

Situationen inom den nytestamentliga exegetiken

AV BIRGER GERHARDSSON OCH LARS HARTMAN

Den nytestamentliga exegetiken befinner sig nu i en period av utpräglad rörlighet. Mycket händer. Nya signaler ljuder, gamla ståndpunkter omprövas. Det verkar som om ingen konsensus fick vara i fred, i varje fall inte i de mer övergripande frågorna. När man står mitt uppe i det här, är det naturligtvis inte lätt att veta vilka nyheter som innebär verkliga framsteg och vad som mest är slammer och fyrverkerier. Men att mycket är i görningen, är säkert.

I vissa avseenden har vi att göra med tendenser som ligger i tiden; de gör sig gällande i många vetenskapsgrenar. Det oklara talet om "paradigmskifte" – varmed man väl oftast menar en omorientering av forskningens *grundinriktning* – ljuder lite varstans inom universitetsvärlden just nu. Livliga diskussioner förs om vetenskapsteorin, om vetenskapens väsen och målsättningar, möjligheter och metoder. Det man innefattar i det likaledes skäligen vida och vaga begreppet "hermeneutik" är också en iögonfallande företeelse inom många av andevetenskaperna.¹ När det gäller metodproblem tycks det f.ö. vara så att bibelexegeterna inte bara tävlar med varann om att upptäcka sådana själva utan även känner sig tvungna att importera alla andra vetenskapers frågeställningar – och krångligheter.²

I betydande grad beror rörligheten dock på sådant som har hänt inom bibelforskningens egna domäner. Många nya och viktiga textfynd har sålunda gjorts sedan slutet av 40-talet, främst då av judiska skrifter (i Qumran, men också annorstädes) och av gnostiska texter (i Egypten). Även nyfunna

handskrifter med delar av Nya testamentet har påverkat debatten. Just nu väntar vi på att dimmorna skall lättas kring ett mycket omfattande fynd av gamla handskrifter, gjort i Katharinaklostret på Sinai. Det som har sipprat ut om denna upptäckt,³ har väckt stora förväntningar, men mystifikationerna kring det hela har varit ovanligt täta.

Redaktionen för STK har bett oss göra ett temanummer om forskningsläget inom den nytestamentliga disciplinen. Idealet hade varit att vi hade kunnat dela upp området på ett tiotal personer, som presenterat var sin bit av kakan. Men sådant går inte att genomföra i praktiken. Upptagna människor kan inte frigöra sig alla på en gång för att ge sig i kast med en gemensam uppgift av tidskrävande slag. De redan påliggande kraven är i regel mer än tillräckliga. Därför har vi slagit av på idealen och gjort någonting som stod i vår makt. Vi börjar med en kort inledning som skisserar läget i stort. Sedan skall vi presentera tre av de mest markanta *nyheterna* inom vår disciplin i vår generation: (1) exploateringen av de ytterst givande textfynden från Qumran och närlig-

¹ Se litteraturen till Kieffers artikel, nedan. – I STK 49 (1973), s. 103–116, 162–175, redovisar F. Refoulé – under rubriken "Exegetiken ifrågasatt" – kritik mot den traditionella exegetiken. Jfr häremot E. Larsson, Aktuella tendenser i nytestamentlig forskning, i Forum Theologicum 36 (1981), s. 6–19.

² För ett ovanligt talande exempel se K. Berger, Exegese des Neuen Testaments (1977).

³ Den färskaste rapporten finns i Bericht der Hermann Kunst-Stiftung zur Förderung der Neutestamentlichen Textforschung für die Jahre 1977 bis 1981 (1982), s. 33–35.

gande områden, (2) tillvaratagandet av de insikter som epokgörande fynd av gnostiska eller åtminstone gnosticiserande handskrifter har fört inom räckhåll för oss, samt (3) ansatser till metodologisk förnyelse.

Valet beror också på att vi har fått ja från medarbetare som vet vad de talar om på de här områdena. Professorn vid The Catholic University of America i Washington, Joseph A. Fitzmyer – hedersdoktor vid teologiska fakulteten i Lund sedan 1981 – måste betecknas som en av världens främsta kännare av dödahavsruellerna och forskningen kring dem. Professorn i Santa Barbara i Californien Birger A. Pearson – svenskättling och under åren 1979–81 verksam i Lund – är medlem av det kvalificerade internationella team som utforskar och publicerar de gnostiska handskriftsfynden. Och lundadocenten René Kieffer har länge följt och själv deltagit i den internationella metoddebatten, särskilt när det gäller de textteoretiska nyan-satserna. Det är endast att beklaga att medarbetarna inte har kunnat få större utrymme för sina späckade redogörelser. Dock ges rika litteraturhänvisningar i artiklarna. Med tillfredsställelse konstaterar vi också att Birger Pearson i ett avseende gör en direkt pionjärinsats med sitt bidrag. Han ger oss för första gången svenska namn och sigla för alla de nya Nag Hammadiskrifterna.

Om ännu en specialartikel hade fått plats, skulle den kanske ha handlat om en annan nyan-sats på det metodologiska området inom vårt ämne: försöken att få fram nya kunskaper genom att i tillämpliga delar göra bruk av moderna religionssociologiska metoder. Utrymmet tillåter dock inte det. Vi får nöja oss med att nämna saken och hänvisa till en svensk doktorsavhandling som har blivit uppmärksammas från den här synpunkten, Bengt Holmberg, "Paul and Power" (1978). I denna bok finns också annan viktig litteratur förtecknad och – i många fall – diskuterad.⁴

Nära samband med det sociologiska sättet att arbeta med de nytestamentliga dokumenten har de aktuella försöken att klargöra de socioekonomiska förhållandena i de nytestamentliga miljöerna och i urkristendomen. Det är ingenting helt nytt, men det

görs nu mer energiskt och mer metodiskt än förut och resultaten är intressanta.⁵

En annan allmän ansats är den moderna kvinnoforskningen. Den lämnar sina bidrag även på det bibliska området. Den internationella litteratur som sysslar med sådana aspekter, flödar rikt nu, främst i USA.⁶ Från skandinaviskt håll kan vi nämna ett tvärvetenskapligt projekt med centrum i Uppsala, lett av Ragnar Holte. Här finns även exegeter med (Inger Ljung, GT, Göran Agrell, NT).

I fortsättningen av vår artikel skall vi (i regel) inte ta någon speciell hänsyn till *skandinaviska* forskares insatser. Vi hoppas våra kolleger har överseende med det.

G. Lindeskog publicerade i årg. 51 (1975) av STK, s. 68–78, en "Rapport från det nytestamentliga arbetsfältet". Väsentligen kan vår framställning sägas ta vid där Lindeskog slutade.

I

Det är nog på sin plats att kort erinra om det föga glamorösa slitarbete, som oavbrutet pågår och är av grundläggande betydelse för allt annat som görs inom vår disciplin. Dit hör det filologiska detaljstudiet. Det har nu hänt så mycket att man – vid textforskningsinstitutet i Münster (Westf.) – har börjat med en totalt ny version av W. Bauers standardlexikon "Wörterbuch zum

⁴ Ur litteraturen kan vi särskilt nämna G. Theissen, *Soziologie der Jesus-bewegung* (2 uppl. 1978) och *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (1979). Jfr B. Holmberg i STK 57 (1981), s. 28–31.

⁵ Marxistiskt inspirerade är t.ex. L. Schottroff, W. Stegemann, *Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen* (1978) och samma förf., *Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Auslegung*, Bd 2, NT (1979). Den unga kyrkans "medelklasskaraktär" betonas av R.M. Grant, *Early Christianity and Society* (1978). Mycket nyanserat skriver D. L. Mealand i boken *Poverty and Expectation in the Gospels* (1980). Kritisk mot "avteologiseringen" av den nytestamentliga framställningen om rik och fattig är H. Kvalbein, *Jesus og de fattige* (1981).

⁶ Se t.ex. L. Swidler, *Biblical Affirmations of Women* (1979), E. Pagels, *The Gnostic Gospels* (1979), R. Ruether, E. McLaughlin (utg.), *Women of Spirit* (1979; se särskilt E. Schüssler Fiorenzas bidrag där – och annorstädes).

Neuen Testament". Det tar nog sin tid att förnya den boken, från början till slut, var- enda artikel, men det är viktigt att alla de små och stora insatser som har gjorts sedan Bauer själv lade ned pennan, slussas in i det bästa lexikon vi har för den nytestamentliga grekiskans vidkommande.

Ett annat slavarbete av samma typ ägnas den nytestamentliga textens problem. De nya fynden har haft – och de annonserade Sinaifynden förväntas få – konsekvenser för de textkritiska bedömningarna och för strävandena att etablera den ursprungliga texten. Ett omfattande och grundligt arbete inom denna sektor är i gång; särskilt bör det nyssnämnda institutet i Münster⁷ apostroferas.

Till de samlade resultat, som den nyare textkritiken har fått, hör en bekväm textutgåva, närmast avsedd för bibelöversättare, föranstaltad av United Bible Societies och utgiven av K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger och A. Wikgren, "The Greek New Testament" (1 uppl. 1966, 3 förbättrade uppl. 1975, 4 uppl. under arbete). Till den har B. M. Metzger dessutom utarbetat en ovärderlig servicevolym, en handbok i vilken alla textvarianter av vikt diskuteras och värderas, en efter en, hela NT igenom: "A Textual Commentary on the Greek New Testament" (1971).

1979 kom också gamla "Nestle" ut i ny gestalt. Det var den 26 upplagan och den heter numera "Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece". Den förbättras oavbrutet; fjärde uppl. av denna 26. uppl. utkom 1981. Texten sammanfaller med "The Greek New Testament", något som helt visst är praktiskt men som tyvärr skapar illusionen att det numera råder konsensus i de textkritiska frågorna, vilket naturligtvis inte är fallet. Hela notapparaten är emellertid ny, baserad på förnyad kontroll av handskrifterna, och den är utförlig. Dessutom har fyra värdefulla appendices tillfogats, varav ett anger alla viktiga handskrifters exakta omfång, och ett annat ger en förteckning över gammaltestamentliga citat och anspelningar (rec. i Sv. Exeg. Årsb. 45, 1980, s. 143–145).

I ny och härlig gestalt har även Huck-

Lietzmanns synops kommit ut. Den heter numera "Huck-Greeven, Synopse der drei ersten Evangelien" (13 uppl. 1981) och är från grunden omarbetad och nygestaltad med en text, byggd på H. Greevens egna bedömningar. Tidigare hade en synops över alla fyra evangelierna utkommit: K. Aland, "Synopsis quattuor evangeliorum" (1964). Under tryckning är nu den 12 upplagan. I denna uppl. sammanfaller själva texten med den som Nestle-Aland har.

Av betydande intresse är det faktum att man på allvar har börjat diskutera synopsens *problem*, ett hittills föga beaktat ämne. Hur skall en synops helst se ut? Varje uppställning *förutsätter* en bedömning av förhållandet mellan de tre (eller fyra) evangelierna och suggerar genom sin textanordning läsaren att dela denna uppfattning.⁸ Från denna synpunkt är det viktigt att synopser av olika typ ges ut. Så sker också.⁹ Med ett kanske lite speciellt intresse emotser vi en som bygger på den s.k. Griesbach-hypotesen (Matteus först, sedan Lukas; Markus ett sammandrag av båda). Den hypotesen – från slutet av 1700-talet – matchas numera med stor medvetenhet av en grupp forskare med amerikanen W. R. Farmer i spetsen.¹⁰ En annan av ny-ivrrarna för denna hypotes är engelsmannen Dom B. Orchard, och denne utger nu synopsen. Den skall heta "Synopsis of the Four Gospels" och väntas under 1982.

II

Fitzmyers artikel ger vissa föreställningar om de nya textfyndens – liksom utgrävningarnas¹¹ – betydelse för klarläggningen av den judiska miljön på NT:s tid och där-

⁷ Omnämnt ovan i not 3.

⁸ Se D. L. Dungan, *Theory of Synopsis Construction*, i *Biblica* 61 (1980), s. 305–329.

⁹ I Dungans art. presenteras olika typer av synopser. – Många metodproblem är bemästrade i den franska synopsen av P. Benoit, M.-E. Boismard, *Synopse des quatre évangiles en français* 1–2 (1965, 1972).

¹⁰ Se W. R. Farmer, *The Synoptic Problem* (1964, 2 uppl. 1977). För motkritik se C.M. Tuckett, *The Revival of the Griesbach Hypothesis* (1981).

¹¹ Se e.g. J. Finegan, *The Archaeology of the New Testament* (1969).

med "tidshistorien". Vi har fått veta oerhört mycket nytt om hur brokig situationen var i Palestina vid vår tideräknings början.¹² Inte minst har våra kunskaper om förhållandet mellan judendom och hellenism berikats. Fitzmyer påpekar att den internationella exegetiken före de nya textfynden fann det naturligt att tolka NT primärt från *hellenistisk* (icke-judiskt hellenistisk, alltså) bakgrund. Så var fallet dock inte i Norden, allra minst i Sverige. Både Odeberg och Fridrichsen hade ända från 20-talet hävdat och visat att den historiskt sett adekvata bakgrunden för Jesus och urkristendomen är den *judiska* miljön. Vi har – som sagt – en mer detaljrik och nyanserad bild av förhållandet mellan judendom och hellenism idag, vi vet mer om hur starkt det hellenistiska inflytandet hade påverkat judarna i Palestina före nytestamentlig tid,¹³ men Odebergs och Fridrichsens grundinställning har bekräftats.

När det gäller de isagogiska frågorna måste vi hänvisa till de nyaste internationella standardverken.¹⁴ Några punkter skall dock beröras helt kort.

Dateringen av de nytestamentliga skrifterna är som bekant genomgående en svår uppgift. Hållpunkterna är få och sköra. De tendenser som länge har funnits att bara tradera tidigare bedömningar har fått sig en ordentlig stöt genom publiceringen av J. A. T. Robinsons bok "Redating the New Testament" (1976). Författaren menar att alla de nytestamentliga böckerna har tillkommit före templets fall år 70. Det är helt visst att skjuta över målet. Men säkert är att Robinson har fått många att ställa dateringsfrågorna på nytt och därvid söka efter kompletterande hållpunkter i det nya materialet – liksom i det gamla förstås.

Till de mest typiska dragen i dagens exegetiska arbete hör att man tar varje bibelbok för sig och aktar sig för att läsa in i den vad som står i andra. Det senare har ju varit naturligt tidigare, hela kyrkans historia igenom. Somliga forskare atomiserar idag NT på ett långt drivet sätt. Det kan låta som om inte bara de olika författarna i NT har var sin teologi utan också som om Paulus hade en helhetssyn i Romarbrevet, en annan i

Korintierbrevet, en tredje i Galaterbrevet osv.¹⁵ Även vi som menar att man inte får driva det här synsättet för långt erkänner villigt att viktiga insikter vinnas, om man är noga med att fastställa vad som står och inte står i en bestämd nytestamentlig skrift.

Atomiseringstendensen yttrar sig vidare däri att många har börjat betrakta flera paulusbrev som *sammansatta*, som en hoppredigering av två eller flera självständiga paulusbrev. Det har tidigare varit nära till hands liggande när det gäller 2 Kor – och kanske också 1 Kor (i annat fall är ju minst två korintierbrev, nämnda av Paulus själv i texten, totalt förlorade). Men nu frågar sig somliga forskare om inte även andra brev är hopklippta.¹⁶

I äkthetsfrågorna har något av en konsensus utbildats i fråga om sju paulusbrev. Skrivna av aposteln själv är – enligt de flesta – Rom, 1–2 Kor, Gal, Fil, 1 Thess och Filem. Klart deuteropaulinska anses pastoralbrevet (1–2 Tim, Tit) vara. Ef och i nästan lika hög grad Kol är mycket omstridda från den här synpunkten; 2 Thess betvivlas av åtskilliga av speciella skäl (relationen till 1 Thess).

Livligast är debatten emellertid när man

¹² Detta framgår också av den förnyade, livliga utforskningen av den stora judiska pseudepigrafiska litteraturen; se t.ex. J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research* (1981).

¹³ Se V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (1959), M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (2 uppl. 1973), och idem, *Juden, Griechen und Barbaren* (1976). – Inom parentes kanske vi skall nämna att det stora projektet "Corpus Hellenisticum Novi Testamenti" – metodisk genomgång av hellenistisk litteratur med element av intresse för den nytestamentliga exegetiken – som en gång förestods av A. Fridrichsen, ingalunda har dött. Det har nu sitt centrum i "The Institute for Antiquity and Christianity" i Claremont i Californien; se institutets Report 1972–80 (1981), s. 23–26.

¹⁴ W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament* (19 uppl. 1978), Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur* (1975), A. Wikenhauser, J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament* (6 uppl. 1973).

¹⁵ En god bild av denna situation får man i volymen från symposiet i Aarhus 1978: S. Pedersen (utg.), *Die Paulinische Literatur und Theologie* (1980).

¹⁶ Se t.ex. H.-M. Schenke, K. M. Fischer, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments 1–2* (1978, 1979), bd 1. Jfr även Vielhauer, *Geschichte*, kap. 1.

kommer in på evangelierna. Längre såg det ut som om Markusevangeliet skulle få gälla som styrkt och därmed tvåkällshypotesen (Matt och Luk har använt dels Mark, dels den gemensamma talkällan Q). Så menar nog fortfarande de flesta exegeter. Men numera prövas en lång rad andra möjligheter på allvar, för att inte säga alla tänkbara sådana. Griesbach-hypotesen har – som sagt – tagits upp igen av somliga, en mångkällshypotes i olika utformningar prövas av andra,¹⁷ olika kombinationer av muntlig och skriftlig tradition av åter andra. För att bara ge några exempel.¹⁸ Ett symposium skall anordnas i Jerusalem 1984 för att om möjligt få fram konvergerande lösningar. Det rör sig. Klokast gör man nog idag, om man från fall till fall anger hur man tänker sig förhållandet mellan de olika versionerna av den evangelietext man utlägger.

I frågan om traditionsgången mellan Jesus och evangelisterna verkar det som om den tyska "formhistoriens" ståndpunkter är på väg att överges även i Tyskland, åtminstone i dess klassiska form. Utan att man för den skull förnekar de förblivande resultat den i vissa avseenden har vunnit. Här om året fick vi rent av läsa¹⁹ hur en utpräglad bultmannian, W. Schmithals, hävdar att *berättelsestoffet* i det äldsta evangeliet (Markus) ingalunda har någon förhistoria som muntlig tradition och ingalunda hör till kategorin "Kleinliteratur" utan är en höglitterär skapelse, gjord av en lysande urkristen teolog och poet, som en konkretisering av det urkristna kerygmat. Urkristen dikt alltså. Vad *logia-stoffet* beträffar, menar Schmithals att detta för sin del är ett från början okristologiskt och okerygmiskt och "förkyrkligt" stoff. Här förnekas grundläggande teser i Bultmanns "Geschichte der synoptischen Tradition" (1921), medan Bultmanns *teologiska grundansats* å andra sidan drivs till sin spets.

Schmithals lär knappast kunna få allmänt gehör för sin ståndpunkt. Men hans teorier vittnar om hur positionerna är under ändring. Om det vittnar också en avhandling som ventilerades i det inflytelserika Tübingen hösten 1980 och kom ut i fjol, Rainer Riesner, "Jesus als Lehrer". Här går författaren fram efter det s.k. skandinaviska sätt-

et att angripa traditionsproblemet och gör en grundlig undersökning av den skolning Jesus kan ha fått i hemmet, i elementarskolan, i synagogan och vid valfärderna till templet, och kommer fram till att Jesus har överlämnat sina liknelser och "lärosummer" som utantillärda texter, och att dessa har bevarats med t.o.m. ännu större omsorg om ordalydelsen än den rabbiniska traditionens texter. Evangelierna är alltså mycket tillförlitliga, historiskt sett. Vilka spår denna avhandling kommer att sätta i den tyska och internationella debatten, är det för tidigt att uttala sig om. Men diskussionen har redan kommit igång. För att om möjligt överbrygga klyftorna mellan dem som ger våra huvudkällor om Jesus högt källvärde och dem som nästan inte ger dem något historiskt värde alls, hölls ett exklusivt symposium i Tübingen i september 1982 med temat "Das Evangelium und die Evangelien". Materialet kommer att publiceras i en samlingsvolym.

I "den johanneiska gåtan" står fortfarande åsikt mot åsikt. Viktiga arbeten har kommit ut under den senaste generationen, bl.a. tungt vägande kommentarer till hela Johannesevangeliet.²⁰ Både Qumranfynden och de gnostiska texterna – och de nya metodiska greppen – har berikat den johanneiska debatten. Men någon gryende konsensus kan man knappast tala om.

Vad Paulus beträffar har vi redan berört tendenserna att hålla isär de olika breven

¹⁷ T.ex. Boismard; se bd 2 av den synopsis som nämns ovan i not 9.

¹⁸ Se t.ex. W. O. Walker (utg.), *The Relationships Among the Gospels* (1978), rec. i SEÅ 45 (1980), s. 146–147.

¹⁹ Art. Kritik der Formkritik, i *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 77 (1980), s. 149–185, närmare utvecklat i förf:s markuskommentar. – Till det mest intressanta i den moderna evangelieforskningen hör strävandena att finna kriterier för att skilja mellan autentiska Jesusord och "Gemeindebildungen". För en instruktiv diskussion av sådana kriterier se R. H. Stein, *The "Criteria" for Authenticity*, i R. T. France, D. Wenham (utg.), *Gospel Perspectives 1* (1980), s. 225–263 (med litt.).

²⁰ R. E. Brown, *The Gospel According to John 1–2* (1966, 1970), R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium 1–3* (1965, 1971, 1975, och senare nyuppl.), C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John* (2 uppl. 1978), E. Haenchen, *Das Johannesevangelium* (1980).

och tolka dem vart för sig. En annan tendens, som bör nämnas just när det gäller paulusforskningen, är vissa – särskilt amerikanska – exegeters försök att finna mönster från den hellenistiska retorikens arsenaler i de paulinska skrifterna.²¹

Temat urkristendomens historia har naturligtvis också behandlats, i smått som i stort. En kärnfråga är den om Apostlagärningarnas källvärde. Där verkar det som om den skepsis, som många har haft sedan Haenchens kommentar kom ut på 50-talet, har börjat vika för en större tilltro till den förste kyrkohistorikerns tillförlitlighet.²²

III

Frågan om *den historiske Jesus*, som hade vilat ett par tre årtionden, återupptogs med förnyad kraft på 50-talet av flera exegeter (bl.a. N. A. Dahl och E. Käsemann) och har inte kommit till ro sedan dess. Vi kan hänvisa till G. Auléns översikt "Jesus i nutida historisk forskning" som utkom 1973 (rec. samma år i STK, s. 183–186). Det som har hänt på sistone kan knappast sägas ha betytt någon nyorientering, men många enskildheter har fått nytt ljus över sig från de nya texterna och genom nya metodiska grepp. Det gäller tolkningen av Jesu liknelser,²³ det gäller frågorna om hur hans maktgärningar²⁴ skall förstås, det gäller inte minst frågan om hans syn på sig själv. Den vitala frågan om det ev. sambandet mellan Jesu självmedvetande och det urkristna kerygmat om honom – frågan huruvida Jesus företrädde en implicit kristologi – har fått större klarhet genom att man infört termen "proexistens" (att existera till förmån för andra) i debatten. Denna kategori är ägnad att ange sambandet mellan Jesu undervisning och maktgärningar å ena sidan och hans lidande och död "för många" å andra sidan. Och därmed sambandet mellan Jesus och det urkristna kerygmat. Till dessa problem har inte minst H. Schürmann publicerat djuplodande och viktiga bidrag.²⁵

Är Jesusfrågan den viktigaste historiska frågan inom den nytestamentliga disciplinen, är kristologin och soteriologin viktigast från *bibelteologisk* synpunkt. G. Lindeskog

har i sin "rapport" (1975) orienterat om den moderna diskussionen kring de urkristna tolkningarna av Kristi person och verk och vi kan hänvisa dit. Vad som har skett under de senaste åren gäller enskilda aspekter, främst då de olika kristologiska benämningarnas bakgrund och ursprungliga grundbetydelser (de var ju inte synonyma från början). Fitzmyers detaljstudier om benämningarnas hebreiska och arameiska förhistoria förtjänar att omnämnas särskilt. Se an tydningarna i hans artikel liksom de böcker av hans hand som nämns i noterna.

Mest intrikat är debatten kring termen "Människosonen (*ho hyios tou anthrōpou*; märk determineringen). Diskussionen har skjutit fart igen under 70-talet,²⁶ bl.a. till följd av att vi tycks ha förlorat våra förment

²¹ W. Wuellner, *Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans*, Cath. Bibl. Quart. 38 (1976), s. 330–351, H.-D. Betz, *Galatians* (1979). – I sin linda ligger strävanden, introducerade av den holländske forskaren J. Smit Sibinga, att påvisa en hittills obeaktad formell finess i många nytestamentliga texter: de är utformade och strukturerade så noggrant, att t.o.m. stavelserna är räknade, och siffrorna som uppstår i dessa strukturer utgår ofta av symboliska tal. Att detta är ett faktum i vissa texter är obestridligt; hur det skall tolkas vet vi ännu inte med någon säkerhet. Se av Smit Sibinga särskilt art. *Eine literarische Technik im Matthäusevangelium*, i M. Didier (utg.), *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie* (1972), s. 99–105, och *The Structure of the Apocalyptic Discourse, Matthew 24 and 25*, i *Studia Theol.* 29 (1975), s. 71–79.

²² Se särskilt M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity* (1979) och den senaste kommentaren, J. Roloff, *Die Apostelgeschichte* (1981). För fler aspekter se även ett kommande dubbelnummer av *Studia Theol.*, innehållande materialet från den nordiska novumkonferensen om urkristendomens historia i Oslo 1982.

²³ Se e.g. D. Patte, *Semiology and the Parables* (1976), J. D. Crossan, *Finding is the First Act* (1979). En inblick i dessa och andra författares metodiska grepp ger E. Engdahl, *Jesu liknelser som språkhändelser*, i *SEÅ* 39 (1974), s. 90–108.

²⁴ Nya, viktiga synpunkter på maktgärningarna ger G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten* (1974). Se vidare översikterna i X. Léon-Dufour (utg.), *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament* (1977).

²⁵ H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod* (2 uppl. 1976), *Jesu ureigenes Todesverständnis*, i J. Zmijewski, E. Nellessen (utg.), *Begegnung mit dem Wort* (festskrift H. Zimmermann) (1980), s. 273–309.

²⁶ Se bl.a. numren 1 (1978) och 4 (1979) av *Journ. for the Study of the New Testament*.

förkristna belägg för att "Människosonen" användes som en titel på en kommande messiasgestalt. Vad vi trodde oss ha var den etiopiska 1 Henoksboken. (I Dan 7 talas det ju inte om "Människosonen" utan om "en som liknar en människoson".) Nu har man emellertid i Qumran funnit fragment av *förkristna* arameiska versioner av fyra av böckerna i 1 Hen, men inte något fragment ur den som brukar handla om "Människosonen" (kap. 37–71). Den tycks alltså vara efterkristen.²⁷ Hur komplicerad och splittad debatten idag är, framgår kanske bäst av en artikelrubrik: "Is the Son of Man problem insoluble?"²⁸

Diskussionen kring den urkristna tolkningen av Kristi verk – soteriologin – präglas av de tendenser som är typiska för dagens nytestamentliga forskning i allmänhet, särskilt av den intensiva analysen av hur gammaltestamentliga och judiska motiv tas upp och brukas av urkristendomen, i traditionell eller förnyad form (se Fitzmyers art.). Härvid har inte bara de nya texterna gett nya impulser utan även de gamla, men fortfarande otillräckligt utforskade, *rabbinska* texterna. Inte minst gäller detta targumerna, som nu är livligt uppmärksammade.²⁹ Vad man idag har fått blicken skärpt för är hur *mångskiftande* Kristi verk tolkas i NT. Som exempel kan vi nämna att Lukas, som visserligen återger traditionella formuleringar om Kristi död som en soningsdöd, på två ställen i sitt tvåbandsverk (Luk 22:20, Apg 20:28), inte tycks tolka Kristi död så för egen del.³⁰ Det fanns andra sätt att uppfatta Kristi död positivt. En god inblick i den djuplodande debatten om Kristi döds soteriologiska betydelse ger P. Stuhlmachers uppsatssamling "Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit" (1981, med litt.).³¹

IV

Det säger sig nästan självt att den nytestamentliga teologin i ett forskningsläge som detta är starkt inriktad på mångfalden i NT men har svårigheter med att formulera NT:s *enhet*. Somliga är benägna att helt bestrida enheten i NT. Över huvud taget har konstruktiva synteser svårt att vinna allmänt

gehör just nu, vilket är att beklaga. De som idag ger sig på att skriva syntetisk nytestamentlig teologi finner det naturligt att ta de olika skrifternas eller skriftgruppernas teologi var för sig eller ta ut representativa företrädare för nytestamentliga synsätt (t.ex. Jesus, Paulus, Johannes) för att ev. i slutet göra ett försök att ange de grunddrag som förenar alla nytestamentliga böcker – eller åtminstone huvudböckerna.³²

Många av de problem och tendenser som vi har rört vid i det föregående strålar på sitt sätt samman i en mer eller mindre spridd tendens till vad man kan kalla ett *textcentrerat* arbete med de bibliska problemen. Utan att förneka giltigheten av de forskningarna som främst inriktar sig på texternas bakgrund och förhistoria och analyserar fram traditioner bakom dem och förstadiet till dem osv., betonar man vikten av att först som sist försöka tolka texten som det föreliggande litterära dokumentet den är och som ett medel för kommunikation mellan en ti-

²⁷ J. T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4* (1976).

²⁸ A. J. B. Higgins, i *Neotestamentica et Semitica* (festskrift M. Black) (1969), s. 70–87.

²⁹ För den livliga debatten om targumernas betydelse för NT, stimulerad inte minst därigenom att man nu har funnit och publicerat en fullständig version av den tidigare blott i fragment kända palestinsiska targumen (Codex Neofiti 1) se P. Nickels, *Targum and New Testament. A Bibliography* (1967), kompletterad med J. T. Forestell, *Targumic Traditions and the New Testament. An Annotated Bibliography* (1979). En god översikt ges i R. le Déaut, *The Message of the New Testament and the Aramaic Bible (Targum)* (1982).

³⁰ A. Büchele, *Der Tod Jesu im Lukasevangelium* (1978).

³¹ Nämnas kan även M. Hengel, *The Atonement* (1981).

³² Jfr hur problemet "enhet – mångfald" behandlas i de välkända nytestamentliga teologierna av R. Bultmann, H. Conzelmann, W. G. Kümmel, Joach. Jeremias (bara del 1 utkommen, om Jesus), L. Goppelt och K.-H. Schelkle. För översiktliga diskussioner om den nytestamentliga teologins grundproblem se också G. Strecker (utg.), *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments (Wege der Forschung)* (1975), R. Morgan (utg.), *The Nature of New Testament Theology* (1973), och H. Boers, *What is New Testament Theology?* (1979). Jfr J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (1977). Se även not 34.

dig kristen författare (eller redaktör) och hans dåtida läsare.³³

Om vi som avslutning på denna korta och rapsodiska översikt skulle summariskt peka ut några av de mest typiska tendenserna i samtidens nytestamentliga forskning, skulle vi väl i första hand ange följande:

- att bredare och djupare än någonsin bearbeta de övergripande hermeneutiska problemen,
- att tillämpa moderna textteoretiska kunskaper,
- att utvinna kompletterande (socioekonomiska) insikter ur materialet med tillhjälp av sociologiska grepp,
- att klära ut i detalj hur GT tas upp i NT,
- att klart avgränsa den enskilda bibelbokens egenart: dess form, syfte, budskap, tagna för sig,

att göra rättvisa åt NT:s mångfald, samt att lägga huvudvikten vid en *textcentrerad exeges*.³⁴

³³ Se litt. som anförs i Kieffers art. i detta nr och i B. Olsson, En textorienterad läsning av Bibeln, i *Rel. och Bibel* 39 (1980), s. 40–52. Åtskilligt av läget på denna front, sådan den ser ut i USA, får man en uppfattning om i R. A. Spencer (utg.), *Orientation by Disorientation* (festskrift W. A. Beardslee) (1980).

³⁴ För ytterligare litteraturhänvisningar se J. A. Fitzmyer, *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture* (revised ed. 1981), som är resonerande. Det är också bibliografierna i slutet av bidragen om nytestamentlig isagogik (L. Hartman), tidshistoria (R. Qwarnström), Jesu liv och urkristendomens historia (E. Larsson) och nytestamentlig teologi (H. Riesenfeld), i B. Gerhardsson (utg.), *En bok om Nya testamentet* (4 uppl. 1982), liksom notavdelningen i R. Kieffer, *Nytestamentlig teologi* (2 uppl. 1979).

Dödahavsrollarna och Nya testamentet efter trettio år

AV JOSEPH A. FITZMYER, SJ

Den första grottan i Qumran upptäcktes 1947,¹ men det var år 1950 som vi fick den första fullständiga publikationen av texterna från denna grotta.² 1950 betraktas därför ofta som det år då utforskningen av dödahavsrollarna tog sin början. Mer än 30 år har gått sedan dess, och man kan fråga sig vad som åstadkommit, när det gäller studiet av rullarna och deras betydelse för tolkningen av Nya testamentet. Under den första tiden gav dödahavsrollarna stoff för förstasidesnyheter – i dag tycker nog många att ämnet är lite avslaget. De flesta har emellertid inte klart för sig att textfragmenten enbart från grotta 4 i Qumran till mer än 75 % ännu är opublicerade.³ Och varje gång en av de forskare, som fått i uppdrag att publicera fragmenten, för vetenskaplig konsumtion portionerar ut en eller annan text i preliminärt eller partiellt skick, visar det sig tydligt, att den som först studerar texten sällan blir varse alla dess implikationer. Studiet av skriftrullarna och deras samband med Nya testamentet har därför ingalunda mist sin aktualitet utan kommer även i fortsättningen att vara en av murbräckorna inom bibelforskningen både under detta och det kommande århundradet.

M. Burrows, tidigare vid Yale University, skrev en gång i sin bok *More Light on the Dead Sea Scrolls*: "Dödahavsrollarna upptäcktes i Amerika våren 1955."⁴ Han syftade på det intryck som journalisten Edmund Wilsons artikel *The Scrolls from the Dead Sea* hade gjort. Det var en populärt hållen redogörelse för upptäckten och dess betydelse, och den publicerades första gången i

The New Yorker (maj 1955). På ett ställe skrev Wilson: "De nytestamentliga forskarna har, förefaller det, nästan undantagslöst bojkottat hela frågan om rullarna."⁵ Vi behöver inte efterforska alla de skäl Wilson hade för detta uttalande, men om man ser tillbaka på de senaste 30 åren, står det klart att Wilson inte längre skulle kunna fälla ett omdöme av det slaget. En orsak till att ett stort antal nytestamentliga forskare tycktes bojkotta ämnet var den, att de helt enkelt inte kunde läsa texterna. Före 1955 hade det varit på modet att betona den hellenistiska bakgrunden till Nya testamentets skrifter, och det betydde att man hade föga intresse till övers för dess palestinska eller semitiska bakgrund, och ännu mindre för de språk, på vilka palestinsk litteratur kunde vara skriven.

Wilson var av den uppfattningen att "de mera 'liberala' forskarna i Storbritannien och Förenta staterna . . . varit ytterst ovilliga

¹ Se R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls* (Schweich Lectures of the British Academy, 1969 (London: Oxford University, 1973), vii, n.1.

² M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls of St Mark's Monastery: Volym I, The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary* (New Haven: American Schools of Oriental Research, 1950).

³ För uppgifter om publicerade skriftrullar och fragment se J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study* (Sources for Biblical Study 8, Missoula, MT: Scholars Press, 1977).

⁴ *More Light on the Dead Sea Scrolls: New Scrolls and New Interpretations with Translations of Important Recent Discoveries* (New York: Viking, 1958), 3.

⁵ *The Scrolls from the Dead Sea* (New York: Oxford University, 1955), 99.

att syssla med rullarna”, därför att ”dessa liberaler lutar åt antagandet, att de lärosatser som kallas kristna egentligen inte formulerades förrän flera generationer efter Jesu död.”⁶ Wilsons sätt att uttrycka detta var överdrivet, men det speglade övertygelsen hos många som gjorde en åtskillnad mellan historiens Jesus och trons Kristus, mellan trosföreställningarna i den palestinsiska, judekristna urförsamlingen och dem som fanns i de hellenistiska, hednakristna missionsförsamlingarna i östra medelhavsområdet.

Delvis ligger problemet i de nytestamentliga skrifterna själva. Alla de 27 skrifterna har bevarats på grekiska. En av dem berättar för oss, att Jesus en gång skrev någonting (Joh 8:6,8), men det var ”på marken” – och evangelisten gjorde ingen ansträngning att återge det! Vidare har inga judekristna skrifter från första århundradets Palestina bevarats. Ironiskt nog är det så, att just de fem huvudskrifter, som gör anspråk på att ha mest att berätta om kristendomens ursprung – Markus, Matteus, Lukas, Apostlagärningarna och Johannes – har hänförs till andra tillkomstorter inom den östra medelhavsvärlden än Palestina, och detta är uppfattningen icke blott i tidig kyrklig tradition utan ockå inom den moderna forskningen. Till skillnad från Islam, där profeten Muhammeds uppenbarelser har upptecknats och än i denna dag studeras och brukas på profetens modersmål, har kristendomen varit beroende av skrifter avfattade på grekiska, ett språk som med all sannolikhet inte var det primära för Jesus av Nasaret, även om han tillfälligtvis kan ha använt det.⁷ De yttranden som tillskrivs honom, tillskrivs honom på grekiska – dvs. i översättning.

Sant är att man har gjort gällande att vissa av det grekiska Nya testamentets skrifter blivit författade i Palestina. Det hävdar t.ex. den holländske forskaren J. N. Sevenster i sin mycket intressanta bok *Do You Know Greek?* Han har hämtat titeln från Apg. 21:37, där den romerske kommandanten, sedan Paulus räddats från Jerusalems pöbel, uttrycker sin förvåning över att aposteln tilltalar honom på grekiska. Sevensters bok har som undertitel *How Much Greek Could*

*the First Jewish Christians Have Known?*⁸ Han samlar bevismaterial av alla slag för att dokumentera bruket av grekiska bland judar i Palestina under första århundradet, och han väcker även frågan, om inte skrifter sådana som 1 Petrusbrevet och Jakobs brevkän ha tillkommit i en sådan miljö. De som anser att Paulus' fångenskapsbrev (Filem, Kol, Ef) skrevs i hans caesareanska fångenskap, lokaliserar dem de facto till en palestinsisk miljö, dvs. Caesarea vid havet. Under alla förhållanden är antalet nytestamentliga skrifter, som skulle kunna hänföras till palestinsiskt ursprung, mycket litet.

De tidigaste kristna skrifterna har alltså, beroende på de miljöer, där flertalet av dem har avfattats, starkt påverkats av hellenismens språk, kultur, filosofi och livsstil. Ändå stammar den kristna rörelsen som sådan från Palestina. I vad mån detta ursprung återspeglas i det grekiska Nya testamentets skrifter, förblir ett intressant problem. Skärvor och fragment av information från arkeologiska upptäckter (inskriftioner på gravstenar och ossuarier, texter på lerskärvor etc.) har genom åren bidragit till vår kunskap om de språk som användes i det romerska Palestina, och de har satts i samband med relevanta ställen i Nya testamentet. Men fyndet av dödahavsrollarna och studiet av dem under de senaste 30 åren har ökat vår kunskap i oerhörd grad. Helt naturligt reser sig frågan hur dessa märkliga fynd förhåller sig till det grekiska Nya testamentet.

Jag övergår nu till den egentliga översikten, som jag presenterar under tre rubriker: (1) Det nuvarande läget i utforskningen av skriftrullarna, (2) Kristendom i Qumran? och (3) Qumran-litteraturen och de nytestamentliga skrifterna.

⁶ Ibid.

⁷ Se J. A. Fitzmyer, "The Languages of Palestine in the First Century AD", *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays* (Society of Biblical Literature Monograph Series 25, Missoula, MT: Scholars Press, 1979), 29–56.

⁸ *Supplements to Novum Testamentum* 19, Leiden: Brill, 1968.

1. Det nuvarande läget i utforskningen av skriftrullarna

I mina inledande anmärkningar använde jag nyss både "Dödahavsrollarna" och "Qumran-rollarna", eftersom jag vet att dessa benämningar ofta brukas såväl synonymt som med olika innebörd. För att vara exakt, har termen "dödahavsrollarna" använts i *vid mening* för att beteckna texter från grottor i fyra områden utmed nordvästra stranden av Döda havet, nämligen Qumran, Masada, olika wadier på Döda havets väststrand söder om Qumran (Murabba'at, Seijal, Khabra och Mahras) samt vid Khirbet Mird (i Juda öken mellan Betlehem och Qumran). I denna vida mening inkluderar "dödahavsrollarna" även texter från genizan i Esras synagoga i det gamla Kairo (Egypten), eftersom flera av de texter man har funnit där är medeltida avskrifter av kända Qumran-dokument (Test. Levi, Syrak, Damaskuskriften).⁹ Khirbet Mird-texterna kommer från ett bysantiskt kloster från slutet av det första kristna årtusendet och behöver inte beaktas här. Texterna från Masada, Murabba'at, Seijal, Khabra och Mahras stammar mestadels från tiden mellan de palestinsiska judarnas båda uppror mot Rom (74–135 e.Kr.) och är endast indirekt av betydelse för den sak vi sysslar med. Bortsett från 168 textfragment från Wadi Murabba'at,¹⁰ av vilka sju är hebreiska bibeltexter och en är en omfattande fragmentarisk avskrift av Tolvprofetboken, väntar flertalet av dessa texter från grottorna i wadierna fortfarande på publicering. I *inskränkt mening* bör emellertid beteckningen "dödahavsrollarna" begränsas till Qumran-dokument, dvs. skriftligt material från de elva grottorna i Wadi Qumran-området.

En framstående Palestina-arkeolog, W. F. Albright, betecknade redan från början upptäckten av Qumran-rollarna som "det största handskriftsfyndet i modern tid", och den bedömningen står sig ännu. Från de elva grottorna i trakten av Qumran har man hämtat fram ungefär 625 rullar eller fragmentariska texter, som grovt kan dateras från 200-talet f.Kr. till 70 e.Kr. Omkring 30

av dem är skrivna på grekiska, 60 på arameiska och de övriga på ett slags efterbiblisk hebreiska. I grotta 4, som inte har visat sig innehålla någon fullständigt bevarad rulle, fann man år 1952 ca 15.000 fragment.¹¹ De har givit upphov till ett enormt pussel, resulterande i mer än 400 fragmentariska texter, av vilka ungefär en tredjedel är bibliska. Här finns varje skrift i det hebreiska Gamla testamentet representerad utom Ester och Nehemja, och dessutom några av de skrifter som så småningom kom att betraktas som deuterokanoniska (Tobit, Syrak, Jeremias brev). Av dessa över 400 fragmentariska texter har endast ca 75 blivit slutgiltigt publicerade (texterna 128–186 jämte ca 14 texter från Henok-litteraturen). Grovt räknat 50 andra texter från grotta 4 har publicerats partiellt eller preliminärt. Men 75 % av detta material från enbart grotta 4 väntar fortfarande på definitiv publicering. Mycket av det är antingen sektdokument (Qumran-samfundets skrifter) eller intertestamental, judisk litteratur (t.ex. avskrifter av Jubiléerboken, De tolv patriarkernas testamenten eller Henok-texter).

Under de gångna 30 åren har studiet av själva dödahavsrollarna koncentrerats huvudsakligen till fyra områden: (1) arkeologi, (2) paleografi, (3) språken i Palestina och (4) den sekteriska judendomens historia och teologi. Några kommentarer till vart och ett av dessa temata kan bidra till att belysa det nuvarande forskningsläget.

(1) Khirbet Qumran var församlingscentrum för de människor som använde eller frambragte skriftrullarna, och det var bebott från ungefär 150 f.Kr. till 68 e.Kr. Den

⁹ Se t.ex. S. Schechter, Documents of Jewish Sectaries (2 volymer, ett band, New York: Ktav, 1970).

¹⁰ Se P. Benoit m.fl., Les Grottes de Murabba'at (DJD 2, Oxford: Clarendon, 1961).

¹¹ Se R. de Vaux et J. T. Milik, Qumran grotte 4, II:1. Archéologie, 2. Tefillin, mezuzot et targums (4Q128–4Q157) (DJD 6, Oxford: Clarendon, 1977), 8. – Texterna 4Q158–4Q186 publicerades av J. M. Allegro, Qumran Cave 4, I (DJD 5, Oxford: Clarendon, 1968), och Henok-texterna av J. T. Milik, The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4 (Oxford: Clarendon, 1976). För en förteckning över texter delvis eller preliminärt publicerade se mitt arbete nämnt i n.3 ovan.

arkeologiska utgrävningen av området är slutförd, och resultaten har fullständigt redovisats. Framlidne fader Roland de Vaux, en fransk dominikan, som ledde utgrävningarna av Qumran, har publicerat den slutgiltiga redogörelsen rörande grottorna 1–10 samt en preliminär rapport om grotta 11. Han har också efterlämnat en beaktansvärd exposé över hela materialet i 1959 års Schweich-föreläsningar. Dessa höll han på franska, men de föreligger nu i en reviderad och aktualiserad engelsk utgåva, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls* (1973).¹²

Utgrävningen av Qumran-området har ökat vår kunskap om palestinensisk arkeologi under en f.ö. försummad period. Palestina-arkeologerna hade nämligen varit notoriskt ointresserade av allting som var senare än Järnålder III, som slutade ca 330 med erövringen under Alexander den Store. Utgrävningen har också givit impulser till ökat arkeologiskt intresse för den hellenistiska och den romerska eran i Palestina. Det mesta av det som hittills hade gällt för att vara nytestamentlig, palestinsk arkeologi, hade mera varit i stil med *Heliga orter och vägar*, dvs. litteratur avsedd att nära fromheten hos det Heliga landets pilgrimer. Även en så skarpsinnig arkeolog som de Vaux själv feldaterade till att börja med keramiken i grotta 1 i Qumran, då han trodde den var hellenistisk, medan den i själva verket var romersk. Problemet var att ingen brukade bry sig om lerskärvor och deras inbördes typ- och tidsbestämning – om de stammade från tiden efter 330 f.Kr. Qumran-fyndet blev en sporre för en ung amerikansk arkeolog, Paul W. Lapp (senare avliden). Han arbetade tillsammans med sin hustru och publicerade *Palestinian Ceramic Chronology 220 BC – AD 70*.¹³

Murabba'at-grottornas arkeologi har fullständigt redovisats.¹⁴ De israeliska arkeologernas (Y. Yadin, Y. Aharoni, P. Bar-Adon m.fl.) betydelsefulla arbete vid Masada och i grottorna i Wadierna Seijal, Mishmar, Mahras och Khabra har också redovisats i *Israel Exploration Journal*.¹⁵

Vad som är värt att lägga märke till här, är hur allt materialet hör ihop och uppvisar ett sammanhang, som sträcker sig från sluttet av 100-talet f.Kr. fram till ca 75 e.Kr.

Arkeologerna är ense om att det litterära materialet från de elva Qumran-grottorna har samband med församlingsanläggningen i Qumran, och att den senare har blivit övergiven i och med att den förstördes av de romerska legionerna år 68 e.Kr. Dessutom finns det en förbindelse mellan Qumran och Masada (bebott fram till 73/74 e.Kr.), under det att de romerska legionärerna själva hade slagit läger i ruinerna efter bosättningen i Qumran under en kort tid efter år 68. Emellertid kan man inte utan vidare sätta likhetstecken mellan Qumran-samfundet och de rebeller som under första århundradet kallades sikarier eller zeloter, och inte heller med dem som var bosatta i Masada, eller med andra århundradets rebeller mot Rom, vilka bodde i ravingrottorna söder om Qumran. Medlemmar av Qumran-samfundet kan naturligtvis ha funnits med bland dessa upprorsmän, men det finns inga bevis för en direkt identifikation av Qumran-sekten med någon av dessa grupper.

(2) Dödahavsrollarnas bidrag till utforskningen av den palestinska paleografin (el. äldre skriftformer) har varit ovärderligt. Här är materialet inte begränsat till Qumran-rollarna, ty dokument – ofta daterade – från grottorna i Murabba'at har också använts. För somliga människor förefaller om-dömen grundade på handstilar högst subjektiva. Men noggranna undersökningar av de palestinensiska skrivarnas praxis både i fråga om rak och om kursiv stil (av antalet penndrag för att forma en bestämd bokstav, av dennas utgångspunkt och form, av dess *ductus*) har avslöjat kännetecknen, som kan kontrolleras – och har blivit kontrollerade – av andra. Visserligen är det i viss mån med paleografer som med poeter – är man inte född till det, kan man inte bli det; somliga har gåvan, andra inte. Men erkända experter, som knappast har arbetat i maskopi med varandra, har kommit till anmärknings-

¹² Se n. 1 ovan.

¹³ (New Haven: American Schools of Oriental Research, 1961).

¹⁴ Se n. 10 ovan.

¹⁵ Volymerna 11, 12, 15 (1961, 1962, 1965).

vårt likartade slutsatser. Här måste man nämna W. F. Albright, S. Birnbaum, J. T. Milik, N. Avigad och särskilt F. M. Cross vid Harvard University.¹⁶ Det ofantliga antalet texter och fragment från grottorna i Qumran, Murabba'at och annorstädes har möjliggjort en detaljerad klassificering av gamla hebreiska och arameiska skriftarter från slutet av 200-talet f.Kr. och till 100-talet e.Kr. Tidigare kända texter har placerats in i denna klassifikation, och man har fått fram en daterad gruppering med en felmarginal på ca 50 år. Resultatet av detta arbete har faktiskt varit så tillfredsställande att det, åtminstone delvis, har givit svaret på den ofta ställda frågan: Varför har inte fragmenten från dödahavsrollarna blivit föremål för datering med hjälp av C¹⁴-metoden? Nu har verkligen C¹⁴-metoden kommit till användning för att datera linnehöljerna om rullarna, som hittades i krukorna i grotta 1, och likaså palmträ från själva Khirbet Qumran, och det uppges också att man har använt metoden på *en* Jesaja-rulle (vilken?); felmarginalen som uppgivits för dessa undersökningar är emellertid antingen ± 200 eller ± 80 år.¹⁷

Även om olika forskare inom den palestinsiska paleografen har använt skiftande beteckningar på de grupper i vilka de delat upp skriftarterna, är fyra huvudperioder allmänt erkända: (1) Arkaisk eller protojudisk skrift (250–150 f.Kr.), (2) Hasmoneisk skrift (150–30 f.Kr.), (3) Herodiansk skrift (30 f.Kr.–70 e.Kr.), (4) Efterherodiansk skrift (70 e.Kr. – in på 100-t.). Paleografiskt arbete av den här arten bidrar icke endast till utforskningen av antik skrift. I det långa loppet lämnar det också bidrag till Qumransamfundets historia. Arbetet resulterar nämligen i synpunkter när det gäller klassificering och kronologi, vilka medger bedömningar av dokumentens inbördes åldersförhållanden, och indirekt bekräftar det egentliga arkeologiska materialet. Dokument som är paleografiskt daterade nämner stundom historiska personer, sådana som Antiokus (sannolikt Antiokus IV Epifanes), Demetrius (III Eucerus), Alexandra (judisk drottning 76–67 f.Kr.), Aemilius (Scaurus), en romersk anförare, och relaterar således

materialet till en bestämd period av den förkristna palestinsiska historien.

(3) Dödahavsrollarnas bidrag till utforskningen av språken i första århundradets Palestina har varit oskattbart.¹⁸ Qumran-materialet och texterna från Masada, Murabba'at och de andra grottorna utfyller ett tomrum, som har funnits under lång tid, och ger klara belägg för bruket av arameiska, hebreiska och grekiska – med ett ord, för trespråkighet – i Palestina under århundradena närmast före och efter Kristi födelse. Även om vi tidigare på grund av enstaka inskriptioner på monument och gravstenar har varit medvetna om detta förhållande, har det ofta ifrågasatts av ansedda forskare (såsom A. Dupont-Sommer, F. Altheim o.a.). De texter som har kommit fram under de senaste 30 åren ger oss nu tydliga vittnesbörd om en litterär aktivitet i Palestina på både arameiska och hebreiska just under perioden mellan den slutliga redaktionen av den yngsta skriften i det hebreiska Gamla testamentet (Daniel) och begynnelsen av den rabbiniska litteraturen (mitten av 100-t. e.Kr.). Detta är särskilt anmärkningsvärt, när det gäller arameiskan, ty visserligen har man allmänt antagit att detta språk blev det dominerande i Palestina efter judarnas återkomst från den babyloniska fångenskapen, men beläggen för det, särskilt från perioden mellan slutredaktionen av Daniel (165 f.Kr.) och tillkomsten av Megillat Ta'anit (ca 100 e.Kr.), var praktiskt taget obefintliga. Detta har stor betydelse för frågan om Qumran-litteraturen och Nya testamentet, eftersom det ger ett klart svar på den fråga som ställdes i en mycket omtalad debatt för ungefär 35 år sedan mellan två högt ansedda amerikanska bibelforskare. E. J. Goodspeed, från University of Chicago, förfäktade

¹⁶ F. M. Cross, "The Development of the Jewish Scripts", *The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honor of William Foxwell Albright* (Garden City, NY: Doubleday, 1965), 170–264.

¹⁷ Se W. F. Libby, "The Accuracy of Radiocarbon Dates", *Antiquity* 37 (1963), 213–19. Jfr E.-M. Laperrousaz et G. Odent, "La datation d'objets provenant de Qoumrân, en particulier par la méthode utilisant les propriétés du carbone 14", *Semitica* 27 (1977), 83–98.

¹⁸ Se n. 7 ovan.

den tesen att det under denna period inte förekom någon "kreativ litterär aktivitet på arameiska", och han ifrågasatte även möjligheten att något "aramaiskt evangelium" kunde ha skrivits.¹⁹ A. T. Olmstead från samma universitet, hade en annan uppfattning än Goodspeed och försökte bemöta honom i en artikel, "Could an Aramaic Gospel Be Written?"²⁰ Han hade emellertid ingenting av det bevismaterial som är tillgängligt för oss i dag,²¹ och som tydligt visar, att det inte endast kan ha förekommit utan faktiskt förekom en beaktansvärd litterär produktion på det språket.

Vittnesbörden om litterärt bruk av hebreiskan är ännu ymnigare i Qumran-skrifterna. De avslöjar icke blott en kreativ aktivitet av betydande litterärt värde utan ger också belägg för en efterbiblisk, litterär hebreiska, som utgör ett mellanled mellan den efterexiliska hebreiskan i Gamla testamentets yngre skrifter och den hebreiska vi finner i Mishna, kärnan i Talmud.

Hela spørsmålet om dödahavsrollarnas vittnesbörd om språken i Palestina under första århundradet e.Kr. reser sålunda allvarliga frågor angående den semitiska bakgrunden också för Nya testamentet.

(4) Qumran-rullarna har slutligen skänkt en detaljerad inblick i hur man levde, trodde och tänkte inom en judisk grupp, som till sin livsstil avsevärt skilde sig från vad man ofta kallat normativ judendom vid den nya tideräkningens början. Vare sig vi accepterar Qumran-sektens identifikation med esenerna (en tanke som på allvar för första gången framfördes av den franske forskaren A. Dupont-Sommer, och som nu godtas av flertalet Qumran-exegeter) eller ej, har rullarna för oss avslöjat ett samfund av palestinsiska judar, vilket existerade från ca 150 f.Kr. till 68 e.Kr. Judiskt ända ut i fingerspetsarna levde detta förkristna samfund i en asketisk, kollektiv livsform, vilken åtminstone delvis innefattade celibat. Föregångare till senare kristen, monastisk disciplin, vilken ofta hade antagits stamma från ökenfäderna i Egypten, har trätt i dagen i denna kommunitet av *palestinensiska* judar. Man har vanligen trott att denna grupp av judar härrörde från de *chasideim* ("de from-

ma"), som till att börja med anslöt till den mackabeiska rörelsen (1 Mack 2:42), men som senare bröt med den, då den längre fram blev mera politiskt orienterad och översteprästämbetet usurperades av en av dess kungar.²² Nyligen har emellertid J. Murphy-O'Connor, en irländsk dominikan, som är professor vid École Biblique i Jerusalem, kommit med ett plausibelt motförslag. Han stöder sig därvid på tidigare forskares iakttagelser och undersökningar. I en serie artiklar, ägnade den litterära analysen av *Disciplinrullen* och *Damaskusskriften*, och särskilt i en uppsats med titeln "The Essenes and Their History",²³ har Murphy-O'Connor presenterat en intressant tes, enligt vilken Qumran-sekten skall uppfattas som en grupp judar, vilka återvände från Babylon till Palestina tidigt under 100-talet f.Kr. De skulle ha hört om den mackabeiska rörelsens framgång och om återupprättandet av teokratin i landet, men då de återvände till "Israel" och inte fann saker och ting så ideala eller så traditionsenliga som de hade väntat sig eller föredragit, bröt de med de jerusalemitiska prästerna och deras befläckade tempeltjänst och drog sig tillbaka till en fristad i öknen, för att där upprätta *bajit na' 'emān bēJisrā'el*, "ett sanningens hus i Israel" (CD 3:19). Murphy-OConnors tes är plausibel, emedan den bidrar till att förklara många detaljer i rullarna med tillhjälp av en historisk ram, som man inte har förstått tidigare. Det har ofta varit kutym att

¹⁹ New Chapters in New Testament Study (New York: Macmillan, 1937), 127–68, särskilt s 165–66.

²⁰ Journal of Near Eastern Studies 1 (1942), 41–75.

²¹ Se nu den samling av arameiska texter som utgivits av D. J. Harrington och undertecknad, A Manual of Palestinian Aramaic Texts (Second Century BC – Second Century AD) (BibOr 34, Rom: Biblical Institute, 1978). Denna handbok var redan under tryckning, då ytterligare några arameiska texter publicerades (t.ex. Henok-texterna av J. T. Milik [se n. 11 ovan], 4QtgJob och 4QtgLev [utkomna i DJD 6, också nämnd i samma not]).

²² Se J. T. Milik, Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea (Studies in Biblical Theology, 26, Naperville, IL: Allenson, 1959), 59–83, F. M. Cross, The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies (rev. utg., Garden City, NY: Doubleday, 1961), 131–35.

²³ Revue biblique 81 (1974), 215–44.

uppfatta formuleringar i Qumran-litteraturen symboliskt eller allegoriskt. I Murphy-O'Connors tolkning börjar nu många detaljer foga sig samman till en bättre helhetsbild. Vad man framför allt ska lägga märke till här är livsformen och de teologiska grundsatserna hos denna grupp av judar, något som tydligt skiljer dem från den fari-seisk-rabbinska formen av judendom, den judendom som på den tiden var den härskande ortodoxin i Palestina.

2. Kristendom i Qumran?

Denna förbryllande fråga får utgöra överskriften för andra delen av min diskussion på grund av en tilldragelse inom Qumran-forskningen för inte länge sedan.

Från Khirbet Mird, som utgör ruinerna av ett bysantiskt kloster, har det kommit några kristna skrifter från de senare århundradena av vår tideräknings första årtusende, men för övrigt finns det – i varje fall till dags dato – varken i Qumran-rollarna eller i någon av de andra texterna någon kännedom om Jesus av Nasaret, om apostlarna eller om den kristna kyrkan. Inte heller finns det någon antydning om en sådan gestalt som Johannes Döparen. Naturligtvis kan det vara möjligt, att någon ny grotta avslöjas av Ta'amireh-beduinerna, som fortfarande vallar sina hjordar i det vidsträckta området på nordväststranden av Döda havet. Faktiskt upptäckte de grotta 11 år 1956, fyra år efter det att ett lag av forskare och arkeologer från olika institutioner i Jerusalem hade genomlett området utan att finna den.

Om kristendomen inte finns omnämnd i dödahavsrollarna, nämns inte heller essenerna i Nya testamentet, trots att två andra av judarnas "filosofier" (som Josefus kallade dem), fari-seerna och sadduceerna, figurerar i evangelierna och Apostlagärningarna. En del kommentatorer har ibland undrat, om några av Jesu uttalanden kan ha varit riktade till essener eller kan ha syftat på dem (t.ex. de som "själva har gjort sig könslösa för himmelrikets skull", Mt 19:12), eller om den sammanfattande utsagan i Apostlagärningarna, att "en stor mängd

präster började omfatta tron" (Apg. 6:7), kan ha syftat på medlemmar av de essenska prästfamiljerna. Men allt detta är ren och skär spekulation. Ty det har blivit uppenbart att frågan om påverkan mellan Qumran och Nya testamentet inte har så mycket att göra med Jesu verksamhet eller hans samvaro med sina lärjungar, som med situationen vid tillkomsten av vissa nytestamentliga skrifter.

1972 tog emellertid José O'Callaghan, en spansk papyrolog, som hade sysslat med att göra en förteckning över grekiska gammaltestamentliga texter skrivna på papyrus, itu med de 19 papyrusfragmenten från grotta 7 i Qumran,²⁴ en grotta med enbart grekiska texter. Två av dessa fragment hade identifierats som gammaltestamentliga texter: 7Q1 som Ex 28:4–7 och 7Q2 som *Jeremias brev* 43–44. Då O'Callaghan inte lyckades hänföra de andra små grekiska papyrustexterna till Gamla testamentet, förvånade han den lärda världen och den stora allmänheten med tillkännagivandet att några av fragmenten faktiskt var texter ur Nya testamentet. Han hävdade att 7Q4 innehöll 1 Tim. 3:16, 4:1,3 och 7Q5 Mk 6:52–53; andra 7Q-fragment identifierade han som texter ur Apostlagärningarna, Romarbrevet, Jakobs brev och 2 Petrusbrevet. Hans tillkännagivande framlades först ganska blygsamt i *Biblica*: "New Testament Papyri in Qumran Cave 7?"²⁵ Men olika media fångade upp nyheten och gjorde den för en tid till en sensation. Uppmärksamheten koncentrerades på 7Q5, som föregavs innehålla Mk 6:52–53. Det fragmentet hade den förste utgivaren redan daterat till tiden mellan 50 f.Kr. och 50 e.Kr. – en datering som hade gjorts helt oberoende av och före O'Callaghans förmenta identifikation. Slutsatsen blev att Markusevangeliet, vanligen betraktat som det äldsta av de kanoniska evangelierna, faktiskt hade tillkommit och blivit kopierat före 50 e.Kr.! Tidskriften *Eternity* (Philadel-

²⁴ Se M. Baillet m.fl. *Les 'petites grottes' de Qumrân (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan, 3, Oxford: Clarendon, 1962), 142–146.*

²⁵ "¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrân?" *Biblica* 53 (1972), 91–100.

phia) ägnade större delen av ett helt nummer åt O'Callaghans tillkännagivande, *Could One Small Fragment Shake the World?*²⁶ Vad man menade var förstås den nytestamentliga, historiska och litterära, kritikens värld. Ty det föreföll – för att nu upprepa sucken från en anonym ”bibelforskare”, citerad i tidskriften *Time* – som om ”sju ton tysk forskning nu kunde kastas på bålet”! *Eternity* kommenterade: ”... alla samtida barthianska och bultmannianska åsikter om Nya testamentets tillkomst kommer att falla ihop till en ärelös ruinhög.” Men ack, ansedda nytestamentliga forskare över hela världen vände sig emot O'Callaghans identifikation. De skrev inte för att försvara ”tysk forskning” eller ”bultmannianska åsikter”. Anledningen var i stället, att fragmenten är så små och innehåller så få grekiska bokstäver, att man inte kan nå fram till någon säkerhet, när det gäller att identifiera dem. I synnerhet 7Q5 har sedermera identifierats med en rad ställen i det grekiska Gamla testamentet (och inte heller nu med någon säkerhet), och det mest sannolika är, att också de övriga fragmenten hör till Gamla testamentet på grekiska. O'Callaghan fortsätter emellertid oförfärat att skriva. Sist jag kontrollerade saken, räknade jag till 15 artiklar och en liten bok, vilka alla ägnas identifikationen av de spridda bokstäverna på dessa små papyrusfragment.²⁷ Han har också tagit till datorn, för att jämföra bokstavskombinationerna på 7Q5 med konkordanser till grekiska författare såsom Homeros, Apollonios från Rhodos, Aristoteles, Lysias och Tukydidis. Debatten är ännu inte slut, men flertalet nytestamentliga forskare har tappat intresset för den. Enda skälet till att den nämns här ligger i den fråga som O'Callaghan inte på allvar ställde sig: Hur ska man kunna förklara närvaron av papyrushandskrifter till sådana nytestamentliga skrifter som Romarbrevet, Markusevangeliet, 1 Timoteusbrevet, Apostlagärningarna, Jakobs brev och t.o.m. 2 Petrusbrevet i en Qumran-grotta, som nästan säkert tillslöts år 68 e.Kr.? Sannolikheten för att kristendom av den arten existerade i Qumran är noll.

3. Qumran-litteraturen och Nya testamentets skrifter

Den litteratur som under de gångna 30 åren producerats rörande förhållandet mellan Qumran-dokumenterna och de nytestamentliga skrifterna är ändlös. Den motsäger förvisso de nytestamentliga forskarnas påstådda bojkott av rullarna, som Edmund Wilson en gång skrev om. Den utförligaste diskussionen av materialet har skrivits av en tysk forskare, H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*,²⁸ två volymer som utkom 1966 och överblickade fältet från begynnelsen och fram till 1964. Andra uppsatssamlingar har utgivits av M. Black, *The Scrolls and Christian origins*,²⁹ K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament*,³⁰ J. van der Ploeg, *La secte de Qumrân et les origines du Christianisme*,³¹ J. Murphy-O'Connor, *Paul and Qumran*,³² samt J. H. Charlesworth, *John and Qumran*,³³ och de är representativa för det arbete som utförts.

När man betraktar dessa volymer, ser man att största delen av diskussionen har rört sig om Corpus paulinum, Johannes-evangeliet och 1 Johannesbrevet, Matteusevangeliet och Hebréerbrevet. Bland de synoptiska evangelierna berör minsta antalet data Markus' evangelium, det som vanligen brukar betraktas som det tidigaste, då det innehåller fler semitismer än de övriga och tycks ha närmare samband med själva Jesus-händelsen.

²⁶ "Could One Small Fragment Shake the World?" *Eternity* 23/6 (Philadelphia: Evangelical Foundation, 1972), 1–4.

²⁷ Se arbetet citerat i n. 3 ovan, s. 119–20, vidare "The Identification of 7Q", *Aegyptus* 56 (1976), 287–94. För sekundärlitteratur i ämnet se mitt arbete s. 120–23.

²⁸ *Qumran und das Neue Testament* (2 vol., Tübingen: Mohr [Siebeck], 1966).

²⁹ *The Scrolls and Christian Origins* (New York: Scribner, 1961).

³⁰ *The Scrolls and the New Testament* (New York: Harper & Bros, 1957).

³¹ *La secte de Qumrân et les origines du christianisme* (Recherches bibliques 4, Bruges: Desclée de Brouwer, 1959).

³² *Paul and Qumran* (London: Chapman, 1968).

³³ *John and Qumran* (London: Chapman, 1972).

Vad beträffar de paulinska skrifterna, finner man i Qumran-litteraturen intressanta paralleller och beröringspunkter i fråga om apostelns dualistiska tankesätt (ljus/mörker, Kristus/Beliar), hans lära om Guds rättfärdighet, hans undervisning om att människans rättfärdiggörelse har sin grund i Guds nåd, vissa av hans idéer om änglarna samt hans bruk av termen *mysterion* ("hemlighet").³⁴ När det gäller det johanneiska materialet, kan man också hänvisa till dualismen i Qumran (fast på ett annat sätt än när det är fråga om dess paralleller till paulinska texter), samt till betoningen av gudskunskapen och läran om Anden.

Det är inte möjligt att här gå in på detaljer i större utsträckning, men jag skulle vilja ta fram tre särskilda frågor inom den nytestamentliga forskningen, som har kommit i ny belysning, samt ett mera allmänt problem. De tre speciella frågorna har att göra med de två kristologiska titlarna "Herren" och "Guds son" samt med de matteiska skilsmässotexterna. Det mer generella problemet gäller Nya testamentets bruk av Gamla testamentet.

Det har länge varit en favoritidé hos Bultmann-skolan inom exegetiken, att den kristologiska titeln *kyrios* (i dess absoluta bruk, "Herre", "Herren") inte stammar från tidig palestinensisk, kristen förkunnelse, utan snarare härrör från kontakterna med den hellenistiska världen i östra medelhavsområdet, då kerygmat av missionärer fördes ut i en miljö, där denna absoluta titel användes om gudar och mänskliga härskare (jfr 1 Kor 8:5, Apg. 25:26). Faktiskt skriver Bultmann själv: "I själva utgångsläget är uttrycket 'Herren' utan bestämmingar otänkbart i judiskt språkbruk. När 'Herre' används om Gud, ges det alltid någon bestämning; vi läser: 'himmelens och jordens Herre', 'vår Herre' och liknande formuleringar."³⁵ Nu har vi emellertid vittnesbörd från Qumran, som visar att man bland palestinensiska judar i förkristen tid hade börjat tala om Gud utan bestämmingar som "Herre(n)" både på arameiska och hebreiska. I 11QtgJob 24:6-7 (= hebr 34:12) återger det arameiska *mārē* "Herre", icke blott det hebreiska *shaddaj*, "Den allsmäktige", utan används också pa-

rallellt med 'ælāhā', "Gud". Formen *mār-jā*, "Herren", har påträffats i 4QEn^b1 IV 5 och översätts i en fragmentarisk grekisk version av 1 Henok med *ho KS*.³⁶ Den hebreiska formen 'ādōn, "Herre", finns i 11QPs^a28:7 (Ps 151:4). Jämför det kanoniska stället Ps 114:7! Detta stämmer också med grekiska belägg från Josefus, som vid två tillfällen använder *kyrios*, en gång i ett citat från Gamla testamentet självt.³⁷ Allt detta reser frågan varför inte det absoluta bruket av (*ho*) *kyrios* med syftning på Jesus i Nya testamentet kan ha varit en utvidgning av bruket att hänsyfta på Jahve med sådana titlar (på hebreiska, arameiska eller grekiska), nämligen hos palestinensiska judekristna – antingen de talade arameiska resp hebreiska ("hebréerna" i Apg. 6:1) eller rent av grekiska ("hellenisterna" i Apg. 6:1). Varför skulle denna kristologiska titel ha kunnat vara icke blott en bekännande acklamation utan även en kerygmatisks proklamation, "Jesus är Herre" (1 Kor 12:3, Rom 10:9)?

Ljus har vidare fallit på det problematiska liturgiska utropet i 1 Kor 16:22, *maranatha*. I sekler har nytestamentliga forskare diskuterat hur man ska dela upp ordet. Ska man läsa *marána ta* (på arameiska *mārānā' tā*, "Vår Herre, kom") eller *marán atá* (på arameiska *māran' atā*, "Vår Herre har kommit")? I samma Henok-texter från grotta 4 i Qumran finns nu saken belagd: *mrn'*, (= *mārānā*, 4QEn^b1 III 14), vilket klargör hur frasen "vår Herre" bör ha uttalats av palestinensiska judar vid mitten av 100-t. f.Kr. Härmed är den imperativiska tolkning bekräftad som har antagits av nyare kritiska editioner av det grekiska Nya testamentet.³⁸

Hittills har titeln "Guds son" inte påträff-

³⁴ Se P. Benoit, "Qumran and the New Testament", Paul and Qumran (ed J. Murphy-O'Connor), 1-30.

³⁵ Theology of the New Testament (2 vol., London: SCM, 1952), I, 51.

³⁶ "The Semitic Background of the New Testament Kyrios-Title", A Wandering Aramean, 115-42.

³⁷ Ant 20.4,2 §90, 13.3,1 §68 (citat från Jes 19:19).

³⁸ Se vidare "New Testament Kyrios and Maranatha and Their Aramaic Background", To Advance the Gospel: New Testament Studies (New York: Crossroad, 1981), 218-35.

fats i någon palestinensisk utombiblsk text av förkristet ursprung. Den används emellertid om Jesus i Nya testamentet med icke obetydlig tyngd. I det här fallet, då man har den gammaltestamentliga bakgrunden till titeln, har flertalet exegeter inte sökt härleda den kristologiska titeln från den hellenistiska miljön, även om somliga gjort förslag i den riktningen (under inflytande av det latinska *divi filius* och dess grekiska ekvivalent *theou hyios*, som användes om den romerske kejsaren).³⁹ Titeln har nu icke blott påträffats i en arameisk Qumran-text, men den står dessutom parallellt med "Den Högstes son" i en text, som är påfallande lik Lk 1:32–35: "Han skall hyllas som Guds son, och de skall kalla honom Den Högstes son" (4Q246 2:1, ännu ej publicerad i sin helhet).⁴⁰ Olyckligtvis är det, på grund av textens fragmentariska beskaffenhet, omöjligt att säga vem denna utsaga handlar om. Men det är en apokalyptisk text, som förutsäger gudsfolkets upphöjelse. Ingen kan ta miste om dess vikt, även om den reser alla möjliga intressanta frågor om den lukanska barndomsberättelsens tillkomst.

Sedan vi nu sett vilket ljus Qumran-texterna har kastat på dessa två kristologiska titlar, kan vi ta i betraktande den belysning de ger åt de matteiska skilsmässotexterna. Som bekant finns Jesu uttalande om skilsmässoförbudet i Mk 10:2–12, Lk 16:18, Mt 5:32, 19:3–12 och 1 Kor 7:10–11. Jag avser inte här det uttalande som bevarats hos Markus eller Matteus: "Vad Gud har fogat samman får människan alltså inte skilja åt", utan det därpå följande yttrandet, som har tillskrivits Jesus och som märkligt nog förekommer två gånger hos Matteus. Som känt är framställs utsagan utan någon inskränkning hos Paulus, Markus och Lukas: "Den som skiljer sig från sin hustru och gifter om sig är en äktenskapsbrytare" (Mk 10:11, med obetydliga avvikelser i de andra bevarade varianterna).⁴¹ Men den matteiska formen av ordet innehåller båda gångerna en fras som anger ett undantag, "med undantag för otukt" (som sv. övs. 1981 återger *porneia*). Två huvudproblem har förföljt kommentatorerna: (1) Uteslöt Markus, Lukas och Paulus undantaget, eller tillfogades

det av Matteus? (2) Vad menas med *porneia*? Qumran-materialet ger inget svar på den första frågan. (Av olika skäl, som vi inte behöver gå in på här, anser jag personligen att Matteus fogade frasen till den traderade utsagan, vilken var absolut i sin ursprungliga form.) Däremot ger Qumran-materialet stöd åt en tolkning av undantagsklausulen, som föreslagits tidigare men som aldrig har tillmätts någon större betydelse. I det oändliga har kommentatorerna debatterat innebörden av *porneia*. Den grundläggande betydelsen är "otukt", men den innebörden, fattad som utomäktenskapligt umgänge, passar illa i den matteiska kontexten, och de facto används ordet, också i Nya testamentet självt, i en vidare mening om olika otillåtna sexuella handlingar. Ett av de förslag som tidigare har framlagts, förklarar *porneia* som en grekisk översättning av det hebreiska *zēnūt*. Den hebreiska roten *znī* betyder likaledes egentligen "otukt". Det används också i Gamla testamentet figurativt om "avgudadyrkan". Men *zēnūt*, det abstrakta substantivet, användes av rabbinerna för att beteckna giftermål inom sådana led som var förbjudna enligt Lev 18:16 ff. Om *porneia* fattades på detta specifika sätt, skulle undantagsklausulen i Mt 5:32 och 19:9 göra ett undantag för sådana äktenskap bland de kristna, vilka egentligen inte skulle ha ingåtts. Eftersom Matteus skrev för en blandad kristen församling – av jude- och hednakristna – försökte han klara upp frågan om äktenskap, som redan förut hade ingåtts av hedningar, vilka efter sin konversion annars skulle riskera att bli till anstöt för de judekristna, eftersom deras äktenskap kränkte Leviticus' föreskrifter angående äktenskap i förbjudna led. Då kommentatorerna tvekade att godta denna

³⁹ Se M. Hengel, *The Son of God* (Philadelphia: Fortress, 1976); jfr A Wandering Aramean, 102–7.

⁴⁰ Se A Wandering Aramean, 90–94.

⁴¹ För detaljer och utförligare behandling av hela frågan se min artikel "The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence", *Theol. Stud.* 37 (1976), 197–226, omtr. (i lätt reviderad form), *To Advance the Gospel*, 41–78. Jfr "Divorce among First-Century Palestinian Jews", H. L. Ginsberg Volume (Eretz Israel 14, Jerusalem: Israel Exploration Society, 1978), 103–10.

förklaring till Matteus' undantagsklausul, låg skälet därtill delvis i bristen på klara bevis för att den verkligen var en palestinsisk tolkning från första århundradet. Beläggen som brukade citeras kom i stort sett från rabbiniska texter från 300- och 400-talen e.Kr. Emellertid visar nu två ställen i dödahavsrullarna, att skilsmässa var förbjuden enligt essenskt tänkande, och att en av de två former av *zēnūt*, som essenerna såg det övriga "Israel" insnärjt i, var just sådana äktenskap mellan blodsförvanter som var förbjudna enligt Lev 18:6 ff.

Ett av de ställen som har betydelse för saken finns i *Damaskusskriften*, en text som faktiskt varit känd sedan 1896 (från upptäckten av den i Kairo-genizan), och som ibland diskuterats i samband med Matteus' skilsmässotexter men vanligen avvisats såsom irrelevant. Den har nu på senare tid blivit klarlagd av en annan text, nämligen av Tempelrullen i grotta 11 i Qumran, en text som utgavs av Y. Yadin och som förvärvades först vid tiden för sexdagarskriget 1967 från en mellanhand bland de beduiner som upptäckte grottan 1956.

Damaskusskriften beskriver tre Beliers nät, i vilka Israel har blivit insnärjt: "Okyskhet, rikedom och orenande av helgedomen" (*zēnūt*, *hōn* och *ṭammē hammiqdāsh*). Fastän ingen förklaring ges till rikedom, utläggs vad som menas med de andra två näten. Det sägs att Israel snärjts i *zēnūt* på två sätt:

(1) "genom att under sin livstid ta två hustrur – medan principen från skapelsen (är) 'till man och kvinna skapade han dem'; och (medan) de som gick in i (Noas) ark 'gick in i arken två (och) två.' Och beträffande fursten (är det) skrivet: 'Han skall icke ta sig många hustrur'" (CD 4:20–5:2).

Detta ställe har livligt debatterats: Syftar det på polygami enbart, på polygami och skilsmässa eller på ett andra gifte överhuvudtaget? Den andra uppfattningen – polygami och skilsmässa – var den förhärskande tolkningen. Men eftersom tolkningen var omdiskuterad, hade man inte utnyttjat stäl-

let som bevismaterial för interpretationen av den matteiska undantagsklausulen. Emellertid avledde den debatten kommentatorernas uppmärksamhet från den andra formen av *zēnūt* i *Damaskusskriften* och dess relevans för Matteus' text.

(2) "Var och en (av dem) tar (som hustrur) sin broders dotter och sin systers dotter, medan Mose sade: 'Du skall icke (sexuellt) närma dig din moders syster; hon är din moders nära blodförvant'" [Lev 18:13. Författaren fortsätter:] "Föreskriften beträffande blodskam är skriven för män, men den är i lika mån giltig för kvinnor, så att om en broders dotter blottar sin faders broders nakenhet, medan hon är hans nära blodsförvant ..." (CD 5:7–10, texten är avbruten).

Här är det tydligt att incestuöst umgänge förbjuds såsom en form av *zēnūt*, tolkad på samma sätt för män som för kvinnor. Detta belägg klargör hur det grekiska *porneia*, vilket skulle vara en perfekt översättning av det hebreiska *zēnūt*, skulle kunna tolkas i Matteus' undantagsklausul, och denna kunde i så fall förstås som riktad till en församling av jude- och hednakristna och avsedd som en föreskrift för sådana kristna som levde i ett äktenskap, som var förbjudet på grund av släktskapsförhållanden specificerade i Lev 18:6 ff.

Om denna text från *Damaskusskriften* inte är tydlig nog, bidrar några rader i *Tempelrullen* från grotta 11 till att förklara den första formen av *zēnūt*. I 11Q Temple (57:17–19) lyder en av bestämmelserna för kungen i den teokrati som ska återupprättas i Israel: "Han skall icke ta en annan hustru jämte henne, ty hon ensam skall vara med honom alla sitt livs dagar, och om hon dör, skall han ta sig en annan" (dvs. en annan hustru). Den första satsen utesluter tydligt polygami (han skall icke ta en annan hustru jämte henne), men den andra godtar uppenbarligen endast monogamt äktenskap (ty hon ensam skall vara med honom alla sitt livs dagar, *ki hī'āh lēbaddah tihjēh immō kol jēmē hajjēhā*). Denna text, som handlar om polygami och skilsmässa, vilka båda för-

bjuds, visar således att den första formen av *zēnūt* i CD 4:20–21 ska förstås som polygami och skilsmässa. Här har vi alltså det belegg från första århundradet som krävs för att visa att en sådan palestinsk, judisk förståelse av *zēnūt* verkligen existerade, och att den inte osannolikt återspeglas i Matteus' grekiska *porneia*. Y. Yadin och andra Qumran-kommentatorer har påpekat att det som fastslogs som en bestämmelse för kungen var att uppfattas som bindande även för gemene man. Är det så, har vi i Qumran-samfundet ett förbud mot skilsmässa, och den frågan som ställs till Jesus får även i sin markinska form (10:2) ett palestinensiskt Sitz im Leben.

Detta är ett enskilt exempel på hur döda-havsmaterialet på senare tid har bidragit till att förklara en nytestamentlig text, som under lång tid varit problematisk.

Låt oss nu vända oss till ett mera allmänt område inom forskningen kring skriftrullarna, som har varit till gagn för tolkningen av Nya testamentet: användningen av Gamla testamentet i Qumran-litteraturen. Det är icke endast så att vi i Qumran-litteraturen har upptäckt en ny litterär form, *pesher*, vilken har visat sig vara en specifik typ av kommentar eller *midrash* till gammaltestamentliga skrifter, och vilken har använts och utvecklats hos Qumran-samfundet och i vissa avseenden skiljer sig från de klassiska midrasherna inom den rabbiniska traditionen. Vi har också hermeneutiskt sett fått ljus över frågan hur gamla författare i sina verk tolkade Gamla testamentet.

Vad beträffar *pesharim* skiljer de sig från den rabbiniska traditionens klassiska *midrashim*, därigenom att de återger ord ur profeterna och psalmerna – intill nu finns ingen känd *pesher* till någon av Pentateukens skrifter – utifrån vilka de kommenterar lärosatser i sektens teologi och händelser i Qumran-sektens historia. De saknar i stort sett de rabbiniska midrashernas etiska utläggningar och anekdotiska förklaringar, som tekniskt benämns *halakah* resp *haggadah*. Och likväl är de ett slags midrasher – de använder faktiskt själva detta ord ibland. *Pesher*-texterna stammar huvudsakligen från den senare perioden av Qumran-sek-

tens existens (slutet av första århundradet före och början av första århundradet efter vår tideräknings början; de är till största delen skrivna med herodiansk skrift). Hitintills har ingen *pesher* funnits bevarad i mer än en handskrift, och vissa forskare menar att vi faktiskt har påträffat själva autograferna. Till största delen återger *pesher*-texterna reflektioner om bibliska skrifter, en esoterisk tolkning av skriftordet, överlämnad till församlingen av Rättfärdighetens lärare. I synnerhet ett ställe i *pesher*-utläggningen av profeten Habackuks skrift röjer en väsentlig synpunkt: "Gud befallde Habackuk att teckna ned alla de ting som kommer att inträffa under den sista generationen, men tidens fullbordan kungjorde Han inte för honom. Och vad beträffar det Han sade, Att den som läser det må läsa det flytande, gäller tolkningen därav Rättfärdighetens lärare, för vilken Gud kungjorde alla hemligheterna i sina tjänare profeternas ord" (7:1–5).⁴²

Det finns inget ställe i Nya testamentet som man utan vidare kan identifiera som en *pesher*. I *The School of St Matthew*⁴³ introducerade K. Stendahl idén om *pesher*-citater i den nytestamentliga forskningen, och därvid var han i hög grad påverkad av Habackuk-kommentaren. Men detta har i själva verket skapat förvirring. Det slags tolkning av Gamla testamentet som man påträffat i *pesher*-texterna, finns nämligen inte uteslutande i denna litteraturform. Den möter också i enstaka citat ur Gamla testamentet spridda i hela den sekteriska litteraturen från Qumran-samfundet.⁴⁴

Det sätt att tolka, den exeges och hermeneutik, som tillämpas vid bruket av Gamla testamentet i Qumran-skrifterna – det må

⁴² Se A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran* (Oxford: Blackwell, 1961, omtr. Magnolia, MA: P. Smith, 1979), 262.

⁴³ *The School of St Matthew and Its Use of the Old Testament: With a New Introduction by the Author* (Philadelphia: Fortress, 1968).

⁴⁴ Se min artikel "The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament", *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (London: Chapman, 1971, Missoula, MT: Scholars press, 1974).

vara *peshet*-texter eller andra sekteriska skrifter, som citerar Gamla testamentet för att bevisa en sak – utgör en märklig parallell och bakgrund till de nytestamentliga författarnas tolkning av Gamla testamentet. Här ligger det förnämsta bidraget till den nytestamentliga forskningen från de gångna 30 årens studium av Qumran-rollarna. Detta inte sagt för att förringa värdet av de många enskilda parallellerna och beröringspunkterna, men den övergripande frågan om den art av gammaltestamentlig tolkning, som förekommer i Nya testamentet, har illustrerats på ett sätt som man aldrig kunnat ana.

Det har påpekats att Qumran-samfundet och de första kristna, som frambragte Nya testamentet, trots att de utgjorde två slags eskatologiska församlingar, ändå var precis lika i det avseendet att de ansåg sig vara det Gamla testamentet som fått liv igen, att de var det "Nya förbundet", den sanna fortsättningen på Gudsfolket. De argumenterade icke blott på likartat sätt för detta; de baserade också sina argument på auktoritativa delar av Gamla testamentet. Båda såg tillbaka på exiltiden och betraktade den som den klippa ur vilken de blivit huggna; de skilde sig från varandra blott i detaljer och i fråga om de texter från exilisk tid, från vilka de hämtade sina bevis. Vart och ett av samfunden betonade vissa delar av Gamla testamentet på sitt eget sätt. I Qumran-litteraturen kände författarna att de hade fått nyckeln till förståelse av Skriften i Rättfärdighetens lärare. Också de äldsta kristna argumenterade på liknande sätt och hävdade att Jesus var nyckeln till Skriften. Båda samfunden hade övertygelsen att deras nyckel var medlet att genom Skriften klart se Guds handlande i deras egen tid. Vart och ett av samfunden uppfattade sig självt som det Nya Israel, men otvivelaktigt i olika mening.

Nära förknippad med detta är den art av eskatologiskt tänkande som man påträffar i Qumran-skrifterna och i Nya testamentet. Trots båda gruppernas allmänna övertygelse att de i någon mening levde i *de yttersta dagarna*, och att det som Gud fordom hade uppenbarat för bibliska författare, nu hade fått en ny innebörd, fanns det naturligtvis en

grundläggande skillnad mellan de två. Detta kan man se i frånvaron av "uppfyllelse-citat" i Qumran-litteraturen. De användes huvudsakligen av Matteus och Johannes i Nya testamentet. Deras närvaro resp frånvaro röjer emellertid en grundläggande skillnad i synsätt mellan de två grupperna. Ty mitt i allt det fortsatta framåtblickande som utmärker somliga nytestamentliga författare, finns det i de kristna skrifterna också en uttalad blick bakåt; Kristus-händelsen har redan åstadkommit en förändring – frälsning har i en mening förvärvat åt människosläktet "en gång för alla" (*efapax*, Rom 6:10, Hebr 7:27, 9:12, 10:10).

Från en annan synpunkt visar sig likheten i bruket av Gamla testamentet också i de formler som används för att citera Skriften. Här erbjuder de många isolerade gammaltestamentliga citaten i Qumran-litteraturen och Nya testamentet en intressant samling av detaljer. Jag gav själv för några år sedan ut en förteckning över dessa formler. Vad som är slående i listan över dem är likheten mellan Qumran-skrifternas inledningsformler och motsvarande formler i Nya testamentet. Bruce M. Metzger vid Princeton Theological Seminary hade några år tidigare gjort en liknande undersökning av de formler som i Mishna inleder gammaltestamentliga citat. Då man jämför de nytestamentliga formlerna med formlerna från Qumran och den rabbiniska traditionens mishnaiska formler, är det uppenbart, att man i det förra fallet finner större likhet,⁴⁵ medan de senare formlerna stammar från en period av yngre judiskt språkbruk.

Slutligen några reflektioner över vad allt detta innebär. Mina inledande anmärkningar betonade problemet med att så mycket i Nya testamentet är präglad av hellenismen. Ingen kan förneka denna prägel. Och likväl framträder den palestinskt semitiska bakgrunden ibland rakt igenom alltsammans, och särskilt med tillhjälp av Qumran-litteraturens esoteriska förståelse av Gamla testamentet, upptäcker man att mycket mer än man hittills anat av Nya testamentets sätt att tolka det Gamla är av palestinsiskt ur-

⁴⁵ Ibid, 13–16.

prung. Vi har endast behandlat några få punkter, som dödahavsrollarna har kastat flödande ljus över för den nytestamentliga forskningens vidkommande. Tiden har inte tillåtit oss att ta upp fler. Utforskningen av skriftrullarna fortsätter emellertid, och de kommande 30 åren av denna forskning

kommer sannolikt att visa sig lika spännande som de gångna 30 har varit.⁴⁶

⁴⁶ Art. utgörs av den föreläsning som prof. Fitzmyer höll vid teologiska institutionen i Lund i samband med doktorspromotionen 1981. Översättare: Thérèse Lewan Robertz.

De nyfunna gnostiska texterna och Nya testamentet

AV BIRGER A. PEARSON

Utforskningen av de koptiska gnostiska manuskript som upptäcktes år 1945 vid Nag Hammadi i Egypten (benämning: "Nag Hammadi Codices", NHC) befinner sig fortfarande på begynnelsestadiet, trots att så pass många år har gått sedan den första av upptäckterna gjordes.¹ Visserligen insåg man mycket tidigt att dessa textfynd var av intresse för den nytestamentliga forskningen och har betydelsefullt arbete gjorts när det gäller några av de gnostiska skrifterna, däribland också arbete av stor vikt för den nytestamentliga exegetiken. Standardbibliografin över vetenskapliga böcker och artiklar om de koptiska gnostiska texterna² innefattar även en avdelning om "Nya testamentet och gnosticismen", och ett antal forskningsöversikter och specialstudier har ägnats frågan om gnosticismen och Nya testamentet; i dessa spelar de nyfunna koptiska texterna en viktig roll.³ Men ändå måste man hålla i minnet att det dröjde ända till slutet av år 1977 innan Nag Hammadibiblioteket i sin helhet (52 traktater) blev tillgängligt på ett modernt språk.⁴ Arbetet med att tolka dessa texter och slutgiltigt bedöma deras betydelse för den nytestamentliga forskningen kommer otvivelaktigt att kräva en hel generations vetenskapliga insatser.

Tyvärre har de koptiska gnostiska texterna rönt ganska liten uppmärksamhet inom svensk forskning. Bara fyra av dokumenten har kommit ut i svensk översättning: Sann-Ev (NHC I,3),⁵ ThomEv (NHC II,2),⁶ Fil-Ev (NHC II,3)⁷ och Rheg (NHC I,4).⁸

I denna artikel skall jag – på det utrymme som står mig till buds – skissera min bedöm-

ning av det aktuella forskningsläget i frågan om de koptiska gnostiska texternas relevans för den nytestamentliga forskningen, med hänsyn tagen till det betydelsefulla arbete som har utförts hittills på speciella texter och det ljus de kastar över skrifterna i Nya testamentet. Jag skall också försöka ange några linjer för vidare forskning.

I

Jag börjar med *Thomasevangeliet*, en av de första av de Nag Hammaditexter som publicerades⁹ och säkerligen en av dem som har den största betydelsen för den nytestamentliga forskningen.¹⁰ Detta dokument är en koptisk version av de Jesusord, som delvis har blivit bevarade i grekiska fragment från Oxyrhynchos (POx 1, 654, 655), något som först upptäcktes av H.-C. Puech.¹¹ G. Quispel har ända sedan sin först publicerade studie över "The Gospel of Thomas and the

¹ Om detta fynd och dess betydelse se Pearson 1982. Där nämns också de andra koptisk-gnostiska handskrifterna: Codex Berolinensis gnosticus 8502 (BG), Codex Askewianus och Codex Brucianus.

² Scholer 1971-.

³ Wilson 1968, Tröger 1973, Betz 1976, Schmithals 1976, MacRae 1978, Robinson 1978.

⁴ Robinson-Meyer 1977. BG texterna ingår också i denna bok.

⁵ Säve-Söderbergh 1959.

⁶ Dens.

⁷ Frid 1966.

⁸ Frid 1967.

⁹ Labib 1956, pl. 80–99; jfr Säve-Söderbergh 1959.

¹⁰ Bibliografin är enorm; se Scholer 1971-.

¹¹ Puech 1957.

New Testament”¹² konsekvent hävdade att ThomEv innehåller en tradition av Jesusord som är oberoende av de fyra kanoniska evangelierna.¹³ Denna uppfattning har naturligtvis bestritts av forskare som inte kan tänka sig möjligheten att ett ”sent” ”gnostiskt” dokument som ThomEv kan vara någonting annat än en tendentiös förvrängning av de kanoniska evangelierna.¹⁴ Den mest genomförda tolkningen av ThomEv som ett ”gnostiskt” verk har publicerats av B. Gärtner,¹⁵ som använder valentinianska och naassenska traditioner för att tolka logierna i ThomEv. Detta grepp är enligt min mening fundamentalt felaktigt, och det resulterar i en missvisande tolkning av texten.

H. Koesters arbete med ThomEv företräder – liksom Quispels – ett radikalt annat sätt att närma sig problemen.¹⁶ Koester medger ThomEv:s ”gnostiska” karaktär, men han argumenterar övertygande för tesen att det innehåller en mycket gammal tradition av Jesusord, och att det är oberoende av de synoptiska evangelierna. Emellertid är även tesen att ThomEv är av ”gnostisk” karaktär öppen för debatt. Quispel menar t.ex. att ThomEv är sammansatt av två huvudkällor, en ”judekristen” talkälla och en ”enkratitisk” talkälla, båda stammande från den tidiga kristenheten i Syrien. Quispel hävdar också att ThomEv innehåller en hermetisk källa av syriskt ursprung.¹⁷ Min egen uppfattning är att det koptiska ThomEv är en gnostisk redaktion av ett icke-gnostiskt evangelium, skrivet på grekiska (jfr oxyrhynchosfragmenten), sannolikt i Syrien, och att det använder åtminstone två huvudkällor (det innehåller uppenbara dubletter). ThomEv:s källor är klart oberoende av de kanoniska evangelierna och innehåller ett substrat av arameiskt logiastoff.¹⁸ ThomEv:s betydelse för studiet av den synoptiska traditionen är därför uppenbar.¹⁹

Även ett annat Nag Hammadidokument har nyligen utnyttjats i studiet av nytestamentlig logiatradition, nämlingen *Frälsarens dialog* (FrälsDial, NHC III,5). Detta kristna gnostiska dokument har sammanställts av ett antal källor, bl.a. en dialog mellan Jesus och några lärjungar. Denna dialog är i sin tur baserad på en traditionssamling av Jesus-

ord, jämförbar till formen med ”Q” eller ThomEv. Enligt Koester går dialogkällan tillbaka till första århundradet.²⁰ Koester har isolerat logier som har paralleller inte bara i de synoptiska evangelierna utan även i Johannesevangeliet. Koester hävdar rent av att FrälsDial reflekterar de logier, som uppenbarelsetalen hos Johannes bygger på, mer direkt än vad Johannesevangeliet självt gör!²¹ Koester argumenterar efter liknande linjer när det gäller ett annat dokument, Jakobsapokryfen (JakApokr, NHC I,2).²² Tyvärr är det omöjligt att här göra en detaljerad granskning av Koesters argument, men man kan tryggt säga att hans djärva hypoteser kommer att väcka debatt och gensagor.

II

J. M. Robinson har nyligen diskuterat frågan på vilka sätt ljus kan kastas över *Markusevangeliet* från det gnostiska materialet. Han tar t.ex. upp teologin om ”messiashemligheten”, refererande till W. Wredes pionjärarbete, och visar att Markus och Johannes konvergerar i sin tolkning av det faktum att Jesus talar i liknelser, men att detta också är ett motiv med vid spridning i gnostiska texter, särskilt Thomasevangeliet, Jakobsapokryfen, Petrus brev till Filippus (PetFil, NHC VIII, 2), Johannesevangeliet (JohApokr, NHC II, 1; III, 1; BG 2), liksom också Pistis Sophia (Codex Askewianus).²³ Robinson diskuterar även Markusevangeliets ”apokalyptiska” karaktär med särskild hänsyn till Adamsapokalypsen (AdApk, NHC V, 5),²⁴ ett dokument som

¹² Quispel 1957.

¹³ Se Quispel 1981.

¹⁴ T. ex. Grant-Freedman 1960.

¹⁵ Gärtner 1960.

¹⁶ Koester 1965, 1968, 1980.

¹⁷ Quispel 1981.

¹⁸ Guillaumont 1981.

¹⁹ Jfr MacRae 1978, 152.

²⁰ Koester 1979, 1980.

²¹ Koester 1980, 251; jfr 1979, 553 f.

²² Koester 1979, 547 f.

²³ Robinson 1978, 132–142; jfr Robinson 1970, 106–118.

²⁴ Robinson 1970, 118–126.

har brukat betraktas som oberoende av kristendomen och av kristet inflytande.²⁵

Nag Hammaditexterna har på olika sätt tagits i bruk vid studiet av *Johannesevangeliet*. I ett tidigt försök att använda en av de nya texterna för att klarlägga förhållandet mellan den johanneiska tankevärlden och gnosticismen granskade C. K. Barrett den teologiska terminologin i Sanningens evangelium och satte den i relation till Johannesevangeliets vokabulär och kom fram till att Johannes språk är färgat av förkristen gnosticism.²⁶ Som bekant framfördes tesen att Johannesevangeliet (och de paulinska breven) återspeglar gnosticismens språkbruk och kategorier av R. Bultmann och hans lärjungar långt före upptäckten av Nag Hammaditexterna. Det har nyligen hävdats att materialet från Nag Hammadi tenderar att återupprätta Bultmanns position.²⁷ G. MacRae pekar t.ex. på "Jag-är"-självpredikationerna i vissa gnostiska texter, särskilt Åskan (Åsk, NHC VI, 2), Johannesapokryfen, och Den trefaldiga Protennoia (TrefProt, NHC XIII,1) och ställer dessa i relation till *ego-eimi*-utsagorna hos Johannes.²⁸ K. Fischer analyserar den gnostiska myten i Utläggningen om själen (UtlSjäl, NHC II,6) och hävdar att Jesu tal om den gode herden i Joh 10:1–18 kan förstås endast mot bakgrund av denna myt.²⁹ Fischer understryker de grundläggande skillnaderna mellan den johanneiske Kristus och den gnostiske frälsaren och visar att den johanneiske Kristus använder metaforer från de gnostiska talen "suveränt".³⁰ Även johannesprologen har stått i focus för den vetenskapliga debatten, särskilt med hänsyn till Den trefaldiga Protennoia. G. Schenke,³¹ C. Colpe,³² och J. M. Robinson³³ har dragit uppmärksamheten till de märkliga parallellerna mellan Joh 1:1–18 och olika ställen i TrefProt. De har hävdats att mer ljus kastas på Joh 1 från TrefProt än vice versa. Y. Janssens,³⁴ R. M. Wilson,³⁵ J. Helderman³⁶ och E. Yamauchi³⁷ å andra sidan finner det ofrånkomligt att TrefProt har använt Johannesevangeliet. Sanningen ligger kanske någonstans mitt mellan de motsatta polerna av litterärt beroende i endera riktningen: en Sophia-myt använd självständigt av TrefProt och Joh 1.³⁸

Nya forskningar har i varje fall inte gett stöd åt L. Schotttroffs uppfattning³⁹ att Johannesevangeliet väsentligen är ett gnostiskt dokument.

Ett kritiskt debattämne – inte bara med tanke på Johannesevangeliet utan också på den paulinska litteraturen – är frågan om det fanns en "gnostisk frälsarmyt" före kristendomen. H.-M. Schenke argumenterar t.ex. mycket energiskt i denna fråga, först (mot Colpe och andra) för att det aldrig har funnits någon gnosticism som saknat en frälsarmyt, och för det andra för att den (förkristna) gnostiska frälsarmyten har influerat den tidigaste kristendomen.⁴⁰ Paulusställen som han anser vara märkta av gnostiskt inflytande är t.ex. Fil 2, 1 Kor 2:8, Rom 5:12–21 och 1 Kor 15:21 f, 45–49. Han menar också att Ef och Kol är gnostiskt påverkade. En särskilt nära parallell till 1 Kor 2:8 finner han i Vår stora krafts tanke (StorKr, NHC VI,4) 41:13–42:21, och drar fram Egypter-

²⁵ Robinson kallar den för "judisk gnostisk" ("Jewish gnostic"): 1970, 120. Jfr t.ex. MacRae 1972 och 1979. Några forskare har försökt påvisa influenser från kristendomen, t.ex. Yamauchi 1979, 130–135; Shellrude 1981.

²⁶ Barrett 1962.

²⁷ MacRae 1978, 146. Jfr Robinson 1978.

²⁸ MacRae 1970; jfr 1978, 156.

²⁹ Fischer 1973.

³⁰ Dens., 261.

³¹ Schenke (G.) 1974. Jfr hennes doktorsavhandling: 1977, bd 2, 128–132.

³² Colpe 1974, 122–124.

³³ Robinson 1978, 128–131; 1981. De viktigaste parallellerna är följande:

Joh 1:1–2 jfr XIII 35:1, 4–6	
3–4	38:12–13
5	36:5
7	37:3–6, 8–9
9	47:28–29
10	38:16–18; 50:15–16
11	41:15–16; 47:22–25
12	37:18–20
13	49:25–28
14	47:13–17; 38:20–22
16	46:16–19
18	36:30, 17–22

³⁴ Janssens 1977.

³⁵ Wilson 1977, 52–54.

³⁶ Helderman 1978.

³⁷ Yamauchi 1981, 480–484.

³⁸ Så också Robinson, Colpe och Schenke.

³⁹ Schotttroff 1970, 228–296.

⁴⁰ Schenke (H.-M.) 1973a.

evangeliet (EgEv, NHC III,2; IV,2) III 63:23–64:4 som bakgrund för förståelsen av Kol 1:14.⁴¹ Även G. MacRae ser en gnostisk frälsarmyt bakom 1 Kor 2:6–8 – en uppfattning som jag finner mycket svår att godta – och nämner som exempel på ickekristna gnostiska texter, som innehåller en ”frälsarmyt” Sems Parafra (SemPar, NHC VII, 1) och Adamsapokalypsen.⁴² SemPar är en särskilt intressant text; den framställer en fullt utvecklad myt om en gnostisk frälsare kallad ”Derdekeas” men visar inget synbart inflytande över huvud från kristet håll.⁴³ Den avgörande frågan i detta fall är om man kan eller inte kan tänka sig myten i SemPar som ”förkristen” lika väl som ”ickekristen”.⁴⁴

Mycket har inte gjorts än så länge när det gäller att utnyttja Nag Hammaditexterna i studiet av *Hebreerbrevet*, men nämnas skall här en artikel av H.-M. Schenke, i vilken han föreslår att *Hebreerbrevet* har en mystisk judisk (”merkaba-mystisk”) snarare än en gnostisk bakgrund och även diskuterar Melkisedeks roll i kap. 7.⁴⁵ I sammanhanget ger han också några preliminära kommentarer till skriften Melkisedek (Melk, NHC IX, 1) och påpekar att beskrivningen av Melkisedek i detta dokument är influerad av *Hebreerbrevet*. Senare arbeten har bekräftat denna bedömning.⁴⁶ Exegesen av *de katolska breven* har knappast alls berörts av Nag Hammaditexterna. Inte heller har man i studiet av *Uppenbarelseboken* gjort bruk av gnostiska texter i nämnvärd grad⁴⁷ även om J. M. Robinson har diskuterat slående paralleller mellan Upp 12 och AdApk V 78:6–17, 18–26.⁴⁸

III

Som en avslutning på denna – med nödvändighet korta och ofullständiga – översikt är några allmänna iakttagelser på sin plats. För det första behöver det kanske påpekas, att Nag Hammaditexternas tillkomsttid – ingen av dem kan pressas tillbaka till en tidpunkt före början av 100-talet e Kr – utesluter möjligheten av att någon nytestamentlig bok skulle vara direkt avhängig, litterärt sett, av någon av de hittills påträffade gnos-

tiska texterna. Å andra sidan innehåller – som redan har påpekats – några av de gnostiska texterna traditioner som antingen har influerat nytestamentliga skrifter eller utvecklats vid sidan om nytestamentliga traditioner.

För det andra har Nag Hammaditexterna visat, att tidigare bedömningar av den gnostiska religionens natur ofta har varit oriktiga.⁴⁹ Det står nu klart att nytestamentliga forskare inte längre kan referera till gnosticismens inflytande på Nya testamentet och på den unga kristenheten utan att ta hänsyn till Nag Hammaditexterna.⁵⁰

För det tredje har det genom den senaste forskningens insatser blivit i ökande grad klart, att den gnostiska religionen⁵¹ utvecklade sig jämsides med och ursprungligen oberoende av kristendomen. Deras resp. utvecklingslinjer korsas mycket tidigt både i form av ömsesidigt inflytande och ömsesidig reaktion och antagonism. Den kamp mellan gnostisk och ”ortodox” kristendom som blev resultatet av detta möte, är naturligtvis ett stort kapitel i studiet av den tidiga kyrkohistorien men är också av relevans för den nytestamentliga forskningen. Man får t.ex. värdefulla inblickar i den kristna teologiska och kyrkliga utvecklingsprocessen när man i gnostiska (”heretiska”) texter ser sådana saker som att ursprungliga kristna föreställningar om den uppståndne Kristus och hans

⁴¹ Dens. 220f; 223; jfr Schenke (H.-M.) 1981, 604.

⁴² MacRae 1978, 153–155. Enligt min uppfattning finns det inget spår alls av en gnostisk frälsarmyt i 1 Kor 2:6–8. Jfr Pearson 1973, 33f.

⁴³ Wisse 1970.

⁴⁴ Jfr Yamauchi 1979, 135–138.

⁴⁵ Schenke (H.-M.) 1973b.

⁴⁶ Pearson 1981, 19–85: Inledning, koptisk text, översättning till engelska och kommentar till Melk.

⁴⁷ Dessa Nag Hammaditexter nämns inte i E. Fiorenzas diskussion om apokalyptik och gnosis i *Uppenbarelseboken: Fiorenza* 1973.

⁴⁸ Robinson 1970, 118–123.

⁴⁹ Se t.ex. M. Peels diskussion om gnostisk eskatologi: Peel 1970.

⁵⁰ I detta sammanhang måste jag nämna framför allt W. Schmithals' nyligen publicerade artiklar: Schmithals 1970, 1973, 1976, 1978. Jfr Schmithals 1956, där han beskriver en ”gnosis” som aldrig har funnits!

⁵¹ Den klart bästa beskrivningen av gnosticismen som helhet är nu Rudolph 1977.

uppenbarelser fortlever⁵² eller att ursprungliga paulinska regler för kyrkans organisation fortfarande upprätthålls (TolknGn, NHC XI, 1).⁵³

Som jag nämnde i början av denna artikel är det vetenskapliga arbetet med Nag Hammaditexterna fortfarande i sin linda. Mycket

mer kommer de att berika våra kunskaper, särskilt när bibelvetenskapens kraftfulla och stränga metoder tillämpas på dessa fascinerande nya texter. Detta är ett forskningsområde som den nytestamentliga exegetiken inte har råd att försumma!

Nag Hammadiskrifterna med Codex Berolinensis 8502: Svenska titlar

NHC I,1	Paulus' bön	PIBön
2	Jakobsapokryfen	JakApokr
3	Sanningens evangelium	SannEv
4	Brevet till Reginos	Rheg
5	Den tredelade traktaten*	TreTr
II, 1	Johannesapokryfen	JohApokr
2	Thomasevangeliet	ThomEv
3	Filippusevangeliet	FilEv
4	Arkonternas hypostas	ArkHyp
5	Om världens ursprung*	VärldUrspr
6	Utläggningen om själen	UtlSjäl
7	Thomas Atletens bok	ThomAtl
III, 1	Johannesapokryfen	JohApokr
2	Egypterevangeliet	EgEv
3	Eugnostos	Eug
4	Jesu Kristi Sophia	JKSoph
5	Frälsarens dialog	FrälsDial
IV, 1	Johannesapokryfen	JohApokr
2	Egypterevangeliet	EgEv
V, 1	Eugnostos	Eug
2	Paulusapokalypsen	PIApk
3	Första Jakobsapokalypsen	JakApk1
4	Andra Jakobsapokalypsen	JakApk2
5	Adamsapokalypsen	AdApk
VI, 1	Petrus och de tolv apostlarnas gärningar	Pet12ApG
2	Åskan	Åsk
3	Authentikos logos	AuthLog
4	Vår stora krafts tanke	StorKr
5	Platon, Staten 588b–589b	PlatSt
6	Om ogdoaden och enneaden	OgdEnn
7	Tacksägelsebönen*	TackBön
8	Asklepios 21–29	AskI
VII, 1	Sems parafra	SemPar
2	Den store Seths andra logos	SethLog
3	Petrusapokalypsen	PetApk
4	Silvanus' läror	Silv

Med en asterisk markeras att den ursprungliga titeln är okänd.

⁵² Se Robinson 1982.

⁵³ Koschorke 1981a; jfr 1981b.

5	Seths tre stelar	SethStel
VIII, 1	Zostrianos	Zostr
2	Petrus' brev till Filippus	PetFil
IX, 1	Melkisedek	Melk
2	Norea*	Nor
3	Vittnesbördet om sanningen*	VittnSann
X, 1	Marsanes	Mar
XI, 1	Tolkningen av gnosis	TolknGn
2	En valentiniansk utläggning	ValUtl
2a	Om dopet A	DopA
2b	Om dopet B	DopB
2c	Om dopet C	DopC
2d	Om nattvarden A	NattvA
2e	Om nattvarden B	NattvB
3	Allogenes	Allog
4	Hypsiphron	Hyps
XII, 1	Sextus' sentenser	SextS
2	Sanningens evangelium	SannEv
3	Fragment* (två större, flera mindre)	Fragm
XIII, 1	Den trefaldiga Protennoia	TrefProt
2	Om världens ursprung*	VärldUrspr
BG 1	Mariaevangeliet	MarEv
2	Johannesapokryfen	JohApokr
3	Jesu Kristi Sophia	JKSoph
4	Petrus' gärningar	PetGärn

Litteraturhänvisningar

- Barrett 1962:* Barrett, C. K., *The Theological Vocabulary of the Fourth Gospel and the Gospel of Truth*, i: *Current Issues in New Testament Interpretation. Essays in Honor of Otto A. Piper*, utg. av W. Klassen och G. Snyder. New York 1962, 210–223.
- Betz 1976:* Betz, O., *Das Problem der Gnosis seit der Entdeckung der Texte von Nag Hammadi, Verkündigung und Forschung (Neues Testament) 21* (1976), 46–80.
- Colpe 1974:* Colpe, C., *Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi, III, JAC 17* (1974), 109–125.
- Fiorenza 1973:* Fiorenza, E. S., *Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation and Paul, JBL 92* (1973), 565–581.
- Fischer 1973:* Fischer, K. M., *Der Johanneische Christus und der gnostische Erlöser: Überlegungen auf Grund von Joh 10*, i: *Tröger 1973*, 245–266.
- Frid 1966:* Frid, B., *Filippusevangeliet: Inledning och översättning från koptiskan. Symbolae Biblicae Upsalienses, Supplementhäften till SEÅ, 17*. Lund 1966.
- Frid 1967:* Frid, B., *De Resurrectione: Epistula ad Rheginum: Inledning och översättning från koptis-*

- kan. Symbolae Biblicae Upsalienses, Supplementhäften till SEÅ, 19*. Lund 1967.
- Grant-Freedman 1960:* Grant, R. M. and Freedman, D. N., *The Secret Sayings of Jesus*. Garden City/London 1960.
- Guillaumont 1981:* Guillaumont, A., *Les sémitismes dans l'Évangile selon Thomas: Essai de classement*, i: *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel*, utg. av R. v.d. Broek och M. Vermaseren, Leiden 1981, 190–204.
- Gärtner 1960:* Gärtner, B., *Ett nytt evangelium? Thomasevangeliets hemliga Jesusord*. Stockholm 1960.
- Helderman 1978:* Helderman, J., "In Ihren Zelten . . ." *Bemerkungen zu Codex XIII Nag Hammadi p 47:14–18 im Hinblick auf Joh i 14*, i: *Miscellanea Neotestamentica*, utg. av T. Baarda et al. Leiden 1978. I: 181–211.
- Janssens 1977:* Janssens, Y., *Une source gnostique du Prologue? i: L'Évangile de Jean: Sources, rédaction, théologie*, utg. av M. de Jonge. Gembloux/Louvain 1977, 355–358.
- Koester 1965:* Koester, H., *Gnomai Diaphoroi. The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity*, *Harvard Theological Review* 58 (1965), 279–318.
- Koester 1968:* Koester, H., *One Jesus and Four Primi-*

- tive Gospels, *Harvard Theological Review* 61 (1968), 203–247.
- Koester 1979:** Köster, H., Dialog und Spruchüberlieferung in den gnostischen Texten von Nag Hammadi, *Evangelische Theologie* 39 (1979), 532–556.
- Koester 1980:** Koester, H., Gnostic Writings as Witnesses for the Development of the Sayings Tradition, i: *The Rediscovery of Gnosticism*, utg. av B. Layton. Leiden 1980. I: The School of Valentinus, 238–256.
- Koschorke 1981a:** Koschorke, K., Gnostic Instructions on the Organization of the Congregation: The Tractate *Interpretation of Knowledge* from CG XI, i: *The Rediscovery of Gnosticism*, utg. av B. Layton. Leiden 1981, II: Sethian Gnosticism, 757–769.
- Koschorke 1981b:** Koschorke, K., Paulus in den Nag-Hammadi-Texten. Ein Beitrag zur Geschichte der Paulusrezeption im frühen Christentum, *ZThK* 78 (1981), 177–205.
- Labib, 1956:** Labib, P., *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*. Cairo 1956.
- MacRae 1970:** MacRae, G., The Ego-Proclamation in Gnostic Sources, i: *The Trial of Jesus: Cambridge Studies in Honour of C. F. D. Moule*, utg. av E. Bammel. Naperville 1970, 122–134.
- MacRae 1972:** MacRae, G., The Apocalypse of Adam Reconsidered, i: *The Society of Biblical Literature One Hundred Eighth Annual Meeting, Proceedings*, utg. av L. McGaughey. Missoula 1972. II: 573–577.
- MacRae 1978:** MacRae, G., Nag Hammadi and the New Testament, i: *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*, utg. av B. Aland. Göttingen 1978, 144–157.
- MacRae 1979:** MacRae, G., The Apocalypse of Adam (Introduction, Coptic text, English translation and notes), i: *Nag Hammadi Codices V 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, utg. av D. Parrott. Leiden 1979, 151–195.
- Pearson 1973:** Pearson, B. A., The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1 Corinthians: A Study in the Theology of the Corinthian Opponents of Paul and its Relation to Gnosticism. Missoula 1973.
- Pearson 1981:** Nag Hammadi Codices IX and X, utg. av B. A. Pearson. Leiden 1981.
- Peel 1970:** Peel, M., Gnostic Eschatology and the New Testament, *Novum Testamentum* 12 (1970), 141–165.
- Puech 1957:** Puech, H.-C., Une collection de paroles de Jésus récemment retrouvée: L'Évangile selon Thomas, *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 1957, 59–73.
- Quispel 1957:** Quispel, G., The Gospel of Thomas and the New Testament, *VigChr* 11 (1957), 189–207.
- Quispel 1981:** Quispel, G., *The Gospel of Thomas Revisited*, i: *Colloque International sur les textes de Nag Hammadi (Québec: 22–25 août 1978)*. Québec/Louvain 1981, 218–266.
- Robinson 1970:** Robinson, J. M., On the Gattung of Mark (and John), i: *Jesus and Man's Hope*, utg. av D. Buttrick. Pittsburg 1970. I: 99–129.
- Robinson 1978:** Robinson, J. M., Gnosticism and the New Testament, i: *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*, utg. av B. Aland. Göttingen 1978, 125–143.
- Robinson 1981:** Robinson, J. M., Sethians and John
- nine Thought: the *Trimorphic Protennoia* and the Prologue of the Gospel of John, i: *The Rediscovery of Gnosticism*, utg. av B. Layton. Leiden 1981. II: Sethian Gnosticism, 643–662.
- Robinson 1982:** Robinson, J. M., Jesus: From Easter to Valentinus (or to the Apostles' Creed), *JBL* 101(1982), 5–37.
- Robinson-Meyer 1977:** The Nag Hammadi Library in English, utg. av J. M. Robinson och M. Meyer. San Francisco/Leiden 1977, 1981.²
- Rudolph 1977:** Rudolph, K., *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. Göttingen 1977.
- Schenke (G.) 1974:** Schenke, G., Die dreigestaltige Protennoia: Eine gnostische Offenbarungsrede in koptischer Sprache aus dem Fund von Nag Hammadi, *ThLZ* 99 (1974), 731–746.
- Schenke (G.) 1977:** Schenke, G., *Der dreigestaltige Protennoia (Nag-Hammadi-Codex XIII)*, herausgegeben und kommentiert. Diss. (Dr. theol.) Rostock 1977 (maskinskr.).
- Schenke (H.-M.) 1973a:** Schenke, H.-M., Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser, i: *Tröger* 1973, 205–229.
- Schenke (H.-M.) 1973b:** Schenke, H.-M., Erwägungen zum Rätsel des Hebräerbriefes, i: *Neues Testament und christliche Existenz: Festschrift für Herbert Braun*, utg. av H.-D. Betz och L. Schottroff. Tübingen 1973, 421–437.
- Schenke (H.-M.) 1981:** Schenke, H.-M., The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism, i: *The Rediscovery of Gnosticism*, utg. av B. Layton. Leiden 1981. II: Sethian Gnosticism, 588–616.
- Schmithals 1956:** Schmithals, W., *Die Gnosis in Korinth: Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*. Göttingen 1956, 1969.³
- Schmithals 1970:** Schmithals, W., Das Verhältnis von Gnosis und Neuem Testament als methodisches Problem, *NTS* 16 (1969/70), 373–383.
- Schmithals 1973:** Schmithals, W., Die gnostische Elemente im Neuen Testament als hermeneutisches Problem, i: *Tröger* 1973, 359–381.
- Schmithals 1976:** Schmithals, W., Gnosis und Neues Testament, *Verkündigung und Forschung (Neues Testament)* 21 (1976), 22–46.
- Schmithals 1978:** Schmithals, W., Zur Herkunft der gnostischen Elemente in der Sprache des Paulus, i: *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*, utg. av B. Aland. Göttingen 1978, 385–414.
- Scholer 1971-:** Scholer, D., *Nag Hammadi Bibliography 1948–1969*. Leiden 1971, plus: *Bibliographia Gnostica, supplementa: Novum Testamentum* 13 (1971), 322–336; 14 (1972), 312–331; 15 (1973), 327–345; 16 (1974), 316–336; 17 (1975), 305–336; 19 (1977), 293–336; 20 (1978), 300–331; 21 (1979), 357–382; 22 (1980), 352–384; 23 (1981), 361–380.
- Schottroff 1970:** Schottroff, L., *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*. Neukirchen 1970.
- Shelltrude 1981:** Shelltrude, G., *The Apocalypse of Adam: Evidence for a Christian Gnostic Prove-*

- nance, i: Gnosis and Gnosticism: Papers read at the Eighth International Conference on Patristic Studies (Oxford, Sept 3rd–8th 1979), utg. av M. Krause. Leiden 1981, 82–91.
- Säve-Söderbergh 1959*: Säve-Söderbergh, T., *Evangelium Veritatis och Thomasevangeliet*. Symbolae Biblicae Upsalienses. Supplementhäften till SEÅ, 16. Uppsala 1959.
- Tröger 1973*: Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie, utg. av K. Tröger. Berlin 1973.
- Wilson 1968*: Wilson, R. M., *Gnosis and the New Testament*. Philadelphia/Oxford 1968.
- Wilson 1977*: Wilson, R. M., *The Trimorphic Protennoia, i: Gnosis and Gnosticism*. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, Sept 8th–13th 1975). Leiden 1977, 50–54.
- Wisse 1970*: Wisse, F., *The Redeemer Figure in the Paraphrase of Shem, Novum Testamentum* 12 (1970), 130–140.
- Yamauchi 1979*: Yamauchi, E. M., *Pre-Christian Gnosticism in the Nag Hammadi Texts?* Church History 48 (1979), 129–141.
- Yamauchi 1981*: Yamauchi, E. M., *Jewish Gnosticism? The Prologue of John, Mandaean Parallels, and the Trimorphic Protennoia, i: Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to G. Quispel*, utg. av R. v.d. Broek och M. Vermaseren. Leiden 1981, 467–497.

Lingvistik och Nya testamentet

En forskningsöversikt

AV RENÉ KIEFFER

Det har på sistone blivit vanligt att, i anslutning till Th. S. Kuhn, tala om "paradigmskifte", även i humanistiska ämnen.¹ Ett sådant "paradigmskifte" förelåg nog, när F. de Saussure, i motsats till F. Bopps komparativa språkvetenskap, med dess beskrivning av språkens historiska utveckling, förordade ett synkront studium av språkssystemen, där relationerna mellan orden står i förgrunden.² I anslutning till de Saussures idéer utvecklades av N. S. Troubetzkoy en fonologi, där speciellt de för språket "pertinenta" ljuden undersöktes.³ Hos N. Chomsky blev det syntaxens struktur som blev studieobjekt för en systematisk framställning i de Saussures anda.⁴ Slutligen tog lingvisterna sig an de mer komplicerade problemen om språktecknens betydelse eller "semantiken". När de systematiskt studerade de betydelsebärande elementen i en text kallades deras analyser för "textsemiotik". Ordet "semiologi" däremot kom ibland att användas om den allmänna vetenskap, som undersöker alla slags tecken. Vi har nu en mångfald av teorier, som försöker analysera meningar och även större enheter, textavsnitt eller helt enkelt "hela texter". Den intresserade svenska läsaren kan få åtskillig information om dessa olika typer av textlingvistik i en bok av K. Aspelin.⁵

År 1969 deltog jag i Chantilly i ett spännande möte mellan exegeter, filosofer (P. Ricoeur), lingvister (R. Barthes, P. Beauchamp, E. Haulotte) och psykologer (A. Vergote).⁶ För första gången mötte exegeter på allvar det nya lingvistiska paradigmet, i synnerhet i den gestalt som A. J. Greimas

hade gett det i "Sémantique structurale".⁷ R. Barthes själv refererade gärna till denna avgörande bok. P. Ricoeur, med sin stora kunskap om tolkningens villkor, försökte

¹ Se den informativa presentationen av L. Vinge, "Paradigmskiftare och epokbildare" i Tidskrift för Litteraturvetenskap 4 (1979), 208–212.

² Se F. de Saussure, Cours de linguistique générale (publié par C. Bally et A. Sechehaye), Paris ³1969 (först publicerad år 1916); finns nu i flera översättningar, på svenska Kurs i allmän lingvistik, Lund 1970.

³ Se N. S. Troubetzkoy, Principes de phonologie, Paris 1949 (i synnerhet s 12); i tysk översättning Grundzüge der Phonologie 1939; se också L. Durovic, "Wie bei Troubetzkoy die Sprachgebildelautlehre zur Sprechaktphonologie wurde" i Studia Ling. 32 (1978), 36–43.

⁴ Se N. Chomsky, Syntactic Structures, The Hague 1957; Aspects of the Theory of Syntax, Cambridge (Mass.) 1965; Topics in the Theory of Generative Grammar, The Hague 1966.

⁵ K. Aspelin, Textens dimensioner. Problem och perspektiv i litteraturstudiet, Stockholm 1975; se också texturvalet i K. Aspelin – B. A. Lundberg, Form och struktur, Stockholm 1971. En mycket kunnig översikt över några viktiga moderna lingvister ges av G. Mounin, La linguistique du XX^e siècle, Paris 1972 (²1975); de moderna semantiska studierna behandlas hos P. Guiraud, La sémantique, Paris ⁶1969; R. Laffont – F. Gardès – Madray, Introduction à l'analyse textuelle, Paris 1976; E. Gülich – W. Raible, Linguistische Textmodelle. Grundlagen und Möglichkeiten, München 1977 (med en utförlig bibliografi).

⁶ Se X. Léon – Dufour (ed.), Exégèse et Herméneutique, Paris 1971 (där finns föredragen och diskussionerna samlade; boken finns även på tyska).

⁷ A. J. Greimas, Sémantique structurale. Recherche de méthode, Paris 1966; tysk översättning Strukturele Semantik. Methodologische Untersuchungen, Braunschweig 1971; dansk översättning Strukturell semantik, Odense 1974. Se min inledande artikel "Die Bedeutung der modernen Linguistik für die Auslegung biblischer Texte" i Theol. Zeitschr. 30 (1974), 223–233 (särskilt s 226–229).

göra exegeterna uppmärksamma på det nödvändiga övervinnandet av W. Diltheys psykologiserande hermeneutik, som de s.k. strukturalisterna tvingade oss att göra. Redan då antydde han tankar, som skulle föra honom vidare utöver M. Heideggers och H.-G. Gadamers textförståelse.⁸ Samtidigt varnade han för de positivistiska fallgropar, som kunde finnas i Greimas' semantik, där den hermeneutiska frågan aldrig dyker upp på allvar. Han försökte visa på de bristande insikter, som många hade om de nya forskare, som alltför snabbt rubricerades som "strukturalister". Denna term har fått beteckna så olika personligheter som C. Lévi-Strauss, M. Foucault, R. Barthes, L. Althusser, U. Eco och F. Lacan. Men också idag möter vi dessa förenklingar, som P. Ricoeur varnade för. Inte minst i Sverige råder en stor okunnighet på detta område. Vi får inte glömma i det sammanhanget, att den kontinentala debatten om hermeneutiken, i synnerhet i Heideggers, Bultmanns, Gadamers eller Habermas' prägling, haft svårt att få gehör bland nordiska filosofer (och även teologer).⁹ När nu en nyorientering ägde rum, som delvis ville gå utöver den traditionella tyska hermeneutiken, kunde den i sin tur inte förstås här utan viktiga förkunskaper. Därför finner man även hos goda språkvetare som K. Aspelin eller E. Lagerroth, ibland alltför snabba omdömen om den franska semiotiken.¹⁰

1. Frankrike-Schweiz

I Frankrike blev denna kongress en viktig utgångspunkt för ett nytt sätt att studera bibliska texter. Redan 1971 ägnades ett stimulerande nummer av tidskriften *Langages* åt den narrativa semiotiken och de bibliska berättelserna.¹¹ I en inledande artikel underströk C. Chabrol växelspelet mellan teori och semiotisk praxis, när det gäller bibliska texter. Han varnade för en förväxling av den semiotiska teorin med den meta-teoretiska semiotiken, dvs den filosofiska kunskapslära, som försöker skapa grund för semiotiken. Semiotiken skulla som alla vetenskaper bygga sitt eget kunskapsobjekt

och därvid använda enkla och systematiska modeller. I en analys av skapelseberättelserna använde E. R. Leach motsatserna, som finns i de första kapitlen av Genesis, för att teckna den semantiska betydelse, som livet och döden har i dessa texter och liknande myter. G. Vuillod försökte mer konkret tillämpa vissa funktioner av Greimas' strukturala semantik på berättelsen om de två blindade (Matt 9:27–31). Där föreslog han först en indelning i olika sekvenser och funktioner: 1. Förening eller konjunktion (Jesus följs av två blindade). 2. Kontrakt (de blindas rop; ett

⁸ Se P. Ricoeurs bidrag i F. Bovon – G. Rouiller (ed.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture* (Genèse 22 et Luc 15), Neuchâtel-Paris 1975, 179–228; jag sammanfattar P. Ricoeurs huvudtankar i STK 52 (1976), 45.

⁹ Betecknande är det förakt för hermeneutik som länge har varit förhärskande i svensk filosofi. På sistone finns öppningar i hermeneutisk riktning, men den präglas ofta av okunnighet om vad hermeneutiken står för. Se apropå två utkomna böcker de berättigade invändningarna av S.-E. Liedman, "Hermeneutikerna nalkas" i *Sydsvenska Dagbladet Snällposten* 15.7.1981, s. 3. M. Heidegger kunde för några år sedan avfärdas av en lundaprofessor i filosofi med orden: "Behöver vi auktoritära filosofer?" (i *Svenska Dagbladet* 25.9.1974). Se däremot en kunnig inledning till den hermeneutiska traditionen av en samhällsvetare, P.-J. Ödman, *Tolkning, förståelse, vetande. Hermeneutik i teori och praktik*, Stockholm 1979.

¹⁰ Jag tänker på K. Aspelin, *Textens dimensioner* (1975), 103 ff; E. Lagerroth, "Strukturalistisk litteraturforskning – vad är det? en kritisk granskning" i *Jakobs Stege* 5/6 1978, 96–120.

¹¹ C. Chabrol – L. Marin, "Sémiotique narrative: récits bibliques", i *Langages* nr 22, (6, 1971). En översikt över lingvistiska studier angående Bibeln ges av D. Lys, "Analyse structurale et approche littéraire" i *Études Théologiques et Religieuses* (ETR) 52 (1977), 231–253. Hela kvartalsnumret ägnas f.ö. åt de nya metoderna, med kritiska framställningar av principerna och recensioner av viktiga böcker på det området (se också redan ETR 48 (1973)). Ett viktigt översiktsverk över nytestamentlig hermeneutik och lingvistik är E. V. McKnight, *Meaning in Texts. The Historical Shaping of a Narrative Hermeneutics*, Philadelphia 1978. En hel del information får man också hos F. Refoulé, "Exegetikens ifrågasatt" i STK 49 (1973), 103–116. 162–175. Vad jag känner till finns det inte något motsvarande kring litteraturen för detta ämne efter 1978. Här får man leta sig fram med hjälp av *New Testament Abstracts* (för artiklarna i synnerhet avdelningen "Interpretation", för böckerna "The New Testament: General", men många arbeten förekommer under andra rubriker).

hypotetiskt svar av Jesus: "Tror ni att jag kan göra det?"; de blindas svar "ja", och därmed kontraktet mellan Jesus och de blinda). 3. Förverkligande (genom handling och ord; resultat). 4. Belöning (först vill Jesus att de inte skall säga något; men de förhålligar "hjälten" Jesus). 5. Separation eller disjunktion (de blinda lämnar scenen). På denna enkla modell byggde sedan G. Vuilod en analys av kontraktets logik, med hjälp av andra nytestamentliga berättelser. L. Marin använde i sin analys av kvinnor vid graven utöver Greimas' funktionsanalys också "aktant-modellen". Gud är berättelsens "avsändare" och människan dess "adressat". "Objektet" är själva den glädjande nyheten om det eviga livet och "subjektet" Jesus, som också är "hjälten". Han har "opponenter" (de mäktiga som bestämmer, prästerna, de äldste och Judas); hans "hjälpare" är lärjungarna och kvinnorna. Bland funktionerna nämner Marin de tre slags provningar, som förekommer i många berättelser: den som "kvalificerar" hjälten ("épreuve qualifiante"; smörjelsen i Betania), den som är "avgörande" ("épreuve principale"; korsscenerna) och slutligen den som uttrycker hjältens "förhålligande" ("épreuve glorifiante"; Jesu uppenbarelser). Det är denna "épreuve glorifiante" som utgör scenens tyngdpunkt och blir Marins studieobjekt. Det finns mycket annat att hämta i denna lilla volym, som har blivit utgångspunkt för ytterligare analyser.

Redan samma år utgav L. Marin sin uppmärksammade *Sémiotique de la Passion*.¹² En intressant aspekt i denna bok är de semantiska samband, som Marin beskriver mellan topografin och berättelserna om "hjälten" Jesus, Betania, Oljeberget, Jerusalem och templet. Dessa konkreta platser som nämns i början av passionsberättelserna ersätts emellanåt av stad, hus, rum, för att sedan dyka upp igen med en ny semantisk innebörd. En besläktad iakttagelse i boken gäller egennamn (Jesu kristologiska titlar, Simon Petrus, Judas förrädaren osv). Marin visar hur Petrus' förräderi gäller talet, Judas' däremot handlingen. I motsats till vanliga förrädare upptäckts Judas först och anklagar sig själv efteråt. Härmed ut-

trycks att han egentligen är helt överflödigt som person.

År 1971 kom också en samlingsvolym ut, under ledningen av F. Bovon.¹³ Där studerade R. Barthes som lingvist och R. Martin-Achard som exeget samma text, Gen 32.23–33. J. Starobinski undersökte å sin sida, med andra lingvistiska förutsättningar, Mark 5:1–20, som sedan teologen F. J. Leenhardt behandlade exegetiskt. Vi har alltså parallella metoder som används på samma text. År 1975 skulle F. Bovon ta ett liknande initiativ och låta olika vetenskapsmän analysera Gen 22 och Luk 15.¹⁴ Men här var modellen mer raffinerad: En första läsning av Gen 22:1–19 och Luk 15:11–32 gjordes av två exegeter, G. Rouiller och F. Bovon. Sedan studerades de historisk-kritiska metoderna, F. C. Baur's tolkning av Luk 15:11–32, J. Wellhausens metod och tillämpning på Luk 15:11–32, H. Gunkels metod och analys av Gen 22:1–19. En tredje del av boken ägnades åt humanvetenskapen. G. Antoine redogjorde där för lingvistiska metoder och tillämpade dem på Lukas' text. L. Beirnard belyste Lukas' text med hjälp av psykoanalysen, J. Leenhardt däremot presenterade en sociologisk undersökning av Massillons predikan om Luk 15:11–

¹² L. Marin, *Sémiotique de la Passion, Topiques et figures*, Paris 1971; i tysk översättning *Semiotik der Passionsgeschichte. Die Zeichensprache der Ortsangaben und Personennamen* (mit einem Nachwort von E. Güttgemanns), München 1976. Se en förstående recension av semiotikern P. Geoltrain i *ETR* 52 (1977), 101–105, och en oförstående av W. Wiefel i *Theol. Literaturzeitung* 103, (1978), 581–584. Ett annat viktigt verk av L. Marin kom ut samma år: "Études sémiologiques", Paris 1971.

¹³ F. Bovon (ed.), *Analyse Structurale et exégèse biblique. Essais d'interprétation*, Neuchâtel 1971; i engelsk översättning *Structural Analysis and Biblical Exegesis*, Pittsburgh 1974. Se min recension i *STK* 48 (1972), 127 f.

¹⁴ F. Bovon – G. Rouiller (ed.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture* (Genèse 22 et Luc 15), Neuchâtel-Paris 1975; i engelsk övers. *Exegesis. Problems of Method and Exercises in Reading* (Genesis 22 and Luke 15), Pittsburgh 1978; se min recension i *STK* 52 (1976), 44–46. En kombination av semiotiska, sociologiska och marxistiska analysredskap finns däremot i den mycket omtalade boken av F. Belo, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc*, Paris 1974 (översatt till flera språk).

32. Därefter behandlade P. Ricoeur och P. Secretan den hermeneutiska frågan. En fjärde del ägnades åt kyrkofädernas exeges av Gen 22:1–19 och Luk 15:11–32. Slutligen försökte de två exegeterna, G. Rouiller och F. Bovon, att med hjälp av all den kunskap de hade fått från sina kolleger på nytt läsa var och en sin text. Här finns alltså ett försök till integrering i exegeten av all den information som både lingvister, sociologer, psykologer och filosofer kan ge. Men då lämnar vi, typiskt nog, semiotikens trängre ram för att också ställa hermeneutiska, psykologiska och sociologiska frågor.

Däremot har ett grupparbete med J. Delorme, "Groupe d'Entrevernes", föredragit att renodla den semiotik, som fick sin första inspiration av A. J. Greimas. Gruppen omfattar begåvade semiotiker som J. Calloud, C. Combet-Galland, F. Génuyt, L. Panier och J.-C. Giroud. Dessa arbetar tillsammans med A. J. Greimas och har hjälpt denne att nyansera sina egna ståndpunkter. En samlingspunkt för gruppen är tidskriften "Sémiotique et Bible", som startade år 1975. Gruppen har gett ut två viktiga arbeten, *Signes et Paraboles* och *Analyse sémiotique des textes*.¹⁵ I den första boken förekommer en speciell studie av J. Geninasca om Luk 5:1–11 med den betecknade titeln "Pêcher/prêcher. Récit et métaphore" ("Fiska/predika. Berättelse och metafor"). Här behandlas texten på ett annat sätt än hos Greimas. Däremot är resten av boken ett uttryck för grupparbetet och behandlar Luk 10:25–37, Mark 6:30–53 och Luk 15. Slutkapitlet ägnas åt undren och liknelserna i de evangeliska berättelserna. Till sist uttrycker Greimas det nya som analysen av bibeltexter tvingar semiotikern att bearbeta. Modellen som gruppen använder är inte identisk med aktant-modellen i Greimas' *Semantique structurale*. Metoden har förfinats och tagit hänsyn till nyare publikationer av den gemensamme mästaren. Den framställs pedagogiskt i den andra boken jag nämnde. Där beskrivs först textens ytstrukturer: det som kallas den "narrativa eller berättande komponenten" och det som kallas den "diskursiva komponenten". Med "narrativ komponent" menar man de olika stadier och för-

ändringar som förekommer i själva berättelsen. Därför upplöses texten i meningar som uttrycker tillståndet (att vara och att ha) eller handlandet hos de olika aktanterna. Varje subjekt är antingen skilt från sitt objekt eller sammankopplat med det. Därför kan man ange förändringen från "disjunktion" till "konjunktion" eller omvänt. Ett subjekt har en "kompetens" (det det bör göra, vill göra, kan göra, har kunskap om att göra), som tillåter det att handla eller utföra något (= "performans"). Det är alltså alla dessa transformationer som den narrativa analysen ser på. Analysen av den "diskursiva komponenten" däremot fäster sig vid den semantiska nivån och studerar de aspekter ("figures") som finns hos olika aktanter i en bestämd berättelse. Den förlorade sonen beskrivs sålunda i samband med skökor, med slöseri, men också som den som en dag omvänder sig och går tillbaka till sin fader. Dessa beskrivningar skapar en viss bild av honom och hans rollspel. I denna diskursiva analys beaktas särskilt de olika temata och motiv som dyker upp i texten. Efter analysen av ytstrukturen studeras djupstrukturen, med hjälp av den "semantiska kvadraten", som beskriver de semantiska motsatsförhållandena i texten. Hela detta specialiserade språkbruk konkretiseras av författarna i en tillämpning på Gen 11:1–9.

¹⁵ Groupe d'Entrevernes (ed.), *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique, avec une étude de J. Geninasca et une postface de A. J. Greimas*, Paris 1977; i eng. övers. *Signs and Parables. Semiotic and Gospel Texts*, Pittsburg 1978; i tysk övers. *Zeichen und Gleichnisse. Evangelientext und semiotische Forschung*, Düsseldorf 1979; se min kritiska diskussion av boken i "Om Jesu under och liknelser. Semiotiska analyser" i *Svensk Exeg. Årsbok* 43 (1978), 98–106 och, mer utförligt, i "Analyse sémiotique et commentaire. Quelques réflexions à propos d'études de Luc 10.25–37", i *New Test. Stud.* 25 (1979), 454–468 (särskilt s 454–462); se också en del berättigade invändningar av H.-J. Klauck i *Theol. Revue* 77 (1981), 102–104. Den andra boken heter *Analyse sémiotique des textes. Introduction, théorie-pratique*, Lyon 1979. (J.-C. Giroud och L. Panier har varit huvudredaktörer). En av medlemmarna av Groupe d'Entrevernes har tidigare skrivit en uppmärksam inledning, J. Calloud, *L'analyse structurale du récit. Quelques éléments d'une méthode*, Lyon 1973; på engelska *Structural Analysis of Narrative*, Philadelphia 1976.

Man kan känna ett visst obehag inför den greimaska modellen. De många nya beteckningarna och symbolerna preciserar något som finns i texten. Men de kan förleda läsaren att uppfatta analysen slutgiltig med matematisk exakthet. De facktermer som introduceras förblir ofta i själva verket ett slags bildspråk. Den utomspråkliga verkligheten utestängs alltför bryskt; emotionella faktorer i texten faller också utanför den alltför strama ram som metoden anger. Men till dess försvar kan man säga, att just stramheten har lyft fram många aspekter, som den intuitivt arbetande exegetiken tidigare lämnat i skymundan.

2. Tyskland

Med de franska grupperna kom en tysk forskare, E. G. Güttgemanns, att stå i kontakt. Han hade i en viktig bok kritiserat den nytestamentliga formhistoriska metoden¹⁶ och försökte skapa ett forum för biblisk lingvistik i sin tidskrift *Linguistica Biblica, Interdisciplinära Zeitschrift für Theologie und Linguistik*. Själv går han en egen väg, som inspireras av Chomskys generativa grammatik och förordar en "generativ poetik".¹⁷ Hans personliga framtoning har mött motstånd i hans eget land, och det kan vara en av anledningarna till att semiotiken fortfarande i mycket liten omfattning beaktas av tyska nytestamentliga forskare, som föredrar att fortsätta den traditionella hermeneutiska debatten.¹⁸ Däremot finns det nu i Tyskland, efter en lång period av tystnad under nazitiden, en livlig lingvistisk debatt utanför den nytestamentliga forskningen. Internationellt har särskilt den tyska pragmatiken uppmärksamats, med dess inriktning på läsarens involvering i texten.¹⁹ Ett viktigt filosofiskt bidrag till den fenomenologiska förankringen av litteraturotolkningens teori finns hos E. Leibfried.²⁰

3. USA-Kanada

I Amerika har det under de senaste åren funnits en livlig liknelsetolkning hos spe-

ciellt D. O. Via och J. D. Crossan.²¹ Den lingvistiska inspirationen är här mer eklek-

¹⁶ Se E. Güttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*, München 1970.

¹⁷ Se i synnerhet E. Güttgemanns, *Studia linguistica neotestamentica. Gesammelte Aufsätze zur linguistischen Grundlage einer Neutestamentlichen Theologie*, München 1971; *Einführung in die Linguistik für Textwissenschaftler. 1: Kommunikations- und informationstheoretische Modelle*, Bonn 1978; se också U. Gerber – E. Güttgemanns (ed.) *Linguistische Theologie. Biblische Texte, christliche Verkündigung und theologische Sprachtheorie*, Bonn 1972. Mer framgångsrik har lingvistik varit på Gamla testamentets område, i anslutning till W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft*, Göttingen 1971.

¹⁸ Typisk är P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen 1979, där de lingvistiska diskussionerna knappast dyker upp. Det finns enskilda tyska nytestamentliga forskare, som låtit sig inspireras av modern lingvistik; se t.ex. F. Schnider – W. Stenger, "Beobachtungen zur Struktur der Emmausperikope" i *Bibl. Zeitschr. N F 16* (1972), 94–114; H. Ritt, "Der 'Seewandel Jesu' (Mk 6, 45–52 par)" i *Bibl. Zeitschr. N F 23* (1979), 71–84, och särskilt flera artiklar och recensioner av W. Schenk i framför allt *Theol. Literaturzeitschrift* och i *New Test. Stud.* I en artikel "Was ist ein Kommentar?" i *Bibl. Zeitschr. N F 24* (1980), 1–20, talar W. Schenk programmatiskt om lingvistiska kommentarer till de nytestamentliga skrifterna, med en indelning i textsyntax, textsemantik och textpragmatik. Ett pionjärarbete föreligger av M. Klemm, *EIRHNH im neutestamentlichen Sprachsystem. Eine Bestimmung von lexikalischen Bedeutungen durch Wortfeld-Funktionen und deren Darstellung mittels EDV*, Bonn 1977.

¹⁹ En hel del information om den tyska lingvistikens kan man få i W. Dressler, *Einführung in die Textlinguistik*, Tübingen 1972; E. Gülich – W. Raible, *Linguistische Textmodelle*, München 1977; H. F. Plett, *Textwissenschaft und Textanalyse. Semiotik, Linguistik, Rhetorik*, Heidelberg 1975 (21979).

²⁰ Se E. Leibfried, *Kritische Wissenschaft vom Text*, Stuttgart 1970 (21972). I en helt annan riktning finns principiella diskussioner hos A. Grabner-Haider, *Semiotik und Theologie. Religiöse Rede zwischen analytischer und hermeneutischer Philosophie*, München 1973.

²¹ Se D. O. Via, *The Parables. Their Literary and Existential Dimension*, Philadelphia 1967 (förf. sätter ifråga den sedan Jülicher förhärskande uppfattningen om liknelsens huvudpoäng; han betraktar deras tragiska och komiska aspekter utifrån litterära synpunkter); J. D. Crossan, *In Parables. The Challenge of the Historical Jesus*, New York etc. 1973 (förf. föreslår en ny gruppering av liknelserna som "parables of advent", "parables of reversal" och "parables of action"). Se också en översikt hos N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, Philadelphia 1976.

tisk än i den franska semiotiken. På senare tid har speciellt P. Ricoeurs teorier om metaforen uppmärksamats och fört liknelseforskningen i en ny riktning.²² Ett viktigt forum för den amerikanska forskningen är sedan 1974 tidskriften *Semeia*, som i synnerhet har skapat dialoger mellan franska semiotiker, Güttgemanns generativa poetik och amerikanska lingvister. Genom att en bidragsgivare, D. Patte, nu bor i Amerika, har Greimas' semiotik också blivit ett känt analysredskap i amerikansk forskning. D. och A. Patte har f.ö. i sin bok "Pour une exégèse structurale"²³ utvidgat ramen på ett personligt sätt, genom att även dra in Lévy-Strauss' metoder för analys.

D. Patte har också varit initiativtagare till olika möten mellan nytestamentliga lingvister i Amerika och i denna egenskap gett ut samlingsvolymen *Semiology and Parables*.²⁴ Där förekommer följande bidrag: D. O. Via, "The Parable of the Unjust Judge: A Metaphor of the Unrealized Self"; D. Patte, "Structural Analysis of the Parable of the Prodigal Son: Toward a Method"; L. Marin, "A Parable of Pascal"; J. D. Crossan, "Parable, Allegory, and Paradox"; S. Wittig, "Meaning and Modes of Signification: Toward a Semiotic of the Parable". Som man kan se av dessa titlar, finns det här både konkreta analyser och teoretiska och metodiska reflexioner. Varje föredrag kommenteras av två eller tre deltagare, följt av en paneldiskussion. Här träder forskaren inte upp som om han hade den slutliga lösningen på alla problem, utan en kollegial diskussion uppfattas som ett viktigt bidrag i själva den semiotiska forskningsprocessen. I motsats till groupe d'Entrevrernes' arbetsätt uppträder här skilda författare, som representerar olika riktningar av modern lingvistik.

I Kanada finns nu en kvinnlig semiotiker, O. Genest, som i en kunnig doktorsavhandling i Rom använt sig av både R. Barthes och A. J. Greimas' metoder för att analysera Mark 14:53–15:47.²⁵ Hon skiljer i texten mellan tre nivåer: funktionerna (= funktionerna, sekvenserna och koderna), aktionerna (= Greimas' aktantmodell) och själva berättelsen. Fyra kapitel behandlar de fyra av-

görande scenerna under de betecknande rubrikerna: "den beslöjade siaren" (Mark 14:53–15:1), "den hånade kungen" (Mark 15:1–21), "den förlorade frälsaren" (Mark 15:22–47), "den vägrade utvalde" (Mark 14:65; 15:17–20b. 29–32c). Ett femte kapitel ägnas mer syntetiskt åt scenerna där man skymfar Jesus och jämför dem med annat likartat material. Förf. visar hur dessa scener som vrågbilder korrigerar det som förvägras Jesus som profet, konung och frälsare, alltså som Guds utvalde. Den strukturella analysen hjälper förf. att sätta ifråga tesen om den romerska processens ursprunglighet i jämförelse med den judiska processen. Boken är pedagogiskt upplagd och hjälper läsaren att tränga in i de semiotiska metoderna. Det finns också en diskussion kring vanliga exegetiska utläggningar. Den delen är mycket deprimerande, eftersom man ser hur tomma argumenten ofta är i den vanliga litterära analysen och hur de leder till motsatta resultat. Det som jag saknar i boken är en utförlig diskussion med

²² Se P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor. Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, Toronto 1977 (= översättning av franska originalet, som kom ut i Paris 1975). Ricoeurs teorier debatterades i *Semeia*-tidskriften; se nu J. D. Crossan, *Cliffs of Fall: Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus*, New York 1980. I Tyskland har även en ny debatt om liknelserna som metaforer ägt rum; se i synnerhet H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, Göttingen 1978; H.-J. Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnissen*, Münster 1978. En översikt över denna forskning ges av C. E. Carlston, "Parable and Allegory Revisited: An Interpretive Review", i *Cath. Bibl. Quart.* 43 (1981), 228–242.

²³ D. Patte – A. Patte, *Pour une exégèse structurale*, Paris 1978 (första delen av boken är en revision av D. Patte, *What is Structural Exegesis*, Philadelphia 1976; andra delen är en omarbetning av D. Patte – A. Patte, *Structural Exegesis: From Theory to Practice*, Philadelphia 1978); se min recension i *Revue de Théol. et de Phil.* 112 (1980), 197 f. D. Pattes "What is Structural Exegesis" har jag recenserat i *STK* 55 (1979), 29 f.

²⁴ D. Patte (ed.), *Semiology and Parables. An Exploration of the Possibilities Offered by Structuralism for Exegesis*, Pittsburgh 1976; se min recension i *ETR* 53 (1978), 576 f.

²⁵ O. Genest, *Le Christ de la Passion. Perspective Structurale*, Tournai-Montréal 1978; se min recension i *Theol. Literaturzeitung* 106 (1981), 417 f. Boken innehåller en utmärkt bibliografisk översikt över särskilt franska arbeten.

L. Marins "Sémiotique de la Passion". Det är kanske typiskt för semiotiska analyser, att man inte tillräckligt beaktar andra forskares resultat (för att inte tala om resultaten av den vanliga exegetikens arbete).

4. Sverige

Här i Sverige har B. Olsson i sin doktorsavhandling anknutit till E. Nida och C. R. Taber, i sitt studium av två johanneiska texter, Joh 2:1–11 och 4:1–42.²⁶ Han utgår från Nidas "nuclear structures", som tillåter lingvisten att skriva om en text i elementära meningar ("kernel sentences"). Detta har den fördelen att man översiktligt och grundligt kan behandla all ny information som dyker upp i en text. Dessa elementära meningar kallar Olsson i en narrativ text för "event units" (de kan i en dialog betecknas som "speech units"). Nu finns det enligt Nida-Taber i alla texter vissa speciella strukturella drag som kallas för "universals of discourse". Det är aspekter som man kan analysera i alla texter. B. Olsson tar vara på åtta sådana "universals of discourse": 1. terminala drag ("terminal features", början och slutet av en text) 2. transition (övergångar i texten); 3. tidsrelationer (= tidsmarkeringar i texten); 4. rumsliga relationer; 5. logiska relationer; 6. personreferenser (identifikation av de olika personerna i texten); 7. informationsflödet (= det som texten, genom att fokusera vissa händelser och utsagor, vill förmedla till sin mottagare); 8. författarens synvinkel. Till dessa "universals of discourse" tillfogar Olsson en aspekt som vill ta vara på textens hermeneutiska dimension: han behandlar "textens budskap". I sin framställning integrerar Olsson de klassiska diskussionerna om olika detaljer i texten. Lingvister kan här invända, att många av Olssons resultat inte kommer fram genom den lingvistiska metoden utan redan genom diskussionen med exegeterna. Hans bok har emellertid den meriten, att den dömer ut extrema tolkningar av texten genom att beakta specifika lingvistiska fenomen. Den har också hjälpt exegeterna

att få ögonen öppnade för lingvistiska metoder.

D. Hellholm har i sin doktorsavhandling²⁷ använt lingvistiska redskap (av en annan typ än hos Olsson), för att kunna bestämma textens litterära genre. Eftersom den väsentliga delen av avhandlingen fortfarande saknas kan man knappast veta, om det handlar om en fruktbar väg.

Om man i denna korta översikt också får tala om sina egna insatser, vill jag först understryka, att Chantilly-kongressen också för mig blev en sporre till att fundera över det jag höll på med. Jag skrev "Essais de méthodologie néo-testamentaire",²⁸ där jag försökte konfrontera vanliga exegetiska metoder med de nya lingvistiska insikterna. För mig själv tecknade jag därmed ett program. I en kommentar till 1 Kor 13²⁹ använde jag på ett fritt sätt R. Barthes kodanalyser, för att belysa textens "mening" och "betydelse" (Se E. Hirschs terminologi: "sense" and "signification".) Dessa hermeneutiska ståndpunkter kommer även till uttryck i ett föredrag jag höll i Paris, samt i en bok om Gal 2:14–21, där jag också studerar textens "Wirkungsgeschichte".³⁰ Några

²⁶ B. Olsson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-Linguistic Analysis of John 2:1–11 and 4:1–42*, Lund 1974; se författarens presentation "Att umgås med texter" i STK 52 (1976) 49–58 (särskilt s 53 ff) och min recension i STK 50 (1974), 171–173; se också en konfrontation med Greimas' metoder och en tillämpning på Mark 6:45–52 i min artikel: "Deux types d'exégèse à base linguistique", i *Concilium* N 158 (1980), 19–28 (finns också i tysk och engelsk övers.). En annan typ av textindelning och en analys av relationerna mellan dessa olika "propositioner" finns hos J. Beckman – J. C. Callow, *Translating the Word of God*, Grand Rapids (Michigan) 1974.

²⁷ D. Hellholm, *Das Visionenbuch des Hermas als Apokalypse. Formgeschichtlichen und texttheoretische Studien zu einer literarischen Gattung. I. Methodologische Vorüberlegungen und makrostrukturelle Textanalyse*, Lund 1980.

²⁸ R. Kieffer, *Essais de méthodologie néo-testamentaire*, Lund 1972.

²⁹ Id., *Le primat de l'amour, Commentaire épistémologique de I Corinthiens 13*, Paris 1975.

³⁰ Id., "Analyse sémiotique et commentaire. Quelques réflexions à propos d'études de Luc 10.25–37" i *New Test. Stud.* 25 (1979), 454–468; id., *Foi et justification à Antioche. Interprétation d'un conflit (Ga 2,14–21)*, Paris 1982.

grundläggande lingvistiska insikter om synkroni och diakroni, om korpusbegrepp, om strukturer och den tematiska belysningen har varit avgörande för mitt sätt att skriva handboken "Nyttestamentlig teologi".³¹

5. "Studiorum Novi Testamenti Societas"

I den internationella organisationen *Studiorum Novi Testamenti Societas* fick jag 1977 med F. Bovon i uppdrag att organisera ett seminarium kring lingvistik och exegetik. De tre första åren har ägnats åt en konfrontation mellan olika lingvistiska metoder, med anföranden av E. V. McKnight, J. Delorme, W. Schenk, B. Olsson, I. Almeida, L. Panier, J. Duplacy, E. Güttgemanns, och representanter för textstrukturforskning i Sydafrika.³² Ett nytt seminarium har grundats under ledning av E. V. McKnight och W. Schenk, som under en treårsperiod skall se på "Symboler, metaforer och modeller i Nya testamentet". Bidrag om Paulus och Johannes har kommit från H. Boer, D. O. Via, J. Delorme och W. Wuellner. Den senare har introducerat nya redskap för analys av metaforer i Lasarusberättelsen hos Johannes, i anslutning särskilt till Ricoeurs teorier om metaforen. En del av dessa bidrag har publicerats eller kommer att publiceras i facktidskrifter, i synnerhet i *Sémiotique et Bible*.

Denna korta översikt om ett redan svåröverskådligt fält visar, att modern lingvistik i den nyttestamentliga forskningen nu har kommit för att stanna. Allt fler forskare berörs av dess metoder, eftersom de har förnyat och fördjupat textförståelsen. Mycket av den framtida nyttestamentliga forskningen (och för all del också av den gammaltestamentliga forskningen) kommer att härröra från forskare, som har satt sig in i det lingvistiska betraktelsesättet och i synnerhet i den gren som berör semantiken och textsemiotiken. Där man hittills har varit mest framgångsrik är i detaljerade textanalyser med olika teorier och modeller. En

framtida uppgift skulle kunna vara att över-sätta dessa resultat till ett mer begripligt språk. Lika viktigt är det emellertid att semiotikerna tar sig an större enheter, skriver kommentarer om en hel nyttestamentlig bok med hjälp av lingvistiska insikter. Den uppläggning som föreslås för den nya svenska kommentarserien (på EFS-förlaget) tillåter i viss mån exegeten att gå denna väg.³³ Men det finns också striktare förslag utomlands.³⁴ På det lexikaliska och det grammatiska området har de lingvistiska insikterna fortfarande fått mycket liten uppmärksamhet.³⁵ Ännu mindre skymtar vi en nyttestamentlig teologi, som strikt bygger på lingvistiska metoder. Kanske det speciella, mycket

³¹ Id., *Nyttestamentlig teologi*, Lund 1977 (²1979). I två artiklar har jag fritt använt lingvistiska grepp för att belysa ett nyttestamentligt material: "'Mer-än'-kristologin hos synoptikerna", i *Svensk Exeg. Årsbok* 44 (1979), 134–147 (också på franska i *ETR* 54 (1979), 579–591); "Résurrection du Christ et résurrection générale. Essai de structuration de la pensée pulinienne", i *Nouvelle Rev. Théol.* 103 (1981), 330–344 (också på svenska i *Svensk Exeg. Årsbok* 46 (1981), 111–127).

³² Den sydafrikanska "skolan" studerar framför allt texternas struktur med hjälp av en textindelning i små enheter kallade "cola"; se J. P. Louw, "Discourse Analysis and the Greek New Testament" i *Bible Translator* 24 (1973), 101–118; se också diverse artiklar av A. B. du Toit, H. J. B. Combrink, J. H. Robers och B. C. Lategan i tidskriften *Neotestamentica* 7 (1973) och ff. En nygrundad tidskrift, *Scriptura. Journal of Biblical Studies*, ägnar sitt andra nummer åt P. J. Maartens lingvistiska och exegetiska analys av Mark 2:18–22.

³³ Se B. Olsson, "Moderna bibelkommentarer och omoderna" i *Svensk Exeg. Årsbok* 46(1981), 34–54.

³⁴ Se W. Schenks artikel "Was ist ein Kommentar?" (citerad i not 18), som skrevs i anslutning till min principiella frågeställning "Was heisst das, einen Text zu kommentieren?" i *Bibl. Zeitschr. N F* 20 (1976), 212–216; se också J. Delormes antydningar i "L'intégration des petites unités littéraires dans l'Évangile de Marc du point de vue de la sémiotique structurale" i *New Test. Stud.* 25 (1979), 469–491. Ett grundligt metodologiskt arbete om kommentarlitteraturen ur en semiotisk synvinkel finns i L. Paniers doktorsavhandling *Récit et commentaires. Tentation de Jésus au désert. Approche sémiotique du discours interprétatif* (1976), publicerat i Paris 1980.

³⁵ Se emellertid den franska *Concordance de la Bible. Nouveau Testament*, Paris 1970, som delvis är byggd på lingvistiska principer; se också ett arbete på finska (med engelsk sammanfattning) av A. Toivanen, *Dikaiosyne-sanue paavalin kielenkäytössa*, Helsinki 1975 och boken av den tyske forskaren M. Klemm, citerad i not 18.

tekniska språket hindrar semiotikerna från att behandla ett sådant ämne, som traditionellt adresseras till en större läsekrets. Även lingvistiska kommentarer kommer utan tvivel att få svårt att finna avnämare. Det är kanske därför som forskningen hittills har varit mest intresserad av korta avsnitt, liknelser eller andra berättelser, som det går att behandla i en facktidskrift eller i en doktorsavhandling. Det som jag framför allt önskar är att dessa resultat i framtiden alltmer konfronteras med de resultat som finns i exegetiska böcker och artiklar, för att föra forskningen vidare. Det handlar här om den "pluridimensionella" tolkning av nytestamentliga texter, med "epistemologisk avvägning", som jag vid olika tillfällen har förordat.³⁶

I vetenskapliga sammanhang, som i många andra mänskliga relationer, finns en risk för isolering. Analysredskapen som det är mödosamt att tränga igenom inbjuder till en viss specialisering. Ändå bör enligt min mening all sann humanvetenskap leda till större förståelse och kommunikation mellan olika forskare. Både exegeter och lingvister (semiotiker) behöver mötas, åtminstone på halva vägen, om man i framtiden inte vill acceptera ett slags dubbel sanning och en tudelning av den nytestamentliga (eller gammaltestamentliga) disciplinen.

³⁶ Se ovan not 28–30.

LITTERATUR

Clements, R. E.: *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 13)*. Sheffield 1980. 131 s. £ 7.50.

Om en god exegetisk bok är en bok som inte presenterar välkänt gods i omstuvad form, utan resolut ställer axiomartade påståenden på ända, då är det en sådan bok vi har här. Arbetet är centrerat kring 2 Kon. 18–20 och parallelltexten i Jes. 36–39. I dessa kapitel skildras en rad händelser i samband med att assyrierna belägrade Jerusalem på kung Hiskias tid.

Frågor som ofta ställts har varit: Vilket samband råder mellan de två parallelltexterna i 2 Kon. och Jes.? Är det en kontinuerlig berättelse eller två eller kanske tre olika skildringar och handlar dessa i så fall alla om samma sak eller om flera olika händelser? Hur förhåller sig skildringen till vad som egentligen skedde? Hur kan Jesaja samtidigt vara domsprofet och förkunna räddning för Jerusalem?

De första tre frågorna är väl genomarbetade av tidigare forskare och författaren ansluter sig här till den majoritet av exegeter som hävdar att texten är hämtad från 2. Kon. till Jes. och att de olika skildringarna som följer på varandra är olika utformade parallelltraditioner kring en och samma sak, Jerusalems belägring år 701. Den variant som finns i 2 Kon. 18, 13–16 och som nära överensstämmer med en assyrisk inskrift (Sanheribs annaler) återger det historiska förloppet, under det att de två följande berättelserna om hur Herren mirakulöst bevarar sin stad är mera legendartade.

Frågan är nu hur man kan förklara den beskyddande attityd gentemot Jerusalem, som Jesaja här intar. Traditionellt har exegeter förklarat sådana utsagor hos Jesaja med att profeten anknyter till den urgamla Sions-traditionen, föreställningen att Sion är det ointagliga gudaberget. Denna föreställning går ytterst tillbaka på Safonberget, gudaberget i norr, och skulle för Jerusa-

lems del ha sina rötter ända tillbaka i den tid då staden var en jebuséisk kultplats.

Nu hävdar denna boks författare att en sådan Sions-tradition aldrig existerat. Den är en ren fiktion hos forskarna, en hypotetisk rekonstruktion och generalisering utifrån händelsen år 701, då staden mot alla odds undgick att bli intagen av assyrierna. I stället menar Clements att Jesajaboken undergått en redaktionell bearbetning på kung Josias tid och att de antiassyriska profetiorna härrör från denna tid c:a 100 år efter Jesaja. En slutlig redaktion mellan deportationerna 597 och 587 tillfogade så det avslutande avsnittet om Hiskias sjukdom och de babiloniska sändebudens besök. En analys av samtliga antiassyriska profetior i Jesajaboken visar enl. författaren att de alla är sekundära och härrör från Josias tid.

Frågan är dock om denna analys är så vattentät som författaren skulle önska. En annan sak som vållar problem är de s.k. Sionspsalmerna Ps. 46, 48 och 76, som varit en viktig byggsten i teorin om Sionsideologin. Här måste Clements trots allt ta ett halvt steg tillbaka. Psalmerna är tydligt influerade av kanaaneisk mytologi och i och för sig är det inget som hindrar att Jerusalemskulten var kopplad till en mytologi om ett heligt berg. Å andra sidan tillägger han att detta inte är något märkvärdigt i och för sig. Förhållandet har troligen varit detsamma med många andra städer. Framförallt är det inte tillräcklig grund för att bygga upp en så betydelsefull Sionsideologi som skett inom forskningen. I stället kan man koppla föreställningen om fientliga folks nederlag till den davidiska kungaideologin. Här kan man med rätta söka rötterna till traditionen om Jerusalems mirakulösa räddning år 701. Till denna Davidsideologi kan vi också koppla de tidigare nämnda psalmerna 46, 48 och 76.

Som tidigare nämnts är detta en viktig bok. Kommande forskning måste ta den kritik av Sionsideologin som här framförs på allvar. Visst är boken en del i den nu så moderna "pandeuteromonismen", som lägger så mycket som

möjligt av GT:s tillkomstprocess till åren strax före eller under exilen. Visst är det här som så ofta annars, mängden av i sig själva sköra trådar som får stötta upp det hela. Men trots detta måste vi räkna denna bok till 1980 års viktigare exegetiska händelser.

Till sist två klagomål:

- 1) Titeln är litet missvisande. Den borde pekat mera direkt mot Sionstraditionen, där bokens tyngdpunkt ligger. Som det nu är riskerar den att inte få den uppmärksamhet den förtjänar.
- 2) Priset £ 7.50 torde inte bli under 100 kr. på bokhandelsdisken. Räknar man bort förord, bibliografi och index blir det jämt 1 kr. sidan. Visserligen är boken smakfullt inbunden, men priset är ändå på tok för högt för ett enkelt offsettryck från skrivmaskinsoriginal.

Stig Norin

Moshe Meiselman: *Jewish woman in Jewish law*. 218 sid. KTAV/Yeshiva University Press, New York 1978.

Föreliggande bok ingår som volym 6 i serien The library of Jewish law and ethics. Författaren, Moshe Meiselman, är rabbin och direktor vid yeshivauniversitetet i Los Angeles och sålunda väl skickad att behandla ämnet i fråga. Avsikten med arbetet är att spegla den judiska lagens attityd till den judiska kvinnan men samtidigt att bemöta de angrepp som den feministiska rörelsen – och däri inkluderas synbarligen också judiska feministerna – riktat mot judisk kvinnosyn, sådan den kommer till uttryck i den judiska lagen och uttolkningen av denna.

Kombinationen av deskriptiv studie och apologi är inte lyckad, det bör sägas redan från början. Först och främst blir naturligtvis ämnesvalet på grund av författarens apologetiska utgångsläge begränsat till just de områden, där de feministiska attackerna satts in, medan annat, kan man förmoda, intressant stoff inte alls kommer med. Vidare kan man fundera över hur författaren i sin defensiva position väljer sitt källmaterial. Redovisar han det han för tillfället anser nödvändigt och användbart eller lägger han fram allt som sagts i saken?

Jag tror alltså, att Meiselmans framställning hade vunnit åtskilligt på att skrivas utan vare sig förstulna ögonkast eller öppna motattacker på den feministiska rörelsen. Boken torde för övrigt heller inte öppna vägen för en dialog mellan företrädare för judendomen och feminismen. Att kvinnan har sin plats i hemmet, att hennes yttersta uppgift är att skapa och vårda det judiska

hemmet, som är judendomens innersta centrum, med vilket judisk sed och liv står och faller, är enligt judisk syn ett gudomligt imperativ, som symboliskt kommer till uttryck i skapelseakten. Eftersom kvinnan skapades av en del av mannen som är "private", så skall också kvinnan leva sitt liv "in privacy", säger Meiselman. Ur denna lag om kvinnans "privacy" eller *tseniut*, som den hebreiska termen lyder, härledes alla andra bestämmelser, där kvinnan intar en annan position än mannen och, som man ofta tycker, en honom underordnad ställning. Vad som säges i lagen och lagens utläggning om kvinnan är alltså en gång för alla fastslagen gudomlig ordning, som inte låter sig rubbas. Att ifrågasätta denna ordning är inte möjligt; därmed är positionerna låsta och möjligheten att kommunicera med den feministiska rörelsen slutgiltigt avskuren.

Meiselmans bok är delad i tre delar. I den första diskuterar han den bedömningsgrund, enligt vilken han nalkas sitt ämne. Jag sade ovan, att boken till dels är en deskriptiv studie. Riktigt rätt är det inte att kalla den så. Meiselman fastslår nämligen att hans ämne inte går att studera på ett objektivt sätt. Den judiska kvinnouppfattningen kan endast undersökas enligt judisk värdeuppfattning, och allt värdes källa i judendomen är Gud och inget annat. Det värde en människa har ligger i hennes förhållande till Gud. Världen har skapats för att den gudomliga viljan skall förverkligas där. Och kvinnan fick, som vi sett, sin funktion bestämd redan i skapelsen. Vilken denna funktion är och hur den skall realiseras på olika områden, i hemmet, i det äktenskapliga livet, i studiet av tora och i fullgörandet av de olika buden, genomgås i detalj i bokens första avsnitt.

I det andra avsnittet, som är bokens största, penetrerar Meiselman den judiska kvinnans ställning enligt lagen, hela tiden med siktet inställt på den feministiska kritiken. Ett kapitel (13) behandlar kvinnans kompetens att vittna inför domstol. Endast för det fall att ett manligt vittne inte finns att tillgå är kvinnans vittnesmål giltigt, i andra fall är hon diskvalificerad. Någon motive-ring finns inte i lagen, men författaren söker ihärdigt efter en sådan. Diskvalificeringen kan inte ha sin rot i att kvinnan är mindre trovärdig och därför bör inrangeras i samma grupp som slavar, minderåriga, mentalt sjuka, ockrare och spelare, dvs. moraliskt och intellektuellt mindre trovärdiga personer, säger Meiselman. Han faller till sist tillbaka på idén om den gudomligt givna lagen om kvinnans *tseniut*.

Ett intressant kapitel (14) utgör behandlingen av de judiska arvslagarna. Att kvinnan inte kan

ärva ser Meiselman enbart som en fördel för henne. Han har på sätt och vis rätt. Bestämmelsen om underhåll för hustru och döttrar vid en mans frånfälle har säkert sin upprinnelse i en önskan att skydda kvinnan i en tid, då hon saknade möjligheter att skaffa sig egen inkomst. Säkert hade emellertid Meiselmans framställning vunnit på om han poängterat i vilken tid hans auktoriteter verkade. Då hade läsaren bättre förstått, att bestämmelser, som i våra ögon förefaller diskriminerande för kvinnan, ursprungligen var tänkta som ett värn, inte som ett medel att förtrycka henne. Men med den syn Meiselman har på lagen, som ett utflöde av den gudomliga viljan och en därmed oföränderlig storhet, måste han nu i stället gång på gång påpeka dess eviga giltighet och söka finna förklaringar och försvar, som förefaller åtminstone mig ibland rätt egenomliga.

En spännande läsning erbjuder kapitlet om skilsmässa (17), där man får intressanta exempel på kollisioner mellan den judiska och den civila lagen i Amerika och Kanada. I kapitlet ges också en resumé av det senaste århundradets inomjudiska diskussion om möjligheterna att ändra bestämmelserna om skilsmässa till fördel för kvinnan. Ett judiskt äktenskap anses inte upplöst förrän mannen utfärdar ett dokument härom, och kvinnan är alltså förhindrad att gifta om sig, så länge hon inte är försedd med ett sådant dokument. Det är av denna anledning som ett antal rabbiner tid efter annan har velat införa en villkorsklausul redan i äktenskapskontraktet för att därmed minska kvinnans beroende av mannen på den här punkten. En massiv uppslutning från rabbiner världen över har emellertid omöjliggjort en ändring.

I en feministisk artikel har det sagts, att en jude sätter sin hustru så där en tio pinnhål lägre ner på värdestegen än den sämsta prostituerade. Mot detta påstående sätter Meiselman ett längre citat från Nachmanides' skrift *Iggeret ha-Qodesh*, där det ideala samlivet mellan makar ingående beskrivs. Låt vara att det är ett idealt förhållande det rör sig om, men man häpnar ändå över det moderna intryck denna text från 1200-talet gör, där frisk livsbejakelse och ömsesidig hänsyn mellan makarna präglar framställningen. Tanken på kvinnan som en i något som helst avseende mannen underlägsen varelse kan inte vara mer fjärran än här. Men samtidigt noterar man förstås, att det uteslutande är mannen texten vänder sig till.

Kapitlet om kvinnans rätt att delta i och leda bön (20) redovisar bl.a. ortodoxa judiska feministers försök att reformera böneordningen till

fördel för kvinnan. De judiska feministerna menar att kvinnan under vissa omständigheter kan läsa *aliya*, välsignelsen som följer på varje avsnitt i toraläsningen, utan att detta strider mot den halakiska ordningen. Meiselman avvisar dylika reformförsök, eftersom alla försök att kringgå lagens bestämmelser är förbjudna enligt rabbiniska auktoriteter. Allt som har smak av det förbjudna, är förbjudet, säger Meiselman med eftertryck.

I det sista stora avsnittet går Meiselman till förnyad och slutlig uppgörelse med den feministiska rörelsen. På nytt betonar han kvinnans roll i tillvaron, lagen om *tzeniut*, som han sätter i relation till de feministiska kraven på kvinnans självförverkligande. Den feministiska rörelsen utgår från felaktiga förutsättningar, menar han, då den bedömer kvinnans arbete i hemmet som mindre värt och sätter karriären i samhället som främsta mål. Arbetet i hemmet kan verkligen vara tomt och ofruktbart, säger Meiselman. Först när man inser att allt arbete är en tjänst inför Gud, så får också det arbete som kan synas obetydligt sitt värde. Dessutom är nu kvinnans plats en gång för alla i hemmet, säger Meiselman och klipper därmed av diskussionen.

Jag tror, att Meiselman i sin bok på ett fint sätt fått fram den grundläggande syn som genomsyrar judiskt liv: att Gud är närvarande i allt som sker, också i det vardagliga livets minsta detaljer och att det är denna gudomliga närvaro som ger livet dess värde. Därmed har hans bok också förutsättningar att bibringa läsaren förståelse för mycket i den judiska lagen som kan förefalla den utomstående som stelbenta påbud med rötter i primitiva föreställningar. Det betyder dock inte att man vill skriva under på allt i den judiska kvinnosynen – långt därifrån. Och jag tror som sagt inte att Meiselmans bok kommer att betyda ett närmande av den feministiska rörelsen till judisk kvinnouppfattning.

Till sist skall sägas, att den i judisk litteratur och terminologi obevandrade inte skall avskräckas från att läsa den här boken. En ordentligt tilltagen lista med förklaringar av hebreiska ord underlättar läsningen, och den utförliga bibliografin hjälper till att placera in de rabbiniska auktoriteterna i rätt tid.

Eva Strömberg Krantz

Jack Dean Kingsbury: *Matthew – Structure, Christology, Kingdom*, Fortress Press, Philadelphia 1975.

Kingsbury har givit sin bok en treledad titel, och

denna motsvaras av en i princip tredelad disposition. Först behandlas Matteusevangeliets struktur och frälsningshistoriska syn (kap I), därpå evangelistens kristologi (kap II–III) och slutligen hans uppfattning om Guds son och himmelriket (kap IV). Det är emellertid utan tvivel kristologien som är det centrala temat i boken, medan de andra ämnena – något överdrivet sagt – intresserar författaren huvudsakligen på grund av deras samband med de kristologiska frågorna. Så är i Matteusevangeliet kristologien nära förknippad med såväl skriftens struktur som dess frälsningshistoriska syn, och just detta bildar utgångspunkten för Kingsbury's arbete.

I kap I tar Kingsbury som första uppgift sig före att "störta Bacon" – och därmed avvisa även de av Bacon påverkade lösningarna på Matteusevangeliets strukturproblem. Bacon's disposition av skriften i fem böcker motsvarande Pentateuken – en disposition som naturligt medför en kristologi med bilden av Jesus som den nye Mose i centrum – håller inte stånd mot kritiken, menar Kingsbury. Den femfaldiga formel (*kai egeneto hote etelesen ho Iesous* ---, Mt 7:28, 11:1, 13:53, 19:1, 26:1), som denna disposition grundar sig på, strukturerar inte skriften som helhet utan fungerar endast som avslutning av talpartierna, en markering av att det här är fråga om gudomlig uppenbarelse. I anslutning till tankar hos Lohmeyer och Stonehouse pekar Kingsbury i stället på en annan formel, som enligt hans uppfattning utvisar evangeliets disposition, nämligen den i 4:17 och 16:21 (*apo tote erxato /hol Iesous* ---). Härmed framstår Matteusevangeliet som en skrift i tre delar:

- I 1:1– 4:16 Om Jesus Messias' person
- II 4:17–16:20 Om Jesus Messias' budskap och offentliga verksamhet
- III 16:21–28:20 Om Jesus Messias' lidande, död och uppståndelse.

Del I har sin "överskrift" i 1:1 – Kingsbury avvisar tanken att inledningsorden där skulle rubricera hela evangeliet – och de två andra delarna har sina i 4:17 resp 16:21. I ett längre parti söker Kingsbury uppvisa att de tre delarna väl stämmer överens med sina "rubriker". Som helhet pekar Matteusevangeliets tematiska struktur på kristologien som skriftens centrum.

Under senare år har den uppfattningen vunnit burskap, att Matteusevangeliets uppbyggnad inte är tematisk utan vilar på en bestämd uppfattning om frälsningshistorien (Trilling, Strecker m.fl.). Matteus ser denna, säger man, som uppdelad i tre epoker, Gamla förbundets tid, Jesu tid och Kyrkans tid. Härvid är evangelistens huvudint-

resse knutet till den tredje epoken, dvs. det är ecklesiologien som styr Matteus' frälsningshistoriska schema och därmed strukturen i hans skrift. Detta bestrider Kingsbury. På grundval bl.a. av evangelistens bruk av tidsuttryck antar han i stället en frälsningshistoria tänkt i två epoker. Enligt Kingsbury ser Matteus nämligen kyrkans tid blott som en förlängning av Jesus-epoken. Också utifrån evangelistens frälsningshistoriska perspektiv framstår kristologien – och icke ecklesiologien – som grundvalen för evangeliets struktur. Kristologien är i själva verket, enligt Kingsbury, själva nyckeln till en förståelse av hur den tematiska uppbyggnaden av evangeliet (den tredelade framställningen av Jesus Messias) förbinds med det kronologiska (frälsningshistoriska) schemat och dess två epoker av profetia och fullbordan. Då Matteus berättar om Jesus Messias' person, verksamhet, lidande och uppståndelse, klargör han samtidigt den frälsningshistoriska betydelse denne Jesus har för både Israel och hedningarna.

Kingsbury's första tes, demonstrerad i kap I, är således den, att Matteusevangeliet till form och innehåll behärskas av evangelistens kristologi. Den andra tesen, förutskickad redan i inledningskapitlet och själva huvudtesen i boken, går ut på att denna kristologi ser Jesus först och främst som Guds son. Kap. II–III ägnas helt åt att underbygga denna tes.

Författaren konstaterar inledningsvis att det bland forskarna inte finns någon enighet om, vilken eller vilka av de kristologiska titlarna som har största vikten hos Matteus. Därefter går han i kap. II igenom evangeliets tre huvuddelar och provar tanken att Jesus främst skulle tecknas som Guds son. Kingsbury menar att det förhåller sig så: Jesus Messias har sitt ursprung hos Gud, Fadern, han undervisar och botar med gudssonnens auktoritet, och det är såsom Guds son som han döms till döden. Innebörden i Jesu gudssonskap framgår särskilt tydligt, menar Kingsbury, i 1:21–23, Emmanuel-passagen. I Guds son kommer Gud till och förblir hos sitt folk, och så inleds den eskatologiska frälsningstiden, vilken varar intill parusien.

I kap. III tar författaren så upp förhållandet mellan titeln Guds son och de övriga predikationerna. Först behandlas "andrarangstitlarna", Abrahams son, Den kommande, Herde, Profet, Rabbi och Tjänare. Somliga av dessa kan, enligt Kingsbury, inte betraktas som egentliga kristologiska titlar (ex: Rabbi), andra är "hjälpstitlar", dvs. pekar mot predikationer av högre dignitet. Också bland "förstarangstitlarna", som Kingsbury därefter tar upp, Messias – konung, Davids son, Kyrios, Människoson, finns en som har ka-

raktären av hjälptitel, nämligen Kyrios. Andra används blott i vissa sammanhang (Davids son hör till den botande verkamheten). En predikation endast betraktar Kingsbury som nästan jämbördig med Guds son: Människosonen. I motsats till Guds son, som är av bekännelsekaraktär och därmed av högre valör, är Människosonen av "publik" art, dvs. förekommer blott då Jesus talar offentligt och särskilt till motståndare. I parusien löper de båda titlarna samman: den som nu av de troende bekänns som Guds son, träder då fram inför världen som Människosonen, domaren över alla folk.

I ett avslutande, kortfattat men ytterst innehållsrikt, kapitel (IV) tar Kingsbury upp relationen mellan kristologien och gudsrikestanken i Matteusevangeliet. Här behandlas också förhållandet mellan Guds rike å ena sidan och å den andra Satans rike, Israel och folken, resp Kyrkan. En huvudtanke är här att gudsrikesföreställningen inifrån helt behärskas av gudssönens gestalt. Riket är enligt Matteus Guds dynamiska herravälde, som innebär frälsning eller fördömelse för människorna, och "evangeliet om Riket" (4:23, 9:35, 10:7) – en formulering som Kingsbury noggrant analyserar – är budskapet om att detta herravälde i och genom Jesus Messias, Guds son, kommit människosläktet nära (jfr 1:23). När det gäller detta budskap understryker Matteus kontinuiteten – det är ett och samma budskap, vare sig det förkunnas av Jesus eller av kyrkan.

Kingsbury tar väl hand om sin läsare. Hans resonemang är klara och begripliga, han kontrollerar genom föredömliga sammanfattningar, att varje avsnitt blivit förstått, och hans konkluderade anslutning på hela arbetet är sådan, att recensenten känner sig frestad att underlätta sin uppgift, genom att återge den in extenso. Framställningen verkar också övertygande: visst måste det förhålla sig så här. Ändå anmäler sig vid läsningen viss tveksamhet. Det kan ifrågasättas om Kingsbury's disposition av evangeliet, grundad på en två gånger upprepade och till synes ganska "oskyldig" fras, är så mycket mera plausibel än Bacon's med den femfaldiga formeln som underlag. Behandlingen av kristologien verkar alltför starkt fixerad vid de kristologiska titlarna, och i sin betoning av Guds son, som den för Matteus enda verkligt väsentliga predikationen, förfaller Kingsbury till ensidighet och i flera fall till en direkt krystad argumentering. Detta senare gäller väl främst, då han vill uppvisa att titeln Människosonen är begränsad till offentliga sammanhang. Eftersom den beteckningen förekommer i lidandeförutsägelse, blir Kingsbury nödgad

att till "publikt" bruk av titeln föra även ställen, där Jesus i den inre kretsen talar om vad hans fiender ska göra med honom. I väl många fall finner man också detaljer pressade över hövan, såsom då 'barnet' i 2:11 antas vara ett annat uttryck för Guds son, eller då Kingsbury antar att Jesus i 5:1 och 15:29 utpekas som Guds son, emedan titeln brukas om honom i andra scener som utspelar sig på berg.

Läsaren kan alltså ha invändningar att göra, men inte allvarligare än att det positiva intrycket av boken överväger. Framför allt är det en bok som ger kunskap. Kingsbury anger i sitt företal som sitt syfte att "initiera en mera fokuserad diskussion av Matteusevangeliets struktur och kristologi". Han har väl förberett sin läsare att följa med i den diskussionen – med av nya insikter eggat intresse.

Thérèse Lewan Robertz

Birger Gerhardsson: *The Mighty Acts of Jesus according to Matthew (Studier utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund 1978–1979: 5), Lund 1979.*

Underberättelserna i våra evangelier väcker många frågor, både hos exegeter och hos den vanlige bibelläsaren. Beskriver de verkliga händelser? Vilka paralleller finns i dåtida källor? Berättade man ett under på ett visst sätt? Är underberättelser en särskild genre? Vilka olika slags under finns det? Vilket budskap förmedlade dessa berättelser till dåtidens åhörare? Har de samma funktion i alla evangelierna? Kan såna under hända idag? Osv. Frågorna kunde bli många flera.

I en bok på nära 100 sidor har nu professorn i exegetisk teologi i Lund, Birger Gerhardsson, tagit upp underberättelserna i Matteus evangelium. – En del av materialet finns också på svenska i de tre senaste årgångarna av Svensk Exegetisk Årsbok. – Och han gör det med särskilda bugningar för två bland de många som före honom analyserat Jesu under, för Heinz Joachim Held (Matthäus als Interpret der Wundergeschichte, 1960, ²1976) och för Gerd Theissen (Urchristliche Wundergeschichte, 1974). Hos den förre kan man hämta mycket för tolkningen av de matteiska texterna, hos den senare metodiska uppslag och ett helhetsgrepp på de bibliska underberättelserna.

Gerhardsson är i förordet mån om att ringa in vad han gör i sin egen framställning. Den är en del av hans nu mångåriga förarbete till en mat-

teuskommentar. Analysen är därför inte fullständig, den är inte avslutad. Endast vissa aspekter tas upp. Materialet i Matt klassifieras, dess former och speciella egenheter undersöks, aktörerna i de olika berättelserna skärskådas och huvudpoäng och huvudtendenser beskrivs. "Mitt arbete består av vad man skulle kunna kalla en synkron undersökning av materialet i Matteus evangelium som vi nu har det" (s. 8). Författaren vill endast behandla slutresultatet av matteusgrupens "arbete med ordet". Frågor om berättelsernas bakgrund och historicitet kommer därför inte med, genetiska problem endast tillfälligtvis och då mycket kortfattat.

Först studeras den allmänna terminologin hos synoptikerna (s. 11–19). Jesu under kan betecknas med *teras* (något som skrämmer), med *sēmeion* (tecken, bevis), med *thaumasion* och likartade ord (något som väcker uppmärksamhet och förvåning) och med *dynamis* som Gerhardsson vill översätta med "maktgärning". Den sista termen är den vanligaste. – Materialet är dock magert: *dynamis* finns bara i tre berättelser om man bortser från maktgärningar "i Jesu namn". Endast Joh tycks mig ha en fast under-terminologi (*ergon*, *sēmeion*).

I var sitt kapitel behandlas sedan de summarier Matt har om Jesu helande verksamhet (s. 20–37), de enskilda läkedomsundren (de terapeutiska undren, s. 38–51), övriga underberättelser (icke-terapeutiska under, s. 52–67), och utsagor om under i samband med motsättningar mellan Jesus och hans omgivning (s. 68–81). Efter en särskild genomgång av de kristologiska beteckningarna i undermaterialet (s. 82–92) ges till sist en del av resultaten i sammanfattningens form (s. 93 f.).

De viktigaste iakttagelserna skulle kunna sammanfattas på följande sätt:

– Jesu maktgärningar hör endast till den första fasen av hans liv, till hans styrkas dagar.

– Jesus framträder mest som en man med *exousia* 'makt, auktoritet' när han utför sina *dynamis* 'maktgärningar'. Inte minst i läkedomsundren betonas hans höghet och majestät: botande genom ord/beröring, botaren, botandet och de botade i centrum, barmhärtighetsgärningar, ej så mycket exorcist, offentliga och utåtriktade handlingar.

– Evangelisten delar "mycket medvetet" (s. 93) in i sitt undermaterial i två grupper: det terapeutiska och det icke-terapeutiska.

– Han använder dessa två typer av material på olika sätt och tolkar dem för två skilda teologiska syften.

– De terapeutiska undren blottlägger hemligheter

om Jesu makt och den *undermottagande* tron: de avser folket, människor som ännu inte är lärjungar, de görs i regel på begäran av någon eller några som tror att Jesus kan och vill hjälpa, de ger samfällt en bild av Jesus om Israels läkare m.m.

– De icke-terapeutiska undren uppenbarar hemligheter om Jesu makt och den *undergörande* tron: de görs med tanke på lärjungarna och blir symbolhandlingar som ger lärjungarna insikt om vilka resurser som finns hos Jesus, insikt om att de själva har del i dem, de är "inomkyrkliga under", de belyser ämnet "tron i ämbetet". Berättelserna här är mycket mer laddade med symbolisk innebörd, även om de har med verkliga handlinger att göra. Jämförelser görs med haggadan och mashalen.

– Några större apologetiska syften tycks Matteus inte ha när han berättar om Jesu underverksamhet.

– Evangelisten vill klart och enkelt presentera Jesus som den som fullbordar otaliga profetior om den väntade frälsningstiden och han gör det med en rad gamla höghetstitlar. Jesus är framför allt "Messias, den levande Gudens son".

Som alltid hos Gerhardsson är framställningen mycket fyllig och de olika aspekterna i undermaterialet arbetas fram energiskt och in i minsta detalj. Ett fortsatt referat kan inte göra rättvisa åt denna innehållsrika analys. Hans resultat övertygar, särskilt hans presentation av läkedomsundren. Några spridda reflektioner kan dock vara på plats.

Metodiskt sett visar denna undersökning att synkrona, strukturella begrepp, här mest inspirerade av Theissen, ger resultat. Jag tänker bl.a. på den paradigmatiske inriktningen, där de olika underberättelserna i Matt s.a.s. läggs på varandra och skärskådas såsom lösryckta ur sitt sammanhang, och på analysen av aktörerna. Även om det ibland är vissa mer självklara ting som blir synliga för exegeten så bidrar dessa elementära drag väsentligt till helhetsanalysen.

Den synkrona inriktningen är dock något halvhjärtad – om man nu kan använda ett sådant ord om ett arbete av Birger Gerhardsson. Nästan på varje sida kan man hitta diakrona utsagor, främst då såna som gäller hur texten dvs. slutresultatet, har kommit till. Produktionen finns ständigt med i författarens huvud, även om han i inledningen sagt att han nu vill ägna sig åt produkten. Båda aspekterna är relevanta vid tolkning av en text, men jag tror att analyserna skulle vinna på om man höll isär dem mera, om man mer skilde på *genes* och *funktion* i textarbetet. Gerhardsson har just öppnat dörren till det synk-

rona fältet och klivit över tröskeln med ena benet. All vikt läggs vid det man då först möter, vid producenten, vid avsändaren (i likhet med redaktionshistoriska undersökningar). Mottagarna har ännu inte kommit in i blickfånget. Med mottagarna i sikte blir t.ex. citatet av Jes 53 i Matt 8 enligt min mening mycket intressant (jfr s. 40: "perhåps not very important"). De många jämförelserna med Markus och Lukas är ofta just genetiska. Även i en synkron analys kan jämförelser vara goda hjälpmedel för att se vad som verkligen utmärker den text man arbetar med. Med ett sådant komparativt syfte undrar jag dock om inte jämförelser med Joh. skulle ge mera än Markus och Lukas.

Den dominerande beskrivningen av läkedomkundren är helt lysande och fullt övertygande. Analysen av de icke-terapeutiska undren är besvärligare, inte minst därför att de är så tillfälliga, olikartade och unika (s. 65). Jag kan inte övertyga mig om att stillandet av stormen, Matt 8:23–27, undervisar om lärjungarnas "tro i deras ämbete" (s. 64). Författaren noterar också flera ting som gör att detta under avviker från andra icke-terapeutiska under: ej initiativ från Jesus utan en klar begäran från lärjungarna, knappast en *exousia* som lärjungarna (i specifik mening) ska få del av (trots orden på s. 86), lärjungarna befinner sig i verklig nöd. Gerhardsson måste också tolka "människorna" i berättelsen som refererande till lärjungarna för att få det att gå ihop. Det är möjligt, men sett utifrån Matt 8–9 knappast det naturligaste. Jag läser den raden närmast som en parallell till 9:32. Stormstillandet, liksom hela underavsnittet i kap. 8–9, undervisar mer allmänt om efterföljelse.

Stormstillandet förstör alltså till en del den på många sätt belysande uppdelningen i två skilda typer. Det gör också de läkedomunderberättelser som kommer efter Matt 13. Som Gerhardsson själv noterar ligger tonvikten i 17:14–20 på undervisningen av lärjungarna (s. 64). I viss mån gäller det också 15:21–28 som författaren citerar när han behandlar icke-terapeutiska under (s. 62). Får inte lärjungarna här lära sig ytterligare något om sin "lånade" *exousia*?

Dessa och andra överväganden ställer onekligen frågan om inte syntagmatiska analyser kommer att till *en del* revidera de paradigmatiske resultat som Gerhardsson här kommit fram till. Om man ser på läkedomkundren (s. 38) så återfinns de i kap. 8–9, kap. 12 och kap. 15 och 17, om jag inte tar med de dubletter som finns. Det är Matt 8–9 som ger dem deras huvudfunktioner och huvudinnebörd. I Matt 12 tillkommer en mycket tydligare kontroverssituation, noterad av Gerhardsson, och i Matt 15 och 17 finns

lärjungarna med på ett särskilt sätt. Om vi ser på de icke-terapeutiska undren (s. 52) så är jag alltså böjd att läsa det första (stormstillandet) utifrån Matt 8–9 och ta de två sista (fikonträdet, myntet) som i högsta grad undervisningsmedel från Jesu sida (ingen nödsituation osv.). Kvar finns de tre undren i Matt 14–15. Som författaren på ett utmärkt sätt visar har de andra funktioner än undren i kap 8–9. Jag ser dem bl.a. som en förberedelse till Matt 16:13–20 där lärjungarna (Petrus) får del i Jesu *exousia*.

Är det så att "folket" och "lärjungarna" har litet olika roller i början och slutet av Matt? Så är det ju i Joh., där första delen handlar om Jesus och judarna (Joh. 2–12), den senare delen om Jesus och hans egna (13–17). I Matt tycks mig den fulla distinktionen mellan folket och Jesu lärjungar (i fråga om insikt) möta först i kap. 13. Där finns uppdelningen i dem som "förstår" och dem som inte "förstår". Man kan också notera att efter kap. 13 undervisar Jesus inte längre folket (15:10f formellt ett undantag), men väl lärjungarna. – Även om summarierna är mycket stereotypa har jag svårt att t.ex. sätta de två första med sina "undervisa" och "bota" folket efter kap. 13. Jämför vad som sägs på s. 36. – De skillnader som Gerhardsson finner mellan två typer av maktgärningar tycks mig till *en del* bero på deras placering i evangeliet som helhet.

På flera ställen pekar Gerhardsson på behovet av ytterligare analyser av undermaterialet i Matt. Flera såna skulle onekligen vara av intresse, t.ex. om evangelistens sätt att beskriva de sjukas situation i kap. 8–9 och eventuella samband med samtida läsningar av Jes. 53. Gerhardsson har visat att dessa berättelser har ett mycket klart symboliskt skikt, även om detta inte är lika brokigt och starkt som det i johanneiska texter. Vilka interpreterande element finns då i dessa texter? Dialoger, strukturella drag, ordval, kontextbindningar, innehållet? Det är klart att de icke-terapeutiska undren är bärare av större symboliska möjligheter än läkedomkundren som alla tycks samlas i den helhetsbild Gerhardsson tecknar. Och om man drar in mottagarna i analysen, vad händer då?

Birger Gerhardsson har gett oss ett utmärkt förarbete till sin kommentar. Det gör oss bättre rustade att tolka en rad texter i Matt och har också ökat förväntningarna på slutresultatet av hans "arbete med ordet", dvs. med Matteusevangeliet. Först när han där lägger ihop de olika aspekterna på detta så genomtänkta och välformade evangelium kan läsaren bli fullt viss om att resultatet i denna delstudie håller i alla dessa detaljer.

Birger Olsson

Statskirke i etterkrigssamfunn. Kirkehistoriske og sosiologiske synspunkter på Den norske kirke etter 1945. Red. Knut Lundby og Ingun Montgomery. Universitetsforlaget, Oslo 1981. 135 s. Nkr 72:.-.

Vad underrubriken betecknar som synpunkter är delar av en föreläsningsserie som den aktiva Norsk religionssosiologisk faggruppe stod bakom 1980 och till vilken företrädare för olika teologiska och samhällsvetenskapliga discipliner inbjudits. I några fall är det verkligen också synpunkter man får ta del av och inget ont i det om de är så vassa som dem systematikern Inge Lønning för fram eller har sådan politisk relevans som de som kommer från den dåvarande socialdemokratiska kyrkoministern Einar Førde. De föredrag som hölls av kyrkohistoriker och sociologer är det emellertid något av ett understatment att beteckna som synpunkter. I några fall är det resultatet från långa forskningsprocesser som redovisas och i andra fall har föredragen karaktär av beskrivningar av potentiella forskningsprojekt.

Till den förra typen hör Trond Bakkevig's artikel om förhållandet "Kirke og arbeiderbevegelse" där man får en inblick i den kontaktverksamhet som ägde rum mellan de båda storheterna genom Norsk Menighetsinstitutt's försorg under 1950- och början av 1960-talet. Till denna forskningsredovisande typ av föredrag hör också Kjell Vigestads presentation av statistiska uppgifter om medlemskap och förrättningsfrekvenser inom norska kyrkan. Med hänsyn till de svårigheter som tydligen föreligger att få fram material om detta har han gjort en stor insats och man kan med spänning vänta på det fullständiga arbete om norsk kyrkostatistik som han utlovar. Däremot kan man ställa sig frågande inför de prognoser för dop- och vigselledningens framtid som han lägger fram; den lineära eller accelererande negativa utveckling han förutser för de båda livsriterna förefaller i varje fall inte anmälnaren särskilt sannolika. Påståendet görs mot bakgrund av de hittillsvarande förändringarna på detta område i Sverige som väl kan anses ligga något "före" Norge vad gäller den kyrkliga sedens tillbakagång.

De båda nämnda föreläsningarna hör till dem som uppammar till jämförelser och som gör att man önskar att forskarna hade möjlighet att gå utanför det egna landets material och företa komparativa studier. Inför Kjell Vigestads uppgifter ställer man sig tex frågan hur det kommer sig att man i Sverige kan iakta en kraftigt vikande konfirmationsfrekvens medan dopfrekvensen håller sig på någorlunda hög nivå samtidigt som det är

dopfrekvensen som sjunker i Norge medan andelen som konfirmeras fortfarande är mycket stor där. När man tar del av Trond Bakkevig's redovisning för den verksamhet som Norsk Menighetsinstitutt bedrev för att öka förståelsen mellan kyrkan och socialdemokratin och den övriga arbetarrörelsen erinras man om den verksamhet Diakonistyrelsens socialetiska delegation bedrev tidigare och som fick sin programskrift i "Kontakt med kyrkan"; man finner att det skulle vara intressant med jämförelser av såväl teologin bakom, formerna för som resultaten av arbetet på detta område i de båda länderna. Detta skall naturligtvis inte ses som kritik av Vigestads och Bakkevig's bidrag utan det är reflexioner som den som är involverad i andra jämförande studier gör vid läsningen.

Till kategorin föreläsningar som egentligen borde utmynna i konkreta forskningsprojekt hör de som hölls av Otto Hauglin och Knut Lundby. Hauglin ger synpunkter på "Byråkrati i kirken" men han kommer inte bara in på den byråkratiseringsprocess som otvivelaktigt försiggår utan han tar också upp de professionaliserings- och korporativiseringsprocesser han menar man kan iakta på det kyrkliga området. Diskussionen om hur kyrkan och fria religiösa organisationer uppträder som "pressure groups" och om hur ledarna därvid uttalar sig å hela medlemskårens vägnar är intressant och tankeväckande så här på avstånd; i Norge uppfattas den kanske dessutom som provokativ. Knut Lundby behandlar vad han kallar "Et eget kulturelt kretsløp" och diskuterar det religiösa tidnings-, bok-, skiv- och etermedieutbudet. Han driver tesen att de små organisations- och regionbundna tidningsorganen har en mycket stark opinionsbildande betydelse inom kristna kretsar på de begränsade samhällsområden de tar upp till debatt. Tanken är rimlig men ändå missar Lundby en del av det som ligger i hans kretsloppsrubrik; han diskuterar inte hur olika media stöder varandra, hur man i organisationens tidning kan läsa om hur bra böcker och kanske också skivor organisationens förlag ger ut och vad detta betyder för läsekretsen.

I tre bidrag belyses den norska stat-kyrkafrågan. Torleiv Austad skriver om kyrkokampen, dvs den situation som uppstod sedan biskoparna lagt ner sitt ämbete i protest mot okkupationsmakten 1942, och den positiva inställning till kyrkan som denna händelse medförde i mycket breda kretsar under en lång period. Bernt Torvild Oftestad tar upp hur det kyrkoordningsförslag med bla en från staten skild kyrkostyrelse som blev resultatet av ett kommittéarbete efter kriget behandlades i och avvisades av Stortinget. Slutli-

gen behandlar Einar Førde den liggande statskyrkoutredningen och diskuterar utifrån sin socialdemokratiska ideologi varför staten även fortsättningsvis bör ha kontroll över kyrkan. Han avvisar den tanke som tidigare varit vanlig inom partiet, nämligen tanken att detta bör ske för att demokratisk socialism och kristendom egentligen är samma sak. Han hävdar istället att de religiösa behoven är legitima välfärdsbehov och när det gäller sådana behov har staten ett ansvar för att medborgarna verkligen får dem fyllda.

"Statskirke i etterkrigssamfunn" har inte utrymme får några djupa analyser; boken ger istället blyxtbelysningar av en rad olika förhållanden i norskt kyrkoliv. Man lär sig en hel del om religionens betydelse i grannlandet genom att ta del av dessa forskares synpunkter. Ett förhållande som man alltemellanåt förvånas över är den stora betydelse som olika "saker" och debatter har för att markera och någon gång lite rucka på skiljelinjerna mellan de dominerande fromhetsriktningarna. Detta framgår inte minst av Ingun Montgomerys lite utifrån skrivna bidrag om "Synd og samfunnsforandring".

Göran Gustafsson

Resumé av doktorsavhandling

Monika Asztalos, *Petrus de Dacia. De gratia naturam ditante sive De virtutibus Christinae Stumbelensis. Edition critique avec une introduction.* Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia Latina Stockholmiensia 28. 215 pp. Stockholm 1982.

Avhandlingen, som framlagts vid Institutionen för klassiska språk, Stockholms Universitet, består huvudsakligen av en textkritisk edition av en

hittills utgiven text av den svenske dominikanen Petrus de Dacia (d. 1289). Petrus studerade i Köln 1267–69, där Albertus Magnus vistades vid den tiden, och i Paris 1269–70, under en period då Thomas av Aquino undervisade där. Efter sina studier på kontinenten var han lektor och prior vid dominikankonventen i Skänninge, Västerås och Visby. Petrus de Dacia är författare till två verk, båda med anknytning till Christian av Stommel (d. 1312), en visionär och stigmatiserad begin som beatifierades 1908. Det första, *Vita Christinae Stumbelensis* (VCS), har givits ut av J. Paulson, Göteborg 1896; det andra, *De gratia naturam ditante sive De virtutibus Christinae Stumbelensis* (GND), publiceras här med källapparat och textkritisk apparat.

I avhandlingens inledning diskuteras datering- en av och proveniensens för den enda bevarade handskriften som innehåller GND. Detta verk består av en panegyrisk dikt till Christina med åtföljande kommentar, till största delen kompilerad ur filosofiska och teologiska traktater av olika författare. Kommentaren ger den teologiska förklaringen till de övernaturliga händelserna kring Christina som beskrivs i VCS. En undersökning av huvudtemat i GND, förhållandet mellan natur och nåd, visar att Petrus är en trogen lärjunge till Thomas av Aquino med ett undantag, nämligen i frågan om Adam var utrustad med nåd före syndafallet. I inledningen diskuteras också dateringen av Petrus' två verk och deras syfte, frågor som man kunnat ta ställning till först nu då Petrus' samlade produktion finns utgiven.

Det skolastiska latinet har en mycket teknisk karaktär och uppvisar ett antal termer vars betydelse varierar i olika kontexter och hos olika författare. Eftersom GND till stor del är ett skolastiskt kompilationsverk, har till editionen bifogats ett analytiskt index av de filosofiska och teologiska termer som förekommer i texten.

M. Asztalos