

Det svenska Nya testamentet av år 1981

AV BIRGER GERHARDSSON

Vi har fått en ny svensk översättning av Nya testamentet (i forts. kallad NT 81). Det är en kyrkohistorisk händelse. Efter pionjäröversättningen på 1500-talet har något motsvarande skett bara en gång tidigare, 1917. Den nya översättningen kommer att diskuteras och kommenteras länge. Därför behöver ingen släppa loss alla sina synpunkter i en enda artikel. Man kan — som jag här gör — begränsa sig till några iakttagelser och överväganden i taget.

Jag har varit s.k. "referent" hela tiden projektet har pågått, ca 10 år. Det betyder att jag hade läst hela texten tidigare — låt vara i en högst preliminär version — när boken kom i mina händer i höstas. Att sätta igång med den färdiga boken var att få en frisk läsoplevelse. Texten känns verkligen ny. Det har kommissionen också strävat efter. Endast i nödfall har man övertagit en vers ur den gällande kyrkobibeln (vars Nya testamente jag i forts. kallar 1917). Även på ställen där 1917 har en väl formulerad och fullt begriplig översättning har nya ordalag valts. Förfaringssättet kan diskuteras, men resultatet har blivit att hela texten känns ny.

Man kan tänka sig en vackrare text än den vi har fått. Men den är ledig, "rak" och närgången. De sakrala rökelseslingor, som gamla ordalag brukar få beslöja den bibliska framställningen med, har i hög grad fått vika. Nu märker läsaren tydligare än förut vad som står i texterna. Den nya översättningen ger läsaren ett mer naket möte med bibelns innehåll än vad 1917 gör. Till detta bidrar också de sakupplysningar som läsaren får i noterna och i uppslagsdelen av boken. Förkunnare, lärare och bibelstudie-

ledare måste nog sätta sig in i fakta bättre i fortsättningen, när de skall försöka hjälpa andra med bibeln. De kommer att få fler — och relevanta — frågor. Vill det sig väl, kan den nya översättningen medföra något av en förnyelse inte bara av bibelläsningen i landet utan också av predikan och annat kollektivt arbete med kyrkans heliga bok.

Det kan inte råda någon tvekan om att bibelkommissionen har gjort ett utomordentligt fint arbete under de tio år den har koncentrerat sig på sitt uppdrag. Det faktum att en så stor mängd av referenter har varit inkopplad — företrädare för olika intressegrupper, verksamheter, erfarenheter och insikter — har gjort det möjligt att beakta en oerhörd mängd synpunkter innan texten har fått sin slutliga form. En kommission kan nog aldrig göra en text som är riktigt jämn och har flykt och lyster; det kan nog bara en enskild person göra (med enorm utrustning i så fall). Men för att få en allsidigt övervägd och motiverad text måste man låta många hjälpas åt. Så har nu skett.

David Hedegårds enmansöversättning (1966) var på sin tid en god prestation. Men det är klart att den har påtagliga brister, bl.a. sitt knaggliga språk. Bo Giertz har med sin nya översättning (1981) gett läsarna en mycket bättre text än Hedegårds. Författarens stilkonst skulle dock ha kommit till sin rätt bättre om han hade frigjort sig mer från 1917 och framför allt offrat en mängd av de föråldrade ord han tillåter sig. Hans text är också dogmatiskt tillrättalagd på känsliga punkter (säkert intressant att studera närmare).

Det är NT 81 jag här skall kommentera

— med vissa sidoblickar på Giertz' översättning (förkortad med författarnamnet). — Det vore lätt att skriva spalt upp och spalt ned och berömma fyndiga och säkra lösningar på kniviga problem. Materialet är rikt. Men det är ju hälsans lott att tåga still medan plågorna får göra väsen av sig. Därför skall jag inte förlora mig i lovord nu utan bara kritiskt diskutera ett antal punkter i översättningarnas principer, praxis och resultat.

Skriftbild, noter, uppslagsdel

I NT 81 är textens stycken tryckta i svit, inte sönderhackade i verser. Skriftbilden skulle ha blivit ännu vilsammare om läsaren hade sluppit se verssiffrorna och en mängd asterisker inne i själva texten. Men detta är förluster man har tvingats ta för att förenkla *tryckningen* av NT 81. (Man använder för lång tid framåt ett och samma magnetband vid framställningen, oavsett stil och satsbredd.)¹

Asteriskerna hänvisar till en uppslagsdel i slutet av boken. Denna uppslagsdel är i mina ögon mycket skickligt gjord. Det är klart att varje exeget med självaktning undrar varför vissa ord är upptagna medan andra saknas. Och skulle själv ha skrivit annorlunda. Men vi är alla subjektiva i våra bedömningar.

Nederst på varje sida i textdelen står två notapparater. Den övre innehåller upplysningar och kommentarer av olika slag, t.ex. isagogiska notiser, uppgifter om viktiga handskriftsvarianter, om alternativa översättningsmöjligheter osv. Även här undrar jag varför somligt har tagits med och annat har förbigåtts. Men all vår bedömning är ju ett styckverk. Helhetsintrycket är att noterna är förebildliga i fråga om att vara väsentliga och koncisa.

Hur som helst vore frågan hur en notapparat på en bibelsida skall se ut, värd en ordentlig genomlysning. Många principiella och praktiska problem måste övervägas. Vad skall kommenteras och hur mycket?

Skall man begränsa sig till att klarlägga vad textförfattaren (Matteus t.ex.) menar eller skall man också belysa frågorna om den historiska verkligheten bakom? I vilken utsträckning får noterna vara kongeniala med texten och i vilken utsträckning får de vara kritiska? (Boken bör dock kunna användas av hela det folk som har beställt och bekostat den.) Jag håller inte med dem som på snävt konfessionalistiska eller rent fundamentalistiska grunder har angripit noterna i NT 81. Sådana kritiker tycks i många fall direkt värja sig för fakta. Men jag är inte klar själv över hur den ideala notapparaten på en bibelsida bör se ut.

Den nedre notapparaten innehåller bara hänvisningar till parallellställen. Man har kastat loss från de helt visst förtjänstfulla hänvisningarna under verserna i 1917 och delvis försökt tillämpa andra principer. Det förvånar mig lite att de nya hänvisningarna är så fåtaliga och knapphändiga. De skulle ha behövt utökas avsevärt eller — helst — kompletteras med ett utförligt register (vers för vers) i slutet av boken. För här finns enorma mängder av viktiga forskningsresultat att utnyttja. Under de senaste 30 åren har en hel exegetisk litteratur ägnats frågorna om hur ord, uttryck, motiv, mönster, föreställningar, idéer i den nytestamentliga texten är upptagna ur den gammaltestamentliga (antingen ur grundtexten eller ur någon targum eller översättning eller ur den judiska och urkristna utläggningstraditionen). Resultaten bör tillvaratas och bekvämt göras tillgängliga för dem som använder bibeln. De bör sammanställas, sovras kritiskt och grundligt, och grupperas. Detta bör rimligen göras i internationell regi, förslagsvis av United Bible Societies, om det inte redan är gjort. Det rör sig om ett mycket omfattande arbete, som f.ö. måste fortgå i takt med forskningens gång. Kanske ett register av detta slag kan förverkligas. I så fall kan NT 81 längre fram förses med ett sådant i slutet av boken.

¹ Atskilliga tryckfel återstår dock att rätta, särskilt i noter och uppslagsdel.

Det förtjänar påpekas att den *övre* not-apparaten innehåller ett betydande antal noter som klarlägger ett citat från eller en anspelning på ett gammaltestamentligt ställe. De är i all sin knapphet mycket väl-skrivna. Bara en sak förvånar mig lite: att uppgifterna om en gammaltestamentlig texts ursprungliga mening är så apodiktiska. Här vore många "torde" och "sannolikt" o.dyl. på sin plats.

Vad skriftbilden beträffar märker man vidare att påfallande få stycken är upp-ställda strofiskt: vissa gammaltestamentliga citat ur Psaltaren och profetböckerna, lov-sångspartierna i början av Luk. och några urkristna hymn- eller bekännelsefragment. Så brukar man göra i bibelutgåvor. Men det är onekligen godtyckligt att ställa upp gammaltestamentliga profetord strofiskt men inte göra likadant med Jesusord (t.ex.) som i lika hög grad är strofiskt formulerade. Kanske det är de knepiga gränsdragnings-frågorna som har fått kommissionen att ge upp på den punkten. Men det är synd: många Jesusord blir mycket lättare att läsa och förstå, om man klart ser den strofiska formen. Och en sådan text som 1 Kor. 13: må vara att den — som kommissionen betonar — inte är en *hymn*; den är dock så konstfullt uppbyggd att det gott kunde mar-keras i skriftbilden.

Giertz text har inga noter och inga asterisker. Verssiffrorna står i marginalen. Behagligt.

Strukturering och rubriker

Det som väl förvånar mig mest är att kommissionen inte har lagt ned mer omsorg på textens indelning i avsnitt (perikoper) med rubriker. Tiden räckte kanske inte till. Detta borde nog ha gjorts fortlöpande under översättningsarbetets gång. De senaste 20 för att inte säga 60 årens exegetiska arbete (den hermeneutiska diskussionen, form- och redaktionshistorikernas insatser, "strukturelisters" och andra textteoretikers intrikata diskussioner) har ju gjort oss mer medvetna

än förut om hur viktigt det är att man uppfattar hur en text är uppbyggd och strukturerad. Med desto större förvåning noterar läsaren att texten i NT 81 är ganska lättvindigt uppdelad i perikoper och stycken och att rubrikerna ofta verkar vara snabbt formulerade. Jag medger att det ibland är ganska besvärligt att räkna ut hur en viss text (t.ex. hos Paulus) är disponerad. Men ofta är det enkelt. Och läsaren får — som sagt — god hjälp av tydlig indelning och exakta rubriker.

Några exempel, valda på måfå: Avsnittet Matt. 5: 5—16 står under rubriken "Saligprisningar". Men inte innehåller v. 13—16 några saligprisningar. De antiteser, som i Matt. 5: 21—48 följer på de övergripande grundsatserna i 5: 17—20, är ju parallella. Kommissionen har emellertid valt att sätta de fyra första (v. 21—37) under rubriken "Jesus skärper lagens bud" och de två sista (v. 38—48) under rubriken "Älska era fiender". Det innebär dubbelt godtycke: dels fördunklas parallelliteten mellan alla antiteserna, dels är rubrikerna inkongruenta. Den ena anger en princip i Jesu utläggning — en som gäller alla antiteser — den andra anger innehållet i ett par av dem — och detta på ett sätt som strängt taget bara träffar den sista av dem.

Kapitel 6 hos Matteus börjar med en grundsats (v. 1) som bör få bilda ett eget stycke. Denna sats illustreras sedan med tre delvis på ordet kongruenta exempel: om allmosor (v. 2—4), om bön (v. 5—6) och om fasta (v. 16—18). Det inskott som v. 7—15 utgör (fyra skäl talar för det), bör få börja med eget stycke (omfattande v. 7—8), låta v. 9—13 bilda eget stycke (med Fader vår strofiskt uppställt) och v. 14—15 eget stycke. Kommissionen har inte nytt stycke i v. 2 och 7 och trycker Fader vår i svit.

Att logiet om Gud och mamon (6: 24) hör ihop med det följande (v. 25—34) är också fullt klart: märk det anknytande *dia touto* i v. 25. Därför bör den perikopen omfatta 6: 24—34 med v. 24 som eget stycke.

Mot Giertz' indelningar och rubriker kan motsvarande kritik riktas. — Vad rubrikernas karaktär beträffar har Giertz tillåtit sig

homiletisk (eller journalistisk?) frihet. NT 81 har ålagt sig strikt saklighet.

Språket

Enligt direktiven skulle den nya översättningen utformas så, "att textens innehåll blir klart tillgängligt för dagens och morgondagens normalskolade vuxna mottagare som nått sin språkliga mognad". Några iakttagelser rörande konsekvenserna av denna målsättning är på sin plats.

Teoretikerna diskuterar hur en bra översättning skall vara. Ute på ena kanten står de som menar att en översatt text skall ha en främmande klang. Den skall få invadera målspråket så att det märks, den skall "bryta", om man så får säga. Ute på andra kanten står de som menar att en översättning skall vara så genomförd, att texten låter oklanderligt idiomatisk på målspråket. Man skall lösa upp grundtextens framställning och återskapa den på målspråket utan att göra det minsta våld på detta. Med sina direktiv har kommissionen ställt sig närmare det senare än det förra av dessa ideal.

Man har t.ex. benat upp snåriga meningar och delat upp dem. Texten blir mer lättillgänglig då. Men en invecklad satsfläta uttrycker — även när den är oklar — författarens faktiska tankeföring. Man avviker från den, om man benar ut det hela och delar upp det i enkla huvudsatser eller i enkla kombinationer av huvud- och bisatser. Man primitiviserar "logiken" i texten. Ett enkelt exempel: När 1917 skriver "såsom du tror, så må det ske dig", återger översättningen det logiska förhållandet mellan de två satserna i grundtexten. Detta är inte bevarat i NT 81: "Du trodde och det skall ske" (Matt. 8: 13 o.a.).

För att göra en text så begriplig som möjligt måste översättaren koncentrera sig på huvudbetydelsen i ett ord eller en sats. Ofta måste han medvetet välja mellan olika mer eller mindre jämbördiga möjligheter. Den multivalens som ofta kännetecknar grundtextens ord och satser måste alltså i betydande utsträckning offras, om man vill

prioritera begripligheten i en text. Att översätta är att välja, brukar Harald Riesenfeld säga.

Kravet på lättillgänglighet tvingar också fram en begränsning av ords-katten. Många fina och träffande ord och uttryck måste ratas därför att de är sällsynta och svår-förståeliga för "den normalskolade" genom-snittssvensken. Med sina direktiv har kom-missionen inte heller kunnat vara särskilt nydanande när det gäller textens svenska språkdräkt.

Att man t.ex. måste avstå från konjuk-tiverna (utom något enstaka "må", Matt. 16: 22) har naturligtvis medfört att viktiga nyanseringar har blivit omöjliga att göra.

Texternas språk har på detta sätt blivit enklare och mer associationsfattigt. Men det har också blivit mer abstrakt och rationellt. Om man på ett ställe översätter *kardia* ("hjärta") med "inre" eller *sarx* ("kött") med "mänsklig natur", har man inte bara fått en enklare och klarare mening. Man har fått en abstraktion i stället för ett mer bildligt ord. Till saken hör att de måleriska, bildliga orden vädjar mer till våra känslor, vår fantasi och vårt engagemang än vad abstrakta ord gör. Det är mycket man tap-par bort när man gör en bildkraftig utsaga abstrakt.

Till saken hör vidare att de stora, mångtydiga, måleriska orden i bibeln lättare associeras till varann om de är ensartat (konkordant) översatta. När man — för att exemplifiera — läser en text som innehåller ordet "kött" kommer man att tänka på andra ställen där detta ord förekommer. Så fungerar ju bibelsprängdhet. Från den här synpunkten har 1917 ett betydande försteg framför NT 81. I den förra översättningen har man starkt drivit principen att om möj-ligt översätta ett och samma ord i grund-texten med ett och samma ord i svenskan. Därmed har man underlättat sammanasso-cieringen av likartade bibelord. NT 81 som med sin målsättning har tänkt mer på satsen än på det enskilda ordet och starkt priori-terat begripligheten, har varierat översätt-ningen av ett och samma ord. (Jag vill min-nas att ordet *sarx* t.ex. har återgetts på över 15 olika sätt: 17?)

Kravet på enkelhet tvingar också fram en avsevärd "avmytologisering" av vissa bibeltexter. Det språk som dagens normalskolade svenskar använder är inte precis fullt av mytologiska ord. Man måste ta andra. När den oinvidige läsaren av NT 81 nu t.ex. möter uttrycket "i himlen" eller "på denna tidens och världens vis" i Efesierbrevet (1: 3 resp. 2: 2), kan han inte gärna ana vilka avancerade spekulationer om världsbilden, tidsepokerna och andevärlden det är som ligger bakom.²

De här iakttagelserna är inte menade som kritik utan som upplysningar om vilka konsekvenser direktiven har fått för språkdräktens vidkommande. En slutsats blir att man bör studera 1917 och NT 81 sida vid sida (gärna Giertz dessutom). Då kan den ena översättningen ge vad den andra inte ger. (Den språkkunnige bör förstås slita på grundtexten!)

Till konsekvenserna hör — delvis — också att texten inte har kunnat bli lika vacker som den hade kunnat bli, om man inte hade satt förstäligheten främst. Utan att aningslöst objektivera min egen språkkänsla tror jag nog det är motiverat att säga att den nya texten är mer begriplig än skön. Enkla, lediga vardagsord har fått plats där man gärna hade sett ett vackrare ord. Nog rycker det i smilbanden, när man i ett teologiskt resonemang hos Paulus plötsligt möter en krass köksterm: "Den enes tro tillåter honom att äta vad som helst, medan den som är svag i tron bara äter grönsaker" (Rom. 14: 2; jfr 1917: "vad som växer på jorden"). Somliga oskönheter kan inte ens skyllas på grundtexten eller dagens svenska, t.ex. störande upprepningar som i Rom. 14: 20—21: "Allt är rent men är inte bra för den som äter och kommer på fall. Det är bra att avstå från kött och vin . . ."

Till vinsterna hör — för att ändra perspektivet — att dagens svenska normalspråk har fått hemortsrätt i bibeln. Vardagsklädda ord har fått strömma in i det sakrala rummet. Själva bibeltexten hjälper nu dagens svenskar, när de vill uttrycka sig ledigt om andliga ting. I stället för de gamla ord man har gett upp, har man erövrat många nutida (som i sin tur kommer att bli sakrala med

tiden). Det är en språkhändelse.

Så mycket som jag här har sagt om textens begriplighet kanske någon tror att NT 81 från början till slut är hur lättfattligt som helst. Det är det inte. Vissa partier — i Romarbrevet bl.a. — är krävande även i sin nya språkdräkt.

Om Gud

En teologisk granskning av den nya översättningen vore en intressant uppgift. Men den skulle ta tid. Skall den bli redbar, måste man gå igenom texten i dess helhet metodiskt och inte slå ned på enstaka ställen och generalisera vad man upptäcker där. Viktigt är konstaterandet att NT 81 redovisar texternas *teologiska mångfald* klarare än 1917 (och än Giertz förstås). Här avspeglas forskningens resultat efter 1917. Icke desto mindre kunde det finnas anledning att fråga om översättningen röjer teologiska tendenser, som *inte bara* beror på texternas beskaffenhet.

Här skall jag nöja mig med att anteckna några få saker. Först två detaljer rörande bilden av Gud. Beteckningen "den Allsmäktige" används om Gud på tio ställen i 1917 (varav nio i Upp.). Giertz har utom på ett ställe "den Allsväldige". På alla tio ställena har nu NT 81 i stället "allhärskaren". Ändringen är gjord för att undvika ett missvisande ord och komma närmare den grekiska termens mening. Ordet *pantokratör* har innanför bibelns ram inte mycket att göra med de filosofiska spekulationerna om Guds allorsaklighet etc. Ordet används i Septuaginta för att återge gudsnamnen Sebaot ("härskarornas Gud") och Shaddai. I NT står *pantokratör* i tydlig anknytning till GT. Vad som antyds med termen är inte att Gud verkar allt men väl att han härskar över allting. Beteckningen är lite statisk, sätter inte Gud ens i tydlig förbindelse med

² Jfr H. Odeberg, *The View of the Universe in the Epistle to the Ephesians* (1934).

skapandet. De spekulationer av typen "Är Gud orsak till allt?" eller "Kan Gud göra vad som helst?" som termen "allsmäktig" kan ge upphov till, framkallas inte gärna av titeln "allhärskaren". En missuppfattning har förebyggts.

Har översättarna här underlättat för läsaren, har de i en annan typ av utsagor försvårat för honom. Jag tänker på ordet *orgē*. När detta används om Guds straffande ingripande, särskilt vid hans avslutande uppgörelse med synden i världen, återges det i 1917 med "vrededom". Giertz följer 1917. Men NT 81 har "vrede". Jag tror inte detta är välbetänkt. Dagens svenske läsare får nog en alltför ensidig bild här av en orientalisk härskares godtyckliga vredesutbrott, ett intryck som den något ensidiga artikeln "vrede" i uppslagsdelen f.ö. befäster.³ 1917 har med ordet "vrededom" försökt att ange att det rör sig om en vrede som s.a.s. är eticerad, ja juridicerad ("domarens legitima reaktion på brottet"). Paulus som ofta använder *orgē* om Guds straffande och fördömande ingripande, var en skriftlärd, reflekterande man. Han slår bort — som absurd — tanken att någonting orättfärdigt skulle kunna finnas hos den som skall döma världen (Rom. 3: 5—6, 9: 14). Och när han säger en sådan sak som att "vad lagen åstadkommer är *orgē*" menar han givetvis inte att den framkallar vredesutbrott från Guds sida utan just fällande domslut, vrededom (Rom. 4: 15). Översättningen "vrede" i sådana här satser är i mina ögon en enkelhet som trasslar till.

Kristus — gud eller Gud?

I modern svenska skriver man inte som förr en mängd höga titlar och dylikt med stor begynnelsebokstav. Man markerar inte vördnad längre med stavning. Det är väl snart bara namn som stavas med stor bokstav. Skall man följa denna princip bör ordet "gud" stavas med liten bokstav när det är en beskrivande term men med stor när det fungerar som namn på "den himmelske Fadern". Hur skall man göra när ordet

fungerar som beskrivande term men används om *Kristus*? Man får ingen hjälp av grekiskan: i minuskelskrift stavas *theos* med liten bokstav t.o.m. när det används om Gud (i majuskelskrift används ju enbart stora bokstäver). 1917 och Giertz slipper problemet: de använder saklöst stor bokstav. Kommissionen använder liten bokstav; ordet är ju en beskrivande term. Att detta skulle innebära bristande vördnad för Kristus eller någonting annat i den stilen, är förstås förtal.

Hur skall man göra? Skriver man att Kristus är "Gud" uttrycker man sig på ett sätt som kan tolkas modalistiskt eller patripassianistiskt (Kristus reduceras till ett av Faderns sätt att framträda). Jag har faktiskt hört teologer som, när de förklarar satsen att Gud blev människa, säger: Himlen var tom! Så kan det gå om man använder ordet "Gud" både som namn på Fadern och för att ange Kristi gudomlighet. Å andra sidan menar ju klassisk kristen teologi att Kristus inte bara var och är gudomlig utan att han var och är ett med den ende sanne Guden; liksom Anden är han av samma väsen som Fadern. Hur är det i NT?

De flesta som talar till oss i NT är av judisk börd och är strängt monoteistiskt uppfostrade. Det sitter hårt åt för dem att kalla någon annan än "Fadern" för *theos*. De ställen i NT där Kristus förefaller bli omnämnd som *theos* är få och i regel omstridda. Handskrifterna vacklar ofta.

Utgår man från den internationella debatten om dessa ställen,⁴ ser man att NT 81 förvånansvärt ofta uppfattar termen *theos* som syftande på Kristus. Ta 2 Thess. 1: 12, Tit. 2: 13, 2 Petr. 1: 1. På dessa ställen har

³ I art. "försoning" sägs en av de nytestamentliga bilderna för Kristi döds betydelse vara att "blidka Gud och använda hans vrede". Detta är väl aldrig explicit utsagt i NT utan bara supplerat från primitivare bakgrundsmaterial?

⁴ Se R. E. Brown, Does the New Testament Call Jesus God? Theological Studies 26 (1965), 545—573; G. Lindeskog, Theoskristologien i Nya Testamentet, Sv. Exeg. Årsb. 37—38 (1972—73), 222—237; C. F. D. Moule, The Origin of Christology (1977), 135—141.

1917 (med många exegeter) uppfattat den tvåledade utsagan så, att *theos* syftar på Fadern och bara den andra termen på Kristus. Här menar NT 81 att båda termerna syftar på Kristus, att han här kallas "gud".

Även Rom. 9:5 är ett omstritt ställe. Många forskare menar att *theos* i denna doxologi måste syfta på Fadern. NT 81 och Giertz, liksom redan 1917, anser att det här är Kristus som åsyftas.

I Hebr. 1:8 anförs en psaltarpsalm där någon tilltalas "gud" (*ho theos*). Den tillämpas entydigt på Kristus. I sin ursprungliga kontext hade ordet "gud" i denna psalm knappast särskilt hög dignitet. I Hebr. är den högre, utan att man tycks känna monoteismen problematiserad.

I 1 Joh. 5:20 möter vi utsagan att Kristus är "den sanne guden och det eviga livet" (så NT 81 men redan 1917, låt vara med stor bokstav). Sammanställningen med "det eviga livet" visar att språkbruket är rätt bildligt.

Joh. 1:18 är ett besvärligt ställe, textkritiskt sett. Handskrifterna vacklar. 1917 har här "den enfödde Sonen, som är i Faderns sköte". NT 81 skriver "den ende sonen, själv gud och alltid nära Fadern". Kommissionen bygger på en annan läsart än 1917, och interpunkterar och tolkar den på ett speciellt sätt.⁵ Giertz återger nog samma läsart med orden "Den Enfödde, som själv är Gud och står Faderns hjärta närmast". Relativsatsen är i friaste laget, men uttrycket "den Enfödde" är exaktare än "den ende sonen" eftersom det utesluter alla andra *barn*, inte bara andra söner.

På två ställen i NT 81 kan man undra varför ordet "Gud" stavas med stort G. I Joh. 1:1 läser vi: "och Ordet var Gud". Jag förstår nog inte varför ordet "Gud" stavas så i denna vers. Fadern omnämns två gånger i sammanhanget (v. 1—2) och ordet har då artikel (*ho theos*). Här står det artikellöst.

I Thomas' ord till den uppståndne Jesus i Joh. 20:28 har ordet *theos* knappast den ställningen och betydelsen, att man med kommissionens principer bör skriva: "Min Herre och min Gud" (alltså Gud med stor bokstav). Ändå stavar NT 81 så (liksom

1917 och Giertz, som dock följer sina principer). Jag skulle nästan gissa att ett grafiskt tvång har uppstått på detta ställe. Man kan ju inte skriva "Min herre" här, det blir banalt. Och sedan man väl har stavat "Herre" med stor bokstav kan man inte gärna stava det förknippade "gud" med liten. Det skulle se underligt ut.

Antalet ställen i NT där Kristus säkert eller möjligen kallas *theos* är inte stort (jag har nämnt dem alla). Och de säger strängt taget mindre än många tror. Grekiskans *theos* — liksom hebreiskans *el* och *elohim* — är ett tänjbart begrepp. Ordet används inte bara om "himlens och jordens Herre" utan även om andra gudar och gudomliga väsen. Dess betydelse skiftar alltså från det högsta väsendet till en sådan gestalt som kejsaren. Därför får vi inte särskilt *exakta* besked i de nytestamentliga texter där Kristus betecknas som *theos*, särskilt som hans relation till Fadern inte anges närmare i dem. Det är svårt att avgöra exakt vilken valör ordet *theos* har i den enskilda texten. Man får bättre hjälp av de nytestamentliga texter som i och för sig inte kallar Jesus *theos* men som belyser hans väsen eller förhållande till Fadern.

NT 81 har haft skäl för att stava "gud" med liten bokstav när ordet används om Kristus. Hjälp i frågan hur Kristi gudomlighet skall formuleras idag får vi knappast genom att ordet "gud" på sådana ställen skrivs med stor bokstav. Däremot finns det anledning att friska upp den klassiska kristna teologins oerhört skarpsinniga tänkande om förhållandet mellan Fadern, Sonen och Anden.

Mycket annat av kristologiskt intresse vore att ta upp, t.ex. problemet "herre-Herren". Men jag skall inte göra det, bortsett från en sak. I Rom. 1:4 säger NT 81:

⁵ Jfr B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (1971), ad loc. — Översättningen i Apg. 20:28 "sin sons blod" beror nog på att man har tagit *tou idiou* inte som "sitt eget" utan som "sin egnes" och uttryckt detta ledigare ("sin sons"). Noten klargör inte detta. Jfr Metzger, op. cit. ad loc.

”som till sin mänskliga härkomst var av Davids ätt och genom sin andes helighet blev insatt som Guds son i makt och välde vid sin uppståndelse från de döda”. ”Genom sin andes helighet” är en svärmotiverad återgivning av *kata pneuma hagiosynēs* (”efter helighetens ande”). Stället låter nu närmast arianskt. Det här var kanske ett olycksfall i arbetet? Giertz väljer att parafrasera och dogmatisera: ”han som är av Davids ätt efter sin mänskliga natur men som efter anden — den helige Ande — har bevisats vara Guds Son, beklädd med Guds kraft, alltifrån uppståndelsen från de döda”.

Den heliga anden

Ett av kommissionens djärvaste företag är att byta ut det traditionella ”den helige Ande” mot ”den heliga anden”. Det blir en godbit för dem som vill misstänkliggöra översättningen. För egen del har jag ännu inte vant mig vid den nya beteckningen, något som nog inte bara beror på att den pga. sitt vokalmöte (hiatus) låter oskön. Övervägandena bakom beteckningen är dock förståeliga.

Det är väl främst av två skäl man har gått ifrån den traditionella formen: (1) Själva beteckningen ”den helige Ande” låter snarare tysk än svensk. Vi böjer ju inte så, säger inte ”den gode Gud” eller liknande. Och det är snart bara namn vi skriver med stor begynnelsebokstav. (2) Föreställningen om Guds ande som ett ”väsen” jämförbart med Fadern och Sonen finns visserligen redan i NT, men ställena är inte många. Matt. 28: 19 och 2 Kor. 12: 13 är verkligen inte *typiska*. Vi ser alltså att utvecklingen av föreställningarna om Anden ännu inte har gått särskilt långt i riktning mot den senare treenighetsläran. (Märk att vi talar om *föreställningarna* om Anden, inte om Anden *i sig.*) Utvecklingen är ju inte heller enhetlig, stegvis, konsekvent. Olika betydelser lever sida vid sida. Att Anden verkar vara personifierad i Matt. 28: 19 duger inte som skäl för att — som

Giertz — återge *ek pneumatōs hagiou* i Matt. 1: 20 med ”av den helige Ande”. Märk hur i Luk. 1: 35 ”helig ande” står i parallellism med ”den Högstes kraft”. Som 1917 och NT 81 gör måste man både i Matt. 1: 20 och Luk. 1: 35 översätta med ”helig ande”. Giertz dogmatiserar Matt. 1: 20.

Sakförhållandet är det, att både det gamltestamentliga ordet *ruach* och det nytestamentliga *pneuma* är mycket besvärliga att översätta. Föreställningarna om olika andar och andeväsen, om människans ande och Guds ande (i dess olika manifestationer) är ytterst mångskiftande. I NT är *pneuma* en kraft från Gud som ibland verkar vara ganska opersonligt fattad men ofta är personligt tänkt (som utrustad med medvetande) utan att därför särskilt ofta vara direkt *personifierad* (så tydligt att översättaren bör välja ett uttryck som anger en person: den helige Ande, han).

Delvis kan svårigheterna illustreras med ett par ställen i Joh. 14. I v. 15—16 omtalas ”en annan hjälpare (*paraklētos*)”. Han sägs vara ”sanningens ande (*pneuma*)”. De pronomen som sedan syftar tillbaka på denna faktor, är neutrala (syftande på *pneuma*); de hade i och för sig också kunnat vara maskulina (syftande på *paraklētos*) men är inte det. Här bör man som NT 81 översätta med ”den” och inte som 1917 och Giertz med ”han”.

En bit längre fram (14: 26—27) står det ”hjälparen, den heliga anden” (*ho paraklētos, to pneuma to hagian*). Det tillbakasyftande pronomet är här först neutralt (bestämt av *pneuma*) men sedan maskulint (bestämt av *paraklētos*). Vi ser hur den neutrala ande-föreställningen denna gång övertrumpas av den mer personifierade, maskulina hjälpare-föreställningen. I detta avsnitt bör man därför — som 1917, Giertz och NT 81 gör — översätta med ”han”. — Exemplet belyser bara ett par av de svårigheter som måste bemästras i sammanhanget.

Den princip kommissionen följer (se ”ande” i uppslagsdelen) är att alltid stava ordet ”ande” med liten bokstav, även när det betecknar *Guds* ande. Enda undantaget är de fall, då ordet ande står ensamt men syftar på Guds ande, alltså när ingen be-

stämning visar att Guds helige ande avses. Då skrivs "Anden" med stor bokstav. En tydliga beteckningar som t.ex. "den heliga anden" behöver inte denna markering.

Översättarna hamnar emellertid i besvärliga gränsdragningsproblem. Man måste bestämma sig för stor eller liten bokstav även på ställen där det är mycket svårt att avgöra vilken betydelse som ligger i förgrunden. Vi kan som exempel ta Paulus' berömda utläggning i Gal. 5: 16—26 om "kött och ande" och om "andens frukter". Här har 1917 och Giertz valt att stava ande i obestämd form med liten bokstav (v. 16, 18, 25) men anden i bestämd form med stor (v. 17 och 22). Resultatet blir lite förbryllande. NT 81 använder genomgående liten bokstav i detta avsnitt, som får börja: "Nej, säger jag, låt er ande leda er . . ." I uppslagsdelen ser vi att kommissionen tänker sig att "den förnyade anden" hos den kristna människan här är åsyftad. Anden med stort A är alltså medtänkt (som förnyare). Men med striden mellan anden och köttet avses kampen mellan en kristen människas ande och hennes "kött", och "andens frukter" är uttryck för hur hennes egen ande är. Så tycks kommissionen resonera här. Ingen av de två lösningarna är problemfri. Men båda väcker intressanta frågor dels om hur Guds ande är tänkt, dels om hur "helgelsen" är förstådd.

Rättfärdiggörelsen

Den lutherska traditionen är känd för att vara sensibel och skärpt vid utläggningen av den paulinska framställningen av rättfärdiggörelsen. I våra dagar har de andra grenarna av kyrkan börjat hålla lutherdomen räkning för dess medvetenhet på den här punkten. Det gäller ju evangelium!

I vår antropocentriska och psykologiserande tid föreställer sig många att Paulus säger, att *tron* rättfärdiggör människan. Men det gör aposteln inte. Icke på ett enda ställe säger han så. Den som rättfärdiggör människan är en *person* och detta då den

ende som kan: Gud. När det hos Paulus står att människan rättfärdiggöres, är den underförstådda agenten Gud. Inte tron. Och när det hela sägs ske *ek pisteōs*, anges väl därmed Guds bedömningsgrund ("tron").

De paulinska utsagorna om rättfärdiggörelsen är emellertid knapphändiga och ofta lite snåriga. Vi har ju inte tillgång till apostelns elementarundervisning i saken. Hur pass klar är den nya översättningen? Låt oss se på fyra ställen.

I Rom. 3: 28 står det: *dikaiousthai pistei anthrōpon*. Märk det passiva verbet. Här har nu NT 81: "människan blir rättfärdig på grund av tro". Det kan missförstås: Gud är inte antydd i formuleringen. 1917 är bara *något* bättre: "människan bliver rättfärdig genom tro". Man får gå till Giertz för att få en klar — om än ålderdomlig — översättning av hur det är tänkt: "en människa blir rättfärdiggjord genom tro". Med den lydelsen är en agent antydd.

På ett annat ställe — Rom. 10: 10 — är det Giertz som är mest missvisande. *Kardia gar pisteuetai eis dikaiosynēn* återges av honom med: "I hjärtat finns den tro som rättfärdiggör". Men också NT 81 är missförståeligt: "Hjärtats tro leder till rättfärdighet". 1917 har "Ty genom hjärtats tro bliver man rättfärdig". En ganska ordagrann men tung översättning skulle bli: "Med hjärtat tror man till rättfärdighet". Vill vi ledigare återge den paulinska tanken att det är Gud som rättfärdiggör och detta gratis, kan vi t.ex. skriva: "Med hjärtat tror man och får rättfärdighet".

I Rom. 9: 30 talar Paulus om *dikaiosynēn de tēn ek pisteōs*. NT 81 översätter: "en rättfärdighet som bygger på tro". Det leder knappast associationerna rätt. 1917 och Giertz är något bättre: "den rättfärdighet som kommer av tro". Men det blir klarare om man t.ex. skriver: "den rättfärdighet man får genom tron".

På ett annat besvärligt ställe (Rom. 4: 16) står det *dia touto ek pisteōs, hina kata charin*. 1917 översätter: "Därför måste det bero på tro, för att det skulle vara av nåd". Giertz är lite sämre: "Därför fick det ske av tro, för att nåden skulle gälla." NT 81 har försökt få fason på svenskan med en

friare formulering, men den återger knappast den paulinska tankegången: "Därför är tron grunden för att nåden skall gälla".

Jag antydde att det sammansatta "rättfärdiggöra" låter ålderdomligt. Kommissionen översätter i regel det aktiva *dikaioun* med "göra rättfärdig" och det (vanligare) passiva *dikaiousthai* med "bli rättfärdig". Särskilt det sistnämnda är nog lite beklagligt; "bli gjord rättfärdig" är i så fall klarare. Men jag undrar om man inte — för att modernisera lite mer — borde översätta "förklara(s) rättfärdig". Den formuleringen är visserligen belastad av en ortodoxi som tänkte ensidigt forensiskt, men den väljer den viktigaste aspekten i uttrycket. — De här påpekandena gäller enskildheter. Jag säger inte att NT 81 genomgående ger en oskarp bild av rättfärdiggörelsen hos Paulus.

Innan punkt sätts

Jag måste avbryta min rapsodiska teologiska granskning här. Innan punkten sätts, måste jag emellertid få nämna några av de *enskildheter* jag gärna skulle ha velat kritisera: översättningarna av saligprisningarna, Fader vår och 1 Kor. 13, av *eirēnē* ("fred/frid"), av *dynameis* ("underverk" skriver NT 81; "kraftgärningar" eller "maktgärningar" skulle leda associationerna åt rätt håll), *paredideto* i 1 Kor. 11: 23 ("förrådd"; borde vara "utlämnad", med förklaring i en not) och den nya återgivningen av hebr./aram./grek. namn (varför stavas t.ex. "mammon" fortfarande med två m?).

Vi har fått en ledig och pålitlig översättning. Den är inte höjd över kritik. Men både dess förtjänster och dess brister är värda frisk, konstruktiv debatt. Kunde denna föras på ett redbart sätt — utan förvanskningar och insinuationer — skulle även den gagna de syften NT 81 vill tjäna.

Jesaja och Paulus *versus* Bibelkommissionen¹ i Rom. 15.12

AV BO FRID

I Rom. 15.12 citerar Paulus Jes. 11.10 men inte fullständigt. I sin helhet lyder det gammaltestamentliga citatet i den grekiska versionen, Septuaginta (LXX), på följande sätt: καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἡ ρίζα τοῦ Ἰησοῦ καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν, ἐπ' αὐτῷ ἔθνη ἐλπιούσιν· καὶ ἔσται ἡ ἀνάπαυσις αὐτοῦ τιμή.²

Det är välbekant, att LXX:s återgivande av det hebreiska originalet ibland lämnar en del övrigt att önska. Till svårigheterna hör bl.a. det faktum, att LXX:s hebreiska för-laga inte alltid utan vidare kan identifieras med *textus masoreticus* (TM).³

När Paulus i Rom. 15.12 finner anledning att citera Jes. 11.10 gör han det som sagt ofullständigt. Bortsett från det allra sista i v. 10 (καὶ ἔσται ἡ ἀνάπαυσις αὐτοῦ ἡ τιμή), som Paulus inte heller citerar, återger Paulus LXX med utelämnande av det inledande καὶ och frasen ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ.⁴ Den paulinska versionen av citatet lyder följaktligen: ἔσται ἡ ρίζα τοῦ Ἰησοῦ καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν, ἐπ' αὐτῷ ἔθνη ἐλπιούσιν.⁵ Bibelkommissionen och den därtill knutna församlade expertisen i Sverige s.a.s.⁶ översätter nu Paulus på detta ställe såsom följer: *Han som är av Ishais' rot skall komma, han som reser sig för att härska över hedningarna; på honom skall hedningarna hoppas.*⁷

När man ser LXX:s version jämte den hebreiska texten,⁸ gör man omedelbart följande reflexion: om bibelkommissionens församlade sakkunskap har rätt, har Paulus

dels inte förstått LXX:s grekiska dels inte heller varit underkunnig om hebreiskans

¹ Bibelkommissionens nyöversättning av NT ('1981') får representera bibelöversättningar i gemen.

² Septuaginta. Vetus testamentum Graecum auctoritate academiae litterarum Gottingensis editum. Vol. XIV. Isaias. Edidit J. Ziegler. 2., durchgesehene Auflage. Göttingen 1967.

³ Se t.ex. S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*. Oxford, 1968 och P. Walters (Katz), *The Text of the Septuagint*. Ed. by D. W. Gooding. Cambridge 1973.

⁴ Ang. detta utelämnande, se nedan.

⁵ Interpunktionen här i Rom. 15.12 i överensstämmelse med LXX. Så även t.ex. C. Tischendorf, *Novum testamentum Graece*, vol. II, Lipsiae, 1872 och B. Weiss, *Das Neue Testament*. Handausgabe. Zweiter Band. Zweite Auflage, Leipzig 1902 till skillnad från bl.a. B. F. Westcott—F. J. A. Hort, *The New Testament*, Cambridge & London 1881 som sätter semikolon efter ἐθνῶν. Jfr Nestle—Aland, *Novum testamentum Graece*, 25 resp. 26 uppl.

⁶ Det är nu emellertid att märka, att t.ex. såväl professorn i grekiska i Lund som hans tjänstgörande docent inte på någon nivå varit inkopplade på bibelöversättningsarbetet. Vilken slutsats man ska dra därav får var och en göra, jag menar, i vilken mån man kan tala om 'den församlade expertisen i Sverige'. Någon synpunkt värd att beaktas hade nog de båda kunnat bidra med.

⁷ Om principen är att översätta från grekiska bör väl detta gälla även Ἰησοῦ, så att det blir Jessai (eller Jesse), om man nu inte vill ha Isai. I vilket fall som helst är Ishai inte i överensstämmelse med svensk ljudlära: sh är ett engelskt språkljud.

⁸ *Han som är av (Ishais rot)* utgör en tolkning i ljuset av Jes. 11.1 och är inte en översättning från grekiskan.

⁹ Till frågan om LXX och TM i Jes. 11.10 jfr nedan.

ordalydelse på denna punkt. Det är väl så? Ty är det motsatta förhållandet sannolikt, att Bibelkommissionen inte har förmått blicka ner i texten utan missförstått den grekiska ordalydelsen?

Missförståndet gäller ἔσται, som Bibelkommissionen fattar som predikat till ἡ πίστις τοῦ Ἰησοῦ...¹⁰

Att LXX, som redan delvis framhållits, har sina mörka sidor och ställvis är svårbegriplig, är det ingen som förnekar. Men när, såsom fallet är med Jes. 11.10, den grammatiska strukturen i den grekiska ordalydelsen trots allt är klar¹¹ och ännu mer så i ljuset av det hebreiska originalet, och när det därtill vimlar av paralleller, kan man inte se det som ett begripligt missförstånd. Det är obegripligt.

Låt oss nu först närmare granska de båda versionerna och jämföra dem med varandra, den grekiska (LXX) och den hebreiska (TM). Vi börjar med en enkel analys av det hebreiska originalet.

På hebreiska lyder Jes. 11.10 i sin helhet som följer:¹² *w^ehaja bajjom hahu' šoræš jišaj 'ašær 'omed l'nes 'ammim 'elaw gojim jidrošu w^ehajeta m^enuchato kabod.*¹³ Som ett medel att introducera och uttrycka ett futuralt förhållande användes i hebreiska ofta *w^ehaja*. Här har vi det i frasen *w^ehaja bajjom hahu'* som representerar den poetiskt högtidliga stilen. Det som följer på denna introducerande sats är således *šoræš jišaj 'ašær 'omed l'nes 'ammim 'elaw gojim jidrošu* och som avslutning på versen ytterligare en konstruktion, även den inledd med ett futuralt uttryck (*w^ehajeta*), *w^ehajeta m^enuchato kabod*. Om vi bortser från den avslutande satsen av v. 10, och för ett ögonblick även lämnar den inledande satsen, har vi att göra med en sammansatt nominalsats: *šoræš jišaj* är huvudord och subjekt (överbjudsubjekt, om så vill) i denna sammansatta nominalsats. Genom sin framställning är *šoræš jišaj* betonat. Detta subjekt återupptages sedan genom suffixet i det prepositionella uttrycket *'elaw*, varvid det kommer att fungera som objekt i denna med prepositionen *'al* inledda sats, som är predikat (verbalsats i impf. ind.) till *šoræš jišaj* och som tillsammans med detta framförställda

subjekt bildar den sammansatta nominalsatsen. Men dessförinnan inskjutes mellan huvudordet *šoræš jišaj* och prepositionsuttrycket *'elaw* en adjektivisk sats, som introducerad av *'ašær* är attribut till *šoræš jišaj* och därvid alltså närmare beskriver detta. Genom det sätt på vilket det mesta i Jes. 11.10 är konstruerat förlänas emfas åt framställningen. Uttrycket *bajjom hahu'* i den inledande futuralsatsen, som vi för ett ögonblick lämnade, *w^ehaja bajjom hahu'*, är i själva verket ett framförställt adverbial, utbrutet ur verbalsatsen *'elaw gojim jidrošu*. För att bli kongruent med *jidrošu*, vartil det alltså utgör adverbial, måste det förses med samma tempus (och modus) som detta, således futurum: *w^ehaja. W^ehaja bajjom hahu'* är m.a.o. en utsaga, inte om Isais rot, utan om det förhållandet, att 'hedningarna ska vända sig till Isais rot, som etc.'. Den emfatiska konstruktionen är således uppnådd genom (a) det utbrutna och framförställda adverbial *bajjom hahu'* (b) framförställningen av *šoræš jišaj*. Att sedan alltsammans i v. 10 inklusive frasen *w^ehajeta m^enuchato kabod* hör hemma i ett futuralt sammanhang ändrar på intet sätt den in-

¹⁰ '1981' representerar en mycket gammal översättningstradition, som redan finns i bl.a. Vulgata: *Erit radix Jesse, et qui exsurget . . .*

¹¹ För A. Wifstrand (Kring Nya testamentet, . . ., I—II, Lund 1956) var stället inte dunkelt. I en not till Jes. 11.10, op.cit. II, 13, förstår han ἔσται på det sätt som är det naturligaste, när man sysslar med hebraiserande grekiska i LXX eller annorstädes. Emellertid förklarar han egentligen inte närmare varken funktionen hos ἔσται eller καί. Dessutom menar han, att LXX:s förlaga var en annan TM. Eftersom jag läst det mesta av Wifstrands filologiska arbeten, kan jag inte — och vill inte — utesluta, att Wifstrand ursprungligen bidragit till min syn på Rom. 15.12. Detta ställes återgivande i de gängse översättningarna har jag alltid haft svårt att förena med den grekiska avfattningen. Det har emellertid under många år stått klart för mig hur grekiskan i Jes. 11.10 och Rom. 15.12 måste förstås och förklaras. Hittills har jag saknat passende tillfälle och anledning att framlägga mina synpunkter.

¹² Hebreiskan återges här och i det följande i en grovt förenklad transkription.

¹³ Texten är fri från textkritiska problem.

bördes relationen mellan de olika delarna i strukturen.

Ett försök att återge detta hebreiska original på svenska skulle kunna lyda så här: 'Och det skall vara på den dagen, (att) med Isais rot som står (står upp, reser sig) till ett tecken för folken är det på det sättet, (att) till honom skall hedningarna vända sig. Och hans viloplats skall vara härlighet.' Innebörden är alltså, att 'på den dagen skall hedningarna vända sig till Isais rot, som ...'.

Som vi tidigare sett, är LXX:s version denna: καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἢ ῥίζα τοῦ Ἰεσοῦ καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν, ἐπ' αὐτῷ ἔθνη ἐλπιούσιν· καὶ ἔσται ἡ ἀνάπαυσις αὐτοῦ τιμὴ. Som så ofta skiner den hebreiska texten igenom även här. Den grammatiska strukturen i hebreiskan är direkt återgiven på grekiska. Man kan lätt se hur den ena satsen med ord för ord följer den andra, ävensom hur nominalkonstruktionerna överflyttas i bibehållet skick, så att ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσοῦ καὶ ὁ ἀνιστάμενος blir hängande i nominativ, och alldeles som i hebreiskan blir återupptaget i prepositionsuttrycket ἐπ' αὐτῷ genom pronominet αὐτῷ.¹⁴

I fråga om 'avvikelser' från den hebreiska text vi känner (TM), noterar vi tre sådana: dels är den direkta relativförbindelsen 'asær 'omed upplöst, för vilket vi på grekiska finner καὶ ὁ ἀνιστάμενος, dels har LXX ἄρχειν ἐθνῶν för hebreiskans *l'nes 'ammim*, och för det tredje ἐλπιούσιν för *jidrošu*. Är svaren på frågorna, som inställer sig med anledning av dessa 'avvikelser', till hands genom att man hänvisar till att LXX på dessa punkter haft en annan text än TM?

Låt oss emellertid först som sist slå fast, att för vårt vidkommande är det utan betydelse huruvida LXX haft någon annan förlaga än det som senare är representerat genom TM, eftersom vi intresserar oss i första hand för ἔσται och dess funktion samt en riktig förståelse därav. Och Paulus följer LXX. I fråga om ἔσται och satsstrukturen i dess helhet kan nämligen ingen tvekan råda: LXX och TM är här identiska. När det sedan gäller de tre 'avvikelserna', är det endast 'asær 'omed — καὶ ὁ ἀνιστά-

μενος, som har relevans för vår undersökning.¹⁵

¹⁴ För *casus pendens* i hebreiskan jfr I. Engnell, Grammatik i gammaltestamentlig hebreiska, Stockholm ... 1960, 165. Även i grekiska förekommer *nominativus pendens*. Se t.ex. R. Kühner, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Zweiter Teil: Satzlehre. 3. Auflage besorgt von B. Gerth, 1. Bd., Leipzig und Hannover, 1898, 47 f.

¹⁵ En formell exeges av det gammaltestamentliga stället måste vi avstå från; en sådan är ju inte heller nödvändig här. Jag noterar bara, att man med utgångspunkt i ett traditionshistoriskt betraktelsesätt hyser tvivel om äktheten av Jes. 11.10. Framför allt har det påpekats, att redan frasen 'och det skall ske på den dagen' väcker djupaste misstanke om en andra hand, och att uttrycket 'Isais rot' rimmar dåligt med 11.1: 'skott ... ur Isais avhuggna stam ... en telning från dess rötter ...'. Vidare är sammanhanget i vv. 1—9 det, att Messias har frälsningsbetydelse endast för Juda-Israel, medan han får universell ställning i v. 10: Messias står som ett tecken för folken som drar till Sion. Se H. Wildberger, Jesaja (BK X/1), Neukirchen-Vluyn 1972, 439, 444 ff., 458. Man må tycka, att den andra handen förfarit klumpigt i sin sömnd, men att säga, att satskonstruktionen är oskickligt gjord, är att gå för långt. Så Wildberger, op.cit. 458. För ställets äkthet kan man anføra H. L. Ginsberg, Gleanings in First Isaiah (Mordecai M. Kaplan. Jubilee Volume. ..., New York 1953), 249 f.

Det må vara hur det vill med de traditionskritiska invändningarna. De berör inte ställets behandling i LXX:s version.

När det gäller LXX:s ἄρχειν ἐθνῶν för hebreiskans *l'nes 'ammim* kan, synes det mig, en nöjaktig förklaring helt enkelt vara den, att LXX med sin översättning vill uttrycka den funktion av Messias, som stället och kontexten onekligen handlar om: Messiasgestalten står där som ett fälttecken, vilket folken uppsöker, och med tanke på att folken samlas kring standaret, som väl bars i täten för trupperna (jfr Wildberger, op.cit. 223), är det inte långt borta att uppfatta ἄρχειν mera i betydelsen 'leda' snarare än 'härska'. Tentativt föreslår jag alltså, att LXX:s ἄρχειν bör översättas 'leda'.

Beträffande den tredje 'avvikelsen', ἐλπιούσιν för *jidrošu* (daraś: söka, uppsöka, vända sig till, ta sin tillflykt till) får man kanske nöja sig med att ἐλπιούσιν tydligen av LXX ansågs vara det bästa återgivandet på grekiska. Samtidigt kan man emellertid konstatera, att LXX även översätter det till betydelsen närliggande *chasa* (söka tillflykt) med ἐλπίζειν (Psaltaren).

Jag lutar således åt den uppfattningen, att LXX och TM är identiska ifråga om Jes. 11.10. Men oavsett om LXX haft *jidrošu* eller något annat ord i sin förlaga, måste konstruktionen förutsättas vara densamma, alltså ett verb i impf. ind.

I frasen ἡ ρίζα τοῦ Ἰησοῦ καὶ ὁ ἀνιστάμενος svarar καὶ inte som det vanligtvis gör mot hebreiskans *w^e*, dvs. fungerar alltså inte såsom konnektiv partikel, utan har valts här för att mer eller mindre återge *'ašer*. Denna relationspartikel (*nota relationis*) har ett vidsträckt användningsområde,¹⁶ och även om man skulle kunna uttrycka det så, att *'ašer*-konstruktionen är ett mjukt sätt att introducera en attributiv bestämning, fattar vi även fortsättningsvis förbindelsen som en relativsatskonstruktion. Att καὶ skulle kunna fungera i en sådan förbindelse som *'ašer* representerar är nog inte så egendomligt som det kan förefalla i förstone. Καί:s funktion i ἡ ρίζα τοῦ Ἰησοῦ καὶ ὁ ἀνιστάμενος kan någorlunda tillfredsställande förklaras även med tanke på de krav grekisk syntax ställer på sitt skriftspråk.

När man förde över den hebreiska textens *šorəš jišaj 'ašer 'omed* till grekisk språkdräkt, uppkom här den situationen, att huvudordet *šorəš*, som i hebreiskan är maskulinum, i grekiskan hamnade i femininum, ἡ ρίζα. Vare sig man sedan bestämde sig för att översätta *'ašer 'omed* med artikel + particip eller relativpronomen + finit verb, uppkom, kan man förmoda, den frågan, huruvida det skulle ske medelst ἡ eller ἣ som det korrekt grammatiska för att uttrycka syftningen på ἡ ρίζα, eller skulle man sätta ὁ eller rentav ὄς? Maskulinum vore ju det naturligare med tanke på innebörden i 'roten': Davidsättlingen, Messias. Om man satte in ett καὶ kunde man undvika att oförmedlat kombinera ἡ ρίζα med ett maskulinum, ὁ eller ὄς. En sådan omedelbar kombination hade då visserligen representerat en typ av det i grekiskan så ytterst vanliga fenomenet *constructio ad sensum* och hade väl kunnat komma i fråga,¹⁷ men tydligen ville man slippa ifrån den. Genom att man nu vid översättningen av *šorəš jišaj 'ašer 'omed* just kom att använda sig av ett καὶ och låta frasen lyda ἡ ρίζα τοῦ Ἰησοῦ καὶ ὁ ἀνιστάμενος undgick man en *constructio ad sensum*, som nog hade gjort ett lite lustigt intryck. Ty valde man ἡ ρίζα τοῦ Ἰησοῦ ὄς ἀνίσταται..., bleve det minst sagt en tveksam syftning.¹⁸ Om man föredrog ἡ ρίζα τοῦ Ἰησοῦ ὁ

ἀνιστάμενος¹⁹ råkade man även i detta fall ut för det predikamentet, att man vid återgivandet av prepositionsuttrycket *'elcw* tvingades till ett val igen: antingen ἐπ' αὐτῆ, som då vore formellt riktigt men 'stötance' (ἡ ρίζα är ju, som vi vet vid det här laget, en mansindivid), eller ἐπ' αὐτῷ, som i sin tur visserligen vore acceptabelt för tanken, men som syftade, inte på huvudordet utan på attributet.²⁰ Med det inskjutna καὶ kom man ur klämman.

Det resonemang som här förts går således ut på att καὶ i konstruktionen på grekiska och *'ašer* i den hebreiska konstruktionen representerar samma funktion. Båda partiklarna kan sägas betona den exakta identiteten mellan det som föregår och det som följer. De markerar samhörigheten mellan, i det här fallet, den substantiviska frasen *šorəš jišaj* — ἡ ρίζα τοῦ Ἰησοῦ och det adjektiviska *'omed* — ἀνιστάμενος: *šorəš jišaj 'ašer 'omed* = ἡ ρίζα τοῦ Ἰησοῦ καὶ ὁ ἀνιστάμενος.²¹

Efter att ha betraktat textgestalten och dess struktur i Jes. 11.10 i såväl TM som LXX är det på sin plats, att vi nu översätter också LXX:s grekiska text. Det bör bli så här: 'Och det skall vara på den dagen, Isaias rot, (just) han som står upp för att leda hedningarna, på honom skall hedningarna hoppas. Och hans viloplats skall vara ära.'

Måste det bli så mycket annorlunda, när

¹⁶ Se lexika.

¹⁷ Jfr Kühner, op.cit. 52—55, E. Schwyzer, Griechische Grammatik, 2 (HAW II.1,2), München 1950, 602 f.

¹⁸ Relativpronometet ὄς kan bara syfta på τοῦ Ἰησοῦ. Detta hindrade inte Aquila och Symmachos från översättningen ὄς ἀνίσταται...

¹⁹ På denna mycket hårda sammanställning finns inget exempel varken hos Kühner, op.cit. eller Schwyzer, op.cit.

²⁰ I konstruktionen med relativsats hade ἐπ' αὐτῷ syftat på subjektet i denna sats, dvs. Ἰησοῦ.

²¹ För denna (epexegetiska) funktion hos καὶ jfr J. D. Denniston, *The Greek Particles*, 2nd ed., Oxford 1954, 320 f., Kühner (n. 14 ovan), 2. Bd. (1904), 246 f. Jfr även J. D. Denniston, *Greek Prose Style*, Oxford (1952) 1970, 63 f. Καί-frasen här skulle närmast ha sin motsvarighet i latinets *et is quidem*.

man översätter Paulus i Rom. 15.12, där han citerar Jes. 11.10? Eller menar Bibelkommissionen, att ἔσται även i LXX:s version ska fattas som predikat till ἡ πίττα?²²

Vi behöver inte breda ut oss särskilt mycket för att komma in i det sammanhang, vari Jesajacitatet återfinns.

Med Rom. 15.1 ff. fortsätter och vidareför Paulus till ett slut tankegången, som han påbörjade övergångsvis i 13.8—14 och som han sedan dess uppehållit sig vid: solidaritet och endräkt mellan de judekristna och hednakristna grupperingarna i församlingen (och i Kyrkan). Grunden och förebilden för den solidariska livshållningen är Kristus. Som vanligt i ett paulinskt sammanhang förekommer ett par nyckelord. Här är det 'hoppet' (ἡ ἐλπίς) och 'prisa' (δοξάζειν) i vv. 15.4 och 6, som sedan dyker upp igen i vv. 7, 9, 12 och 13, kiastiskt strukturerat.²³

I 15.7 vänder sig Paulus till de två grupperna med uppmaningen att ta hand om varandra efter Kristi förebild: han tog ju hand om dem båda, Gud till ära (δόξα). Vad Paulus menar med detta Kristi omhändertagande Gud till ära visar han i vv. 8—9a: (a) Kristus (har blivit) är en tjänare åt omskärelsens folk för Guds sannfärdighets skull för att bekräfta löftena till fäderna, (b) men hedningarna har fått prisa Gud för (hans) barmhärtighets skull. För detta anför Paulus skriftbevis i 9b—12. För (a) tar han fram 2 Sam. 22.50 och Ps. 18.50, för (b) lyckas det Paulus att citera tora (5 Mos. 32.43), nebiim (Ps. 117.1) och ketubim (Jes. 11.10). Med det sista citatet har Paulus återknutit till 'hoppet', som introducerades i 15.4. Han avslutar nu inte bara tankegången från 15.1 ff. utan hela den parentetiska delen, som började i 12.1, mynnar ut i en önskan (15.13): 'Hoppets Gud må fylla er med idel glädje och frid i tron (= medan ni tror, under trostiden), så att ni svämmar över i hoppet genom den kraft som kommer i och med helig ande'.²⁴

Det är således helt tydligt, att Paulus dels betonar lovprisandet och hoppet, dels låter hedningarna inta en central plats i framställningen. Denna krönes just med ett citat där 'hopp' och 'hedningar' kombineras.²⁵

Nu skulle det minst sagt vara avslaget om

Paulus (1) *mot* såväl det hebreiska originalet som LXX, där tonvikten i båda fallen, såsom vi sett, ligger på att 'hedningarna skall hoppas' och (2) *mot* sin egen argumentering plötsligt skulle orda om en *epifani*²⁶ av Isais rot. Tvärtom dämpar ju Paulus denna futurala sida i Jes. 11.10: Paulus lyfter helt enkelt bort uttrycket 'på den dagen', därför att det som han säger i Rom. 15.8—12 (9a—12) har inträffat (Kristus är . . .; hedningarna har fått prisa . . .).

I överensstämmelse med vad vi kunde fastslå ovan vid analysen av den hebreiska texten ändrar på intet vis avlägsnandet av uttrycket 'på den dagen' det inbördes förhållandet mellan satsstrukturerna. Detta gäller således även den grekiska satsstrukturen, som direkt avspeglar den hebreiska syntaxen.

²² Dvs.: 'Och på den dagen skall Isais rot komma . . .' Möjligheten att Paulus använder citatet i annan betydelse än den ursprungliga ska inte uteslutas (för Pauli bruk av GT, se t.ex. E. E. Ellis, *Paul's use of the Old Testament*, Edinburgh 1957, idem, *Prophecy and Hermeneutic*, Tübingen 1978) liksom inte heller den möjligheten att även Paulus missförstått Jes. 11.10, men båda alternativen måste avvisas.

²³ I vv. 9—11 användes synonyma uttryck för 'prisa'. Även 'hoppas' i v. 12 får betraktas som ett sådant uttryck.

²⁴ Jag föreslår, att man vid revisionen av '1981' överallt stavar 'ande', 'helig ande', 'den helige ande' med litet a.

²⁵ I de fyra citaten, inklusive det citat som är skriftbevis för Kristus såsom tjänare för omskärelsens folk — det är just mitt ibland hedningarna som Kristus är en tjänare för omskärelsens folk —, förekommer hedningarna. För det faktum att 'hedningarna fått prisa Gud', nöjer sig Paulus inte med ett enstaka citat, utan han tar fram hela arsenalen: lagen, profeterna och skrifterna. I 'kröningscitatet' omnämnes hedningarna två gånger: Messias leder hedningarna — på honom ska hedningarna hoppas!

²⁶ De nytestamentliga exegeterna synes överlag ha fattat ἔσται i Jes. 11.10 på detta sätt. Bland kommentatorerna är det så långt jag kunnat se endast J. Jervell (*Gud og hans fiender*, Oslo . . . 1973, 263) som, trots att han översätter på traditionellt vis, klart uttrycker den innebörd jag menar Rom. 15.12 har, nämligen att 'hedningarna skall hoppas'.

Detsamma måste sägas vara giltigt också beträffande καί, som i LXX inleder Jes. 11.10 men som Paulus låter falla i Rom. 15.12.²⁷ Καί:s vara eller icke vara i sammanhanget kan ju inte gärna och särskilt inte från grekisk språksynpunkt betyda, att hos Paulus ἔσται får en så totalt annan funktion och innebörd än det har i LXX. Dessutom förefaller det mig ytterst osannolikt, att Paulus, vars språk och stil ligger betydligt över den nivå '1981' representerar, skulle ha kommit på den förflygna tanken, att låta ἔσται betyda 'skall komma', 'skall uppträda', 'skall uppstå'. En sådan innebörd kan en futurform av εἶναι knappast ha.²⁸

Om Rom. 15.12 betyder det som '1981' påstår med sin översättning, har Paulus antingen varit okunnig om innebörden av Jes. 11.10 både i det hebreiska originalet och i LXX eller medvetet kluddat med grekiskan mot den ursprungliga betydelsen och mot sin egen argumentering. Men varför skulle Paulus visa sig från den sidan? Han brukar ha reda på sig.

Genom att Paulus, av förklarliga skäl således, låter uttrycket 'på den dagen' falla bort och samtidigt inte inleder med καί blir resultatet — det är den effekt jag tror Paulus vill uppnå — att större koncentration sker på Isais rot (Messias-Kristus) och framför allt på 'hedningarna skall hoppas', vilket ju är precis det som Jes. 11.10 handlar om. I vilket fall som helst har Rom. 15.12 ingen väsentligt annan innebörd än Jes. 11.10 och definitivt inte något åt det hållet att 'Isais rot skall komma'.

Det är således enklast att låta ἔσται, med eller utan ett föregående καί även här representera en hel sats: 'det skall vara, (att) ...'.

Rom. 15.12 bör följaktligen översättas ungefär på följande sätt: *Det skall vara, Isais rot, (just) han som står upp för att leda hedningarna, på honom skall hedningarna hoppas.* Eller, för att tillvarata Pauli intention och för att få en ledigare lydelse, så här: *Hedningarna skall hoppas på Isais rot, på (just) honom som står upp för att leda hedningarna.*²⁹

²⁷ Måhända av det skälet att citatet introduceras då omedelbart av ett verb på samma sätt som i de två andra citaten som rör hedningarna (vv. 10 och 11). Detta ἔσται i LXX och dess ekvivalent i TM hör ju till satsen 'hedningarna skall hoppas', som därigenom framhäves. Är min tolkning riktig, inledes följaktligen de tre citaten med ett verb, som hänföres till subjektet, dvs. hedningarna.

²⁸ Εἶναι hör ju till typen av s.k. icke-transformativa eller med en annan terminologi, kursiva verb (C. Fabricius-Hansen, *Transformative, intransformative und kursive Verben*, Tübingen 1975).

²⁹ Om Bibelkommissionen hade valt samma väg som i Rom. 15.12 vid översättningen av t.ex. Acta 2.21 och 3.23 hade det blivit riktigt roligt. Hursomhelst, på dessa ställen jämte t.ex. Acta 2.17 förekommer ἔσται i precis samma funktion som i Rom. 15.12. Man översätter i '1981' detta ἔσται i Acta 2.17 men inte på de två övriga ställena. Jag har intet principiellt att invända mot underlåtenheten att översätta ἔσται. Det går alldeles utmärkt att översätta t.ex. Acta 2.17 på följande vis: 'I de sista dagarna, säger Gud, ska jag utgjuta ...'. Vad jag vänder mig mot är godtycket och inkonsekvensen. Till andra försyndelser — graverande sådana i mitt tycke — från Bibelkommissionens sida ska jag återkomma vid senare tillfällen.

NT 81 och grundtexten

AV HARALD RIESENFELD

Den nya bibelöversättningens svenska språkdräkt har redan gett anledning till åtskilliga synpunkter och frågor, naturligtvis också till kritiska anmärkningar. Däremot har det, av naturliga skäl, varit tyst om den grekiska grundtext som översättningen av Nya testamentet bygger på. Till en del har detta en historisk förklaring. Översättarna av 1917 års Nya testamente lämnade aldrig någon exakt redovisning av den text som de hade lagt till grund för sitt arbete. Bara av deras svenska text kan man gissa sig till vilka läsarter de hade valt. Givetvis är det helt klart att de hade övergett den gamla *textus receptus* från 1500-talet som ännu låg under 1883 års normalupplaga. Helt och fullt hade de tillgodogjort sig de framsteg i textkritiken som är knutna i första hand till namnen Tischendorf och Wetcott-Hort. De båda engelska exegeterna hade lanserat namnet "den neutrala texten" — efteråt har vi lärt oss att se att denna text trots allt inte var helt "neutral" utan är resultatet av lärda och i stort sett goda recensingsingrepp framför allt i Alexandria under 200- och 300-talet.

Den 1972 tillsatta bibelkommissionen hade redan i sina direktiv fått tydligare anvisningar om den grundtext den borde följa. Under 1900-talet, efter färdigställandet av 1917 års översättning, har också utbildats en fast konsensus i stort om vilken grekisk text som kan betraktas som den ursprungligaste, när det gäller de nytestamentliga skrifterna.

Från början stod det klart för bibelkommissionen att Nya testamentet borde översättas från de förenade bibelsällskapens i internationellt samarbete utgivna och med

textkritisk apparat försedda The Greek New Testament. Denna utgåva har som bekant ombesörjts av ett gremium välkända forskare, som i sitt arbete kunde repliera på centralen för nutida textkritisk forskning, Institut für neutestamentliche Textforschung i Münster, Westfalen. Första upplagan kom 1966, och när bibelkommissionen började översätta, förelåg den andra upplagan sedan 1968. Under arbetets gång utkom tredje upplagan, 1975. Naturligtvis konsulterades även Nestle-Alands *Novum Testamentum Graece*, vars apparat är rikhaltigare, vad själva antalet upptagna varianter beträffar. Under 1979 utgavs äntligen den länge väntade och, vad apparaten beträffar, helt omarbetade 26 upplagan av Nestle-Aland. Tyvärr visade det sig att själva texten till punkt och pricka var identisk med texten i Greek New Testament. Denna likriktning hade väl skett framför allt av kommersiella skäl, för att förebygga viss konkurrens. I sak är det som därmed har skett ödesdigert. Inte bara hos den intresserade allmänheten utan även hos inte så få exegeter och studenter skapas den föreställningen att vi nu skulle ha kommit så långt i fråga om textkritik att vi har tillgång till en ny "vedertagen text" som i alla avseenden och med allas instämmande är den äldsta och bästa texten. Men så är ingalunda fallet. Fortfarande finns många osäkerhetsmoment, och det textkritiska arbetet är ingalunda avslutat. Oklarheternas antal har visserligen minskat, men vi närmar oss "den ursprungliga textformen" endast asymptomatiskt. Ännu skulle det finnas rum för olika parallella textrecensioner.

Bibelkommissionens tillvägagångssätt

I sitt arbete med Nya testamentet har bibelkommissionen alltså utgått från Greek New Testament, till en början 2:a upplagan men sedermera genomgående den 3:e upplagan. Kommissionen har dock inte känt sig slaviskt bunden till denna edition utan har gjort egna textkritiska bedömningar och här och där valt andra varianter än de i förlagans text upptagna. Detta har skett efter studium av den textkritiska apparaten i såväl Greek New Testament som Nestle-Aland, och i förekommande fall efter konsultation av Vetus Latina resp. Vulgata och andra fornkyrkliga översättningar. Även de textkritiska diskussioner som finns i kommentarer och annan vetenskaplig litteratur har naturligtvis uppmärksammats.

Alla de ställen där den av kommissionen valda texten avviker från den i Greek New Testament föreliggande har antecknats. En förteckning av dessa ställen och en redovisning av de på dessa ställen valda läsarterna kommer att utarbetas och tillsammans med kommissionens övriga material arkiveras i riksarkivet. Vad som eftersträvats är att eftervärlden exakt skall kunna veta vilken grekisk text som ligger till grund för NT 81.

Grundtextens ålder

1917 års översättning kunde tillgodogöra sig de väsentliga framsteg som den nytestamentliga textkritiken hade gjort under senare delen av 1800-talet. Nu var man inte längre beroende av medeltida minuskelhandskrifter utan kunde bygga på de stora majuskelhandskrifterna från 300- och 400-talet, framför allt Codex Sinaiticus (då i S:t Petersburg, nu i London) och Codex Vaticanus (i Rom). När de kristna församlingarna hade blivit erkända i 300-talets romerska rike, fick de råd och tid att tillverka stora, välpräntade pergamenthandskrifter. Man kan säga att 1917 års Nya testamente i stort sett bygger på en text från det senare trehundralet.

Sedan början på 1900-talet har det textkritiska arbetet med Nya testamentet ingalunda stått stilla, och nya väsentliga upptäckter har gjorts. Dit hör framför allt fynden av papyrushandskrifter med nytestamentliga texter. År 1930 dök tre handskrifter upp i Kairo, och efter den person som lyckades förvärva dem kallas de Chester-Beatty-papyrerna och befinner sig nu i Dublin. Därmed har vi spridda avsnitt ur evangelierna, stora delar av paulusbreven och drygt 6 kapitel ur Uppenbarelseboken i en text från början av 200-talet. Längre fram gjordes nya fynd, nämligen Bodmer-papyrerna som nu finns i Genève. På dessa finns stora delar av Johannesevangeliet från omkring år 200, de båda Petrusbreven och Judas brev från 200-talet samt två tredjedelar av Lukas och Johannes från 175—225. Samtidigt har de äldre översättningarna av Nya testamentet (till bl.a. koptiska och latin) undersökts textkritiskt och likaså nytestamentliga citat i kyrkofädernas skrifter från 100-talet och 200-talet. Allt detta gör att gränsen har flyttats omkring 150 år längre bakåt. Vi kan nu göra oss en bild av hur den nytestamentliga texten såg ut i början på 200-talet, och därmed har vi nu en något ursprungligare text att bygga en översättning på än vad man hade 1917. Sedan bör vi komma ihåg att skillnaderna i sak inte är stora — den verkliga textkritiska revolutionen ligger före 1917.

Några textkritiska framsteg i NT 81

Den som slår upp Matt. 27: 16 f. finner att den upprorsman som satt anhållen tillsammans med Jesus under dennes sista natt nu heter Jesus Barabbas. Det är högst sannolikt att detta är den äldsta och bästa läsarten. Namnet Jesus var inte ovanligt bland judar i nytestamentlig tid. Senare aktade judarna sig för att kalla sina barn så, och de kristna strök detta namn här i Matteusevangeliet, eftersom de fann det genant att en terrorist skulle ha hetat så som deras frälsare.

I 2 Kor. 3: 1—3 blir framställningen vid närmare eftertanke obegriplig i 1917 och andra översättningar liksom i kommentarerna. Hur kan korinthierna, med en bild, vara ett brev från Kristus till deras omvärld, ett brev som rekommenderar Paulus och det evangelium han förkunnar, om brevet är skrivet "i våra (dvs. Paulus) hjärtan"? Paulus skriver ju uttryckligen att det brevet är känt och läst av alla människor, och det måste innebära: av alla dem som ser den goda vandel som de kristna i Korinth för. Nu har vi i handskrifterna en välbelagd variant "i era hjärtan", och därtill kan vi med vad vi vet om Paulus språkbruk med ganska stor säkerhet säga att Paulus skulle ha skrivit på grekiska "i mitt hjärta" om han i detta sammanhang hade tänkt på sig själv. Alltså har kommissionen med gott samvete satt "det är skrivet i era hjärtan och känt och läst av alla människor" och enligt den inre kritikens regler betraktat detta som den äldsta och bästa läsarten. I fortsättningen heter det ju: "Det är uppenbart att ni är ett brev från Kristus" — hur skulle korinthierna kunna vara detta om brevet var skrivet i Paulus hjärta?

I 1 Kor. 2: 4 har 1917: "mitt tal och min predikan framställdes icke med övertalande visdomsord" (ἐν πειθοῖς σοφίας λόγους). Där har kommissionen ansett att läsarten ἐν πειθοῖ δοφίας trots att den i ren form bara finns i en minuskel och några gammal-latinska handskrifter, representerar den ursprungliga texten. Paulus har tydligen använt det gamla substantivet πειθῶ, men detta har avskrivarna sedermera inte förstått, och då har de krånglat till och förstört texten. Anledningen till att ἐν πειθοῖ δοφίας kan betraktas som den äldsta och bästa läsarten är den textkritiska regeln att ursprungligast är den läsart, ur vilken de övriga läsarterna kan härledas, utan att den i sin tur kan härledas ur dessa. Vidare den kända iakttagelsen att i en bred texttradition en eljest förlorad läsart ofta har hållit sig kvar i någon liten gren av traditionen. Därför har NT 81 lydelsen: "Mitt tal och min förkunnelse *övertygade* inte *med vis-*het".

Konjekturen

Var och en som filologiskt har sysslat med antika texter vet att det är allt annat än ovanligt att texten på en eller annan punkt har förstörts av någon avskrivare och att den ursprungliga lydelsen har gått förlorad och inte återfinns i någon av föreliggande varianter. Vi står inför en korruptel och kan bara konstatera att texten, vilken variant vi än väljer, inte är grammatiskt korrekt och/eller inte ger ett begripligt innehåll. Då återstår bara att söka "gissa" vad som har varit den ursprungliga lydelsen, alltså göra en konjektur (gissning) och på så vis förbättra texten och göra den felfri (emendera). När det gäller Nya testamentet är det märkligt hur få konjekturen man klarar sig med. Det beror återigen på den ovanligt breda texttraditionen. Någonstans bland varianterna finns oftast den rätta läsarten.

De som översatte 1917 har inte meddelat om de gjorde bruk av konjekturen. Det verkar inte så. Greek New Testament har i varje fall i sin text tagit upp en konjektur. Det är i Apg. 16: 12. Där skriver 1917 om Filippi: "denna stad, en romersk koloni, är den första i denna del av Macedonien". Men ännu har ingen kunnat förklara i vilket avseende Filippi skulle vara den första staden. Den numera allmänt accepterade konjekturen är att sätta ett ζ till räkneordet πρώτη och sålunda läsa: ἤτις ἐστὶν πρώτη[ς] μερίδος τῆς Μακεδονίας πόλις κολωνία. I NT 81 står det också: "Filippi, en stad som ligger i första makedoniska distriktet och är en romersk koloni". Det ger en mening.

I sitt arbete kom översättarna i kommissionen till ett ställe i Romarbrevet som inte tilldragit sig någon uppmärksamhet i den vetenskapliga litteraturen eller i översättningarna. Det är 7: 21, där 1917 har: "Så finner jag nu hos mig, som har viljan att göra det goda, den lagen, att det onda fastmer är tillstädes hos mig." Det låter plausibelt och har accepterats tiderna igenom. Men två onöjaktigheter har därmed sopats under mattan. För det första att ordet νόμος, "lagen", trots att det står med artikel och därmed borde hänföra sig till något som

i det föregående är omtalat, här måste uppfattas som "regel", alltså inte i betydelsen "den gammaltestamentliga lagen" som ordet eljest har i hela den föregående argumenteringen. Det är högst besynnerligt. För det andra att "den lagen att" på grekiska inte heter \acute{o} νόμος \acute{o} τι utan uttrycks med en infinitiv- eller participialkonstruktion. Detta påpekades genast av Jonas Palm när vi kom till det stället. Versen är i själva verket språkligt och sammanhangsmässigt så besynnerlig, att vi höll på att utelämna den som oöversättlig, när en konjektur spontant anmälde sig. Sätter man in det i v. 16—21 tre gånger förekommande ordet $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$ ytterligare efter $\tau\acute{o}\nu$ νόμου, så ordnar sig det hela. Då betyder νόμος även här den gammaltestamentliga lagen, och \acute{o} τι blir en explanativ konjunktion. Kommissionen kunde nu med gott samvete översätta en grammatiskt och innehållsligt oanstötlig text: "Jag har alltså upptäckt att *eftersom* det onda finns hos mig så är lagen *något gott* för mig som vill göra det goda." Denna konjektur och motiveringen för den har naturligtvis förts ut till den vetenskapliga världen. Det har skett i festskriften till Kurt Aland (1980). Hittills har endast instämmanden kommit fram.

Två ställen i nytestamentliga brev finns emellertid kvar, där kommissionen anser grundtexten vara så hopplöst fördärvad att det inte ser ut att vara möjligt att återställa den i dess ursprungliga skick. På båda dessa ställen har kommentatorer och översättare förgäves mödat sig för att rätta till texten. Dessa två ställen är Kol. 2: 23 och Jud. v. 22 f. Kommissionen har gjort så som andra översättare och satt en svensk text som i någon mån motsvarar de grekiska ord som finns i någon av varianterna. Men kommissionen finner varken att det är en rimlig grekisk text som har återgetts eller att den svenska ordalydelsen är riktigt begriplig. I noter har dock angetts att översättare och läsare här står inför ett dilemma.

Hjälp från Qumran-texterna

På två ställen har skriftrullarna från Döda havet haft avgörande betydelse för tolkningen av nytestamentliga ställen. Eljest är det ju huvudsakligen de gammaltestamentliga exegeterna som får hjälp från det hållet.

Det ena stället är Luk. 2: 14, "änglasången" i födelseberättelsen. Längre har man haft klart för sig att utsagan består av två delar. Å ena sidan vad som sker i himlen, när Messias har fötts: där får Gud ära (genom änglarnas hyllning). Å andra sidan vad som sker på jorden: där förkunnas fred för "välbehagets människor". Under hänsynstagande till anspelningen på gammaltestamentliga texter sådana som Jes. 9 har kommissionen här satt "fred" och inte "frid". Men vad menas egentligen med "välbehagets människor", det som 1917 i och för sig riktigt återger med "människor till vilka han (dvs. Gud) har behag"? Genom Qumran-texterna vet vi nu att medlemmarna av sekten vid Döda havet betraktade sig som de av Gud utvalda (och därmed avgränsade sig från det stora flertalet av judarnas folk). Den innebörden har i deras skrifter det hebreiska uttrycket "välbehagets söner", t.ex. 1 QH 4: 32 f., och detta betyder så mycket som "det nya och slutgiltiga gudsfolket". I Luk. 2: 14 har vi motsvarande formulering i ett urkristet sammanhang. Kommissionen övervägde att sätta "åt hans utvalda folk" men stannade slutligen för "på jorden fred åt dem han har utvalt". En del läsare har inte uppfattat att detta i sak betyder detsamma som redan 1917 har utan tror att först nu lydelsen i normalupplagan 1883 (= svenska kyrkans ännu gällande högmässoritual) har ersatts med något nytt: "till människorna ett gott behag". Den utkorelsetanke som onekligen finns på detta ställe kom till uttryck redan 1917 och har legitimt förtydligats i NT 81. Men NT 81 har här inte "infört" någon nyhet.

Det andra ställe, där Qumran-texterna har kunnat klargöra innebörden är Matt. 5: 32 (= Matt. 19: 9). Vad menas med $\pi\alpha\rho\epsilon\kappa\tau\acute{o}\varsigma$ λόγου $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota\alpha\varsigma$ resp. $\mu\grave{\eta}$ $\acute{\epsilon}\pi\iota$ $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota\alpha$ som en undantagsklausul, när det

gäller förbudet mot skilsmässa enligt ett Jesus-ord? Nu kan vi se att i Qumran med *zenūt* och tydligen även i urkristendomen (jfr Apg. 15: 20 och 29) med *πορνεία* "otukt" menas giftermål i förbjudna led enligt 3 Mos. 18: 6 ff. Detta har nu kunnat anges i noterna till Matt. 5: 32; 19: 9 och Apg. 15: 20. Tydligare än förut visar det sig att Matteusevangeliet hör hemma i en judekristen miljö.

Konfessionella särdrag försvinner

En iakttagelse som kan göras på det internationella och ekumeniska planet är att konfessionella särdrag försvinner i nutida översättningar av Nya testamentet. Detta har naturligtvis att göra med det intensiva exegetiska arbete som numera sker internationellt och ekumeniskt. De konfessionella skillnaderna kommer in först vid utläggningen. NT 81 är också till skillnad från tidigare svenska översättningar, officiella och enskilda, ekumeniskt tillkommet och avsett för svenska folket utan hänsyn till kyrko- eller samfundstillhörighet.

I Gal. 3: 24 har 1917 formuleringen "så har lagen blivit vår uppfostrare till Kristus", och detta blir i enlighet med tidigare luthersk tradition ett av de nytestamentliga beläggen för lagens andra bruk. NT 81 sätter däremot, som brukligt är i nutida utläggning, "så har alltså lagen varit vår övervakare tills Kristus kom". Paulus blickar tillbaka på den historiska utvecklingen fram till Kristus.

Motsvarande iakttagelse kan göras när det gäller Heb. 12: 2. Där står det i 1917: "Och må vi därvid se på Jesus, trons hövding och fullkomnare, på honom, som i stället för att taga den glädje, som låg framför honom, utstod korsets lidande och aktade smäleken för intet och som nu sitter på högra sidan om Guds tron." NT 81 har däremot, i enlighet med nyare och märkligt nog även den norska översättningen: "Låt oss ha blicken fäst vid Jesus, trons upphovsman och fullkomnare. För att vinna den glädje som väntade honom uthärdade han

korset utan att bry sig om skammen och sitter nu till höger om Guds tron." Kärnpunkten är här den betydelse som prepositionen *ἀντί* har i uttrycket *ἀντί τῆς προκειμένης αὐτοῦ χαρᾶς*. Givetvis kan *ἀντί* betyda "i stället för", men det kan också ha innebörden "med tanke på". För äldre luthersk teologi var det svårsmält att Jesus skulle ha gått in i lidandet med tanke på ett lockande mål, en framför honom liggande glädje i himlen, alltså i viss mån en belöning. Därför översatte man, för att inte avvika från dogmatiken: "i stället för". Men den nutida exegeten frågar kritiskt: Vilken glädje hade Jesus kunnat få "i stället", om han inte hade gått vägen in i lidandet? I Getsemane står han inför valet att dricka bägaren eller att inte göra det, men inte i ett val mellan lidande och glädje. I den positionen har glädjen aldrig fått någon förklaring. Lika avgörande för kommissionens val av översättning har dock varit den iakttagelsen att Hebreerbrevet bara ett kapitel tidigare uppvisar en tankegång som är helt analog till den som NT 81 har i sin översättning av Heb. 12: 2. Det står nämligen i 11: 25 f. om Mose: "Han ville hellre fara illa tillsammans med Guds folk än ha en kortvarig glädje av synden. Han såg fram mot lönen som väntade och räknade den smälek som Messias får utstå som en större rikedom än Egyptens skatter." Mose betraktas ju av Hebreerbrevets författare som en prototyp till Jesus, och det tar sig uttryck i parallella tankegångar.

En nyhet i svensk tradition men inte internationellt och ekumeniskt sett är att NT 81 har återgett det grekiska ordet *ἐκκλησία* inte bara med "församling" utan på några ställen med "kyrka". Under reformationstiden och långt senare var "kyrka" belastat med associationer till den katolska kyrkan. Nu har detta ressentiment för det mesta försvunnit, och i nyare tyska och danska översättningar och även i den nya norska översättningen finner man "kyrka" (och dess motsvarigheter) på de ställen i Nya testamentet, där den universella kyrkan avses och inte enskilda församlingar. Det är som bekant fallet framför allt i Efesier- och Kolosserbrevet samt i Matt. 16: 18: "Och

”jag säger dig att du är Petrus, Klippan, och på den klippan skall jag bygga min kyrka.” Läsaren lägger märke till att ordet ”Klippan” här har satts in utöver vad som står i grundtexten, detta för att ordleken skall gå fram även på svenska.

Nytolkningar

Varje mera grundlig bibelöversättning medför en och annan nytolkning. Till följd av den tid som bibelkommissionen har haft till sitt förfogande och den grundlighet varmed den har kunnat gå till väga, har antalet nytolkningar blivit större än vad som är vanligt i nutida översättningar. Här skall bara nämnas några mera spektakulära fall.

Hur många gånger skall en lärjunge förlåta sin felande broder? Enligt Matt. 18: 21 f. frågade Petrus: ”Så mycket som sju gånger?” och Jesus svarade som bekant enligt 1917: ”Jag säger dig: Icke sju gånger utan sjuttio gånger sju gånger.” Det är den vanliga tolkningen, och den har som bekant gett upphov till filmtiteln ”491”, dvs. 490 + 1. Men några kommentatorer och även Blass-Debrunner har påpekat att det i den grekiska texten inte står ”sjuttio gånger sju gånger” utan ”sjuttio gånger sju”, ἑβδομηκοντάκις ἑπτά. Och i den gammaltestamentliga förebilden i 1 Mos. 4: 24 står det sjuttiosju gånger. Där påpekade Jonas Palm, säkerligen riktigt, att ”sjuttio gånger sju” inte är något annat än ett vardagligt, lite nonchalant sätt att uttrycka just sjuttiosju. Och ”sjuttio gånger sju gånger” (= 490) har ju faktiskt inte något av den charm som vanliga bibliska hyperboler har, t.ex. kamelen och nålsögat. Siffran 77 är aldeles tillräcklig för att uttrycka ett otroligt stort antal gånger i det sammanhang det är fråga om.

I Luk. 17: 20 f. skiljer sig NT 81 inte stort från 1917, men däremot från alla andra nutida översättningar och från de allra flesta kommentarer: ”Guds rike kommer inte till er på ett sådant sätt att man kan se det med sina ögon. Ingen kan säga: Här är det, eller: Där är det. Nej, Guds rike är

inom er.” Som en frukt av den nutida bearbetningen av evangeliernas gudrikestanke har det blivit allmänt accepterat att översätta ἐντός ὑμῶν med ”mitt ibland er”. I Jesu person är gudsriket närvarande mitt ibland människor. Översättningen ”mitt ibland er” dyker upp först mot slutet av 1800-talet för att snart bli helt dominerande. I kommentarer och lexika anförs en del ställen i grekisk profanlitteratur och i Septuaginta, där ἐντός skulle ha betydelsen ”mitt ibland”, och dessa hänvisningar skrivs av från den ene utläggaren till den andre. Ett fåtal engelska filologer har dock påpekat att betydelsen ”mitt ibland” inte är belagd, om man omsorgsfullt granskar angivna texter. Och Liddell—Scott—Jones stora grekisk-engelska lexikon anger för ἐντός inte alls betydelsen ”mitt ibland”. En ny genomgång av ställena har också gett vid handen att det är fråga om rena synvillor, när man har velat finna betydelsen ”mitt ibland” på andra ställen än i Luk. 17: 21. En formulering hos Platon har man tolkat så att barn skulle ha befunnit sig ”mitt ibland” mödrarna. I själva verket visar det sig vid närmare påseende att Platon talar om foster som befinner sig ”inne i” sina mödrar. Alltså finns det inte något som helst filologiskt stöd för en annan översättning än ”inom er” i Luk. 17: 21. Detta betyder dock inte att gudsriket skulle vara en storhet som endast finns i människornas psyke. I sammanhanget talas det inte om gudsriket som sådant utan om iakttagandet av dess ankomst. Det sensorium varmed man avgör att gudsriket håller på att komma finns enligt Jesus-ordet ”inom er”. An-tecknas kan slutligen att den gamla bibelkommissionen var betänkt på att i 1917 års text ta upp översättningen ”mitt ibland”. Den förordades av Johannes Lindblom, som i slutskedet kom med i kommissionen. Det sägs att det var ”mystikern” Waldemar Rudin som bönade för ”invärtas i eder”, och så blev det; alternativet sattes in i en av de fåtaliga noterna. En kritisk granskning av argumenten för att ἐντός skulle betyda ”mitt ibland” kommer att publiceras i Svensk exegetisk årsbok.

Ett sista exempel. I den stora apologin i

det andra korinthiebrevet, kap. 10—12, skriver Paulus, 12: 7 ff.: ”Och för de väldiga uppenbarelsernas skull, för att jag inte skall bli högfärdig, har jag fått en tagg som sticker mig, en ängel från Satan som miss-handlar mig så att jag inte blir högfärdig.” En tagg som sticker mig — det är den gamla ”pålen i köttet” i den svenska reformationsbibeln. 1917 har där ”en törntag i mitt kött”. Utläggarna har tiderna igenom försökt gissa vad Paulus kan ha åsyftat. Formuleringen ”i köttet” har lett deras tankar till sjukdomar av olika slag, epilepsi, blindhet, ja även homosexualitet eller mindervärdeskomplex. I breven har vi eljest ingen annan uppgift om apostelns hälsa än att han var tillfälligt opasslig under ett besök i Galatien (Gal. 4: 13). Ställen i Septuaginta, där törntaggen förekommer som bild och Paulus egen kommentar ”en ängel från Satan” talar för att det inte alls är fråga om någon sjukdom utan om en person som har plågat Paulus med sitt uppträdande, sannolikt en av hans motståndare i Korinth. Detta anges i NT 81 i noten till 2 Kor. 12: 7, med hänvisning till de gammaltestamentliga ställena. I fortsättningen talar Paulus om att han tre gånger har bett Herren att han skall lämnas i fred (även här passar ut-

tryckssättet bäst på en person). Enligt 1917 svarar Herren: ”Min nåd är dig nog, ty kraften fullkomnas i svaghet.” Kommissionen fann det osannolikt att den himmelske Kristus i sitt svar skulle medta en motivering med γάπ: ”ty kraften fullkomnas i svaghet”. Därför har i NT 81 γάπ-satsen förts till Paulus eget fortsatta resonemang: ”Men han svarade: ’Min nåd är allt du behöver.’ Ja, i svagheten blir kraften störst. Därför vill jag helst skryta med min svaghet, så att Kristi kraft kan omsluta mig.” Hela meningen är uppbyggd så att redan det första omnämmandet av motsatsparet kraft—svaghet organiskt hör med till Paulus egen kommentar till Kristus-ordet.

Den omständigheten att kommissionen i sitt arbete har haft tid till eftertanke har satt åtskilliga spår i NT 81. Där ser man fördelarna med en statlig svensk utredning. Sådant finns det inte någon motsvarighet till i något annat land, allra minst när det gäller att åstadkomma en ny bibelöversättning. Man får hoppas att några av de landvinningar som gjorts under arbetet med NT 81 kan komma bibelforskningen och bibelöversättandet till godo även internationellt och ekumeniskt sett.

Kontroversiella stilfrågor i de aktuella översättningarna av Nya Testamentet

AV CARL FEHRMAN

Understödd av intensiv marknadsföring i massmedia inträffade den statligt initierade översättningen av Nya Testamentet på själva Tacksägelsedagen 1981.

En ovanligt enig opinion har redan från början — och med full rätt — prisat bibelkommissionens verk. Tio års arbete av en skickligt sammanhållen grupp, där varje textparti knådats tio, tjugo eller trettio gånger, har burit frukt. En rad positiva omdömen kunde citeras, från rikets ärkebiskop som med en ornitologisk liknelse jämfört nyöversättningens språk med fågelns lätta flykt, till recensenten i Dagens Nyheter, vars bokanmälan bar rubriken "Ingen somnar längre lätt över Bibeln".

Något mer i skymundan publicerades en vecka tidigare ytterligare en svensk översättning av Nya Testamentet. Den var ett enmansföretag — imponerande redan som sådant — utfört av biskop emeritus Bo Giertz. Boken överräcktes ostentativt till Hans Majestät Konungen själv men fick i gengäld undvara utbildningsministerns enfatiska välsignelser. Åtminstone såvitt man kan döma av huvudstadstidningar och andra massmedia har denna andra översättning inte ansetts värd någon större uppmärksamhet; det svenska kulturlivet, med sin välkända konformism, har tydligen inte resurser att samtidigt inregistrera tvenne produkter av likartat slag.

När de av utbildningsdepartementet tillsatta sakkunniga år 1972 gav ut en provöversättning av Valda texter ur Nya Testa-

mentet, var mottagandet betydligt svalare än när bibelkommissionens slutresultat i fjol redovisades. Den som i denna artikel för pennan skrev i ovist nit en understreckare i Svenska Dagbladet med åtskilliga kritiska synpunkter under rubriken "Lasarus nya kläder" (22.7.72). Understreckaren väckte en viss uppmärksamhet, mottogs med enstaka instämmanden ("alltsammans träffade prick"; Anders Nygren i brev av den 22.7) och med kländer av andra ("latare och okunnigare än jag trodde att en svensk professor ville visa sig i tryck"; Karl Vennberg i Aftonbladets kulturartikel "Ett grovt hyckleri"). När nu redaktionen av Svensk teologisk kvartalsskrift bett mig ta till orda, redovisar jag liksom vid det tidigare tillfället, endast mina privata reaktioner som lekmannaläsare.

En första fråga, som det finns anledning att ställa, är hur slutprodukten förhåller sig till provöversättningarna av år 1972. Frågan kan lättast belysas, om man jämför några av exemplen i provöversättningen med slutformen i 1981 års NT. I första hand väljer jag de liknelser ur Lukasevangeliet om Den förlorade sonen och Den rike mannen och Lasarus, som blev föremål för mina och andras kommentarer redan 1972.

I provöversättningen hette det om den förlorade sonen, att han gjorde sig av med alla sina pengar på ett liv "i sus och dus". I 1981 års NT slösar han bort sin förmögenhet på "ett liv i utsävningar" — den överflätande, lätt komiska bitonen i den tidigare

versionen har alltså utplånats. I provöversättningen gick han och önskade få äta sig mätt av "de fruktskidor som grisarna åt". I 1981 års NT har de idylliska grisarna motats ut; det är frågan om "fröskidor som svinen åt". I provöversättningen hette det efter skildringen av den förlorade sonens återvändande med ett slutfall som i en H. C. Andersensaga: "Och det blev en riktig fest". I nyöversättningen är sagotonen, på goda grunder, utplånad; det heter "Och festen började". I provöversättningen talade fadern till sonen nummer två, han som alltid stannade hemma, "Min pojke, du är alltid hos mig". I den definitiva nyöversättningen heter det: "Mitt barn, du är alltid hos mig."

Likartade stiliakttagelser kan man göra, om man lägger sida vid sida liknelsen om Lasarus och den rike mannen i provöversättning och slutversion. I provöversättningen hette det om den rike mannen som klädde sig i purpur och fint linne att han "jämt gjorde sig glada dagar". I den slutgiltiga texten heter det på ett mindre uppsluppet språk, att han "levde i fest och glans var dag". I provöversättningen fick Lasarus äta sig mätt på vad som föll "från den rikes bord". I den nya Bibelöversättningen åter han (nu omdöpt till Lasaros) av "resterna från den rike mannens bord". I provöversättningen bad den rike mannen Abraham att skicka Lasarus "att doppa en fingertopp i vatten och fukta tungan på mig". I den nya versionen ber han Abraham att skicka Lasaros att "doppa fingerspetsen i vatten och fukta min tunga".

Vid någon tidpunkt under översättningsarbetet har tydligen en stilkänsla tagit ledningen, som tvekar att utmana genom triviala eller halvt vulgära talspråksformuleringar. I en artikel i sista häftet av tidskriften Språkvård för 1981 har Karl Vennberg själv medgivit reträtten. Han drar fram en rad exempel ur Markus 14: 50—52, där man ur provöversättningens text strukit ord som "lämna i sticket", "slängt över sig ett linneskynke", "han slank ut ur skynket", vad Vennberg kallar för "en i och för sig tilltalande stilistisk ledighet". Samtidigt betecknar han försvinnandet av detta stildrag som ett kännbart, "nästan smärtsamt" offer.

Ytterst gäller givetvis problemet, hur stiltjän eller stiltjänerna i det grekiska NT skall uppfattas och hur de bäst bör återges på nutida svenskt språk. I sin principalskrift Inför en ny Bibelöversättning (1972) fastslog de sakkunniga, att flertalet av NT:s böcker är skrivna på en vardaglig, glanslös prosa med en låg stiltjän både vad beträffar ordförråd och grammatik. En stiltjän är emellertid ingen isolerad företeelse: den är bunden till eller korrelerad med en samhällsnivå. Den ursprungliga publiken finns inte längre; samhället och läskunnigheten har i grund förändrats. Ett översättningsarbete blir redan av denna grund något av en ständig balansgång.

Inom Bibelkommissionen har man bemödat sig — och med framgång bemödat sig — om en rak, konkret, saklig stil utan de omskrivningar, fyllnadsord och krusiduller som ibland vanpryde NT av 1917. I ordvalet föredrar man de enkla vardagsorden. Ibland förekommer återfall i provöversättningens triviala lågprosa. Den förlorade sonens hemmavarande broder blir ännu i slutversionen, liksom i provöversättningen, "arg". Ordet stöter kanske någon; i Bo Giertz översättning av samma liknelse dämpas tonen, och det heter om den förfördlade: "Då blev han ond och ville gå in". Förmodligen lyfter också en och annan sensibel person ögonbrynen, när han i Bibelkommissionens översättning läser om Jesus som stillade stormen, att han "hutade åt vinden" eller "hutade åt vindarna och sjön"; i ett annat sammanhang läser man att han "hutar åt" en "oren demon". Den kraftiga sänkningen av stiltjonen i sådana sammanhang medför — vilket Bibelkommissionens översättare och stilexpertter säkerligen varit medvetna om — en nivellerling både av händelseförloppet och av huvudaktören i scenen eller scenerna.

Det finns i texter av Bibelns art, med Jesus som huvudaktör, ett stilens dekorum, som det är riskabelt att bryta mot. Stilen får nämligen inte bli så trivial eller brutal, att innehållet dras ned till komikens nivå. Professor Birgit Stolt, eminent kännare av de tyska Bibelöversättningarna och deras tradition från medeltid till nutid, har i en

intressant uppsats med titeln *Litterär översättning* (Bidrag till forskarseminariet *Översättning av litterära texter*, 1981) givit ett tänkvärt exempel på vad som i ett sådant fall händer. Hon citerar ett parti ur en tredje Bibeltolkning till modern svenska, Levande testamentet (efter en idé av Kenneth B. Taylor). I berättelsen om kvinnorna som skyndade från den tomma graven heter det här: "Och medan de sprang stod Jesus plötsligt framför dem. 'God morgon', sade han. Och de föll ned på marken framför honom och fattade om hans fötter och tillbad honom." Hälsningen 'God morgon' fungerar inte på detta ställe, trots att den är "idiomatisk, begriplig, naturlig nutidssvenska" och alltså motsvarar de riktlinjer som sagts skola gälla för den statliga Bibeltolkningen. Effekten blir komisk av den anledningen att situationen som helhet inte är sådan att den låter sig inordnas i ett vardagligt, rutinmässigt skeende. Sak samma torde — mutatis mutandis — gälla berättelserna om Jesu underverk.

I den nämnda principskissen Inför en ny Bibelöversättning har de sakkunniga framhållit och givit exempel på, hur mycket stilen skiftar i olika böcker i Nya Testamentet. Hebréerbrevet och trettonde kapitlet av Första Korintierbrevet närmar sig konstprosan; Uppenbarelseboken sägs däremot markera ett stilistiskt bottenläge. Detta faktum gör variationer i översättningens stil ofrånkomliga. Den stilistiska enhetligheten i 1917 års Bibelöversättning med dess jämnt utspridda "Bibelfernissa" är man beredd att överge för en stilistisk profilering i anslutning till originaltexternas helhetskaraktär.

Denna inställning och denna ambition är givetvis i hög grad lovvärd. Att realisera den i praktiken visar sig emellertid svårare. I översättningen av Uppenbarelseboken har man knappast nått något stilistiskt bottenläge — snarare tvärtom. Det förefaller som om de apokalyptiska visionernas kraft överväldigat till och med Bibelkommissionens översättare.

Satsfogningen är i många kapitel av Uppenbarelseboken som bekant parataktisk. Exempelvis i det sjätte kapitlet inleds varje nytt stycke och många enskilda satser med

ett "Och"; så när vart och ett av sigillena bryts. "Och när Lammet bröt det fjärde sigillet, hörde jag den fjärde varelsens röst som sade: 'Kom!' Jag såg, och se: en gulblek häst, och han som satt på den hette Döden, och han hade dödsriket i följe."

Denna typ av satsfogningar, med enkla upprepningar av och — och — och, har ibland av epikens teoretiker förknippats med vardagsspråk och icke-litterär berättarteknik. Men i Bibeln och genom Bibeln har parataxen tvärtom blivit "ett sakralt stillelement", som höjer stilen över vardagsspråkets nivå. Det är Birgit Stolt, som i en nyss citerad uppsats svarar för detta alldeles riktiga påpekande. Är syftet att sänka stil-läget, får man i svenskan snarast undvika de parataktiska konstruktionerna. Den utvägen har Bo Giertz gripit till i sin översättning. Han översätter: "Så såg jag hur Lammet bröt det första av de sju inseglen", och fortsätter "När Lammet bröt det andra inseglet" och han upprepar sedan de temporala bisatsernas "när". Därmed kommer han den vardagliga berättartonen närmare, men bibehåller i gengäld det arkaiserande ordet "inseglet", som säkert inte finns i någon frekvensordbok.

Bibelkommissionens översättning av Uppenbarelseboken är både praktfull och effektiv; vad jag ifrågasätter är bara om man träffat det avsedda stilistiska lågvattenmärket. I sina efterhandskommentarer har Karl Vennberg med berättigad stolthet pekat på, hur väl man lyckats återge episoden med det sjätte inseglets brytande: "Och det kom som en väldig jordbävning, och solen blev svart som en tagelsäck och hela månen blev som blod. Och himlens stjärnor föll ned på jorden, liksom höstfikonerna faller från trädet, när det skakas av stormen." Kanske avser man med ordet "veldig" att sänka stilläget, kanske också med uttrycket "hela månen blev som blod". Men metaforen med tagelsäcken verkar klart stilhöjande, även om bildelementet hör hemma i en låg, jordisk sfär. Den poetiska effekten är av samma typ som i barockpoeternas bildspråk och långt mäktigare än vad översättarna av NT 1917 åstadkommit med den "svarta sorgdräkten".

Om Uppenbarelseboken i den grekiska texten representerar ett stilistiskt bottenläge, gäller motsatsen Första Korintierbrevet 13. Detta kapitel är enligt sakkunniggruppens ord: "den enda text jämte Hebréerbrevet som kan sägas närma sig konstprosa". I 1981 års version slutar kapitlet med orden: "Men nu består tro, hopp och kärlek, dessa tre, och störst av dem är kärleken." Det är en klar förbättring jämfört med provöversättningens text, där man utelämnat det retoriskt förstärkande "dessa tre" (motsvarande grundtextens *ta tria tauta*) — om av förbiseende eller av avsikt må lämnas osagt.

Det är emellertid inte bara i denna passus som tretalet spelar en roll i den retoriska uppbyggnaden. I den fjärde versen upprepas i originalet nyckelordet, kärlek, grekiskans *agape*, trenne gånger som subjekt i satsen. Så skedde också i NT 1917, och så sker fortfarande i Bo Giertz tolkning: "Kärleken har tålmod, kärleken är ömsint, kärleken avundas inte." Jag har svårt att förstå, varför Bibelkommissionen, med sin insikt i textens karaktär av retorisk konstprosa, inte genomför denna stileffekt utan nöjer sig med att låta huvudordet komma två, icke tre gånger: "Kärleken är tålmodig och god. Kärleken är inte stridslysten, inte skrytsam och inte uppblåst." Jag måste instämma med Gunnar Dahmén som i en uppsats om de nya Bibelöversättningarna i Svensk Tidskrift fäller omdömet om översättningen av kapitlet i dess helhet "Synd bara att den så kallade Kärlekens lovsång i Korintierbrevet i den nya översättningen blivit så torr, utan klang och ryt m".

Överhuvudtaget är Bibelkommissionen ytterst sparsam med att utnyttja den högre stilens ordformer eller grepp av stilhöjande art. Av negationer icke, ej och inte tolereras endast normalprosans inte; här åberopar man frekvensordboken, som visar stor dominans för denna negation. Också en mot översättningen så sympatiskt förhandsställd kritiker som Leif Carlsson har på denna punkt inlagt sin gensaga; i en pedagogiskt formulerad sats skriver han om de statliga Bibelöversättarna: "De har icke förstått att om vårt svenska språk ännu äger tre negationer, finns ej skäl att utarma oss,

minst att fastna för den längre." Om standardiseringen av negationer beror på frekvensordbokens diktat, lär förvisandet av konjunktionen, exempelvis det effektfulla *vore* i översättningen av Korintierbrevet i NT 1917, bero på en rekommendation från — Skolöverstyrelsen. Det är i så fall ett märkligt tecken på, hur hårt institutionaliserad den svenska kyrka-statkulturen ter sig. För en professor emeritus i ämnet litteraturhistoria har i varje fall Skolöverstyrelsen alltid tett sig som den politiska och ideologiska instans, som bär ett huvudansvar för den språkliga och litterära utarmningen i vårt land.

När Bibelkommissionen gick till sitt arbete hade man som riktmärke att framställa en i möjligaste mening "ny" text av NT, som inte skulle erinra om den ofta klandrade mångordiga och utpyntade Bibelstilen i 1917 års översättning. Verkan av en *på varje punkt* avvikande textgestaltning skulle kunna bli av samma slag som den effekt vi erfar, då vi läser eller hör en känd Bibeltext på engelska, franska eller tyska. Det kan ge en förnyande upplevelse av stor genomslagskraft; det är — för att ta en gammal bild, som fått stanna kvar i nyöversättningen — som om fjäll föll från våra ögon.

Nu är det emellertid betydligt svårare att åstadkomma en sådan nyhetseffekt inom det egna nationsspråkets gränser; så "ny" kan den nyöversatta texten knappast bli. "Ingen översättare kan frigöra sig från en text, som hela tiden ringer i örat", skriver Gunnar Dahmén i en förut citerad artikel om våra nya Biblar. Och även om detta vore möjligt — strävan efter en sådan frigörelse har säkert på ett tidigt stadium funnits — gäller dessvärre, att ingen nutida Bibelläsare helt kan frigöra sig från den äldre textens ordalydelser och rytmer, som just "ringer i örat". Det uppstår alltid för generationer som är utsatta för ett Bibelbyte en sorts interferensfenomen, som torde vara helt oundvikligt.

I sista hand kan man naturligtvis säga, att detta interferensfenomen är en övergående historia, som nyöversättare kan bortse från. Nästa generation kommer inte att ha detta bekymmer. Då måste man i gen-

gäld klart ställa frågan för vilken generation eller för vilka generationer den nya översättningen är tänkt: för de nu levande och läsande, för nästa generation eller för de ännu ofödda. Tänker man på kommande släktled, har man fått ytterligare en osäkerhetsfaktor med i kalkylen. Flera av Bibelkommissionens ledamöter har under arbets gång nått pensionsåldern, och även med största respekt för deras språkliga insikter och fantasi, kan man knappast tilltro dem att skriva en översättning som skall vara in på 2000-talet. Det är sin samtid man måste tala till.

Samma typ av problem och samma bekymmer gäller givetvis Bo Giertz översättning. Han har emellertid löst dilemmat på ett något annat sätt. Också han strävar medvetet bort från skriftspråket i 1917 års NT och söker sig både i berättande och resonerande partier fram mot en stil som har samma enkelhet som Bibelkommissionens. Men han har funnit en utväg att åtminstone delvis undvika interferensfenomenen genom att i vissa partier — bland annat sådana som har med liturgiskt bruk att göra — behålla inslag av 1917 års in-vanda tolkning. Är hans arbete i så fall att uppfatta som en revision, inte en nyöversättning?

Problemet om vad som skall menas med en nyöversättning — och vilka olika principer man vid en sådan kan följa — vill jag konkret illustrera genom att jämföra några översättningar av en välkänd profan text, Shakespeares Hamlet. Carl August Hagberg var på 1850-talet färdig med sin tolkning av samtliga Shakespearedramer, bland dem Hamlet. När han kom till den berömda monologen i tredje akten, lät han inledningsraden på svenska få formen:

Att vara eller icke vara, det är frågan.

I sina anmärkningar till översättningen skriver han: "Dessa ord hava nästan övergått till ordspråk och därför har översättaren icke velat gifva dem en annan form, oak-tadt versen blifvit öfvermåtig." Sagt med andra ord: han hade med lätthet kunnat göra raden till en regelrät blankversrad, men

har låtit den stå kvar, eftersom den redan blivit ett bevingat ord.

Mer än sextio år efter Hagbergs Hamlet-tolkning gjorde Per Hallström en nyöversättning av detta Shakespearedrama. Det var också i strikt juridisk, författarrättslig mening en nyöversättning; det förlag, där Hagbergs tolkning utkommit, vägrade att överlåta översättningsrätten. När Hallström kom fram till den berömda monologen, lät han den fortfarande inledas av den falska blankversraden: att vara eller icke vara, det är frågan. Ja, han bibehöll hela monologen oförändrad i den skepnad den fått hos Hagberg, med "beslutsamhetens friska hy", "eftertankens kränka blekhet" och "en nåd att stilla bedja om", alla de formuleringar som hade fått status av bevingade ord också på svenska. I en not, nederst på sidan, uppger han sanningsenligt, att han i monologen ordagrant följt föregångarens tolkning.

År 1967 — alltså mer än hundra år efter Hagberg — gjorde Erik Lindegren — för övrigt under 40-talismens glanstid nära lierad med Karl Vennberg — en nytolkning av Hamlet (i samarbete med Erik Mesterton). Här har hela dramat, också den stora monologen, nygestaltats från första raden till den sista, och den en gång ordspråks-vordna ingressen lyder nu: "Att vara eller icke, det är frågan." Raden har återfått sin korrekta blankversform, men i gengäld har parallellismen i Shakespeares text måst offras (to be or not to be). Det kan tilläggas, att Hallströms översättning aldrig slog igenom på scenen, och att Hagbergs tolkning ibland återupptagits även efter 1967.

Vill man karakterisera de två nya Bibelöversättningarna — och i båda fallen är det frågan om *nyöversättningar* — kan man alltså konstatera, att Bo Giertz i sin relation till den äldre tolkningen ställvis står som Hallström i förhållande till Hagberg, medan Bibelkommissionen med Vennberg, följer Lindegrens exempel. I Lukas 2: 14 har Bo Giertz bibehållit de två första raderna i änglarnas lovsång:

Ära vare Gud i höjden
och frid på jorden.

Den statliga Bibelkommissionen, som inte tål konjunktiver, har formuleringen:

Ära i höjden åt Gud
och på jorden fred.

I Marias lovsång övertar Giertz i flera rader direkt formuleringarna i NT 1917 men fogar in lyckliga nyfynd. I följande citat är de två första raderna identiska med texten från 1917, så när som på verbformen, där Giertz inför singularis; tredje raden avviker:

Hans barmhärtighet varar från släkte till
släkte över dem som fruktar honom.
Storverk har han utfört med sin arm.

Den statliga Bibelkommissionen har — i enlighet med sin uppfattning om hur direktiven för en nyöversättning skall tolkas — omformulerat:

Hans förbarmande med dem som fruktar
honom varar från släkte till släkte.
Han gör mäktiga verk med sin arm.

Också när det gäller ordval och fasta formuleringar är Giertz — många gånger men inte alltid — mer varsam i förhållande till 1917 års text. Han behåller kalken i Matteus 26: 27 och i Markus 14: 23, som i Bibelkommissionens översättning blir en bägare. Han behåller, som redan nämnt, ordet in-segel för sigill (en mer diskutabel åtgärd). Han låter fortfarande "ett svalg vara befäst" mellan Abrahams himmel och den rike mannens förvisningsort. I Bo Giertz översättning av Matteus 5: 15 och Markus 4: 21 heter det fortfarande: "Inte heller tänker man ett ljus och sätter det under skäppan", vilket som bekant i Bibelkommissionens tolkning blivit "när man tänder en lampa, sätter man den inte under sädesmättet utan på hållaren". Hos Bo Giertz talas det fortfarande om saltet som mister sin sälta; Bibelkommissionen låter, troget följande frekvensordbokens rekommendationer, saltet mista sin kraft. Publikanerna får i Giertz Bibelöversättning stå kvar som publikaner, inte förvandlade till tullindrivare; och den gödda kalven i sin kätte i

Lukas 15, blir inte som hos Bibelkommissionen till den gödkalv, som onekligen passat bättre först som stek på bordet.

Till kompromisser mellan nytt och gammalt har man i den statliga Bibelkommissionen från början ställt sig avvisande. I sina epilegomena till nyöversättningen tar Karl Vennberg fortfarande med kraft avstånd från tanken att man kunde "plocka till sig de finaste ställena i traditionen och skapa en stilhistoriskt sett syntetisk bibel". Giertz har, som synes, med framgång gått ett stycke på vägen mot en sådan syntes. Vennberg utdömer all arkaisering som "utprångling av falska stilvärden". Redan i riktlinjer och förslag inför en ny Bibelöversättning hade de sakkunniga värjt sig mot och tagit avstånd från "den magiska tjuskraft" som skulle kunna tänkas utgå från det halvt eller helt oförstådda, därmed dock icke utsagt att skäppan, saltets sälta eller den gödda kalven nödvändigtvis borde räknas till de magiska stilelementen.

Trots sitt principiella avståndstagande mot arkaisering, har Bibelkommissionens översättare i några fall djärt återgripit till Karl XII-bibeln kraftfulla ordval. "Horkarlar" och "hor" får ersätta "äktenskapsbrytare" och "äktenskapsbrott"; av stilistiskt dekorum har man dock trots alla jämställdhetslagar låtit äktenskapsbryterskorna förbli i denna ordform. Själva ordet helvete har på nytt fått burskap i Bibelspråket, där det utmönstrades 1917. Det har fått ersätta Gehenna, ett ord som (trots Fröding) sägs aldrig ha slagit igenom i svenskt språkbruk. Det är mig obekant, om ordet helvete förekommer med högt platsnummer i frekvensordboken; det måste i så fall vara som svordom eller slangspråk, och det blir förmodligen besvärligt att återinföra ordet i allvarligare sammanhang. Den grekiska grundtextens demoner har fått ersätta de onda eller orena andarna. I alla de nu exemplifierade fallen har Bo Giertz hållit sig till språket i NT 1917.

Till grundtextens ordskick återknyter Bibelkommissionen också genom att införa grekiska (och arameiska) namnformer på ortnamn och egennamn. I ögonen fallande är förändringen av Golgata till Golgota (vil-

ket lär förekomma i nyöversättningar också på andra europeiska språk), vidare av Kapernaum till Kafarnaum; kanske blir därav någon glädje i Kapernaum. Lasarus har blivit Lasaros, och Jairus har blivit Jairos. Men någon strikt konsekvens har man inte kunnat genomföra. Enligt en kommentar skiljer man mellan namn som "fått fast rotad form i svenskan" och sådana som inte har det. Namnet på staden Rom har alltså inte latiniserats. Aposteln Petrus har fått behålla sitt latinska suffix, också på det ställe hos Matteus (alltså inte Matthaios), där Jesus anspelar på det grekiska ordets dubbelbetydelse. Jesus säger — fyndigt översatt i Bibelkommissionens text: "Du är Petrus, klippan, och på denna klippa skall jag bygga min kyrka". Alldeles lyckad är däremot inte formuleringen i den kommenterande noten, där det heter att "namnet Petrus (!) är ett grekiskt ord, som betyder klippa". I rättvisans namn skall då tilläggas, att de kommenterande noterna under textsidorna i regel är både välformulerade, upplysande och angelägna.

Ändringar av former på ortnamn och egennamn har till viss del skett i vetenskaplighetens namn. Och det står en tung vetenskaplig expertis, filologisk och teologisk, bakom Bibelkommissionens lagarbete. Någon gång får man rent av intryck av hypervetenskaplighet eller pseudovetenskaplighet. Det bekantaste exemplet, ivrigt diskuterat i dagspressen, rör utformningen av fjärde bönen i Fader vår. Det torde vara Harald Riesenfeld som på ett sent stadium under översättningsarbetet propagerat för att den skulle få lydelsen "Ge oss i dag vårt bröd för morgondagen" (nu i texten "för dagen som kommer"). Bakom ligger som bekant ett svårtytt grekiskt ord som inte är känt från några andra grekiska texter. Det kan tydas på flera sätt, enligt uppgift nio. Den Riesenfeldska tolkningen är nu inte någon sensationell nyhet — om någon skulle trott det. Den fanns i själva verket med som en av flera varianter redan i NT 1917. Inne i texten hos Matteus och Markus hade översättarna där behållit bönen i den gamla, allmänt brukade formen. Men i kommentaren står att läsa: "Beträffande översätt-

ningen 'vårt dagliga bröd' må anmärkas, att det här använda svårförklarliga grekiska uttrycket av somliga tolkare anses betyda 'vårt bröd för dagen', av andra 'vårt bröd för morgondagen', av åter andra, 'vårt nödortfoga bröd'. Ingen föreslagen tolkning kan emellertid betraktas som oomtvistlig." Har filologien egentligen kommit så mycket längre i dag? Varför, eljest, av alla valmöjligheter föreslå en av de omöjligaste? För den paradoxala effektens skull?

Om man vill ge en redan känd text genomslagskraft i en nyöversättning, kan man — som tidigare antytts — gå olika vägar. Den ena är att pröva de nya formuleringarnas chockverkan, förändringens effekt. Den andra är att i den nya texten medvetet föra in moment, som ger något av igenkännandets trygghet. Det motstånd som en nyöversättning efter Bibelkommissionens principer ibland väckt, torde bero på att många läsare och lyssnare funnit en trygghet i den äldre språkliga utformningen, som bryts upp av den nya. För gemene man i en sekulariserad värld har den religiösa känslan förmodligen ett sista ankarfäste i *språket*.

Om det ligger något i detta resonemang skulle det kunna bidra att förklara ett fenomen som Birgit Stolt i en förut redan citerad uppsats fäst uppmärksamheten på. I flera europeiska länder, där revisioner av äldre Bibeltexter pågår — i Tyskland liksom i England — är det, enligt henne, "lekmännen som vill hålla fast vid ett mera poetiskt och värdigt språk, medan teologerna så gott som utan undantag vill ha en modern version som främst tillgodoser textens rationella sida" (kanske hellre: det kognitiva innehållet). Inom teologien talades för något årtionde sedan mycket om en "avmytologisering" av Bibelns förkunnelse. Parallellt upplever vi nu, hur denna avmytologisering präglar också själva översättningspråket. Både den filologiske och den teologiske fackmannen uttalar sin ängslan för alla "sakrala" övertoner, för "hebraismer", för "semitismer", för arkaisering och andra främmandegörande element. Detta är uppenbarligen den ståndpunkt, som intagits av Bibelkommissionens översättare, när de direkt hänvisat till tidningsprosan, dagens

gångse medium för kunskapsförmedling, som den norm, "inom vilken en Bibelöversättning bör söka sina språkliga riktmärken".

I vårt land har vi fått favören av två nyöversättningar av NT samtidigt. På många punkter överensstämmer de i textåtergivningen — till och med så ordagrant, att man inte blir förvånad att höra, att det föreligger ett visst ömsesidigt beroende. Men på andra punkter, när det gäller stilens övertoner skiljer de sig. Den som vill, kan nu läsa berättelsen om trettondagens händelser på följande sätt:

"När Jesus hade fötts i Betlehem i Judéen på kung Herodes tid, kom några österländska stjärntydare till Jerusalem och frågade: Var finns judarnas nyfödde kung? Vi har sett hans stjärna gå upp och kommer för att hylla honom."

Eller också i denna version:

"När Jesus var född i Betlehem i Judéen på konung Herodes tid, kom vise män från Österlandet till Jerusalem och sade: Var är den nyfödde judakonungen? Vi har sett hans stjärna stiga upp på himmelen och vi har kommit för att hylla honom."

Jag överlåter åt läsarens skarpsinne att avgöra, vem som står för den ena och vem som står för den andra textversionen.

Skilnaderna i stil är signifikativa och återfinns på många håll i de två översättningarna. I båda märker man samma strävan att återge evangelietexterna i enkla satser och satsfogningar. Giertz går, vilket kanske överraskar, emellanåt ett stycke längre i riktningen mot genuint talspråk; det framgår inte av de här givna citaten men exempelvis av hans tolkning av kapitlet om den tomma graven i Markus 16. Samtidigt är han uppenbarligen angelägen att ge rum för den stilkategori som av estetikerna — från Friedrich Schiller till Hans Ruin — kallats "värdighet". Det har förmodligen för honom varit en fördel att få arbeta utan stelbenta statliga direktiv, utan statliga millioner, utan att ha någon frekvensordbok som norm, utan att behöva följa tvivelaktiga diktat från skolöverstyrelsen. Han vågar alltså använda konjunktiver, där de behövs, och han växlar, beroende på

stilläget mellan 'inte' och 'icke'. Samtidigt har han sluppit undan det slag av kompromisser, som man ibland tror sig kunna iakta i en kommittéstil med många ansvariga. Om han däremot också lyckats fånga också de grekiska stilegenheterna i varje enskild Bibelbok bättre än Bibelkommissionens översättare, överlåter jag åt mer kompetenta bedömare att avgöra.

*

Här hade jag satt punkt för denna artikel, när två nya inlägg i diskussionen om den nya Bibelöversättningen inträffade. Margit Sahlin skrev i Svenska Dagbladet den 24/12 1981 en understreckare under rubriken "Hur läsbar är den nya Bibeln?". (Det är signifikativt för den tidigare påtalade konformismen i vår kulturdebatt, att hon därmed avsåg endast den statliga Bibelkommissionens arbete.) Margit Sahlins spontana upplevelse av den nya textutformningen visar, att hon — som så många — drabbats av det "interferensfenomen", som nyss var på tal. Hon skriver, att hon som van Bibel-läsare "bär inom sig vissa klanger och rytmer, som det känns vemodigt att inte få höra". Hon tillägger att "mängder av associationer till folkliga talesätt och till välkänd skönlitteratur går genom de nya ordvalen förlorade, så att Bibeln inte mera som förr kan upplevas som invävd i vår nationella kultur".

Det sista är ett i och för sig riktigt påpekande, men också det gäller i något högre grad Bibelkommissionens tolkning än den som gjorts av Bo Giertz. Bibeln tillhör — för att välja en term ur nutida litteratursociologi — inte bara det "religiösa kretsloppet" utan också de "profana kretsloppen". När de statliga direktiven för den nya Bibelöversättningen utformades, tycks man med alltför lätt hand ha gått förbi Bibelns roll inom den litterära traditionen, både vad beträffar psalmtradition och profanlitteratur.

Inom Bibelkommissionen har man följt de givna direktiven: att ge en klar bild av vad grundtexten säger utan att snegla åt vårt litterära kulturarv. I fråga om de ofta

diskuterade bevingade orden i Bibeln, förklarar Karl Vennberg, att redan 1917 års NT gick hårt fram, och att Bibelkommissionen "går på samma linje som 1917 års översättare, fast konsekventare. Exempelen är många men hör till det som intresserar mig minst." Så skriver han i tidskriften *Språkvård*. Enligt en tidigare tidningsintervju har han formulerat sin ståndpunkt så, att Jesus inte får gå omkring och tala i gamla svenska ordspråk. Man undrar kanske varför inte. Den hebreiska tradition i vilken Jesus växte upp hade en rik gnomisk tradition; det kan räcka med att hänvisa till Ordspråksboken och till Predikaren. Är det inte rimligt att anta att Jesus, talande till de sina, formade fyndord i ordspråksmässiga vändningar för att prägla in dem i medvetandet hos lyssnarna. Att forma nya ordspråk går ingen i land med — varför inte gripa tillbaka till gammal svensk ordspråkstradition, när vi inte kan komma närmare.

I sitt temperamentsfulla svar på Margit Sahlins artikel (5.1.1982) i Svenska Dagbladet försvarar Vennberg Bibelkommissionens principer med bl.a. följande formulering: "Börjar en författare eller översättare tillgripa 'oljetrycksord' — en term lånad ur ett kvällssamtal med Birgitta Trotzig — vet ingen var man hamnar. Men den poetiska förförelse han åstadkommer blir sannolikt inte långvarig."

Vad som menas med 'oljetrycksord' tycks framgå av ett resonemang i samma artikel om ordet "kalk", som i NT 1917 förekommer över tjugo gånger. Karl Vennberg föreleder, enligt egen utsago, Bibelkommissionens "Låt denna *bägare* gå förbi mig" (inom parentes; förbi mig, vidare, till vem?) mot Bo Giertz formulering "Så låt denna *kalk* gå från mig". Vennberg förklarar — kanske efter att ha tagit intryck av ungdomliga referensgrupper? — att ordet kalk i nutiden för de flesta är lika med trädgårdskalk eller jordbrukskalk "eller något som man blir senil av". Resonemanget förvånar,

eftersom *poeten* Vennberg måste vara väl förtrogen med begreppet homonymer: ord som i vårt språk har samma form men olika betydelser. Även om man inte vill låta den nya översättningen fungera som "en språklig räddningspatrull", torde man inte kunna utrota ett antal homonymer ur svenska språket. Å andra sidan kan Vennberg uppåbåda såväl den franska ekumeniska Bibeln som en annan nutida fransk Bibelöversättare, som inte trott sig om att kunna rädda det traditionsrika, motsvarande ordet "le calice" i den franska Bibeln utan ersatt det med det vardagsspråkliga "cette coupe". Man vågar förmoda, att detta också i Frankrike är ett av de tillfällen, där lekman-naopinion och expertåsikter går i sär.

Det ligger en medveten översättningsfilosofi bakom Bibelkommissionens arbete. Med det nutida språket vill man föra Bibelns händelser i nivå med den nutida läsaren. Det finns en närhetssträvan i stilen, som kan illustreras av sådana tillfällen som då man låter Jesus få "örfilar", eller när man låter Pilatus "prygla" honom (Mattheus 26: 6 och 26: 75).

Också Bo Giertz är angelägen att föra berättelsernas händelser tätt in på läsaren. Men han försmår inte de distansskapande effekter som varsamma anknytningar till ett äldre Bibelspråk kan ge. Därigenom djupnar perspektivet.

Nyligen höll en av världens främsta experter på Bibelöversättningar, lingvisten Eugene Nida, en föreläsning i Lund under rubriken "Aspects of Bible Translation". I decisiva ord slog han fast: "We tend to underestimate the rhetoric of the New Testament". Tesen, som han illustrerade med exempel ur evangelierna, var underbyggd av en stilundersökning i det stora formatet, omfattande alla typer av grekiska texter från de aktuella århundradena. Citatet från Nida får stå som en sista tankeställare på tal om kontroversiella stilfrågor i den svenska statliga Bibelkommissionens översättning.

LITTERATUR

Gunnar Jarring: *Literary Texts from Kashgar. Edited and Translated with Notes and Glossary* (Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund. LXXIV) 156 s. CWK Gleerup, Lund 1980.

Det är måhända inte allom bekant att Gunnar Jarring, som bl. a. var Sveriges ambassadör i USA 1958—1964 och i USSR 1964—1973 och vars namn på ett särskilt sätt blev uppmärksammat över hela världen sedan han i oktober 1967 utsetts till FNs generalsekreterares speciella representant i Mellanöstern, under hela sin diplomatiska karriär aldrig upphört att hänge sig åt humanistisk forskning, främst turkologi.

Efter att redan 1929—1930 ha insamlat ett omfattande forskningsmaterial under ett studieuppehåll i Sinkiang, kunde Jarring 1933 framlägga sin doktorsavhandling *Studien zu einer osttürkischen Lautlehre*, ett arbete som öppnade vägen för en aktiv period som docent i turkiska språk vid universitetet i Lund 1933—1940. Hans senare arbeten inom det vida ämnesområdet har emellertid fortsatt att utkomma under nu i det närmaste femtio års tid. Det rör sig inte endast om en flod av smärre specialarbeten utan även om flera mycket stora verk, t. ex. *The Contest of the Fruits. An Eastern Turki Allegory* (1936), *Uzbek Texts from Afghan Turkestan with Glossary* (1938), *Materials to the Knowledge of Eastern Turki. Tales, Poetry, Proverbs, Riddles, Ethnological and Historical Texts from the Southern Parts of Eastern Turkestan. With Translation and Notes, 1—4* (1946—1951) samt *An Eastern Turki-English Dialect Dictionary* (1964; för fullständiga bibliografiska uppgifter, se *Gunnar Jarring*. En bibliografi redigerad av Chr. Toll—U. Ehrensverd, Stockholm 1977).

De texter som utgivits i här anmälda arbete är baserade på valda delar av handskrifter som editor förvärvade under sitt besök 1929—1930 i Kashgar, som ligger i södra delen av vad som vid denna tid brukade kallas Östturkestan (i

dag Xinjiang Uygur aptonom rayoni i Kinesiska Folkrepubliken). I denna utgåva har fyra verk blivit representerade — *Qisas-ul-anbiya*, *Rahat ul-qulub*, *Abu Nasr Samanis Tazkira* och *Gharip Sannam Shah* — för att illustrera karaktären hos den östturkiska litteraturen under den islamiska perioden, en litteratur vars historia ännu är oskriven (se dock *Philologiae turcicae fundamenta*. . . , 1—2, Wiesbaden 1959—1964, vol. 2, 304—402; 700—720). Texterna återger ett något normaliserat litterärt uttal av ett material som skrivits på östturkiska ("New Uighur") av tämligen ålderdomligt slag. De går tillbaka på en fonetisk återgivning av en långsam läsning med fullständigt uttal av orden, till undvikande av kontraktioner, vokal-elisioner, konsonantbortfall etc. Den fonetiska återgivningen följer det system som Jarring tillämpat i sina tidigare arbeten. Själva textutgåvan med inledning och engelsk översättning (9—118) är försedd med utförlig presentation av respektive text, med förteckning över kända handskrifter, tidigare editioner — tryckta såväl som litografiskt framställda — samt relevanta vetenskapliga studier. Till utgåvan hör vidare ett synnerligen omfattande och användbart "Vocabulary" (119—146), som bl. a. uppftar varje ord i texten med mindre frekvens än tre förekomster och därtill ger hänvisning till editors filologiska noter. Publikationen avslutas med en substantiell "List of Works Quoted" (147—156), där man inte minst fäster sig vid utgivarens förtrogenhet med ryskspråkig facklitteratur.

Det som i särskild grad torde motivera att denna textutgåva anmäls i *STKs* spalter är det religionshistoriskt — i synnerhet traditionshistoriskt — intressanta material som blivit tillgängligt genom utdraget ur det första av de fyra ingående verken, *Qisas ul-anbiya*, sammanställt 1310 av Nasir ud-Din b. Burhan ud-Din ar-Rabghuzi från Rabat (Ribat?) Oghuz. Det förefaller som om förf. som modell för sitt verk använt en persisk källa som i sin tur går tillbaka på en arabisk prototyp (frågan dis-

kuteras på ett eminent sätt av editor, 15f., n. 5). Rabghuzis ursprungliga version av *Qisas ul-anbiya* avfattades på medelturkiska (se Rabghuzi, *Narrationes de prophetis Cod. Mus. Brit. Add. 7851*, Reproduced... by K. Grønbech, Copenhagen 1948, med handskriftsförteckning). De utdrag på "New Uighur" som Jar-ring presenterar representerar sålunda något mer "modernized versions" (Grønbech) av verket.

Som framgår av titeln *Qisas ul-anbiya* innehåller boken "berättelser om de [islamiska] profeterna". De avsnitt som editor valt ut behandlar en rad legender spunna kring Nuḥ (GTs Noa), jätten Adj/Udj (GTs Og), Yusuf (GTs Josef) samt Isa (NTs Jesus) och hans moder. Avsnitten illustrerar förträffligt vilken livs- och växtkraft de från koranisk och post-koranisk, arabisk tradition hämtade legendkärnorna har ägt, kärnor som dessförinnan varit genetiskt programmerade inte minst av judisk haggada och fornkyrklig legend.

Om Nuḥ får vi sålunda veta av vilka tre orsaker han erhållit sitt namn, tolkat "Gråtaren" (jfr I. Goldziher, *ZDMG* 27, 1870, 207—211; för bakgrund i judisk haggada, se L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, 1909—1938 [nytryck: Philadelphia 1968], vol. 5, 181f.; från fornkyrkan, se t. ex. Ephraem Syrus, *Carmina Nisibena* [CSCO], I, 9). Vidare får vi veta att vinets skadliga effekter sammanhänger med att Satan en gång stal Nuḥs druvkärnor och sedermera bevattnade Nuḥs utsäde med blodet av räv, svin och tiger, vilkas egenskaper därmed är gömda i det olycksbringande vinet (i judisk haggada är det tal om lamm, lejon, svin, apa, eller svin, får, get, apa etc.; se Ginzberg, *op. cit.*, vol. 1, 168; vol. 5, 190). Så får vi också blicka in i Nuḥs ark. Därinne råder totalförbud mot sexuellt umgänge; budet överträds emellertid av katten, hunden och Sam (GTs Sem; enligt rabbinsk undervisning, traderad bl. a. i b Sanh 108 b, gällde det i stället hunden, korpen och — naturligtvis — Ham; det är därför av intresse att konstatera att Tashkent-editionen av *Qisas ul-anbiya* har bevarat *Hām*, 30, n. 8). Arkens djurvärld tas även som utgångspunkt för etiologiska betraktelser rörande vissa djurs utseenden och vanor: så är det orena svinet skapat ur elefantens snabel, musen från svinets panna, katten från tigerns näsborrar etc.; inte ens den gamla frågan hur katt och mus hade det i arken lämnas obehandlad (jfr i judisk haggada, Ginzberg, *op. cit.*, vol. 1, 37 f.; vol. 5, 54). I förbindelse med skildringen av arkens

öden möter också föreställningen att jätten Adj/Udj inte gick in i arken (ett motiv som i judisk haggada har gestalten att jätten Og, Basans kung, inte fick plats i arken utan fick sitta uppe på dess tak; jfr Ginzberg, *op. cit.*, vol. 5, 181; uppfattningen härleds egentligen ur Deut 3:11, i någon mån även ur Gen 14:13; se J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature*, Cambridge 1969, 193—195).

När det gäller det särskilda avsnittet i *Qisas ul-anbiya* om jätten Adj/Udj, som enligt den i förhållande till judisk haggada starkt utbyggda islamiska legenden var oäkta son till Adams dotter Anaq/Unuq (se *Enzyklopädie des Islam*, 1—4, Leiden-Leipzig, 1908—1938 s. v. 'Udj) finner man bl. a. föreställningen att Adj/Udj stod fram som en gigantisk motståndare till Mose och Israel (ett omhuldat motiv i judisk haggada; jfr Ginzberg, *op. cit.*, vol. 3, 343—348; vol. 6, 118—121), vidare att Gog och Magog framgår ur Adjs/Udjs sperma (ännu en legend som tycks ha inspirerats av Deut 3:11).

Utdraget ur Yusuf-historien skildrar förhållandet mellan Yusuf och Zulaykha — en av den islamiska folksagans mest älskade berättelser — och avsnittet omfattar tiden från det att Yusuf återfått sin makt i Egypten till dess att Zulaykha omvänder sig till Islam och återvinner sin ungdom (som bekant, är Josef-Zuleika-motivet rikt utbyggt och varierat redan i judisk tradition; se utförlig behandling hos Ginzberg, *op. cit.*, vol. 2, 44—59; vol. 5, 339—343).

Det avslutande utdraget ur *Qisas ul-anbiya* gäller den heliga Maryam och hennes son Isa. I centrum står Isas undergärningar, t. ex. hur han uppväcker Nuḥs son Sam som varit död under 4000 år, hur han vet allting redan som skolpojke, hur han arbetar som tygfärdjare och mirakulöst förmår ge tyget vilken som helst kulör, hur han skaffar fram ett dukat bord från himlen etc. Det kanske mest intressanta draget i dessa textavsnitt är skildringen av den obefräskade avlelsen genom den helige Djibra'il (NTs Gabriel), som i en ung mans gestalt säger och läser någonting i munnen på Maryam, dessutom blåser/andas en gång — med den påföljd att Maryam blir havande med Isa (rec. har här djärvheten att framkasta hypotesen att denna skildrings centralmotiv står under inflytande av föreställningar i judisk haggada angående hur Eva blir havande med Kain genom ormens/Shammaels ord; se bl. a. Bowker, *op. cit.*, 125—127, 136; samma föreställningar finner vi också hos kyrkofäder, för

vilka Eva är *anti-typologiskt* relaterad till Maria; jfr t. ex. min *Motifs from Genesis 1—11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian*, Lund 1978, spec. 101f.; härmed givetvis ingenting sagt om föreställningarnas yttersta ursprung).

Redan denna korta anmälan torde ha gett vid handen att Dr Jarrings utgåva av *Literary Texts from Kashghar* innehåller ett material av stort kulturhistoriskt och religionshistoriskt värde, ett värde som ingalunda förminskas av att arbetet också är ett språkvetenskapligt bidrag av det mest gedigna slag.

Tryggve Kronholm

E. A. Livingstone (ed.): *Studia Biblica 1978, vol. II, Papers on the Gospels, JSNT Supplement Series 2*. 350 s. Sheffield 1980.

Id. (ed.): *Studia Biblica 1978, vol. III, Papers on Paul and Other New Testament Authors JSNT Supplement Series 3*. 468 s. Sheffield 1980.

R. T. France—D. Wenham (ed.): *Gospel Perspectives. Studies of History and Tradition in the Four Gospels, vol. I*. 263 s. JSOT Press, Sheffield 1980.

W. R. Telford: *The Barren Temple and the Withered Tree. A Redaction-Critical Analysis of the Cursing of the Fig-Tree Pericope in Mark's Gospel and Its Relation to the Cleansings of the Temple Tradition, JSNT Supplement Series 1*. 319 s. JSOT Press, Sheffield 1980.

Tidigare publicerades de föreläsningar som hölls på den återkommande Oxford-kongressen i serien *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* (Bidragen från Oxfordkongressen 1973 är ännu inte publicerade). Bidragen från den sjätte kongressen (1978) ges nu ut av E. A. Livingstone i *Journal for the Study of the New Testament (JSNT)*. Artiklarna om "Evangelierna" och om "Paulus och andra nytestamentliga författare" kommer från en mycket varierande skara av forskare, med helt olika horisonter. Det är naturligtvis svårt för läsaren att ta sig genom sådana volymer. Men han kan ibland se hur nya hypoteser börjar ta form.

Samlingsvolymen "Gospel Perspectives", som ägnas åt evangelierna, är nog lättare att få användning för, eftersom den, enligt F. F. Bru-

ces förord, ger sig ut att vilja tackla de svåra historiska frågorna. Bidragen är i allmänhet utförligare än i Oxford-kongress-volymer. R. H. Stein behandlar kriterierna för autenticiteten. R. T. France ser närmare på Jesu undervisning och Markusevangeliet. S. H. T. Page och P. B. Payne undersöker autenticiteten av Mark. 10: 45 b respektive liknelsen om fyrhandasådesåkern och dess tolkning. Den judiska bakgrunden behandlas i tre artiklar: R. Riesner, *Jüdische Elementarbildung und Evangelienüberlieferung*; B. Chilton, *Targumic Transmission and Dominical Tradition*; P. H. Davids, *The Gospels and Jewish Tradition: Twenty Years after Gerhardsson*. Denna uppsats är en utförlig redogörelse för vilka aspekter hos Gerhardsson som den fortsatta forskningen har antingen accepterat eller förkastat. Slutligen bidrar W. L. Craig med reflektioner över Jesu kroppsliga uppståndelse och F. F. Bruce med en analys av processen mot Jesus i Johannesevangeliet. Som man ser finns där åtskilligt intressant att läsa. Serien kommer troligen att fortsätta.

W. R. Telfords avhandling ges ut av samma förlag som de tre föregående samlingsvolymer. Den är utförd med noggrannhet och visar hur de många olika forskare som förf. under arbetets lopp har haft kontakt med konkret har bidragit till att höja arbetets kvalitet. Han nämner i förordet E. Bammel, C. F. D. Moule, W. Barclay, G. Stanton, W. Horbury, D. Rhoads, J. Duncan M. Derrett och A. T. Hanson.

Ett första kapitel ägnas åt de olika hermenevtiska utgångspunkter som man har haft, när man studerade perikopen om, hur Jesus förbannar ett fikonträäd (Mark. 11: 12—14 och par.). Sedan tas följande frågor upp: källa och redaktion i Mark. 11; perikopen inom Matteusevangeliet; logiet om att försätta berg; den gammaltestamentliga, den senjudiska och den nytestamentliga bakgrunden; slutligen, kristologi och messiansk hemlighet i Mark. 11.

Förf. menar att vi i Markusevangeliet egentligen inte har att göra med en "Messias-hemlighet" utan med en "Gudssonhemlighet". Förbannelsen av fikonträdet är en scen, där endast lärjungarna är närvarande. Den är ägnad som undervisning för dem och för evangeliets läsare. När Jesus helade en blind, när han kom till Jerusalem och rensade helgedomen blev han erkänd som Davids son eller Messias. Denna messianska tro delades också av lärjungarna, enligt Markusevangeliets förf. Men

dennes avsikt är att visa, att Jesus egentligen inte ville veta av denna titel (se 12: 35—37). Genom motivet om "Gudssonhemligheten" och liknelsen om vingården (12: 1 ff.) kan läsaren förstå, att Jesus i verkligheten är Guds son och *Kyrios*.

När evangelisten infogar berättelsen om fikonstrådet mellan Jesu intåg i Jerusalem och helgedomens rensning inser läsaren, att Jesus kommer för att döma det judiska templet och inte för att restaurera det i sin egenskap av Davids son. Därför bör Davids-son-titeln i Markusevangeliet preciseras genom Gudsson- och människosontitlarna, för att den inte skall uppfattas i en nationalistisk och trång mening (Se i samma riktning mina egna iakttagelser i *Nytestamentlig teologi*, Lund 1979, 48 ff. och i min artikel "Mer-än'-kristologin hos synoptikerna" i *Svensk Exegetisk Årsbok* 44 (1979), 134—147, särskilt 138 ff.). Man kan alltså säga att Markusevangeliet använder ett messianskt material i ett icke-messianskt perspektiv eller bättre sagt i ett förändrat messianskt perspektiv. Jesus är den dolde Gudssonen.

Resultaten som förf. når till i denna utförliga avhandling bygger på hypoteser om den redaktionshistoriska processen. Jag undrar om en stringent litterär och semiotisk analys inte hade lett förf. mer direkt och mer nyanserat till hans huvudresultat, utan att belasta dem med hypoteser om den historiska utvecklingen. Som han nu går tillväga blir det ofta en underlig blandning av synkrona och diakrona synpunkter, där slutligen de verkliga argumenten för det diakrona förloppet hämtas ur iakttagelser på det synkrona planet.

René Kieffer

E. A. Livingstone (ed.): *Studia Biblica 1978. I. Papers on Old Testament and Related Themes. Sixth International Congress on Biblical Studies. Ed E. A. Livingstone. JSOT 226 sid. Supplement Series 11. Sheffield 1979.*

Att recensera en kongressvolym med inte mindre än 25 bidrag måste innebära att många, ja de flesta bidrag lämnas utan att ens bli omnämnda. Det vetenskapliga värdet varierar mycket mellan de olika bidragen. En del bidragsgivare är endast förtrogna med Bibeln i översättning. Så tex Eugene Combs "The Political Teaching of Genesis I—XI". I verk-

ligheten är Combs studie en jämförelse mellan Genesis kap 1—9 och Spinoza, även den senare studerad endast genom en engelsk översättning. De begränsningar, som Combs resultat måste vara behäftade av, vidlåder inte det längst bidraget för vilket Donn F Morgan svarar. Hans bidrag har rubriken "Wisdom and the Prophets" och representerar ett självständigt bidrag till den livliga debatten om vishetsinflytandet i profetlitteraturen. En debatt som Johannes Lindblom startade redan på 1950-talet.

Donald A Cress svarar för en intressant studie av hur en uppenbart felaktig översättning av Jes. 7: 9 av teologiska skäl föredragits av så framstående teologer som Hieronymus, Hieronymus, Augustinus och Luther. Den av dessa vördade felaktiga översättningen var "si non credideritis, non intelligetis" som väl rätteligen borde lytt "si non credideritis, non permanebitis". Den svenska översättningen (från 1917) följer den hebreiska texten, "om I icke haven tro, skolen I icke hava ro", som representerar den avgjort bästa läsarten. Den felaktiga som följer Septuaginta och en del latinska översättningar har "om I icke haven tro, skolen I icke förstå".

Flera av bidragen i volymen är mycket korta, men här och var finns uppslag som verkligen är värda att vidareutvecklas.

Bengt Karlgren

Charles E Carlston: *The Parables in the Triple Tradition*, Fosters Press, Philadelphia 1975.

Till stor del rör sig detta arbete på det redaktionshistoriska planet. Författaren tar upp och analyserar liknelserna i Markusevangeliet — han räknar antalet till sexton — samt de varianter av dessa som finns hos Matteus och Lukas. Därvid avser han, enligt förordet, att lägga tonvikten på den innebörd varje liknelse har i sitt textsammanhang, och att dra slutsatser om vilka teologiska motiv som ligger bakom den enskilde evangelistens sätt att återge liknelsen i fråga. Carlston arbetar emellertid också traditionshistoriskt. Han vill utröna liknelsernas ursprung — hos Jesus eller i traditionen före Markus — och söka fastlägga deras utseende och mening i dessa äldre skikt. Orsaken till att författaren på så sätt går utanför det rent redaktionshistoriska studiet anger han som

tvåfaldig. Dels är bedömningen av de markinska bidragen beroende av hur man ser på texternas förhistoria, dels är en undersökning av såväl den förmarkinska traditionen som Jesu egna intentioner av vikt, om man nämligen vill förstå de teologiska riktningarna i den apostoliska tidsåldern.

Framställningen är uppdelad i tre huvudavsnitt. I del I analyseras i två kapitel Matteus' versioner av liknelserna från Markusevangeliet. Det första ägnas evangelistens tolkning av Mk 4: 10ff, enligt Carlston ett avsnitt av yttersta vikt i det äldsta evangeliet och uttryckande den för Markus specifika "parabelteori". I det andra kapitlet genomgås i tur och ordning de olika liknelserna, sådana som Matteus återger dem. Del II behandlar på analogt sätt de markinska liknelserna i Lukas' version. Del III slutligen ägnas åt Markusevangeliets återgivning av liknelsematerialet, och därvid tas även traditionshistorien upp, inkluderande frågan om de enskilda liknelsernas autenticitet. Också denna del tar först upp liknelseteorien, varefter raden av liknelser behandlas i ett andra kapitel

Tanken bakom denna idealt symmetriska disposition är givetvis den att man ska börja i de yngre skikten — som framgått förutsätter författaren tvåkällshypotesen — och arbeta sig nedåt genom de underliggande och så söka ursprunget. Förfarandet medför emellertid vissa olägenheter bl. a. av praktisk och pedagogisk art. Det blir t. ex. omöjligt att undvika upprepningar, då Matteus' resp. Lukas' versioner jämförs med den markinska, vilken får sin egentliga behandling först längre fram. Måhända borde de traditionshistoriska frågorna hellre ha fått ett eget avsnitt. Läsaren hade då haft lättare att få grepp om hur liknelserna tog sig ut och vad som menades med dem, innan Markus fogade dem in i sin skrift. Det som är särskilt utmärkande för den markinska redaktionen hade också framstått med klarare konturer.

Då Carlston betraktar Mk 4: 10—12, logiet om liknelsestalets mening, som en hjärtpunkt i Markusevangeliet, kan det vara befogat att litet närmare betrakta de avsnitt som handlar härom, och samtidigt söka ge en föreställning om hur författaren arbetar. Efter en med tanke på den omfångsrika litteraturen i ämnet ganska kortfattad undersökning av det markinska liknelsekapitlet och dess tillblivelse, kommer Carlston till följande resultat beträffande Markus' "parabelteori". I traditionen före Markus (Mk 4:11f) hade man funnit lösningen på otrons problem i tanken att Gud hade förhärdat de

otroendes hjärtan. Till detta har Markus fogat uppfattningen att Jesu hela verksamhet och särskilt hans liknelseundervisning hade till syfte att förhärda. — Tidigare hade man uppfattat liknelserna som klargörande. — Också lärjungarna delade delvis denna blindhet, men de fick särskild undervisning av Jesus, något som Markus särskilt betonar. Föreställningen att liknelserna var till för att fördunkla kan, enligt Carlston, inte stamma från Jesus. Det motsägs av fakta: att Jesus umgicks på det sätt han gjorde med vanligt folk, och att det centrala temat i hans budskap var "den eskatologiskt förankrade maningen till omvändelse" (s. 108). — Carlston tycks inte finna det problematiskt att dessa fakta attesteras just av Markus, skaparen av förhärdelseteorien.

Hos Matteus (13:10—17) har förhärdelseteorien uppmjukats till den grad att den nästan försvunnit. Lärjungarnas fråga efter liknelsestalets syfte besvaras egentligen aldrig. Matteus talar i stället om *resultatet* av Jesu verksamhet, och i centrum placerar han ett slags tvåsidig saligprisning, som ställer de förstående lärjungarna i skarpaste kontrast till icke-lärjungarna, som intet förstår. Lukas (8:9 f) har säger Carlston, "individualiserat" och "eticerat" Markus' teori, men av själva teorien finns bara en skugga kvar. Visserligen har Lukas behållit det finala i sin parallell till Mk 4: 12, så att det kan verka som om han biträdde förhärdelsetanken, men ser man till hela sammanhanget, har han på olika sätt "oskadliggjort" den. För honom är väl somligt i Jesu förkunnelse dunkelt, men inte allt, och han kan inte se det som Jesu syfte att förhärda. I linje härmed har Lukas också tonat ned kontrasten mellan lärjungarna och "folket" — för honom är "folket" potentiella lärjungar.

Uppgiften att sammanfatta vad den här boken har att säga känns svår. Det kan givetvis bero på oförmåga, men kanske ställer författaren väl höga krav på sin läsare. Av honom krävs att han från olika avsnitt i boken ska samla ihop och ge sammanhang åt skilda upplysningar — om den markinska redaktionens egenart, om Matteus' och Lukas' teologiska särdrag och om det historiska underlaget för liknelserna i den form vi känner dem. Den läsare som inte svarar mot det kravet lägger boken ifrån sig med en — kanske oberättigad — känsla av att undersökningens totala resultat är behäftat med en viss vaghet, och att så mycket nytt egentligen inte tillförts debatten. Här hade författaren kunnat komma läsaren till hjälp, om han — exempelvis efter varje

huvudavsnitt — gjort en summering av de enskilda analysernas resultat. En aldrig så kortfattad framställning av de olika "teologier" boken rör sig om hade varit till stort gagn, liksom en redogörelse för vilka grundläggande kriterier som författaren stöder sig på, då han avgör en liknelses autenticitet.

Nu är det emellertid fullt möjligt, att Carlstons arbete inte har som huvudsyfte att ge helhetsaspekter av den art som här efterlysts. Därpå tyder det förhållandet att det saknar någon form av konkluderande avslutning. Kanske är avsikten snarare den, att man ska läsa boken med koncentration på den enskilda liknelsen, och gör man det framstår den på ett helt annat sätt som både instruktiv och intresseväckande. Så läst kan den utan tvivel bli ett värdefullt hjälpmedel för den som vill fördjupa sig i en av liknelserna i den "trifaldiga traditionen".

Thérèse Lewan Robertz

Norman Perrin: *Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, Fosters Press, Philadelphia 1976.

Guds rike och Jesu liknelser var två temata som Norman Perrin under hela sin bana ägnade särskilt intresse, och i *Jesus and The Language of the Kingdom* återvände han än en gång till dem, innan han i förtid rycktes bort hösten 1976. Ursprungligen hade Perrin haft för avsikt att för nyutgivning revidera ett antal äldre artiklar i dessa ämnen, men karakteristiskt nog övergick han snart till att i stället skriva nytt. Norman Perrin var, förefaller det, en forskare ständigt på väg. Aldrig låst i sina positioner var han ständigt redo att ta del av andras resultat och av dem dra nya lärdomar.

Inom Jesus-forskningen, skriver Perrin i sin inledning, är de båda ämnen det här gäller nära förbundna. Det är också fallet på den nivå, där författare i detta arbete rör sig, den hermeneutiska. Guds rike är en central biblisk symbol, och liknelserna är dess mest utmärkande form. Detta ställer uttolkaren inför ytterst intressanta problem, och Perrin vill här bidra till deras lösning, genom att pröva den hermeneutiska metod han kommit fram till.

Den hermeneutiska processen, heter det vidare i inledningen, sker i fyra steg: 1) Textkritik (*textual criticism*), varmed här avses åter-

ställande av Jesus-orden i deras ursprungliga skick, 2) historisk kritik (*historical criticism*), syftande till förståelse av texten i dess ursprungliga situation, 3) litterärkritik (*literary criticism*), varmed menas en rent litterär analys av textens form och språk, samt 4) egentlig interpretation (*the act of interpretation itself* el *hermeneutics*), något som Perrin med Bultmann uppfattar som en dynamisk process mellan text och uttolkare.

Av de tre arbetsmomenten som ska leda fram till den egentliga interpretationen fäster Perrin största vikten vid den litterära analysen, och han menar att det ofta är försummelse här som orsakat, att man inte helt kommit till rätta vare sig med talet om Guds rike eller med Jesu liknelser. — Även Bultmann, vars syn på den NT-liga hermeneutiken här betraktas som den självklara utgångspunkten för varje diskussion i ämnet, brister enligt Perrin, när det gäller hänsynstagande till de rent litterära aspekterna.

Litteräranalysen visar att man är på avvägar då man betraktar "Guds rike" som en föreställning (*conception*). Det är i stället fråga om en symbol, vars naturliga funktion är att mana fram en "myt", myten om hur Gud såsom konung ingriper och handlar till förmån för sitt folk. Beträffande liknelserna öppnar den litterära analysen möjligheter till nya och samtidigt valida tolkningar — nya, därför att man inte kan nå nå fram till dem utan denna form av analys, och valida, då de grundar sig på texterna sedda som litterära objekt och gör rättvisa åt deras speciella form och språk. — Man kan säga att vi här, i arbetets inledning, har dess huvudidéer grovt skisserade. Det som sedan följer kan betecknas som en utveckling av dessa jämte en synnerligen värdefull redovisning av forskningen kring Guds rike och Jesu liknelser intill nuläget.

Arbetet har två huvuddelar. I den första, Tolkningen av Guds rike i Jesu budskap, utvecklas tanken om Guds rike som symbol. Först tecknas den gammaltestamentligt-judiska bakgrunden. Härvid definieras termen "myt" (enligt Watts och Wheelwright) som ett komplex av berättelser — somliga faktiska, andra skapade av fantasien — som människor betraktar som uppenbarelser av universums och människolivets innersta mening. Den "myt" som symbolen Guds rike framkallade i denna miljö — och som gav den dess kraft — var den att världen ytterst kontrollerades av Gud, konungen, vilken hade ingripit till sitt folks förmån och skulle fortsätta att göra så. Nu kan —

också här följer Perrin Wheelwright — symbolor vara antingen "slutna" (*steno-symbols*) eller "öppna" (*tensive symbols*). I det förra fallet syftar symbolen på en enda företeelse, i det andra kan dess innebörd icke uttömmas genom hänvisning till något enskilt. I den gamla judendomen var Guds rike huvudsakligen en "öppen" symbol. Gudsherraväldet innebar inte med nödvändighet att Gud i varje kontrovers räddade folket från nederlag, men det betydde att Israel under alla förhållanden var Guds folk. "Myten" stod alltså fast, och därmed kunde också symbolen Guds rike bevara sin mening och kraft.

Mot denna bakgrund tecknar Perrin så vad Jesus menade och syftade till, när han talade om Guds rike. — I detta avsnitt är det fråga om historisk förståelse, och alltså enligt Perrins terminologi inte egentlig interpretation. — En rad texter, allmänt betraktade som autentiska, visar att Jesus använde "Guds rike" som en "öppen" symbol. Texterna ger en mängd olika aspekter på den verklighet symbolen står för. Det som sägs kan enligt Perrin egentligen inte summeras eller ens överföras till annan framställningsform, men några väsentliga ting torde kunna nämnas. Talet om Guds rike är en provokation till radikalt ifrågasättande av den egna existensen. Det uppfordrar åhöraren att ta den gamla myten om Guds aktivitet på allvar och att utifrån den tolka sina livserfarenheter. Den verklighet som lyssnaren så kommer att erfara kräver ett bestämt gensvar, och vissa texter är särskilt inriktade på att bildvis teckna hur detta svar ser ut. Uttryckt med Perrin's terminologi rör sig Jesu liknelser kring två poler, "proklamation" och "parenese".

I första huvuddelen exemplifieras också hur Jesu tal om Guds rike interpreterats i den kristna litteraturen. Huvudfrågan blir här till sist hur man ska ta steget från etapp 3 till etapp 4 i den hermeneutiska processen, dvs hur man överbryggar den "hermeneutiska klyftan" mellan historisk förståelse och egentlig interpretation. Här, menar Perrin, har Rudolf Bultmann lämnat det förnämsta bidraget. Hans bro över klyftan heter avmytologisering. Talet om Guds rike speglar visserligen en för oss oacceptabel myt, men det uttrycker en existensförståelse som kan överföras till modern tanke och nutida språk. Ingen kan numera blunda för att den hermeneutiska klyftan finns — däri ligger, enligt Perrin, Bultmanns stora betydelse, men dennes svar på hur klyftan ska överbryggas är inte det sista. Det kan kritiseras både på det historiska planet och på det litterära. Det vi

finner hos Jesus, säger Perrin, är inte "slutna" apokalyptiska symboler, inte en allegorisk myt. Guds rike är ingen föreställning utan en symbol, och en "öppen" sådan. Den myt den frammanar görs icke ogiltig, om ett särskilt (apokalyptiskt) skeende uteblir.

Bokens andra huvuddel ger en översikt över forskningen kring Jesu liknelser. — För den som önskar orientering är detta ett avsnitt av mycket stort värde. — Läsaren förs från Jülicher över Dodd och Jeremias vidare till "den nya hermeneutiken" med dess tal om liknelserna som "språkhändelser", och så fram till en nutida grupp av forskare, som enligt Perrin öppnat helt nya vägar till förståelse av liknelserna, Wilder, Funk, Via och Crossan. Utrymmet tillåter inte ett utförligare referat, men några karakteristiska drag i denna amerikanska liknelseforskning ska nämnas. Påfallande är den nära anknytningen till språk- och litteraturvetenskapen, något som avspeglas i — den rätt sofistikerade — terminologien. Liknelserna uppfattas som självständiga estetiska objekt. Som sådana har de en annan funktion än att illustrera Jesu budskap (Jeremias). Liknelserna har egentligen inget "budskap", kan Perrin tillspetsat säga — deras huvudfunktion är att utmana, provocera. Det är intressant att här se Dodd's definition åter tas upp och utvecklas. Hans tal om det "främmande" i liknelserna och om deras svårbestämthet, som eggat till aktivt eftersinnade, bildar utgångspunkten för Funk's liknelseteorier. I liknelserna bryter den verklighet som kallades Guds rike in i det vardagliga, och den vänder upp och ned på den mänskliga tillvaron och på försöken att av den skapa ett ordnat helt. Detta sker på ett sådant sätt att det tvingar åhöraren att reagera, och reagera personligen. Liknelsens mening kan inte bestämmas till en enda — den får helt enkelt sin mening först då lyssnaren dragits in i den. Den är "öppen" (*open-ended*) och måste då förbli så. — För Perrin sluter sig allt detta samman till en syn på liknelserna och deras tolkning som mycket förenklat kan uttryckas så: allt det arbete som sedan Jülicher och särskilt i våra dagar nedlagts är av vikt för förståelsen av liknelserna, men det måste ha som mål att låta texterna själva komma till tals. Och man måste vara klar över att, även sedan det målet synes nått, det finns en risk att det ändå kan förfelas, den nämligen att man, då liknelserna bragts att "tala", tvingar den att säga bestämda ting, att man "domesticerar" den.

Kanske finner man, då man läst Perrin's ar-

bete till slut, att författaren själv inte bidragit med någon större myckenhet av nya synpunkter och problemlösningar. Ändå är det ingalunda så att man känner sig tomhänt, då man lägger boken ifrån sig. Perrin har pekat på viktiga ting, på nya möjligheter att fatta termen "Guds rike" och på värdet av att se liknelserna som självständiga och avrundade konstverk. — Detta senare framstår som något lovande för var och en som någon gång sökt fånga in en liknelse med bild-sak-analys. . . Men framför allt har Perrin givit orientering i ordets bästa mening. Hans utblick på forskningsläget i de här båda centrala ämnena är av den arten, att läsare inspireras till egna tankar, egna försök att skönja den fortsatta vägen. Det är emellertid inte säkert att den vägen snörrätt bör följa den linje som stakats ut i den av Perrin beskrivna forskningen. Också den kan tänkas ha sina risker, den t ex att Guds rike blir en så vag symbol att den kan frammana vilka "myter" som helst, och den att liknelserna blir så "öppna" att de också öppnar sig för helt godtyckliga tolkningar. Upptäckten av de provocativa dragen i Jesus-orden och rädslan för det läromässiga får inte dölja det faktum att en enhällig evangelietradition framställer Jesus icke blott som härorden (*keryx*) från Gud utan också som läraren (*didaskalos*).

Thérèse Lewan Robertz

Otto Hermann Pesch—Albrecht Peters, *Einführung in die Lehre von der Gnade und Rechtfertigung. Wissenschaftliche Buchgemeinschaft Darmstadt, 1981. LVIII+412 sid. Pris DM 94.— (medlem 39.—)*

Två framstående teologer, en katolik och en lutheran, har skrivit en "inledning" till centrala ämnen för bädas teologiska traditioner. Framställningen visar, hur dessa båda ämnen organiskt hör samman. Den vanliga distinktionen kan inte upprätthållas mellan dem och följaktligen kan dessa centrala läror inte lättvindigt få kyrkoskiljande konsekvenser.

Boken erbjuder primärt ett rikt material och avser snarast att tjäna som inspiration till mera djuplodande studier än bjuda på färdiga forskningsresultat i stil med läroböcker. Dogm- och teologihistoriska detaljer förbindes med systematiska överläggningar. Således kan man upptäcka en viss metodisk likhet med Auléns och Nygrens studier av gudsbilden, försonings- och

kärlekstanken. Överraskande nog finns först på senare år översikter av den reformatoriska centralläran. Betr. nådeläran i katolsk tradition finns enstaka studier. Denna bok kan alltså fylla en allvarlig lucka inte minst med tanke på den ekumeniska dialogen, som kräver liknande hjälpmedel.

Den historiska metoden förenad med en systematisk analys visar klart, att de olika stadierna i lärouvecklingen ingalunda får isoleras och reprimineras. Sådant leder till en ohistorisk absolutifiering av annars invecklade processer i teologiskt tankearbete. Å andra sidan finns heller ingen dispens från kunskapen om historiens logiska gång. Författarna påpekar med rätt, att även om man avvisar en anknypning till den historiska traditionen, måste man dock vara medveten om *vad* man i verkligheten vänder sig emot.

O. H. Pesch visar i ett instruktivt inledande kapitel, på vilket sätt "nåden" förvandlas från en biblisk totalsyn till en artikel (tractat) inom en dogmatik, dvs. till en detaljfråga, som sedan i sin isolerade form vandrar genom historien och skapar teologiska motsättningar. Medan teologin under de första århundradena inte känner någon speciell "lära om nåden", blir ämnet tematiserat speciellt i och med Augustinus och hans konfrontation med Pelagius. Problemet förbindes hos kyrkofadern dels med frågan om predestinationen, dels med den mänskliga viljans frihet (problemet om "förtjänst" hör in i detta sammanhang). Pesch visar hur forskningen funnit ett samband mellan Pelagius och den östliga teologin och menar att den nödvändiga sammanstötningen kom dels mellan två olika Paulusinterpretationer, dels mellan två olika men samtida kristna mentaliteter. Augustinus' seger berodde primärt på den kyrkliga receptionen (synoden i Karthago 418 och canones från Orange 529). I denna kyrkliga reception förekommer dock inte Augustinus' hela teologi. Men en tematisering har skett: frågan har ställts, om inte början (initium) till omvändelse, tro och goda gärningar kan utgå ifrån den fria viljan. Orange blev emellertid snart bortglömd. Men dess canones är identiska med den kyrkligt accepterade Augustinus och utan honom vore varken Thomas eller Luther tänkbara. I och med Augustinus finns numera en "lära om nåden". Bäst illustrerar man förändringen med att teologin numera fasthåller, att Gud leder människan *genom* nåden — medan NT (Paulus) ännu formulerar "av nåd ären I frälsta" (Ef. 2, 8).

Därmed är vägen öppen till medeltiden och till de skolastiska diskussionerna. Läran om nåden placeras inom ramen av etiken och således ännu före kristologin. Även om detta sker under inflytandet av Aristoteles etik, så menar dock Pesch att sådant är otänkbart utan Augustinus. Distinktionen blir en självklarhet från mitten av 1100-talet. Därmed hänger samman, att rättfärdiggörelsen samtidigt tematiseras: det forensiska elementet försvinner till förmån för nyskapandet (rättfärdigförklaringen blir rättfärdiggörelse/justificatio). Numera behandlas rättfärdiggörelsen uteslutande inom ramen för "läran om nåden". Dominikaner och franciskaner representerar olika typer i besvaret av frågan om "förberedelsen till nåden", som härefter ersätter initium-tankens från en tidigare epok. I detta sammanhang följer en utförlig behandling av Thomas och senare av Tridentinum. I ett avslutande kapitel skisseras nutida tendenser i katolsk teologi.

Reformationens teologi och den därmed inledda teologihistoriska utvecklingen intill våra dagar skildras av A. Peters med ett för honom karakteristiskt sätt av lärdom och problemanalys. Reformationens centrala lära skildras med en nödvändig nyansering mellan Luther, Melancthon och Calvin. Författarens viktiga utgångspunkt är denna trosartikels förankring i kristologin och dess eskatologiska orientering. Därmed följer han Heidelbergsteologernas, P. Brunners och E. Schlinks, ständiga påminnelser i den nutida rättfärdiggörelsedebatten. Peters har själv framställt problemet i tidigare studier, som nu kompletteras med ortodoxins och pietismens framställning såsom olika framtoningar av den reformatoriska läran. En viss ensidighet blir synlig och i viss mån även en utarmning. Förf. uppmärksammar viktigt nytt material och har talrika hänvisningar till nya aspekter, som är värda mera ingående studier.

Mest intressant blir emellertid hur förf. tecknar utvecklingen från upplysningstiden över Kant och den tyska idealismen intill våra dagar (inkl. de senaste årens ekumeniska konsensusdokument). Han visar hur upplysningstiden lyfter ut rättfärdiggörelseläran antropologiska schema från dess teologiska förankring. Rättfärdiggörelse blir hos Kant placerad under sedlighetens lag (Sittengesetz) och följaktligen blir sinnelagsetiken den grund, som inleder rättfärdiggörelseprocessen — som i sin tur förutsätter rättfärdigförklaringen. Här märker man kända toner från Holls Lutherinterpretation, som stött på speciell kritik av Regin Prenter. Det är värt att notera Peters' slutsatser för

denna utveckling: "Das anthropologische Schema der Rechtfertigung lässt sich existential interpretieren, ohne dass man die christozentrische Verankerung sowie die eschatologische Ausrichtung übernehmen muss. Es gibt eine a-christliche Säkularisation des reformatorischen Rechtfertigungszeugnisses von hohem denkerischen Niveau und weitreichender Geschichtsdynamik" (sid. 284).

Denna slutsats har en obestridd aktualitet i dagens debatt. Här finns också en uppgift, som behövde ytterligare bearbetning. Ty hos föreläsarna för rättfärdiggörelseläran som den allt övergripande "protestantiska principen" finner vi just denna utformning av en antropologisk förståelse av rättfärdiggörelsen. Den fungerar som existentialkategori — men lösgjort från dess fundament i den gammalkyrkliga trinitetsläran. Peters har tyvärr endast spridda anmärkningar om denna speciellt för tysk nutida teologi aktuell tendens. Men genom hans teologi- och filosofihistoriska analyser får man en mycket väsentlig hjälp till förståelsen av denna för den kristna traditionen främmande nutidsutformning av rättfärdiggörelseläran. Lyckligtvis har problemet redan observerats inom den debatt, som uppstått i Bultmann-skolans spår. Men den föres mest mellan exegeterna. Den föreliggande bokens största förtjänst är, att den hjälper oss att föra vidare en brännande systematisk uppgift.

A. Peters har i detta sammanhang vissa synpunkter, där han ser den nordiska teologins bidrag med välvilja och som ett välkommet korrektur. Men nog är det otillfredsställande att göra rättvisa åt "die Schule von Lund" på 2 1/2 sidor, även om en 1/2 sida bibliografi tillfogas (sid. 352—355). Nordisk teologi är ingen samtalspartner — än så länge. Framställningen sker under mottot, att "Grundtvigs arv" nu ställes "mot Kierkegaard". (Peters har på annat ställe framfört sin kritik mot Kierkegaard). Visst erkännes de nordiska teologernas berättigade kritik mot en "weithin existenzialistisch verengte Rechtfertigung". Inramningen i den tredelade trosbekännelsen är accepterad. Men farhågan uttryckes, att den reformatoriska läran liksom dyker under "im weiten Horizont göttlicher Heilsökonomie". I varje fall ser han härifrån också på ett befriande sätt nya utvecklingslinjer i den lutherska teologins nutida framtoning av rättfärdiggörelseläran. Han är äntligen den förste, som varnar för misstaget att låta "Helsinki 1963" ingå i kyrkohistorien som ett fiasko. Ty just där artikulerades den reformatoriska rättfärdiggörelseläran egentliga

dimensioner. Det teologiska arbetets uppgift är att ta itu med problematiken. Flera lovande framstötter har gjorts (G. Gloege i Helsingfors stod inte isolerad). Man kan endast hoppas, att denna bok blir verkliga "inledning" till en djupare studie också inom lutherdomen.

Båda författarna har visat vilka löftesrika konvergenser det finns i den nutida teologi, som upptäcker den gemensamma kristna traditionen. De visar också vilka irrvägar teologerna kan gå, om den ekumeniska trosbekännelsens grund från den gamla kyrkan ersättes av ovidkommande spekulationer. Ingen av de båda stora traditionerna, som skildras här, har gått fria från sådana irrvägar. Insikten härom är inledningen till ett nytt möte vid ursprungskällan.

Vilmos Vajta

Lunds stifts herdaminne från reformationen till nyaste tid på uppdrag av Lunds stifts domkapitel utg. av Gunnar Carlquist. Ser. II. Biografier, 1 Biskopar och domkapitlet. 683 s. Stockholm: SKEAB 1980. Pris inb. ca kr 195:—.

Sjutton år efter det sist utgivna bandet i serie II av Lunds stifts herdaminne utkom för någon tid sedan ett nytt band. Det är det första i serien och innehåller biografier över biskoparna, historik över domkapitlet samt biografier över dess ledamöter och tjänstemän. Bandet var redan planerat av Carlquist till ett omfång för biskoparna av 425 sidor (exkl. porträtt), vilket också hållits, och med en rad författare särskilt lämpliga för dessa uppgifter; av dem finnas flera med här, andra har för alltid nedlagt pennan.

Biskoparna under danska tiden (från 1537) skildras av Krister Gierow och Kjell Barnekow. Biografien över Canutus Hahn, vars korta episkopat 1680—87 är av synnerlig betydelse för den s. k. försvenskningen, har ersatts med en återöversättning från tyskan av sammanfattningen i Georg Göransson's avhandling 1950. Hilding Pleijel biografierar fem biskopar från Christian Papke till Carl Papke. Carl-E. Normann ger en hel bild av Henric Benzelius (även som vetenskapsman). Ingmar Brohed behandlar J. Engeström, O. Celsius och Petrus Munck, medan Bertil Rehnberg har skrivit om Nils Hesselén. Johan Feuk, innehavaren av det s. k. Faxe-arkivet, hade långt före sin bortgång tecknat bilden av Vilhelm Faxe. Lars

Österlin skildrar både H. Reuterdaahl och J. H. Thomander. Så följer Hilding Pleijels teckningar av N. Flenburg, G. Billing och E. Rodhe. Biskopsbiografierna avslutas av Ragnar Bring med Anders Nygren och Inge Löfström med Nils Bolander.

Denna korta redogörelse för biskopsdelens biografier innefattar väl utformade bidrag av betydande och skickliga forskare, som därtill är goda, ibland förträffliga skribenter. Deras innehållsrika biografier kommer att förse framtida forskare både med material och synpunkter. Om någon här särskilt skall nämnas, så är det Hilding Pleijel, icke minst för hans mästerliga teckningar av Billing och Rodhe. Personligen har jag haft mycket utbyte av Österlins porträtt av Reuterdaahl och Thomander, inramade i tidens miljö. Jag övergår till några anteckningar vid läsningen.

En av de märkligaste biskoparna i Lund är otvivelaktigt Peder Winstrup. Man har inte upphört att förundra sig över, hur Christian IV:s hovpredikant kunde bli svensk undersåte och som sådan ställa sig lojal mot sina nya herrar. Problemet var detsamma för alla danskar som stannade kvar under svenska kronan; för att taga endast ett exempel: Christian Barnekow till Vittskövle, lika bildad och berest som Winstrup, vilken slutade som president i Göta hovrätt. Winstrups prästerskap har emellertid skänkt honom sitt förtroende. Under tvisten med Oelreich begärde Winstrup en testifikation av prästerna, hur han förvaltat biskopsämbetet under de gångna 31 åren och erhöi då från de olika häradena försäkringar, att han med största berömmelse i lärdom, "omgiengelse oc skickelig levned sig ustraffelig i alle maader forholdet". Dessa häradsvis gjorda försäkringar (dat. 11/6—9/9 1669 i RA Acta Episc. et Procanc. 1) är egenhändigt undertecknade av prästerna och för Göingens del också försedda med sigill. Denna egendomliga mönstring av Skånes sista ännu mest dansk-talande prästerskap vore värd att vid något tillfälle facsimileras och kommenteras. Winstrup var också sitt stifts lärdeste man. Han ägde ett stort och värdefullt bibliotek, vilket under den tid, då universitetet inte ägde någon användbar boksamling, stod till förfogande för Samuel Pufendorf och andra forskare.

Carlquist eftersträvade så noggranna uppgifter som möjligt beträffande studiegång, innehav av böcker och angående släktförhållanden. Dessa strävanden var i allmänhet upprätthållits, men några onöjaktigheter kvarstår (hänvisning till sid.).

- 32 F.W. var gift med Elisabeth Pedersdotter, död 19.12.1551 (S. W. 82); enl. samma källa skulle hon efter F. W:s död gift om sig med efterträdaren, men under Palladius s. 48 möter man helt andra uppgifter. — En F. W. tillhörig bok med ant. av autobiogr. art i Nye Samlinger till den danske Hist. 3, 1794, s. 81.
- 61 T. A. har varit ägare av ett icke obetydligt bibliotek, av vilket spridda vol. nu finnes i Lund, Köpenhamn och Oslo. Se O. Walde i NTBB 19 (1932) 63. I KB i Köpenhamn finnes bl.a. en samling lagar (Gl.Kgl.Saml. 3124 4^o) för vilken Gigas 2, 122 ff redogör.
- 84 Mogens Madsens stambok från Wittenberg i UUB (Y 90) O. Walde, Litt. krigsbyten 2, 245, — Jfr. Walde NTBB 29 (1942) 189. Sonen Peder lejde gården som M.M. lejde 1595 (apoteket).
- 86 P.M.A. inskr. i Heidelberg 27/12. 1598, Basel apr. 1600. Orléans, nat.germ. 4/5 1601. G. i Ribe.
- 93 Talrika epigram till P.M.A. i B. Aquilonius, Otia adoloscetiae et pericula, 1613, och Juvenilium reliquia 1615. P.M.A. hade en son Ianus, d. före 1613 enl. B. Aquilonius, Otia adoloscetiae 1613 s. 43—47.
- 110 W:s brev till Sperling 7.1.1646 jämte dennes svar 5.2. i Linköpings Stiftsbibl:s handl. 2, 127.
- 118 Biblioteket, Almquist nr 4237.
- 120 C.H. inskr. i Greifswald 29.7.1652. — Vita Canuti Hahn i Faxes Scanica-saml. (LUB).
- 130 Bibliogr. Weibull-Tegnér 2, 24. Porträtt av C.H. och hans maka i Backaryds kyrka. Sveriges kyrkor. Blekinge 1, 372 f.
- 350 P.G. Ahnfelts Studentminnen betecknas med rätta som "lätflästa och fyllda av osanning": äntligen en varning till alla dem som helt okritiskt använder en källa som denna.
- Några enkla tryckfel: s. 204 Markling för Marklin, s. 261 Kyrkonius för Kyronius.

Teol. dr Allan Arvastson har fått på sin lott hela framställningen av domkapitlet och dess ledamöter och tjänstemän under den svenska tiden. Denna begränsning bakåt tarvar en förklaring. Genom reformationen (Kirkeordinansen 1537) skildes kanikkapitlet från stiftsstyrelsen och blev väsentligen sekulariserat; det fick sin huvudsakliga uppgift som förvaltare av domkyrkans egendom. Prelaturer och prebende kunde — förutom till präster — bortgivas till lärare eller till lekmän inom adeln eller kungl. förvaltningen. På detta sätt blev kapitelgodset alltmera knutet till inrättningar utan direkt samband med kapitlet. Systemet med förläning av kanikdomen åt världsliga ämbetsmän fortsattes under den första svenska

tiden. Det gamla kapitlet upplöstes 1671 och en del av dess funktioner överflyttades till det följande år inrättade "consistorium ecclesiasticum" med biskopen som preses och teologie professorerna som medlemmar. Domkapitlets verksamhet reglerades ytterligare efter svenskt mönster genom kungl. brev 1680 och 1681 och slutligen genom domkapitelsförordningen 1687. Man väntar emellertid, att i herdaminnets första serie utkommer en framställning av domkapitlet fram till 1671, en undersökning, som kommer att ge helt nya aspekter på skånsk person- och bildningshistoria under den sista danska tiden.

För den svenska tiden (med början 1672) har nu Allan Arvastson verkligen lyckats att skildra en rad lärda och ofta särpräglade personer från mitten av 1600-talet fram till vår egen tid. Hans uppgift är egentligen mycket svår, därför att huvudparten av kapitelmedlemmarna varit lärare inom den teologiska fakulteten och deras huvudinsats naturligtvis ligger inom universitetets område, medan deras roll som bisittare är mera svårbedömbär. Efter som den senaste universitetshistorien knappast är någon personhistorisk fyndgruva, så kommer Arvastsons porträtt av teologie professorer och andra att bli begrundade och använda. De kapitelmedlemmar, som blivit domprostar, återfinnes i herdaminnets band II:4 bland kyrkoherdar i Lund, och det hänvisas också dit. De kapitelmedlemmar däremot som med tiden blivit biskopar, förekommer inte bland capitulares; deras inplacering får man själv räkna ut.

Vid läsningen har jag noterat några ofullständigheter, väsentligen efter samma synpunkter som ovan.

- 493 Utförl. art. om Johannes Baggerus i SBL 2, 1920, 604—607 (G. Carlquist).
- 494 C.F. Sorø opt. 4.6.1642, inskr. Köpenhamns univ. 13.12 s.å.
- 504 J. Poppelmann inskr. i Wittenberg 27.6.1671, mag. där 14.10. 1672, i Erfurt 1672, i Kiel 3.8. 1673 samt i Jena SS 1682.
- 506 Borgmästaren Jacob Poppelmann var broder till professorn och biskopen.
- 506 T. Ihre var dessutom inskr. i Tübingen 16.7.1687, i Jena 17.9.1689 och i Leipzig WS 1690.
- 522 S. Schultén, inskr. i Lund 8.5.1724, var son av professorn. Se nu B. Edlund, Ofrälse stud. (1981) nr 91 och 548.
- 552 "några fröknar Skytte" är Henrietta Christina, Brita Magdalena och Hedvig Charlotta S., döttrar till major Carl Henrik Skytte på Sinclairsholm, som väl understött B.J.B.

- 561 Om Ernst Skarstedt numera framför allt Emory Lindqvists biografi (Rock Island, Ill. 1974).
 638 Johannes Erici Klinthe, f. 8.10.1656, inskr. i Uppsala 28.9.1662 och disp. där 8.10.1682 under Peringer, samt mag. där; inskr. i Lund 22.9.1687 (dessa data ur mitt för publ. refuse-
 rade reg. över stud. i Lund på 1600-t.).

Det förefaller anmälnaren egendomligt, att detta herdaminne ("verk"), som en gång av utgivaren dedicerats till Edvard Rodhe, nu och i dess första del fått en ny person som föremål för dedikation. Skulle någon här särskilt ihågkommas borde det vara Gunnar Carlquist, utan vars otroliga arbete och intresse Lunds stift säkerligen stått utan ett modernt herdaminne.

Herdaminnets redaktör börjar den sist utgivna volymen med en tillbakablick; jag vill sluta denna recension med en blick framåt. För dem, som närmast har ansvaret för verkets fullbordande, måste det stå klart, att alla goda krafter måste spännas för att detta också skall lyckas. Det gäller först att komplettera och revidera Carlquists nästan färdiga del 9. Det bör därför vara en uppgift för stiftets olika myndigheter att tillse att ekonomiska förutsättningar skapas för publiceringen och för någon ersättning åt kvalificerade författare. Härvid skulle väl även en omvandling av efemära och onödiga företag till detta mera positiva kunna komma i fråga. Av Skåne återstår nu fyra kontrakt, vidare hela Blekinge samt de obefordrade. För att inte arbetet skall draga över till nästa sekel, fordras att det angripes från minst tre håll. De obefordrade, i och för sig en intressant grupp, kan nu än bättre bearbetas med utgångspunkt från nya matrikelverk och skulle inom en rimlig tid utföras av en skicklig personhistoriker. De tre Blekinge-kontrakten väntar på en bearbetare med stark anknytning till landskapets kultur- och kyrkohistoria. De återstående skånska kontrakten innehåller ett fängslande persongalleri, medlemmar av släkten Blanxius, Sorbon och Winslov, intressanta personligheter, såsom Bernhard Oelreich, C. A. Bergman och Per Johan Böklin för att endast nämna några få. Här kan man endast hoppas att detta högst intressanta och viktiga parti får sin kongeniale skildrare. Man får väl också tänka på att utöka serien I med nya volymer. Ett urval prästerliga självbiografier från 1600-talet och framåt — det finns flera märkliga sådana i Landsarkivet och i Faxes samlingar — skulle skänka direkta inblickar i prästernas liv. I samma serie kunde man väl också

infoga en korrekt utgåva av Böklins brevväxling med Fredrika Bremer, en av de finaste som finns på svenskt språk. Under de senaste åren har flera herdaminen för andra stift utkommit. Av dem är åtskilligt att lära om uppbyggnad och stil. S. Cavallins minnesteckningar av sina ämbetsbröder vid fyra prästmöten är mera ägnade som underlag för herdaminnet än denna litteraturarts senaste alster. Carlquists stil — med all dess historiska bakgrund — är just hans egen och kan inte efterliknas. Det behöver nog också erinras om, att sedan Carlquists bortgång någon insamling av porträtt inte ägt rum; blott denna detalj erbjuder nu ett stort kompletterande arbete.

Redan Gunnar Carlquist fick erfara, att gensvaret från prästerskapets sida beträffande herdaminnet var svagt. Att återskapa något intresse för prästernas liv och för prästgårdskulturen är mycket svårt, nu när prästerskapet dragits in till tätorterna och de gamla prästgårdarna, som var fyllda av traditioner, brunnit ner, rivits eller omvandlats till lokaler "för olika aktiviteter" (Ivö). Traditionen är bruten, och mer än så; för mången Herrens tjänare består tjänsten huvudsakligen i att vid vissa tillfällen ikläda sig en skjorta och hålla söndagens sociala betraktelse. Herdaminnet är en stor och viktig del av stiftets andliga historia, sådan vi kan nå den i biografiens form, och en omistlig del av den kulturella utvecklingen under 400 år.

Christian Callmer

Københavns Universitet 1479—1979. Udgivet af Københavns Universitet ved 500 års jubilæet. Bind V. *Det teologiske Fakultet. Redaktion. Leif Grane. G. E. C. Gads Forlag. København 1980. X + 601 sid. Ca-pris exkl. moms Dkr 300.*

Mot medeltidens slut blev det en blott tidsfråga, när universitet skulle grundas i Norden. Dittills hade studenter härifrån fått söka sig till kontinenten för grundligare vetenskapliga studier. Parisuniversitetet drog naturligtvis till sig många, men sedan alltfler tyska universitet inrättats gick strömmen från Norden också dit. Studerandematriklar från bl.a. Leipzig, Rostock, Greifswald, Köln, Wien, Erfurt m.fl. universitetsorter visar, att det teologiska studiet på den tiden, liksom hela kyrkan, var insatt i ett europeiskt sammanhang. Det kan vara värt att

notera detta i tider då internationalisering blivit ett utbildningspolitiskt honnörssord.

Äldst bland de nordiska universiteten är Uppsala, grundat 1477. För kunskapen om dess historia är Claes Annerstedts monumentala Upsala universitets historia alltjämt grundläggande. Arbetet utkom 1877—1914 i tio volymer. I samband med 500-års jubileet publicerades en mängd volymer som belyser olika sidor av universitetet. 1976 utgav professorn i lärdomshistoria Sten Lindroth en kortfattad men innehållsrik översikt Uppsala universitet 1477—1977. Samtidigt utgavs på engelska de olika fakulteternas historia. Den över teologiska fakulteten omfattar ca 160 sidor och presenterar de olika forskningsämnena. De olika bidragen är författade av respektive ämnesföreträdare. Tyngdpunkten ligger på 1900-talet.

Köpenhamns universitet grundades två år senare, 1479. Dess historia har tidigare skildrats av H. F. Rørdam i Köpenhamns Universitets Historie 1537—1621 (4 volymer 1869—77), av W. Norving, Köpenhamns Universitet i Middelalderen, 1929 och Köpenhamns Universitet i Reformationens och Orthodoxiens Tidsalder (2 volymer 1937—40). Femhundraårsjubileet 1979 manifesterades bl.a. genom en väldig historik planerad att omfatta 14 volymer. De tre första ägnas åt den allmänna universitetshistorien, den fjärde volymen behandlar gods, byggnader och bibliotek (1980), varefter följer de olika fakulteternas historia i nio volymer. Den sista skall omfatta universitets- och vetenskapshistorisk bibliografi. När denna recension skrivs i juni 1981 är halva verket redan klart. Med vetskap om de ekonomiska och personella resurser som står till buds i Danmark i dessa sammanhang finns det välgrundat hopp om att hela verket skall kunna fullbordas inom några år. Som en jämförelse för den annorlunda situationen i Sverige i liknande sammanhang kan erinras om att Lunds universitet till sitt 300-års jubileum 1968 planerade att utge en historik i fyra volymer. Genom flera olyckliga omständigheter saknas ännu skildringen av tiden 1710—1789. Den är emellertid nu under utarbetande.

Professorn i kyrkohistoria och dekanus för teologiska fakulteten i Köpenhamn Leif Grane har varit redaktör för den drygt 600 sidor omfattande och mycket innehållsrika och värdefulla historiken över teologiska fakulteten. Medförfattare är kyrkohistorikerna vid Köpenhamns universitet professor Niels Knud Andersen, afdelningsleder teol. dr Knud Banning

samt professorn i dogmatik Jens Glebe-Møller. Till skillnad från vad som var fallet med universitetshistorikerna över Uppsala och Lunds universitet har man valt att skildra de olika fakulteternas historia i skilda volymer men med anlitande av experter inom ämnesområdena. Den gemensamma universitetshistorien är samlad i särskilda volymer. Denna uppläggning har såväl för- som nackdelar.

Stoffet har indelats så att N. K. Andersen författat historiken för perioden 1479—1597, J. Glebe-Møller 1597—1732, K. Banning 1732—1830 och L. Grane 1830—1979. I viss utsträckning har författarna kunnat knyta an till egna tidigare forskningar i de epoker de behandlar. Volymen är försedd med personregister och förnämligt illustrerad.

Det har naturligtvis i mångt och mycket varit en vanskelig uppgift att skriva fakultetens historia i en separat volym. Fakulteten är blott en del av hela det mångfasetterade universitetet och detta i sin tur en återspeglning av samhällets politiska, kulturella och religiösa historia. Men författarna har självfallet varit medvetna härom och på ett acceptabelt sätt lyckats sätta in den teologiska forskningen och utbildningen i det större samhällsspektivet och i vetenskapens historia överhuvud. De har till stor del kunnat utnyttja det imponerande arbetet Danmarks kirkehistorie, som utkom i åtta volymer 1950—66. Författarna har gått grundligt tillväga och även utnyttjat det med tiden alltmer växande otryckta källmaterial som föreligger i universitetets och fakultetens arkiv. Skulle någon kritik riktas är det snarast den att vetenskapens och teologiens utveckling belyses väl, liksom de enskilda lärarnas teologiska positioner, medan de sociala sammanhangen, studenternas villkor etc., mer kommer i skymundan. Men detta hänger samman med universitetshistorikens uppläggning att behandla dessa frågor i ännu ej utkomna volymer.

På omkring hundra sidor behandlar N. K. Andersen de drygt första hundra årens historia, från grundläggningen och den teologiska fakulteten under katolsk tid till dennas omvandling till en luthersk fakultet med prästutbildningen som främsta mål. Slutskedet är filippismens period. Det märks att författaren rör sig inom forskningsområden han sedan gammalt är hemmastadd i. Redan 1954 disputerade han på en doktorsavhandling i dansk reformationshistoria med titeln *Confessio Hafniensis* och han har vid sidan av främst psalmhistoriska forskningar vidmakthållit sitt intresse för dansk reformationshistoria.

Om den katolska tiden vet man nu inte mycket. Den teologiska fakulteten har troligtvis varit en av de minsta. Den intressantaste och mest kände bland lärarna är Paulus Hellie. I klarare ljus står då fakulteten efter reformationen och sedan universitetet återupprättats 1537. Prästutbildningen ställdes nu i centrum och den teologiska fakulteten blev den främsta med tre professorer i spetsen. Betydande namn i Nordens reformationshistoria möter nu; Johannes Bugenhagen och Peder Palladius. Nu kunde också fakulteten hålla sin första doktorspromotion 1544. Att universitetet i hög grad var indraget i reformationens historia överhuvud vittnar professorernas medverkan i Christian III:s Bibel 1550. Till de också europeiskt betydande namnen under denna tid hör självfallet Niels Hemmingsen, som författaren utförligt behandlar, byggande till dels på Kjell Barnekows doktorsavhandling 1940 om Hemmingsens teologi.

J. Glebe-Møller har tagit på sig perioden 1597—1732. Teologihistoriskt sett rör det sig om utvecklingen från den melanchtoniskt färgade lutherdomen över orthodoxien till pietismen. Niels Hemmingsen hade varit den ledande under föregående epok. Det namn som nu lyser med särskild kraft är Jesper Brochmand. Den andre som särskilt bör ihågkommas är Hans Paulsen Resen, ingående behandlad tidigare i en stor biografi av Børn Kornerup. Envælde, statskyrka och fakultet kopplas samman fr. a. i Hans Wandahls *De jure regio* 1663—72, det mest grundliga och genomtänkta försvaret för envældets principer på dansk grund. Wandals arbete fick betydelse också för den svenska utvecklingen.

K. Banning, specialist på såväl dansk 1800-tal som medeltida kyrkohistoria, har skildrat den växlingsrika perioden 1732—1830. Begynnelsen sker med den nya universitetsfundatsen 1732 och slutar med viktiga personförändringar i fakulteten omkring 1830. Genom universitetsfundatsen 1788 utökades lärarstaben till fem professorer. Pietism, upplysning och rationalism är tre grundläggande strömningar under denna tid. De behandlas på drygt hundra sidor. Liksom för alla europeiska universitet och i synnerhet inom de teologiska fakulteterna kom nu problemet om förhållandet mellan förnuft och uppenbarelse att bli en mycket brännande fråga även vid Köpenhamns universitet. Bland lärarna märks under denna tid främst kanske Erik Pontoppidan, som inte minst genom sin lärobok *Collegium Pastorale Practicum* (1757) utövade ett stort inflytande över prästutbild-

ningen och synen på prästens arbetsuppgifter i Norden. Materialmässigt har Banning haft en bättre forskningssituation än Andersen och Glebe-Møller. Han har därför mer ingående än dessa kunnat belysa också de studentsociala förhållandena, undervisningen i Kommunitetet och mer i detalj kunnat följa övrig undervisning.

Redaktören L. Grane har skrivit historiken för perioden 1830 till idag. Det är under denna tid de verkligt stora förändringarna sker. Vid periodens början bestod fakulteten av fem professorer. Av universitetets ca tusen studenter var ca hälften inskrivna vid teologisk fakultet. Vid sekelskiftet 1900 hade fakulteten fortfarande ca 500 studenter, i paritet med medicinska och juridiska fakulteterna. Men snart blev den teologiska den minsta. 1979 fanns 581 teologie studerande inskrivna. Lärarstaben hade emellertid nu utvidgats högst avsevärt, en effekt av nya utbildningsmål och nya uppfattningar om hur man når dessa bäst. Det är fascinerande att följa Granes framställning rörande denna utveckling inom utbildningspolitiken men också hans framställning om de olika teologiska disciplinernas utveckling och hur de hänger samman med utvecklingen i samhälle, vetenskap och kyrka. De gamla teologiska disciplinerna är desamma 1830 och 1980. Men stoffet, den ram detta sättes in i, den synvinkel man anlägger och de metoder som används, är nu radikalt annorlunda. Detta vittnar i hög grad om att universitetet, och också dess teologiska fakultet, ständigt är påverkad av en mängd faktorer inom samhälle, kultur, kyrka och vetenskap. För varje tid blir det därför förpliktande att inte slå sig till ro och leva på arvet från det förgångna utan att tvärtom ha en framförhållning mot vad som kan visa sig livskraftigt för framtiden. Detta gäller inte minst den teologiska forskningen och utbildningen idag, som tenderar att emancipieras från kulturlivet alltmer. Att läsa en omfattande universitetshistorik är därför nyttigt och tankeväckande också utifrån dessa mer övergripande utbildningspolitiska synpunkter.

En mängd betydande danska teologer möter under den tid Grane behandlar. För 1800-talet bör främst nämnas H. L. Martensen och H. N. Clausen. Men självfallet behandlar Grane utförligt också de teologer man allmänt förknippar med danskt artonhundretal; Sören Kirkegaard och N. F. S. Grundvig. Konfrontationen mellan dessa och den teologiska fakulteten behandlas ingående. Utvecklingen under 1900-talet är inte möjlig att referera. Några profi-

lerade namn får räcka för att väcka associationerna: Eduard Geismar, Valdemar Ammundsen, Jens Nørregard, N. H. Søe, Søren Holm, K. E. Skydsgaard, Bent Noack, Hal Koch.

En särskild anmärkning måste göras om det danska disputationsväsendet. Sedan 1945 har 25 disputationer ägt rum vid Köpenhamns universitets teologiska fakultet; fyra exegetiska, några få inom systematisk teologi, de flesta inom kyrkohistoria. Av dessa 25 doktorer är 15 universitetslärare. Övriga har anställning vid Danmarks lärarhögskola, Kgl. Biblioteket, seminarieföreståndare etc. och sju har präst-tjänst. Disputationsväsendet har en annan funktion i Danmark än i Sverige. Som en jämförelse kan nämnas att enbart i ämnet kyrkohistoria har under perioden 1945—1980 vid Lunds universitet disputerat 27 personer. Under perioden 1936—1972 disputerade vid teologiska fakulteten vid Uppsala universitet 129 personer för teologie doktorsgrad. 23 av dessa hade 1972 tjänst inom universitetet. Utifrån dessa kvantitativa synpunkter framstår det svenska disputationsväsendet idag som överlägset det danska och också det norska, när det gäller att flytta fram forskningsfronten inom de olika teologiska disciplinerna.

I en mycket positiv anmälan i den danska dagstidningen Politiken skrev recensenten ungefär så med anledning av den här anmälda skildringen av utvecklingen inom den teologiska fakulteten vid Köpenhamns universitet under 500 år, att "teologerna kan". Jag vill gärna instämma i detta omdöme. Historiken över den teologiska forskningen och utbildningen vid Köpenhamns universitet under 500 år bör självfallet finnas i varje större bibliotek men även ägas och studeras av var och en som är intresserad av den teologiska utvecklingen i Norden i ett längre perspektiv än dagsdebatten.

Ingmar Brohed

Hartwig Keute: *Reformation und Geschichte. Kaspar Hedio als Historiograph.* (= *Göttinger Theologische Arbeiten*, Bd. 19). 423 sid., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980.

Bokens underrubrik borde kanske preciseras närmare. Undersökningen gäller närmast Hedios beskrivning av senmedeltiden och reformationen. Då Kaspar Hedios historiska arbeten bara i mindre utsträckning bygger på primär-

källor (till skillnad från t.ex. Sleidanus' kända "Commentarii") men oftast på tidigare framställningar, undersökes här närmast hans bearbetning och omarbetning av dessa. Hedios syfte var givetvis att få fram synpunkter som hans källor inte eller bara delvis innehöll: skildringar av senmedeltiden som en period i behov av reform, av påvedömet som kyrkans eller också Tysklands fiende, av kejsarna och koncilierna som evangeliets eller kyrkoreformens större eller mindre vänner, av viktiga personligheter före och under reformations-tiden som evangeliets, lärdomens och reformernas främjare m.m.

Tyvärr är boken allt annat än lättläst: på inte fullt 250 sidor text (åtföljda av anmärkningar samt bibliografi) finns det inte mindre än åtta "Zusammenfassungen" — samt en del ytterligare som är dolda i texten — fem "Folgerungen" och "Zusammenfassende Beurteilungen", ej heller så få inledningar, "Ausblicke", exkurser, m.fl., medan själva framställningen är sammanlappad av otaliga och icke alltid helt sammanhängande små stycken. En del av dessa, särskilt i bokens senare kapitel, hör inte heller till ämnet, t.ex. jämförelser med senare historiska framställningar som Flacius' "Centurier" eller Matthesius' Lutherpredikningar. Detsamma måste sägas om en del andra utflykter i olika riktningar, som t.ex. Augustinus' tvårikeslära (beskriven på *en* sida! s. 210), Bucers etik (29 rader, s. 217 f.) eller Eusebius' historiesyn (35 rader, s. 209). Intrycket är väl oundvikligt, att författaren har mindre skrivit en bok än avskrivit sitt kartotek.

Har läsaren emellertid övervunnit sådana svårigheter, finner han, särskilt i bokens första del, en rad intressanta undersökningar angående H:s behandling av källor som Eusebius' Historia Tripartita, den så kallade Abbas Urspergensis krönika, Platinas påvehistoria, samt, särskilt för den senare tiden, Nauklerus' "Chronica" och Krantz' nordeuropeiska historier ("Wandalia", "Suecia", osv.) eller Wimpfelings "Germania". I stor utsträckning översatte Hedio dessa till tyska — ett ämne som inte behandlas här, men som skulle förtjäna att behandlas någon gång, kanske i samarbete mellan en germanist, en historiograf och en teolog. Därutöver sammanställde Hedio också sitt material och författade ofta själv fortsättningar till det, likaledes mest genom att komplettera redan förefintliga berättelser.

Bokens andra del (särskilt kap. 8 och 9), som behandlar förhållandet mellan kyrkohistorien och universalhistorien hos Hedio, är som vi

redan har antytt en så stor villervalla av jämförelser och kontraster med andra, av helt irrelevanta uppfattningar och ämnen, om vilka förf:s kunskaper är ofta helt otillräckliga — vad är t.ex. "der Humanismus"? — att den knappast förmår ge en klar bild. I detta sammanhang behandlas också nödvändigtvis Hedios syn på den gamla kyrkans historia, som tyvärr inte analyserats i bokens tidigare kapitel.

Det skulle kanske också påpekas, att författarens syn på vad reformationen innebar helt är behärskad av Luther å ena sidan, t.ex. 124 f. samt den numera redan litet tröttkörda "Stadt-reformation" å den andra, t.ex. Exkurs III. Det är emellertid bekant, att Strasbourg-reformationen behärskades av en mera komplicerad, ofta mycket syntetisk teologi och världsåskådning. T.o.m. inom denna intar Hedio ofta en särställning (jfr t.ex. hans "Bedacht" av år 1547 i disciplinfrågan, utgiven av W. Bellardi i "Bucer und seine Zeit", Wiesbaden 1976). Inte heller har författaren sett närmare på de historiker som hörde till Hedios bästa vänner, som t.ex. Beatus Rhenanus (Adalbert Horowitz' utgåva av dennes "Briefwechsel" saknas i bibliografien).

Nödvändigtvis kommer denna recension att ge en negativ bild av boken. Det vore emellertid synd, om denna förbigicks helt av forskningen. Den kyrkliga (och övriga) historieskrivningen på 1500-talet är ännu så pass litet genomförd, att vi bör vara tacksamma för en bok som har vågat sig fram på okänd mark. Även om kartläggningen över denna är ännu delvis bristfällig är själva kartans existens ett plus.

Pierre Fraenkel

Nils Gunnar Holmberth: *Innanför eller utanför. En socialpsykologisk undersökning av ifrågasättandet av religiös tradition och grupptillhörighet. Acta universitatis Upsaliensis. Psychologia religionum 9. 193 sid. Almqvist & Wiksell International, Uppsala 1980.*

Inom religionsbeteendevetenskaplig teori är den religiösa socialisationsprocessen, dvs. den process varigenom en generation förmedlar till nästa generation vad den anser vara religiöst och livsåskådningsmässigt väsentligt, ett centralt område. Studium av denna socialisationsprocess är därför av rent inomvetenskapliga skäl väsentligt. Kunskap om den religiösa socialisationsprocessen har också ett stort utom-

vetenskapligt intresse. Så har t.ex. merparten av dem som är aktiva i kyrkor och samfund förts in i samfunden genom barndomshemmets kristna fostran. Medlemmarnas barn är därför den största rekryteringskällan för olika samfund. Av boken "Frikyrkosverige — en livsstilsstudie" kan man emellertid utläsa att man från denna rekryteringskälla "endast" lyckas rekrytera omkring 50 %. Mot den bakgrunden måste det också för kyrkor och samfund vara av stort intresse att få inblick i och kunskap om faktorer som kan förklara varför man inte lyckas bättre.

Den religiösa socialisationsprocessen är därför ett mycket angeläget forskningsobjekt och det är angeläget av både inom- och utomvetenskapliga skäl. Det är därför med stort intresse man tar del av ovannämnda avhandling, som just behandlar den religiösa socialisationsprocessen. Att författaren har valt att studera denna process ur ett omvänt perspektiv — dvs. varför vissa individer lämnar traditionen — gör avhandlingen än mer intressant.

Avhandlingen kan beskrivas som en intervjuundersökning med individer som vuxit upp i avgjort kristna miljöer, och där föräldrarna varit angelägna att barnen skall anta deras kristna tro och följa de normer som gäller för denna miljö. De sagesmän som kommer till tals i undersökningen har emellertid upplevt svårigheter då det gäller att växa in i den kristna tros- och grupp gemenskapen; de har i stället ifrågasatt uppväxtmiljöns kristna tradition och grupptillhörighet. Föremålet för avhandlingen är m.a.o. denna ifrågasättandets process, som den har upplevts av ett antal människor som vuxit upp i grupper där man vinnlagt sig om en kristen traditionsförmedling. Denna ifrågasättandets process ses, förenklat uttryckt, i ljuset av två grundantaganden:

1. De grupper där individerna vuxit upp ses som delkulturer med *minoritetskaraktär*. Detta minoritetsförhållande kan få problematiska följder. Medlemmar i sådana minoritetsgrupper kan under vissa betingelser komma att vilja tillhöra både den egna minoritetsgruppen och det dominerande samhället utanför och utifrån denna dubbla grupptillhörighet kan vissa personlighetsläsningar uppstå. De teoretiker författaren här anknuter till är Stonequist, Hostetler och Rosenberg.
2. Att vara avvikare är något *tillskrivet*, något man blir genom andras reaktioner. Hur andra reagerar på mitt beteende och defi-

nierar mig har betydelse för om jag blir avvikare eller ej. Hur individen definierar sig själv har också betydelse för denna utveckling. Här anknuter författaren främst till Goffmans stigmatiseringsteori.

I ett inledande kapitel diskuterar författaren tidigare forskning inom detta och angränsande forskningsområden. Här anknys till de socialpsykologiska teorierna om "marginal man", dvs. sådana individer som samtidigt levt under tryck från två grupper och med en samtidig önskan att tillhöra båda. Här refereras särskilt till Stonequists indelning i tre faser av marginalmänniskans utveckling. Efter en diskussion av kritiken mot marginalteorin kommer författaren till slutsatsen att utveckling av "marginal personality" (marginalitetspersonlighet) inte automatiskt behöver bli följden av tillhörighet till någon minoritetsgrupp. Här anknys vidare till Rosenbergs teori om att en individs självbild eller självskattning blir negativt påverkad av att individen av det omgivande, dominerande samhället betraktas och definieras som medlem i en minoritetsgrupp. Hostetler betonar å andra sidan hur faktorer inom minoritetsgruppen kan befördra avståndstagande från gruppen. I forskningsöversikten refereras också Sundéns diskussion om gruppstillhörighetens betydelse för traditionstillägnelsen.

Teoretiskt utgår avhandlingen framför allt ifrån den symboliska interaktionismen och speciellt Erwing Goffman. Utifrån detta perspektiv avvisas t.ex. psykiatriska förklaringar till avvikande beteende. Avvikande beteende är i stället resultat av att individen blivit definierad som avvikare av andra eller/och av sig själv. Goffman utgår nämligen från den symboliska interaktionismen som säger att en individs självbild bildas genom att individen anammar omgivningens attityder till honom eller henne. Individens personliga och sociala identitet präglas av hur han/hon blir betraktad och definierad av andra. Goffman använder termen stigma för sådana egenskaper och beteenden som bedöms negativt i någon viss miljö. Att vara stigmatiserad innebär således att vara negativt utpekad eller av känslan att vara värd att bli negativt utpekad. Individen blir genom olika stigmata således utpekad som avvikande eller uppfattar sig som avvikande och lär sig så småningom att leva som en sådan. Då individen de facto är utpekad eller antar att hennes stigma är känt talar Goffman om den *misskrediterades* roll och individens beteende går ut på att söka reducera den spänning som finns

mellan henne och omgivningen — s.k. "covering" eller "skylning". Då individen antar att hennes stigma är okänt talar Goffman om den *misskreditables* roll och individens beteende går ut på att söka passera som normal — s.k. passing. Liksom Stonequist ger också Goffman en processbeskrivning. Denna processbeskrivning betraktar författaren som en komplettering till Stonequists tre faser.

Efter en diskussion av det valda teoretiska perspektivet formulerar författaren sin forskningsuppgift: "Uppgiften i denna avhandling är att beskriva ifrågasättandets process och förutsättningar för denna under socialisationen. Därigenom vill jag försöka förstå och i någon mån förklara vad som i den socialpsykologiska situationen försvårar kristen traditionstillägnelse för vissa individer. Av teoripresentationen har framgått att de teorier eller betraktelsesätt, som jag valt att använda, försöker förklara processer av avvikelser och ifrågasättande genom att betrakta relationerna" (sid. 40).

Den forskningsuppgiften söker författaren lösa genom att ställa 7 allmänt formulerade frågor till sitt intervjumaterial. Därefter följer en presentation av intervjumaterialet. Intervjupersonerna utgörs av två grupper: en "flersamtalsgrupp" om 11 personer och en "ensamtalsgrupp" om 27 personer. Efter en diskussion av samtalsmetodik och materialets tillförlitlighet konstruerar författaren ett skattningsschema med vars hjälp han vill beskriva och sammanfatta det mycket omfattande intervjumaterialet (som finns inspelat på band med en speltid av 90 timmar).

Redovisning och diskussion av de resultat som vunnits med hjälp av skattningsschemat återfinns i kapitlet "Beskrivning av ifrågasättandets process". Detta kapitel är avhandlingens längsta. Författaren beskriver intervjumaterialet fråga för fråga, definierar kriterierna för skattningsschemat och exemplifierar dessa kriterier med hjälp av utsagor från olika intervjupersoner. För att pröva skattningsschemats användbarhet låter författaren en medbedömare skatta 5 intervjupersoner och författarens och medbedömaren skattningar jämföres.

Som en sammanfattning av resultaten kan man ange några typvärden. Dessa visar att de människor som intervjuats kommer från en miljö som kännetecknas av hög grad av separatism med en omfattande syndakatalog, krav på en speciell frälsningsupplevelse och hög grad av bibelbruk i både hem och församling. Traditionsförmedlarna har upplevts negativt och tra-

ditionen som mer fördömande än erkännande. Då författaren analyserar processen framkommer att intervjupersonerna under förberedelsefasen kände sig avvikande från såväl samhället som den egna socialisationsgruppen och att detta upplevdes som negativt. Under denna period var självdefinitionen, dvs. den misskreditables roll, vanligast och självdefinitionen gjordes oftast mot gruppens normer för religiös utveckling. Under konfliktfasen tycks de negativa upplevelserna av att avvika från egen-gruppen öka. Andelen som är såväl misskredita-bla som misskrediterade ökar under denna fas; de asketiska normerna har större betydelse för avvikelser under denna period; detta gäller såväl självdefinition som definition av andra. Under anpassningsfasen visar materialet på olika strategier. En mindre grupp fortsätter att leva kvar i socialisationsgruppen men ifrågasätter gruppens normsystem. Merparten lämnar dock socialisationsgruppen. Hälften av dessa tycks också ta helt avstånd från den religiösa tron. Vidare undviker många kontakter med socialisationsgruppens tradition, och detta skapar ett avstånd till de anhöriga som finns kvar.

Vid sidan av den sammanhållna beskrivningen av hela materialet ger författaren en ingående och intresseväckande skildring av tre enskilda personer eller typfall.

Efter en diskussion av materialet kommer författaren till några slutsatser:

1. Delkultursupplevelser och känslor av främlingskap kan förekomma oavsett om socialisationsgruppen kännetecknas av "låggradig" (lägre grad av bibelbruk, traditions-tillägnelse genom mognad, ett mindre strängt normsystem) eller "höggradig" (= motsatsen till låggradig) religiös tradition, men att den höggradiga syns vara förenad med fler problem för individens anpassning.
2. Traditionsförmedlingen har försvårat relationen mellan individen och hans/hennes anhöriga. Här anknyts till Sundéns diskussion om de "säkra" respektive "alltför säkra" förmedlarna.
3. De intervjupersoner som kommer från "i mycket hög grad"-separatistiska grupper känner efter processens fullföljande ett större avstånd till socialisationsgruppen.
4. Individens självdefinition har större betydelse för ifrågasättandets process än definitionen från andra. Författaren tar avstånd från en ensidig stämplingsteoretisk modell;

definitionen från andra antas förstärka effekterna av individens självdefinition.

5. Av sådana självdefinitioner tycks framför allt de som innebär att individer jämför sig med gruppens normer för religiös utveckling vara viktiga, särskilt under processens inledning.

I den ovan citerade forskningsuppgiften talar författaren om att "beskriva" för att därigenom "förstå och i någon mån förklara" varför vissa individers traditionstillägnelse har försvårats. Även då författaren skall formulera sin målsättning (s. 15), uppgiftsbestämning (s. 34) och sammanfattning (s. 162) förekommer uttrycken "beskriva", "förstå" och "förklara". En sammanställning av dessa olika formuleringar visar att författaren antingen använder dessa vetenskapsteoretiskt laddade begrepp mycket oprecist och vagt eller att han samtidigt har försökt sätta sig på de två stolarna "förstående" vs. "förklarande" psykologi. Detta är emellertid inte helt okomplicerat.

De slutsatser som avhandlingen kommer fram till presenteras som om de skulle vara en följd av de data som avhandlingen faktiskt presenterar. Emellertid kan man fråga sig om detta är fallet och om inte slutsatserna i stället till stor del är beroende av författarens underförstådda, men inte klart uttalade terapeutiska förståelse. Ett exempel kan förtydliga hela denna problematik.

En av avhandlingens mest intressanta slutsatser är att individens självdefinition har större betydelse för ifrågasättandets process än definitioner från andra. Författarens explicita argument för detta är att den andel som någon gång anges som misskredita-bla är större än den andel som anges som misskrediterad.

Emellertid kan man presentera data på andra sätt; t.ex.

- 1) man kan se hur andelarna som är misskrediterade resp. misskredita-bla ökar från förberedelsefas till konfliktfas. Detta visar att andelen som är misskrediterade ökar mest,
- 2) man kan se hur de som är enbart självdefinierade, enbart annandefinierade resp. bådadera fördelar sig i "kriterievariabeln" 7A (= resultatet av processen). En sådan korstabulering antyder att rollen som misskrediterad skulle vara väsentligare för ett negativt utfall i kriterievariabeln.

Ett sätt att presentera data (författarens) ger således upphov till slutsatsen att rollen som

misskreditabel är viktigast medan ett annat ger upphov till en motsatt slutsats! Över huvud taget kan man ifrågasätta om någotdera av sätten är relevant ur ett stigmatiseringsteoretiskt perspektiv. Författaren anger *om* en individ är stigmatiserad eller inte, medan Goffman säger att "... problemet är inte om individen har någon erfarenhet av något eget stigma, vilket han ju har, utan snarare hur många varianter härav han har fått pröva på" (Stigma, sid. 134). Problemet gäller således snarare intensitet och frekvens av stigmatisering än stigmatisering eller icke-stigmatisering. Ur både ett empiriskt och ett teoretiskt perspektiv kan man således ifrågasätta om den aktuella slutsatsen har stöd i de data som avhandlingen presenterar. Detta utesluter självfallet inte att slutsatsen kan ha bättre stöd i författarens rika terapeutiska erfarenhet av den aktuella processen. Problemet kan kanske sägas vara att denna erfarenhet inte klart uttalas och får större utrymme. Till de mest intressanta avsnitten i avhandlingen hör t.ex. den fina skildringen av de tre typfallen!

Författaren utgår således från ett stämplings-teoretiskt perspektiv, där utpekande definitioner får en bortdrivande effekt. Dean Kelly har i olika sammanhang framfört en motsatt tanke: "The quality which makes one system of ultimate meaning more convincing is not its content but its seriousness, costliness, strictness" (JSSR 17: 2, 1978). Bibby (JSSR 17: 2, 1978) har i samma perspektiv visat att de "starka" samfunden lyckas bättre med att behålla barnen/ungdomarna i samfunden. Boken "Frikyrkosverige" antyder f.ö. ett liknande mönster för Sverige. Utifrån detta teoretiska perspektiv kommer man således till slutsatsen att delkultur och minoritetskaraktär, separatism och stränghet, disciplin och kontroll verkar bindande och ej bortdrivande. Det intressanta skulle m.a.o. *inte* vara att som författaren söka utröna någon generell effekt av definition och minoritetskultur utan under vilka betingelser (sociala och personlighetsmässiga) minoritetskultur, stämpling och definition blir bortstötande resp. bindande. Hela denna problematik har författaren av naturliga skäl inte kunnat bearbeta. På några ställen antyds den dock.

Avhandlingen innehåller också material som pekar mot en annan intressant forskning. Merparten av intervjupersonerna sade sig ha upplevt den religiösa traditionen som mer fördömande än erkännande. I sin diskussion av detta anknyter författaren till Sundéns tes om

de "säkra" respektive "alltför säkra" förmedlarna. Här kan man undra om inte en anknytning till Rosenberg respektive Benson & Spilka vore mer fruktbar. Rosenberg menar att en minoritetssituation ger upphov till lägre självskattning medan Benson & Spilka menar att lägre självskattning ger upphov till att traditionen upplevs som mer fördömande. En kombination av dessa båda hypoteser ger en "teori" om att ju mer en religiös organisation framstår som uttalad minoritet, desto "hårdare" borde dess trossystem framstå. En kontroll visar f.ö. att författarens data på individnivå stöder en sådan hypotes!

Avhandlingen ger således upphov till flera intressanta och nya problem för religionsvetenskapen. Detta är dess stora förtjänst; den visar på ett nytt och intressant forskningsområde.

Till avhandlingens negativa sidor hör en rad metodproblem, t.ex. avsaknad av kontrollgrupp och flera oklarheter i samband med skattningsschemat (t.ex. relationerna mellan de olika variablerna, mellan variabelvärden inom samma variabel, att det är konstruerat i efterhand vilket kan ha medfört slutsatser grundade på frånvaro av information, "ensamtalsgruppen" och "flersamtalsgruppen" behandlas som en enhet etc.). Över huvud taget kan man säga att skattningsschemat fått dominera avhandlingen alltför mycket.

Att avhandlingen mycket väl kan bli forskningsgenererande tycks mig dock vara väsentligare än några metodiska brister.

Thorleif Pettersson

Owe Wikström: *Stöd eller börda? — Religionens roll i psykiatri och psykoterapi*. Skeab Verbum 1980.

Owe Wikström är docent i religionspsykologi i Uppsala, psykoterapeut i S:t Lukasstiftelsen och sedan höstterminen 1980 lärare i självvård vid Pastoralinstitutet i Uppsala. Han är också präst, senast som stiftsadjunkt i Skellefteå.

Det har skrivits mycket om gränsområdet mellan religion och psykologi, särskilt om förhållandet mellan självvård och psykoterapi. Men hittills har ingen kommit med en så grundlig analys av ämnet. Och ändå är undersökningen översiktlig. Den är att se som en bas att bygga vidare från.

OW vill i förordet poängtera att hans utgångspunkt är religionspsykologisk och praktiskt psykoterapeutisk: Han vill psykologiskt beskriva religionens roll hos den enskilda människan som drabbats av ångest. Är religionen stöd eller börda för en sådan människa? Eller är det så att religionen kan förorsaka eller bidra till psykiska sjukdomar? Syftet med boken är icke apologetiskt utan praktiskt. I hög grad är den därför nyttig att läsa för den som studerar psykiatri eller psykoterapi. Men den är också viktig för varje själasörjare.

Boken har tre delar. Den första behandlar psykologins sätt att se förhållandet mellan religion och psykoterapi. Innan han går in på detta, tar han upp ett utförligt avsnitt om kunskapsociologins kognitiva betraktelsesätt. Andra delen handlar om psykiatrins sätt att ta upp religiösa frågor i terapin. Denna del är mindre teoretisk och ger många fallbeskrivningar ur psykiatrisk facklitteratur. Den tredje delen sammanfattar materialet och presenterar ett sökande efter en helhetssyn. Denna helhetssyn åskådliggörs i tre fallbeskrivningar. I ett appendix tar förf. upp frågan om besatthet och psykoterapi. Det hade varit bättre om detta appendix hade fått bli en artikel utanför bokens ram.

OW rör sig mellan två teoretiska nivåer, för det första den sociologiskt inriktade kunskapsociologin, för det andra den psykoanalytiska teorin där man framförallt ser på den dynamik som utvecklas inom en enskild personlighet. Han använder sig här av en interaktionell modell. En livsåskådnings kognitiva, innehållsmässiga, element lever inom den kultur man tillhör. En livsåskådnings innehåll kan ha större eller mindre intrapsykisk betydelse för individen som stödande eller störande faktor i personlighetens dynamik. Ett sätt att beskriva den friska eller den ångestladdade människans upplevelse av sin religion är att se den som en interaktion mellan det kulturellt betingade kognitiva trosinnehållet och den intrapsykiska, dynamiskt destruktiva eller konstruktiva kraft detta får.

Jag vill fortsätta med att ta upp några begrepp som OW behandlar i sin bok. Det ena är begreppet "symboliskt universum". "Religiösa mönster är referensramar eller perceptionsramar, symboliska skärmar genom vilka verkligheten tolkas" (cit. Geertz). En kulturs språkligt fixerade traditioner omger en människa och tjänar till att tolka verkligheten. De fungerar som ett symboliskt universum. Detta kan utgöras av myter om andar eller gudar. Detta symboliska universum kan också utgö-

ras av strikt vetenskapliga paradig. I båda fallen tjänar de stabiliserande för personligheten och utvecklande för personligheten.

Ett annat begrepp är "den dubbla kausaliteten". En människa med en religiös tro kan tolka sitt liv, dess kriser och ångest både i empiriskt kausala sammanhang och i ett finalt meningsfullt sammanhang, i religiösa termer. En äldre kultur gjorde det lätt för människor att växla mellan dessa. Det är detta som Hj. Sundén kallar fasväxling.

Vetenskap och psykoterapeutiska teorier har emellertid omöjliggjort en sådan fasväxling, då den både varit metateoretiskt omedveten och absolutifierat sig själv. Psykoterapin har blivit en sekulär myt, som omedvetet exkluderar existentiella problem. Sådana problem blir i stället sjukdomsförklarade.

Heinz Müller-Pozzi från Zürich skrev 1975 en bok "Psychologie des Glaubens". Han skriver att religionen kan vara uttryck för jagfunktionen hos människan. Den hjälper henne att ta itu med inre konflikter. De religiösa symbolerna fungerar som integrerande faktorer. Religionen står alltså i konfliktlösningens tjänst, även när det gäller livskriser och existentiella kriser. Det som är utmärkande för skillnaden mellan frisk och mogen religiositet och omogen, neurotisk religiositet å andra sidan är den friska religiositetens tvåpolighet. Den är förankrad både i individuella utvecklingen och i ett traderat religiöst symbolsystem. Vid en neuros försöker jaget hålla inre jämvikt och hindra ångestladdade konflikter att nå medvetandet. Den neurotiska lösningen är emellertid privat. Man förvandlar ångesten till ett symtom, som är en privat symbol för konflikten och ångesten. Omvänt kan en frisk religiositet fungera så att en religiös symbol får samma funktion som ett symtom för en neurotisk människa. Men religionens symboliska uttryck erbjuder människan möjligheter att på ett jag-eget sätt komma tillrätta med både ångest och skuld känslor som annars kunnat uttryckas i den privata symbolen=symtomet. Åter kan vi här se ett exempel på den interaktionella modellen.

Ett viktigt kännetecken på den mogna tron är att den nått en funktionell autonomi, dvs. tron är inte tjänare åt andra grundläggande motivationella faktorer. Tron är som en magnet "in its own right". OW citerar här Gordon Allport: "När självet har bestämt att det religiösa sentimentet är det bästa instrumentet för att handskas med livet, överlämnar det till detta uppgiften att tolka allt som kommer i

dess väg. Det tillhandahåller dessutom motivationskraft, så att individen kan leva i enlighet med denna adekvata ram av mening och värde”.

Freud menade att religionen var en regression. Erik Homburger Erikson tar också upp frågan om religionen är en regression, men från helt andra utgångspunkter. En nyckelterm för Erikson är ”grundläggande tillit och hopp” som barnet får i den tidigaste relationen med modern. OW citerar här Erikson: ”Det är religionens uppgift att genom sina symboler och ritual bekräfta erfarenheterna från den första relationen. I gester och ord uttrycker den troende sitt beroende av och sin barnsliga tro på den allsmäktige och älskande beskyddaren. Av alla ideologier är religionen den enda som är i stånd att gestalta detta och därmed återknyta till den ursprungliga känslan av grundläggande tillit och hopp. I religionen kan människan få uppleva att övergivenheten är övervunnen och att han själv blir bekräftad som en särskild och unik varelse”. Religionen kan visst föra med sig regression i negativ mening, dvs. infantilisering. Men när den religiösa regressionen fungerar riktigt står den i jagets tjänst, en kontinuitet upprätthålles med de första levnadsårens kriser och den bärande tilliten som fungerade då fungerar nu i det vuxna livet.

Bokens första del om psykologi, religion och psykoterapi är jämte den sista om ”på väg mot en helhetssyn” med dess fallbeskrivningar de mest givande. Den mellanliggande delen om psykiatri, religion och psykoterapi är den minst givande. Sedan OW gått igenom ett flertal psykiatriska och psykoanalytiska fackskrifter och fallbeskrivningar måste han konstatera att den psykoanalytiska sexualteorin i stort sett är allenarådande som förklaringsmodell. Den nya jag-psykologins förståelse av religionens roll inom personligheten (dokumenterad hos Müller-Pozzi, Erikson eller Scharfenberg) lyser med sin frånvaro. Vidare har man inte beaktat religionens symboliska språk som en möjlighet, ett alternativt symboliskt universum.

För det tredje är det ytterst sällan man beaktat att ångest kan vara av existentiell natur, där alltså lösningen skulle kunna vara en annan än den strikt psykologiskt kausala. Tyvärr måste man konstatera det man redan visste att man oftast i psykologiska sammanhang lyckas filtrera bort existentiell livsåskådningsmässig problematik, antingen den kommer som pålagring ovanpå en neurotisk störning eller den utgör ångestens primära källa.

Det visar sig också mycket svårt att ge ett

entydigt svar på frågan om religionen är orsak till psykiskt lidande. I de flesta av de psykiatriska fallbeskrivningarna har sjukdomen iklätt sig religiös språkdräkt utan att för den skull ha sin orsak i religionen. I en del fall kunde man påvisa en negativ påverkan från en religiös miljö, t. ex. en a-sexualiserad uppfostran i en moralistisk miljö, en uppväxtmiljö präglad av tvångsmässighet som kan leda till stark ambivalens beträffande religiösa frågeställningar, reaktiv ateism eller ”identifikation med ”aggressorn”. Vidare kan det religiösa innehållet i sig verka ångestprovocerande, t. ex. genom rädsla för helvete, dom, död etc.

Den tredje delen om ”På väg mot en helhetssyn” utgörs av en sammanfattande översikt samt ett mycket kortfattat tes-liknande kapitel, följt av tre utförliga fall-beskrivningar som är ämnade att åskådliggöra helhetssynen. Denna helhetssyn blir en följd av tre olika processers samspel. Människan påverkas för det första av en kognitiv, kulturellt betingad föreställningsvärld (religiös eller agnostisk). Detta symboliska universum beror i sin tur på eller interagerar med de psykodynamiska processerna inom en individ. Dessa två nivåer har i sin tur ett samband med aktualiserandet och lösningen av existentiella frågor, att stå inför ”helheten”, att möta frågor om mening, lidande och död.

Detta tes-liknande korta kapitel hade med fördel kunnat vara mera utförligt, på bekostnad av det avslutande tillägget om besatthet. OW:s bok är tungt vägande och borde vara ett ”måste” för alla som utbildar sig i psykiatri, psykologi och psykoterapi. Och som sagt: den är viktig även för präster, även om dess utgångspunkt och språk är mer psykologiskt än teologiskt.

Innehållsförteckningen är föredömligt klart gjord. Tyvärr har inte kapitelindelningen inne i boken samma klara systematisering. En klar pedagogisk poäng är sammanfattningarna i slutet av varje större avsnitt. En bättre korrekturläsning vore önskvärd i nästa upplaga.

Anders Olivius

Raymond Moody: *I dödens gränsland. Natur & Kultur 1977*, samt ds: *Frågor vid livets gräns. Natur och Kultur 1977*.

Thanatologin, läran om döden, får nog sägas vara en av de allra nyaste vetenskaperna. En del av den, suicidologin, forskningen kring själv-

mord, har visserligen funnits länge, men de brant stigande kurvorna för antalet självmord i industriländerna har nu givit suicidologin en helt ny ställning som forskningsämne. De andra två delarna av thanatologin, sökandet efter terapimetoder för döende och forskning kring ett liv efter detta är emellertid alldeles nya som forskningsområden.

Elisabeth Kübler-Ross' bok "On Death and Dying" som publicerades 1969 kom att inaugurerade dessa två nya områden. Fast hon själv huvudsakligen ägnade sig åt terapifrågan står hon idag som en av de huvudsansvariga bakom forskningen kring ett liv efter döden. Genom att skriva ett förord till Raymond Moodys: "Life After Life" (I dödens gränsland. Natur & Kultur 1977, försättning i Frågor vid livets gräns. Natur & Kultur 1977), gav hon boken en flygande start. I dag har denna forskning vuxit till något av en stormflod i Amerika och allt fler böcker har hunnit översättas till svenska. En fingervisning om hur långt det hunnit gå ger en kapitelrubrik i den amerikanske pastorn Archie Matsons "Afterlife". Kapitlet heter "The Thrill of Dying" och motiveras av att Matson menar att Moody slutgiltigt bevisat hur livet efter detta ser ut.

Moody själv värjer sig mot dessa påståenden, samtidigt som han menar att det som hans informatörer upplevt verkligen talar om vad det är som händer efter döden. Moody har kommit i kontakt med närmare 150 personer som "dött" på ett operationsbord, i en hjärtinfarkt eller i en olycka — och sedan återupplivats. Moody menar att de upplevelser som dessa människor haft följer ett allmänt mönster:

Det hörs ett obehagligt ljud, som ett surrande eller en ringning och den döende får en känsla av att hon hastigt rör sig genom en lång mörk tunnel. Därpå befinner hon sig plötsligt utanför sin fysiska kropp och ser den på avstånd som vore hon en åskådare. Andra varelser kommer för att möta och hjälpa henne. Hon ser en skymt av andar och släkt och vänner som redan förut dött och en kärleksfull ande av ett slag hon aldrig förut mött — en varelse av ljus — visar sig för henne. Hon får en fråga utan ord om vad hon anser sitt liv vara värt och får se sitt liv i blixtbelysning. Hon blir överväldigad av starka känslor av glädje, kärlek och frid och gör starkt motstånd mot att komma tillbaka till livet (förkortat här).

Moody har huvudsakligen samlat dessa redogörelser genom att hålla föredrag om döendet och sedan ta emot berättelser från publiken. I själva upplevelsen igenkänner Moody femton olika moment (fast den i hans beskrivning har

minst 20) och de bästa berättelserna innehåller upp till 12 av dessa, medan många andra bara innehåller ett fåtal. Någon redogörelse för exakt vilka moment som återfinnes i de olika beskrivningarna ger dock icke Moody. Den delen av upplevelsen som behandlar mötet med tidigare avlidna är sedan länge känd — i en kristen miljö är detta ett naturligt inslag hos en människa som tror sig vara död.

Det mest förvånande inslaget i berättelsen — och det som gjort störst intryck på ockultister — är upplevelsen av att själen skils från kroppen. Moody inser att detta skulle kunna vara fysiologiskt motiverat och är där angelägen att påpeka att de döende haft olika sjukdomar och att en del av dem dessutom varit oskadade vid själva upplevelsen. Ett studium av hans fall ger emellertid en helt annan bild. I boken refererar Moody vid 111 tillfällen till enskildas upplevelser, vid alla framgår det att det rör sig om en plötsligt insättande kris. De närmare omständigheterna beskrivs i 36 fall. Ungefär hälften av dessa gäller hjärtstillestånd och hälften gäller en chock som uppkommit antingen på grund av blödning eller på grund av att den döende är i en situation som hon förstår kommer att leda till döden inom någon minut. Trots att Moody då han skriver boken läser medicin har han inte insett att denna så kallade vasomotoriska chock har exakt samma resultat som en stor blödning. Den vasomotoriska chocken innebär att blodkärlen dilateras så att kroppen inte får tillräckligt med syre — en stor del av dem som dör i bilolyckor dör av just denna chock som kan drabba en trots att man är totalt oskadad.

Antingen nu den dåliga blodförsörjningen beror på att kärlen dilaterats, på en blödning eller på att hjärtat stannat, så blir resultatet ungefär detsamma: Kroppens syreförsörjningssystem ser till att hjärnan som kortast tid kan överleva utan syre, i första hand försörjs. I den situationen kan hjärnan emellertid inte påverka kroppen utan blir totalt avskuren från den — den upplevelse som först verkade så egendomlig, blir i detta perspektiv knappast förvånande.

Naturligtvis är det så att livet efter detta kan innebära att vi får möta våra kära avlidna direkt i dödsögonblicket — detta är vad flertalet tror — och vad flertalet också upplever, men Moodys redogörelse övertygar knappast.

Ett problem i detta sammanhang är också att Moodys patienter inte i någon verklig mening varit "döda". Med död menar han i dessa sammanhang frånvaron av kliniskt påvisbara livstecken. Det är en bra definition — den enda man i praktiken kan använda — men det är

självklart att den får olika innebörder i olika situationer. På en badstrand betyder den någonting helt annat än den betyder på en intensivvårdsavdelning eller under en hjärtoperation. Några hänsyn till dessa förhållanden har inte Moody tagit. Inte heller har han tagit hänsyn till att en läkare då patienten vaknat efter ett tillbud och sagt sig ha varit medveten under tiden skulle ha konstaterat att patienten aldrig varit död — det bara såg så ut. Ett kortare hjärtstillstånd då hjärnan hela tiden fått sin syreförsörjning är ingen Lazarussituation.

Också om det varit det är Moodys redogörelser insamlade på ett sådant sätt och redovisade så utomordentligt slarvigt att bevisen för exempelvis tomtens existens är väsentligt bättre.

Ett annat intressant förhållande med Moodys redovisning är att ingen av hans patienter har haft några obehagliga upplevelser av plågor eller samvetsqual eller helvete. Detta går mot den kliniska erfarenheten, de flesta med erfarenheter av dödsbäddar kan tala om denna bak-sida. Moody går emellertid ett steg längre — när han redovisar världslitteraturen förtiger han omsorgsfullt fall av denna typ.

En sådan närmast skönlitterär undersökning som Moodys har givetvis många förtjänster och kan vara en intresseväckande inledning till riktiga undersökningar. Men, som den kanske främste thanatologen Robert Kastenbaum påpekat, blir inte Moodys verksamhet oförarglig. Övertygelsen om det lyckliga slutet innebär inte bara att man tenderar att förbise de döendes verkliga behov — utan den har också en direkt effekt för självmordssiffrorna.

Forskningen kring Moody-upplevelserna kan hjälpa människor att dö — men angelägnare synes det vara att hjälpa dem leva.

Örjan Björkhem

Robert Murray: *Bibeln på svenska 1526—1981. Om översättares och tryckares mödor under fem sekler. 160 sid. Proprius förlag, Stockholm 1981.*

Vid en lämplig tidpunkt, när intresset för den nya bibelöversättningen är som störst, har Robert Murray givit ut en bok, som på ett utmärkt sätt ger den historiska bakgrunden till det nutida översättningsarbetet.

Som undertiteln ger vid handen beskriver han de olika översättningarna och de olika upplagorna av Bibeln på svenska alltifrån NT 1526 fram till NT 1981. Även den medeltida

förhistorien beröres, ehuru endast helt kort. Den alltjämt pågående diskussionen om tillkomsten av 1526 års NT refereras och författaren diskuterar frågan, om inte också korrekturläsare och sättnare haft ett visst inflytande på språket, t.ex. i fråga om dialektala nyanser. I fortsättningen är översättningarnas karaktär, såvitt de gäller de äldre versionerna, ganska lätt att ange, eftersom man i stort sett följde den första översättningen av hela Bibeln, Gustaf Vasas Bibel 1541, som i sin tur väsentligen bygger på Luthers tyska översättning. Vid början av 1600-talet ivrade man på sina håll, bl.a. från kungamaktens sida, för en ny översättning, som var mera "ordagrann" än Luthers, men utan resultat. Gustaf II Adolfs Bibel blev i stort sett en nyutgåva av Gustaf Vasas Bibel. Först 1917 års upplaga är en helt ny översättning liksom också NT 1981.

Författaren beskriver också ingående den fängslande historien om de olika upplagorna, deras tillkomst, utseende och funktion. Även tryckarnas mindre kända men ofta ganska avgörande insatser behandlas.

Boken har talrika, välvalda illustrationer som belyser de olika utgåvornas karakteristika.

I litteraturförteckningen saknar man H. B. Hammar, Sveriges Bibel 1932, som på sitt sätt var en föregångare till föreliggande arbete.

Murrays bok ger en allsidig och fängslande bild av förhistorien till de nya översättningar, som nu sett dagen, och som får sin sakkunniga beskrivning i slutkapitlet. Författarens slutomdöme är värt att notera: "Alldeles säkert kommer 1981 års länge motsedda översättning av Nya testamentet att användas av många, men den syns ej bli den enda varken i andakts- eller studiesammanhang eller i församlingarnas gudstjänster. Vid dess sida kommer uppenbarligen såväl 1917 års hävdvunna och trots kritiken av många älskade översättning som Hedegårds och Giertz' arbeten att leva vidare" (146). Detta är som författaren påpekar "en ny, i bibelöversättningarnas svenska historia hittills okänd situation. Hur den kommer att gestalta sig, är ännu för tidigt att uttala sig om".

Bengt Hägglund

IN MEMORIAM

Hans Kosmala

Hans Kosmala föddes i Breslau 1903 och dog i en liten by i västra England den 24 april 1981. Frågan om hans nationalitet är en aning komplicerad. Namnet Kosmala är polskt, men Hans föddes som tysk medborgare. På 30-talet flydde han med sin familj undan nazisterna, först till Österrike och sedan, strax före krigsutbrottet, till England. Efter en tids internering blev han så småningom brittisk medborgare. Omkring 1950 kom han som sjukhuspräst till det skotska sjukhuset i Tiberias, Israel, men det dröjde inte länge innan han värvades till det svenska teologiska institutet i Jerusalem. Han var dess direktor i tjugo år, fram till sin pensionering 1971.

Hans karriär följde inte någon rak, på förhand utstakad väg. Det berodde väl en del på hans egen villrådighet, men mest på yttre omständigheter. Hemmet i Breslau var strängt protestantiskt och, vi skulle väl säga närmast kulturfientligt. Hans Kosmala fick först affärsutbildning och studerade moderna språk och juridik men slog om och började läsa teologi, först i Breslau och sedan i Leipzig, där han bl.a. studerade GT för Albrecht Alt.

I Leipzig fick han också den kontakt med Institutum Judaicum Delitzschianum, som skulle bestämma inriktningen av hans livsverk. Judisk kultur och religion var inget främmande och nytt för Hans Kosmala. Breslau hade en betydande judisk befolkning (över 20.000), och en tid hade Hans varit anställd hos en av stadens judiska köpmän. Åren 1930—34 var Hans Kosmala lärare och till sist föreståndare för Delitzschianum i Leipzig. Att syssla med judaika och att ha förbindelser med judar var som bekant inte alldeles oförargligt i Tyskland vid denna tid. Hans Kosmala tog i tal och skrift klart avstånd från antisemitismen, i polemik mot bland andra Gerhard Kittel. Då Gestapo 1935 stängde Delitzschianum, flyttade Kosmala med sin familj till Wien, där han kunde fortsätta verksamheten i Svenska Israelsmissionens lokaler ytterligare några år, tills Gestapo kom efter till Wien.

I England arbetade Hans Kosmala för olika kyrkor och missionssällskap och spred upplysning om judendomen och varnade för antisemitismens fara. Från denna tid härrör ett antal uppsatser kring förhållandet judendom—kristendom och om judendomens väsen. Med kunskap och klarsyn avvisar Hans Kosmala antisemitismens vrånghild av judendomen utan

att fördenskull okritiskt godta den judiska apologetikens framställning som den objektiva sanningen. Uppsatserna har gjorts tillgängliga igen i tredje bandet av de "kleine Schriften" som utgavs på Brill's förlag 1978, *Studies, Essays and Reviews*, och de förtjänar att begrundas under de fortsatta försöken att öppna uppriktiga och meningsfulla samtal mellan judendom och kristendom.

Vid nära femtio års ålder fick Hans Kosmala sin första mer stadiga anställning, som direktor för det då nystartade Svenska Teologiska Institutet i Jerusalem. Trots lockande anbud från universitet i Europa och Sydafrika stannade Hans Kosmala i Jerusalem till sin pensionering. Det var uppenbart att han här hade funnit en uppgift som engagerade honom fullständigt. Alla hans kunskaper och erfarenheter från tidigare år kunde nu komma till användning och bära frukt. Trots en stor undervisningsbörda räckte hans tid till för att fullfölja och publicera en mängd uppslag som fått ligga oarbetade under de oroliga åren. Hans många bidrag till den årsbok för institutet (ASTI) som han tog initiativ till, ger belägg för hans beläsenhet inte bara på det exegetiska och judaistiska området utan också t.ex. i den klassiska grekiska litteraturen.

Under några år på 50-talet sysselsatte sig Hans Kosmala intensivt med dödhavsfynd, vilket resulterade i ett större arbete om den teologiska terminologin i Qumran och i NT, *Hebräer—Essener—Christen*. Exkurserna i denna bok framlades som dissertation för teologiska fakulteten vid universitetet i Leiden. Detta var egentligen den andra doktorsavhandling Hans Kosmala producerade. Den första skrev han 1929 åt en grekisk stipendiat i Leipzig. Denne hade fått uppgiften att skriva om "Die goldene Regel, religionsgeschichtlich untersucht" men misslyckades och riskerade därmed att få betala tillbaka sitt stipendium. I detta läge anställdes på handledarens initiativ Hans Kosmala att på kort tid färdigställa en godtagbar avhandling. Den ekonomiska ersättningen var minimal, men som minne erhöll Hans Kosmala ett exemplar av boken, "med tack från författaren".

Till bilden av Hans Kosmala hör också hans intresse för konst och musik; han var själv en utmärkt tecknare och god violinist. Hans stora svaghet var dock böcker, en svaghet vi ju alla måste se upp med: umgänget med böcker kan inte ersätta umgänget med människor. För dem som kom Hans Kosmala nära var han en sällsynt trofast vän.

Krister Brandt