenskapen hon kom att bli känd. Många var de gymnastier och studenter som hörde henne tala på sommarmötena, som då spelade en så stor roll. Förf. skildrar målände miljön: "gudstjänstfärder i lövade skrindor, vitklädda flickor kring blåklintsdekorerade bord, fnitter och prat, psalmsången i sommarnatten" (s. 100). I sin roman "Biskopen" skildrar Lydia Wahlström ett sådant

sommarmöte. I Stockholm var hon under terminerna livligt engagerad i Religionsvetenskapliga sällskapet, som hon varit med om att grunda 1906 tillsammans med bl.a. Natanael Beskow och S. A. Fries. När det gäller Fries, med vilken hon under många år var förenad i en nära vänskap, må det vara recensenten tillåtet att peka på sin egen framställning av honom i "Bibeltro och bibelkritik" (1979), ett arbete som undgått författarens uppmärksamhet.

Ett särskilt givande kapitel handlar om Lydia Wahlströms förhållande till katolicismen. Hon hörde visserligen klart hemma i den samtida nyprotestantismen, men hade likväl en stark dragning till den romerska kyrkan och det katolska fromhetslivet. Utan att förf. direkt kan belägga det förefaller det sannolikt att hon umgåtts med planer på konversion. Två skäl skall ha avhållit henne: det skulle ha varit "en trolöshet mot Nathan Söderblom" och hon ville inte överge "sina fäders kyrka". Förmodligen kände hon sig dragen till en viss form av liberal katolicism på samma sätt som Söderblom (se dennes "Religionsproblemet inom katolicism och protestantism", 1910). Därtill kom att den romerska kyrkan på ett helt annat sätt än de reformerade kyrkorna kunde uppvisa helgjutna kristna personligheter, helgon. Den romersk-katolska kulturen hade en tilltalande konkretion. "De protestantiska kyrkorna har tappat bort offertanken och försakelsebegreppet, bikten och celibatet" (s. 112). I romanen "Daniel Malmbrink" kom hennes dragning till Rom fram i så starka ordalag, att den ledde till en brytning mellan henne och det ledande liberalteologiska organet vid denna tid, Kristendomen och vår tid.

Hela detta problemkomplex är fascinerande och hittills föga bearbetat. Det kan erinras om att Viktor Rydberg på ett liknande sätt såg sitt ideal i en "upplyst" katolicism (behandlat av Herrlin, som förf. emellertid inte här citerar). Lydia Wahlström företräder här ovanligt tydligt en tendens i tiden, som nyligen behandlats i en annan uppsaliensisk doktorsavhandling, Sven-Erik Brodds "Evangelisk katolicitet".

En annan och betydligt snävare syn på katolicismen kommer fram i Lydia Wahlströms essay-samlingar "Katolskt och protestantiskt" och "Bland nutida jesuiter och hugenotter". Förf. menar att skillnaden beror på de olika framställningssätten, en förklaring som inte verkar helt tillräcklig.

Som "inspiration och påverkan" för denna del av hennes författarskap framställs Fredrika Bremer (som ju varit på audiens hos Pius IX), Gunnar Wennerberg, Sören Kierkegaard och Hugh

Benson. Att Wennerbergs kuriösa och delvis rent pekorala diktsamling "Romerska minnen" (1881) skulle ha haft någon betydelse för henne förefaller dock mindre troligt. Däremot är det helt klart att den konverterade anglikanske prästen Hugh Benson (son till en ärkebiskop av Canterbury) betytt mycket för henne. Hans böcker uppmärksammades även av Albert Lysander (se dennes båda essayer om Benson i "Kyrkliga resemaler", 1920).

Det sjätte och sista kapitlet, "Den religiösa personlighetens längtan", handlar om Lydia Wahlström och frågan om kvinnliga präster 1918–1925. Det man här först slås av är omfånget; med sina 35 sidor är kapitlet det längsta i boken. Man får ett bestämt intryck av att frågan om kvinnan och prästämbetet skulle ha varit av stor betydelse för Lydia Wahlström. I hennes memoarer "Trotsig och försagd" finns också mycket riktigt ett kapitel med rubriken "Frågan om kvinnliga präster. Anita Nathorst". I själva verket handlar detta kapitel mest om Anita Nathorst (om henne, se även Birgitta Rengmyr, "En originalitet i att leva", KHÅ 1981, s. 153–168), och på sammanlagt tio tättryckta sidor är det endast tio rader som direkt handlar om kvinnliga präster (i en bok på 300 sidor). Det tyder knappast på att Lydia Wahlström själv har ansett denna fråga vara av någon större vikt, åtminstone inte när hon 1949 såg tillbaka på sitt liv.

Nu får man givetvis med stor försiktighet som källa använda memoarer, skrivna vid nära 80 års ålder. Avhandlingens perspektiv är ju också begränsat till åren 1900–1925 och det var just då Lydia Wahlström sysslade med denna fråga. Men det är likväl påfallande vilka svårigheter Rengmyr har haft i att finna material till detta kapitel. Det har inte stått att finna så mycket hos Lydia Wahlström – på flera sidor nämns hon inte alls – men väl i statliga utredningar och remissyttranden. Vad detta kapitel i avhandlingen skildrar är i verkligheten frågan om kvinnliga präster *på det officiella planet* 1918–1925. Det är svårt att se hur detta är förenligt med den fixerade problemuppgiften.

En stor del av detta kapitel ägnas åt att beskriva den kyrkliga reaktionen på en statlig utredning om utsträckt behörighet för kvinnor att vinna tillträde till civil statstjänst. Särskilt utförligt beskrivs de tolv reservanter i domkapitlet, som inte ville biträda det annars enhälliga avstyrkandet av förslag om vidgad kvinnlig behörighet. Dessa reservanter jämte domprosten i Västerås Fredrik Fähræus (som anmält delvis avvikande mening) får t.o.m. sina porträtt i avhandlingen,

varvid dock namnet Clemens Cavallin råkat falla bort.

Men hur argumenterade då Lydia Wahlström själv i denna fråga? Åtskilliga bidrag av hennes penna i denna fråga finns, framför allt uppsatsen "Kvinnliga präster – ett protestantiskt krav" i essaysamlingen "Bland nutida jesuiter och huge-notter". Rubriken på denna uppsats kan låta nog så militant, men egentligen är hennes åsikter ganska modesta. Man bör observera att det var med anledning av en artikel i Kristendomen och vår tid om den svåra prästbristen som hon kom att engagera sig i denna fråga. Liksom Chr. J. Boström och vännen Fries hade hon sitt ideal i "ett icke talrikt, men väl bildat och väl avlönat samt därigenom ock ansett prästestånd" (s. 117). Om det nu inte fanns tillräckligt många akademiskt bildade män, utan att man dispensvägen nödgades prästviga "frikyrkopredikanter, folkskollärare, bokbindare och hemmansägare" (s. 156) – varför då inte i stället prästviga de kvinnliga akademiker som nu i allt större skaror började komma fram? Så resonerade Lydia Wahlström, och det är svårt att här känna igen något av det glödande jämlikhetspatos som anses ha varit utmärkande för den svenska kvinnorörelsen. Det var helt enkelt en fråga om hur man till kyrkans bästa skulle tillvarata de mänskliga resurserna. Allt tyder på att Lydia Wahlström även här var inte så litet av intelligensaristokrat, vilket också erkänns av förf. "Man kan lugnt säga att intelligensbeundran låg väl till för henne" (s. 165), "Det var inte kvinnor en masse som skulle frigöras, men den som hade en begåvning skulle också ha rätt att få användning för den oavsett kön" (s. 167).

Förvisso ansåg Lydia Wahlström även att kvinnliga präster var fullt förenliga med Svenska kyrkans eller, som hon föredrog att säga, protestantismens bekännelse. Men det är knappast detta argument som är grundläggande, utan det arbetsmarknadsmässiga.

Birgitta Rengmyr har med denna avhandling givit oss en mycket läsvärd framställning av en fångslande kvinnogestalt, i dag alltför litet känd. En något skarpare problemfixering, ett något stramare framställningssätt, en något grundligare inventering av sekundärlitteraturen – detta hade ytterligare förhöjt avhandlingens värde. Ingen som är intresserad av 1900-talets svenska kyrko- och idéhistoria bör underlåta att läsa Birgitta Rengmyrs "Personlighetens sakrament".

Sten Hidal

Ulla Carin Holm: *Hennes verk skall prisa henne. Studier av personlighet och attityder hos kvinnliga präster i Svenska kyrkan. Ak. avh. Lund 1982.*

Den ortodoxe teologen Paul Eudokimov berättar i sin bok *La femme et le salut du monde* att kvinnor, närmast diakonisser, vid konciliet i Laodicea 362 förbjöds beträda altarrummet med hänsyn till deras biologiska skapnad. Efter att ha gett exempel på hur menstruation och barnafödande fått diskvalificera kvinnor i kyrkliga sammanhang suckar Eudokimov med all rätt, att det judiska reningsväsendet satt djupa spår i kristendomen. Vi har också i vår kyrka spår av det slaget. Se Anders Gustavssons avhandling *Kyrktagningsleden i Sverige*, 1972.

Sådant hör till bakgrunden för den feministteologi som vuxit fram särskilt i Amerika. Ulla Carin Holm har tagit intryck av dessa feministteologer och besjulas av deras lidelse. Hon väntar sig att kvinnliga präster (kvpr) skall samla sig till en reaktion mot mansdominerad teologi och kyrklighet. Dessa förväntningar har färgat av sig på den föreliggande avhandlingen. Märkligt nog slutar boken med framtidsvisioner i flera utformningar.

Förf. har skickat ut ett frågeformulär till kvpr. år 1977. Av de 220 då prästviga har 138 eller 63% svarat. Bortfallet är jämnt fördelat över stift, ålder och vigningsår, varför undersökningsgruppen anses vara representativ.

Enkäten består till största delen av öppna frågor, dvs. utan svarsalternativ. Förf. har ansett det viktigare att få fram personliga dokument än att producera exakt statistik. Men hon har ändå gjort statistik på svaren, och då hon indelat dem i fyra grupper, blir det procenträkning på mycket små tal. Då samma person gett flera svar räknas alla med, varför summan blir procenttal över 100 – vad man nu skall göra med dem. Den stora olägenheten är att läsaren endast till en ganska ringa del får del av de autentiska svaren och i övrigt är hänvisad till förf:s urval, klassificering och bedömning. Det går inte att behandla med nödvändighet kortfattade besked som exklusiva svarsalternativ. Här kan bara ges några få exempel.

Svaren på fråga nr 25: "Vad anser Du att kyrkans viktigaste uppgift är idag och för framtiden?" refereras samtliga, om också summariskt. De som helt enkelt svarar att det är evangeliets förkunnelse anses ha en traditionell prästroll. De som talar om att förkunna evangelium till frigörelse eller framhåller vikten av trovärdighet, egen och kyrkans, har däremot icke-traditionell prästroll. Distinktionen i sig verkar äventyrlig,

och uppdelningen förefaller innebära överinterpretation. Än värre blir det när förf. drar slutsatser e silentio och gör stort nummer av att ingen enda framhåller angelägenheten av att "gudstjänsten behöver aktivera fler." När man framhåller förkunnelsen som angelägen måste väl däri också ligga att det skall finnas lyssnare.

Förf. anför s. 69 en amerikansk undersökning av tonåringars religion, enligt vilken pojkmarnas starkaste känsla var identifikation med Gud (!), medan flickorna talade om beroende av eller förening med Gud. Det ges ingen som helst utredning av detta begrepp identifikation, men det anses befordra manlig självkänsla att män kan identifiera sig med gudomen, eftersom han kallas Fader resp. Son. Kvinnor åter kan inte utan identitetsförlust identifiera sig med Fadern eller med mannen Kristus. Dessa tankar spelar en stor roll inom amerikansk feministteologi liksom genom hela den föreliggande avhandlingen, varför bristen på analys av begreppet blir ödesdiger. Förf. har fäst sig vid att Bengt Åberg i sin prästmötesavhandling (Identitet och roll, 1981) formulerar prästens identitet så: "Kristus i mig – älskar dig". Därmed anses Åberg bara lämna två möjligheter öppna för kvpr.: antingen identitetsförlust (manlig identifiering) eller ingen prästerlig identitet alls. Och förf. frågar sig ängsligt, om kyrkan godtar andra prästerliga identiteter, "ex vis att vara förenad med Kristus i ett slags andligt äktenskap" (s. 33). Intet enda enkätsvar anges antyda identifikation med Kristus. Någon har uppgivit "Marias uppdrag blev mitt". Men något liknande uttryck om Kristus sägs inte finnas (s. 126). Det är ett egendomligt påstående, när man ser hur kyrkans uppgift formuleras, t.ex.:

- fortsätta Jesu verk.
- att leva ut Jesu kärlek.
- låta Jesus ta gestalt och verka genom sin kropp.

Över huvud kan hit föras de många formuleringarna om att föra ut evangeliet, budskapet etc. Jfr. härtill Jesusordet: "Den som lyssnar till er, han lyssnar till mig, och den som avvisar er, han avvisar mig." Detta är prästens identitet, och det vittnas också om det oerhörda i detta att just som präst vara betrodd med att bära ut budskapet (s. 100). Att förf. inte ser vad dessa svar betyder tycks ge vid handen att hon vilseleds av den oanalyserade termen identitet, hårt inställd som den är i den köns polarisering, som genomgår hela avhandlingen. Man kan väl också säga, att det är den amerikanska tolkningen som slår igenom.

Mot den bakgrunden får man också förstå ett par uttalanden (s. 59, 126) om att svenska kyrkan

framställer eller försöker framställa Jesus som könlös, som människa snarare än som man. Som iakttagelse är det häpnadsväckande – det vore intressant att få veta vari "försöken" består och i vad mån svenska kyrkan häri skiljer sig från andra – och teologiskt verkar det helt förvirrat. I Kristi frälsningsgärning ligger tonvikten på att han är människa, icke på att han är man. Men det kan väl icke tillfredsställa förf., som dekreterar: "Ingen känner sig som människa i första hand och som man eller kvinna i andra hand, om det inte är så att man skäms för sin könstillhörighet."

Av enkäten framgår, att bara var åttonde kvpr. är helt positiv till sin roll i gudstjänsten. Det som kvpr. främst ogillar är att prästen är alltför dominerande i gudstjänsten, monologkaraktären. Förf. anser det bero på att gudstjänst-ens utformats i en tid, då kvinnor hade mycket liten möjlighet att påverka den. "Den manliga kostymen passar illa" (s. 100). Förf. anser att hon kunnat dispensera sig från uppgiften att undersöka en manlig kontrollgrupp, därför att en sådan undersökning gjorts i Åbergs prästmötesavhandling. Just i det här avseendet finns besked i den boken. Att prästen skall verka för att fler skall få bestämma över församlingsarbetet anser 75 % av Lunds stifts samtliga präster. Att alla församlingsbor skall få möjlighet till större aktivitet i gudstjänstlivet menar inte mindre än 91 %. Frågar man alla präster är det alltså, enligt Holms bedömnings sätt, bara var tionde som är belåten med prästens roll i gudstjänstlivet! Det är tydligen inte bara på kvinnor som kostymen sitter illa.

Men den amerikanska modellen genombrysts faktiskt också. Förf. beklagar visserligen att bibeln innehåller "ett ganska magert material för kvinnors rolltagande". Men hon gör också reflexionen att det "kanske inte är så viktigt att plocka fram speciella episoder eller personer för att ge kvinnorna stöd i sin strävan att göra bibelns Gud till kvinnornas Gud", eftersom bibelns Gud alltid står på de svagares sida. "Det är denna sida av den bibliska historien som kvinnor kan identifiera sig med" (s. 54 f.) Och enkäten har rent av visat, att kvpr. har fått sin självtillit och självkänsla förstärkta, sedan de blivit kristna: "Detta resultat är mycket tankvärt för alla som befarar att kristen tro kan innebära en förstärkning av könsrollsstereotyperna och särskilt för kvinnorna innebära ett skadligt stort emotionellt beroende" (s. 82). Om dessa iakttagelser fått slå igenom från början hade möjligen bl.a. hela frågan om kvpr:s identitet blivit mer nyanserad.

Går man sedan till summeringen av undersökningens resultat är det förbluffande att kvpr. attityd- och åskådningsmässigt till allra största delen placeras utanför svenska kyrkan. Några exempel på argumenteringen må redovisas.

Det hävdas sålunda, att kvpr:s gudsbild endast delvis sammanfaller med svenska kyrkans. Den slutsatsen drages av svaren på frågor om kallelse, religiös upplevelse och bön. De namn som där ges den Helige är i fallande frekvens Gud, Jesus Kristus, Herren och Anden med stor dominans för Gud. Fader förekommer däremot endast enstaka, vilket anses särskilt signifikativt. Bibliska gudsnamn som implicerar manlig makt och styrka lyser med sin frånvaro: himmelsk konung, härskarornas Herre eller t.o.m människoson (!). Hade förf. väntat sig sådana gudsnamn i svar om kallelse, bön, religiös upplevelse?

Gud är enligt kvpr. summan av alla moderliga dygder, heter det. Läsaren gör möjligen reflexionen att det mest gäller egenskaper, som i psalmboken knytes just till fadersnamnet. Men därmed anses kvpr:s gudsbild skilja sig från kyrkans.

Det behövs verkligen inte mycket för att sådan skiljaktighet skall anses föreligga. Om man deklarerar "ett rikt böneliv, hjälp i kriser och upp-

levelser av gudomlig närhet" är attityden öppnare än kyrkans.

Viktigare är att för alla kvpr. "synen på bibeln som absolut auktoritet har fått vika för en historisk syn." Det enda belägget är att ingen av dem sett tystnadsbudet i 1 Kor. 14 som ett hinder för dem att vara präster. Det tycks helt ha undgått förf. att kyrkan i god anslutning till Augustana och t.ex. Laurentius Petri intagit just denna hållning till kyrkoordningar i Nya testamentet, utan att därmed anfäktat bibelns absoluta auktoritet.

Materialet ger intet stöd för påståendet av kvpr:s positioner skulle falla utanför kyrkan. Svaren på frågan om vad som är angeläget för kyrkan med deras tonvikt på förkunnelsen av evangelium ger positivt besked om var de kvinnliga prästerna står. Det är ytterst få som ens angivit teologisk nytolkning bland speciella kvinnliga insatser.

Detta om positionerna. Beträffande kvpr:s personlighet har undersökningen enligt summeringen s. 131 icke funnit något entydigt svar. Boken innehåller många intressanta och delvis gripande uttalanden ur enkäten. Att ange själva undersökningens resultat blir däremot synnerligen vanskligt.

Martin Lindström

AKTUELLT

Den sjunde nordiska systematikerkonferensen

hölls i Köpenhamn den 17–19 januari 1983 och samlade drygt 40 deltagare från alla teologiska fakulteter i Norden med undantag för Helsingfors. I viss mån präglades konferensen av att man innevarande år i Danmark firar 200-årsminnet av Grundtvigs födelse – men det övergripande tema som belystes ur olika aspekter var "politisk teologi". Alla föredragen är tillgängliga i stencil (den intresserade hänvisas till Institut for systematisk teologi, Købmagergade 44–46, DK-1150 København K).

Tage Kurtén från Åbo intresserade sig för teologins samtidiga relation till vetenskap, kyrka och samhälle och framför allt för hur den vetenskapliga teologins relation till kyrka och samhälle kan ses som en inflytanderelation. Ur teologins perspektiv blir frågan då, om den har för avsikt att påverka kyrka och/eller samhälle, om kyrka och/eller samhälle är medvetna om teologins avsiktliga eller oavsiktliga inflytande och om de i så fall uppfattar kraven och önskemålen som berättigade eller oberättigade. Samma frågor kan ställas ur kyrkans och samhällets perspektiv. Detta inflytandebegrepp gör det möjligt att komma bakom schablonerna, när han beskriver hur Nygren, Pannenberg och Tillich uppfattar

teologins inflytande och beroende och att fundera över vilka meta-teoretiska förutsättningar som gör att de uppfattar relationsproblematiken olika. Kurténs förhoppning är att från denna analys kunna övergå till att utveckla en meta-teoretiskt medveten teologi i relation till kyrka och samhälle, och han vill då utnyttja den senare Wittgenstein.

De två norska bidragen är också bearbetningar av tyska och skandinaviska konceptioner, kanske på ett mera "tyskt" sätt.

Kjetil Hafstad undersöker det teologiska synsättet bakom Barths politiska praxis, framför allt utifrån "Theologische Existenz heute" från 1933 och breven efter 1948 till kyrkoledare i Ungern. Barths politiska praxis befinner sig ständigt vara "mot strömmen". Han menar ständigt att teologi och kyrka inte får identifieras med någon ideologi, och då bör inte heller hans egen teologi tolkas som en ideologi eller ens som en teori om hur teologi och politisk ideologi bör förhålla sig till varandra. Men Hafstad hävdar, att Barths historieförståelse, betoningen av Guds ständigt nya handlande i historien, har relevans för politiskt handlande, därför att det skärper uppmärksamheten på det egenartade i varje ny politisk situation.

Svein Aage Christoffersen (nybliven innehavare av den ena professuren i systematisk teologi vid statsfakulteten i Oslo) undersöker tvärikeslärans hermeneutiska funktion hos Ebeling och Wingren. Han vill diskutera inte främst det politiska och sociala i olika former av politisk teologi utan deras gemensamma fundamentalteologiska program. Tvärikesläran framställs här som ett alternativ som stänger för en politisk teologi och öppnar för en politisk etik förankrad i evangeliet. I anslutning till Wingren och, fr. a., Ebeling, kommer Christoffersen därför själv att skissera en hel teologi, där tvärikesläran blir inte ett enskilt lärostycke utan "en hermeneutisk hänvisning till en fundamentalteologisk process", där man ständigt på nytt under olika aspekter försöker upprätthålla distinktionen mellan Gud och människor på ett sätt som avslöjar sammanblandningen utan att förneka förbindelsen. Annorlunda uttryckt: Den innehåller både den eskatologiska motsättningen mellan Gud och djävul och korrespondensen mellan skapare och skapelse, och den innebär att man utnyttjar både skapelseteologin och lära om synden hermeneutiskt. I den finns, enligt Christoffersen, en specifikt teologisk verklighetsförståelse med långtgående antropologiska konsekvenser. Implicit mobiliserar han alltså Ebeling och Wingren men även Løgstrup och Barth (i Hafstads tolkning) för en "sund" tvärikesteologi mot den politiska teologin (som förut-sättes känd).

Av de svenska bidragen har *Carl-Henrik Grenholm*s föredrag "Den politiska teologins eskatologiska social-etik" flest materialmässiga beröringspunkter med de norska. Även om han är mera intresserad av det social-etiska programmet, gäller huvudproblemet också här den teologiska utgångspunkten, närmare bestämt om eskatologin är en rimlig sådan. Huvudmaterialet är Jürgen Moltmanns "socialetik", som jämförs med befrielse-teologi, revolutionsteologi och socialgospelrörelsen. Uppsatsen syftar fram till en prövning av argu-

menten för och emot en eskatologisk socialetik utformad som en gudsrikesetik. Grenholm ser fördelar med en sådan, men nackdelarna bedöms vara större, och han förordar till slut "en humant förankrad socialetik som är grundad i skapelsetron", där "eskatologiska dimensioner" ingår som skydd mot ordningsteologi och som "överbjudande drag". Huvudargumentet är att Moltmanns teori "strider mot kravet på att en normativ etisk teori skall vara allmänmänsklig" och inte kan "förklara det förhållandet att kristna och ickekristna är eniga i vissa fundamentala moralfrågor". Även om han modifierar uttryckssätten (i wingrensk riktning?), är Grenholm alltså trogen frågeställningen från sin avhandling och från läroboken *Etiska problem*. Är det därför bilden av Moltmanns och Barths "kristologiska etik" blir så olik Hafstads och Christoffersens bilder av sina samtalspartners etiska reflektion?

De båda andra svenska bidragen är delresultat av arbetet i forskningsrådsprojektet "Kristendomstolkningar i Afrika och Latinamerika", där Per Frostin arbetar med "black theology" från Sydafrika och "ujamaa"-teologi från Tanzania och Manfred Hofmann med befrielse-teologi i några olika latinamerikanska länder. Deras material är alltså ett helt annat, och själva ansatspunkten är frågan om det verkliga räcker att bearbeta tyska och skandinaviska eller ens europeiska konceptioner. Finns det i förstavärldstänkandet "självklarheter" som, när de får härja fritt, har en högst tvivelaktig ideologisk funktion, och som vi kunde få syn på och börja ifrågasätta om vi försökte lyssna på teologi som inte är lika bunden av vår kulturs förutsättningar?

Per Frostin menar alldeles uppenbart detta. Hans utgångspunkt är "The Ecumenical Association of Third World Theologians" (EATWOT) och dess påstådda gemensamma nyansats, som skulle innebära en revolution eller ett brott på kunskapsteorins område. Det är denna nyansats han vill tolka i en västerländsk kontext, och han tolkar den som en kunskapssociologisk ståndpunkt, där analysen av motsättningar blir fundamental, och där därför praxis och, mera speciellt, solidariteten med de fattiga, dvs. perspektivet "from the underside of history" får kunskapsteoretisk betydelse. När han skall pröva den, menar han att den ifrågasatta kunskapsteorin knappast kan få vara kriterium, utan att prövningen måste ta formen av en demokratisk diskussion, baserad på jämlikhet och ömsesidighet. Att på detta sätt tolka den påstådda kunskapsteoretiska konflikten som ett kulturmöte eller ett möte mellan människor med olika "insikter och erfarenheter" som ses som "oersättliga i den samhälleliga kunskapsproduktionen", sägs vara ett uttryck för en "demokratisk människosyn" (till skillnad från en "elitistisk") och därmed en konsekvens av "ett fundamentalt etiskt val". Greppet synes mig allmänt sympatiskt, även om jag inte inser finessen med att först beskriva det som en kunskapsteoretisk konflikt och sedan krypa ur det teoretiska resonemanget. Greppet ger möjlighet att anknyta till resonemang i kvinno-, arbetar- och miljörelserna inom första världen. En följd blir att kritiken "utifrån" uppfattas som riktad mot "the dominant values, institutions and structures of a world system es-

tablished by the West" och endast sekundärt mot västerländsk teologi i den mån den anpassat sig till detta världssystem.

Också *Manfred Hofmann* tar tredje världens parti mot "oss" och "vårt" akademiska teologibegrepp, men än tydligare än *Frostin* pekar han på att kritiken utifrån är på linje med kritik som formulerats hemma. Med anledning av Grundtvig-jubileet försöker han visa, att det finns en principiell likhet mellan Grundtvigs avvisande av "teologier som inte hade människans 'folkelighet', det 'velgjørende' som huvudkriterium" och befrielsesteologins kritik av västerländska teologitraditioner som väljer bort "en hermeneutisk utgångspunkt som enbart kan vinnas som a priori solidaritet med 'den andre', med världens fattiga och förtryckta". Den hermeneutiska skillnaden tolkas dock inte så mycket i kunskapsteoretiska termer som i ekklesiologiska, som en skillnad mellan ämbetsekklesiologi och basförsamlingsekklesiologi, som olika uppfattningar om vem som är den teologiska reflektionens subjekt. Det hade varit intressant om *Hofmann* utvecklat konsekvenser av iakttagelsen att en väsentlig och för Latinamerika specifik förutsättning är att det förtryckta flertalet förstår sig som ett "kristet" folk. Är det så att *Grenholms* behov av att kunna förklara värdegemenskap i en pluralistisk situation då ersätts av frågan om det kristna språkets förmåga att benämna, ge perspektiv på och "förstå" den egna situationen? Och hur påverkar det i så fall våra möjligheter att "förstå befrielsesteologin"?

De danska bidragen, slutligen, var nog mera disparata, kanske därför att de återspeglade en mera öppen diskussion. Den nyblivne dogmatikprofessorn i Århus, *Peter Widman*, överraskade många (inklusive sig själv) med att ägna en så stor del av föredraget "Teologisk samfundslegitimering" åt en diskussion med *Kant*. Huvudtesen är att man måste skilja mellan legitimeringen av rättsstaten, rättsordningen eller rättsprincipen och försök att övertyga andra och skapa opinion och konsensus om vad man bör göra inom rättsordningens ram. Rättsstaten kan och bör enligt *Widman* legitimeras utan hänvisning till etiska eller religiösa motiv, medan det är en teologisk uppgift "at udarbejde det bidrag til den offentlige meningsdannelse og kritik, der kan udledes af en kristen overbevisning". Han kritiserar *Pannenberg* och *Gollwitzer* för att de inte ser detta som en tillräcklig teologisk uppgift utan övergår till resonemang som ytterst hotar rättsordningen. På ett sätt som liknar *Grenholms* utgår alltså *Widman* från en (ganska abstrakt?) pluralism av värderingar och åskådningar, men syftet är inte att förstå eller förklara den utan att få teologer att förstå, att den teologiska samhällslegitimeringen är "en nøgternhe-

dens fordring" och att det är denna nykterhet som skiljer tron från svärmeri. Ty, menar *Widman*, rättssäkerheten behövs som skydd inte bara mot onda utan också mot goda avsikter, och "heller ikke min ligedannelse med Kristus sikrer min næste mod mig".

Det direkta Grundtvig-föredraget handlade om dennes människosyn, som enligt *Hans Iversen* innehåller "politiske potentialer" värda att aktualiseras. Om man läser föredraget bakifrån, är syftet att underbygga en kritik mot *Jens Glebe-Møller* för att reproducera den moderna reduktionistiska eller evolutionistisk-rationella människosynen. Grundtvigs människosyn beskrivs som en motbild mot denna, som flerdimensionell, där erfarenheten och "følelsen" blir primär i samspel med fantasi och förnuft, och där den enskilde samspejar med folket. Just denna mångdimensionalitet sägs för Grundtvig vara människans gudslighet och det som gör tro djupt mänsklig. *Iversen* menar, utan att utföra det, att denna människosyn stöds av modern socialisations-teoretisk och socialantropologisk forskning, och att det därmed sammanhängande religionsbegreppet stöds av religionssociologisk forskning och pastoral erfarenhet. Implicit menade han nog också att den ger bättre möjligheter att beskriva kristen tro. *Glebe-Møller* blev inte övertygad.

Redan här kunde man ana, att *Jens Glebe-Møllers* bok "Politisk dogmatik" spelat stor roll för uppläggningsprogrammet. Helt tydligt blev detta, när de båda huvudvärdena drabbade samman på konferensens sista dag. *Theodor Jørgensens* skrivna inledning visar tydligt, att han menar att just det står på spel som för honom gör teologi meningsfull och försvarbar. Samtidigt var det uppenbart att *Glebe-Møller* inte kände sig träffad utan snarare ansåg att kritiken förbisåg det han själv ansåg viktigt. Det blev en intensiv förmiddag, som säkert fått många deltagare att tänka vidare. På sätt och vis var den olik konferensen i övrigt. Här redogjorde inte var och en för sina forskningar, utan här blev det ett möte som tände till. Men det i mitt tycke mest intressanta var hur de båda värjde sig mot övriga deltagares försök att spela ut dem mot varandra och registrera en oöverbryggbar meningsmotsättning. Det låg något fascinerande och djupt hoppfullt i att de förklarade att samtalet självklart skulle fortsätta och att de förutsatte att de skulle komma att förstå varandra bättre. Vi andra hoppas få del av det samtalets frukter – och gärna också av dess optimism.

Nästa systematikerkonferens planeras äga rum i Lund 1986.

Edgar Almén