

Frågan om eventuellt iranskt inflytande på kristendomens och judendomens apokalyptik och djävulsföreställning

AV SVEN S. HARTMAN

Det iranska inflytandet över judendom och kristendom har hävdats av många forskare (se därom i min artikel Iran i samlingsverket *Theologie und Religionswissenschaft*, s. 106—123, Darmstadt 1973). Bland svenska företrädare för denna syn bör särskilt Geo Widengren nämnas. Men det har varit en strid om saken. Föreliggande artikel vill taga upp denna fråga och belysa den med nya argument, som gäller den sannolika dateringen av två i detta sammanhang viktiga föreställningskomplex, å ena sidan apokalyptiken, å andra sidan den därmed sammanhängande djävulsföreställningen.

Vad betyder ordet "apokalyptik"? Ofta tror man fel i detta avseende. Man tror då, att det uteslutande är föreställningar om världens snara undergång. Sådana idéer kan innefattas i "apokalyptik", men det är i så fall bara en del av apokalyptiken. Den rätta betydelsen av "apokalyptik" är världsålderslära, en lära om hela världsförloppet, från början ända till slutet. (Se härom i Widengrens "Religionens värld" och särskilt i den tyska versionen "Reli-

gionsphänomenologie", Berlin 1969, kap. 16.)

Vi har låtit göra en tablå över några världsåldersläror, några apokalyptiska system (se nedan). Låt oss genast påpeka en sak: alla de olika systemen har en och samma tendens, och den tendensen kan vi kalla för degenerering eller successiv försämring. I det indiska systemet tar detta sig uttryck på två i tablå synliga sätt: dels är längden på de fyra världsåldrarna successivt avtagande: 4 000 år, 3 000 år, 2 000 år och 1 000 år; dels är de färger, som guden Vishnu antar under de fyra världsåldrarna (*yuga's*), de fyra kastfärgerna i avtagande värdighet: först den vita prästfärgen, sedan den röda krigarfärgen, därefter den gula åkerbrukarfärgen och sist çudra's svarta färg. I många flera avseenden: dygden avtar successivt, likaså människornas livslängd etc. — I kolumnen för Iran I (Avesta) syns inte den där successiva försämringen så mycket, men vi kan i alla fall se en sak: *Gaya*, som betyder "liv" blir så småningom *Gaya maretan*, vilket betyder "dödligt liv". Denna an-

<i>Indien</i>			<i>Iran I</i> (Avesta)	<i>Iran II</i> (Bundahišn)	<i>Iran III</i> (Bahman 700 f.Kr.) kap. II yašt)	<i>Hesiodos</i>	<i>Daniel</i> kap. II
kṛta-yuga	400 + 4.000 + 400	vit	Gaya	3.000 (andlig)	guld	guld	guld
treta-yuga	300 + 3.000 + 300	röd		3.000 (materiell)	silver	silver	silver
dvāpara-yuga	200 + 2.000 + 200	gul	Gaya maretan Zarathustra	3.000 (dödlig)	koppar	koppar	koppar
kali-yuga	100 + 1.000 + 100	svart	Astvat. ereta	3.000 (förklarad)	järn	järn	järn
	1.000 + 10.000 + 1.000 = 12.000 år			12.000 år			

tydan om en degenerering kompletteras utmärkt av Iran II (pehlevi-skriften Buda-hišn). Där säges skapelsen degenereras på följande sätt: i 3 000 år är den helt och hållet andlig och odödlig, och den består egentligen blott av Gayömart (= Gaya maretan) och Urtjuren; under de nästa 3 000 åren blir den materiell men är fortfarande odödlig. Efter 6 000 år, i början av den tredje perioden, kommer det onda in i världen, och Gayömart och Urtjuren blir dödliga och dödas också, varefter den övriga skapelsen kommer till. När vi kommer till slutet av den fjärde perioden på 3 000 år, då går den här världen under och den eskatologiske frälsaren kommer. Det är Saošyanten, som på avestiska heter Astvat. ereta. — I kolumnen Iran III, som bygger på material ur pehlevi-skriften Bahman Yašt, där skildras den återstående tiden av världen såsom ett träd med fyra metallgrenar, och dessa är i fallande värdeskala: alltså guld, silver, koppar och järn. Samma fallande värdeskala har vi också hos Hesiodos — där det dock är frågan om hela världsförloppet — och hos Daniel kap. II, där det liksom i Bahman Yašt blott är frågan om den tid som återstår till världslutet. Den där tendensen med degenerering och försämring är alltså genomgående hos alla de nämnda apokalyptiska systemen, och de laborerar också alla med en fyrdelning av tiden.

Hur skall man förklara de här likheterna? Är det något indo-iranskt, då ju både Indien och Iran har dessa föreställningar? Eller är det rent av något indo-europeiskt, eftersom också Grekland har liknande idéer? Eller är det något allmänmänskligt, eftersom ju också semiterna genom Danielsboken är representerade? — Man brukar i detta sammanhang tala om inflytande från den ena religionen till den andra eller tvärtom. T.ex. från Iran till Daniel, eller omvänt. Eller från Iran till Grekland med Hesiodos, eller omvänt. Men då man talar om inflytande, så menar man egentligen aldrig *direkt* inflytande, dvs. att någon skulle ha suttit och läst i böcker från främmande religioner och så blivit påverkad, eller att någon skulle ha fått andra folks litteratur

uppläst och förklarad för sig. Nej, man menar huvudsakligen *indirekt* inflytande: det har funnits strömningar i tiden; apokalyptik har varit på modet ungefär som politiska strömningar i vår tid. De flesta nutida människor har icke studerat teorierna bakom sin politiska åskådning men har i alla fall påverkats av dem, indirekt eller så. Alltså vi tänker oss påverkan i vårt fall främst såsom *idéströmningar* i tiden.

Om man skulle försöka datera de olika apokalyptiska systemen och på så vis få fram urkällan och ursprunget till dem alla, så skulle kanske Hesiodos från 700-talet f.Kr. vinna, och vissa forskare har också velat se ursprunget till apokalyptiken hos Hesiodos eller i Grekland. Men *det* är kanske ändå litet för lätt. Ty för det första går det att datera upp Iran I, dvs. apokalyptiken från Avesta, till åtminstone ca år 600 f.Kr. Och dessutom går det lätt att visa, att den judiska och senare kristna apokalyptiken inte liknar den grekiska utan i stället den iranska. Det är i ett alldeles speciellt och avgörande avseende: den iranska liksom den judiska och den kristna apokalyptiken är förbunden med en cyklisk inkarnation av en urmänniska, en profet och en eskatologisk frälsare. Detta är fullständigt avgörande för hela frågan, och den iranska apokalyptiken, som är förbunden med en urmänniskogestalt, en profetgestalt och en eskatologisk frälsaregestalt, går alltså att datera till senast ca 600 f.Kr. (Även i Danielsboken kap. VII, Henoksboken samt i kristendomen har vi en apokalyptik förbunden med dylika gestalter.)

Vi skall nu först försöka göra den dateringen. Den förutsätter ett visst resonemang, som kräver ett visst utrymme, men jag tror, att man kan säga, att slutresultatet är helt evident. Det vi alltså ger oss på är kolumn Iran I (Avesta).

2. Den iranska apokalyptiken med frälsaregestalter

A. I den s.k. senare Avesta (dvs. hela Avesta utom de från Zarathustra härstammande

Gāthā-sångerna) förekommer namnet *Gaya*, som betyder "Livet", och namnet *Gaya maretan*, som betyder "Det Dödliga Livet". Namnet *Gaya* och namnet *Gaya maretan* förekommer blott i den icke-gāthiska delen av Avesta. Dessa namn härstammar därför troligen inte från Zarathustra. Men själva *orden* varav namnet *Gaya* och namnet *Gaya maretan* består, de måste härstamma från Gāthāsångerna, närmare från kapitel XXX av Yasna (vilket är en del av den första Gāthāsången). Observera alltså, att jag gör en skarp distinktion mellan *namnen* och de *ord* som namnen består av. Namnen finns inte i det här fallet i Gāthā's, men *orden* varav namnen består finns där.

Låt oss titta närmare på *Gaya* och *Gaya maretan*. Enligt en exeges av det Gāthäställe där ordet *gaya* står, så skulle det vara frågan om Gayōmart (det senare pehlevi-namnet). (Exegesen återfinns i pehlevi-skriften Dēnkart.) Trots att exegesen måste vara fel, så tolkas namnet Gayōmart såsom "levande och talande" samt "dödlig", och så säges det, att Gayōmart varit "levande och talande" tack vare den gode guden Ōhrmazd, men "dödlig" på grund av den onde Ahriman. Eftersom nu Avesta själv gör en distinktion mellan *Gaya* och *Gaya maretan* genom att i den senare Avesta åkalla deras fravaši'er omedelbart efter varandra, och eftersom pehlevi-skrifterna talar om en skapelse, som inte är dödlig, nämligen under de 6 första tusen åren (se Iran II, Bundahišn), så är det självklart, att *Gaya* ensamt betecknar *den* skapade varelse, som icke ännu var dödlig, medan däremot *Gaya maretan* betecknar samma skapade varelse, sedan han blivit dödlig. (Det betyder ju själva namnet.)

Om vi nu går vidare, så finner vi, att *Gaya maretan* i Avesta får två speciella egenskaper:

1) Han är den första rättfärdiga människan;

2) Han har stått i ett mycket nära förhållande till Urtjuren.

Det märkvärdiga är nu, att båda dessa egenskaper tillkommer Zarathustra i Gāthāsångerna. Alltså: *Gaya maretan* får i den

senare Avesta egenskaper som Zarathustra får i Gāthāsångerna.

1) Den första egenskapen — att *Gaya maretan* varit den första rättfärdiga människan — den framgår ur uttrycket "från *Gaya maretan* till den segerrika Saošyant", vari man således sammanfattat hela världsförloppet genom att nämna början och slutet. Men den egenskapen framgår även av uttrycket "den som först lyssnade till Ahura Mazdāh's *tankar* och *läror*" (*yō paoiryō ahurāi mazdāi manasča gūšta sāsnašča*), Yašt XIII, 87. Och i detta uttryck har man uppenbarligen varit beroende av ett tidigare Gāthäställe om Zarathustra, nämligen Yasna XXIX, 8, där *Zarathustra* säges ha varit "den som ensam lyssnat på våra läror" (*yē nē aēvō sāsna gūsatā*), dvs. på Ahura Mazdāh's läror.

2) Den andra egenskapen hos *Gaya maretan*, dvs. att stå i ett mycket nära förhållande till Urtjuren, den har Zarathustra också, och det alldeles speciellt i det nyss citerade, berömda kapitlet Yasna XXIX. Ty i Yasna XXIX är det fråga om Urtjurens, Tjursjälens, klagan och bön om att få en beskyddare, och den får där också då Zarathustra till beskyddare. I den yngre Avesta nämnes Tjursjälens tillsammans med *Gaya maretan*, och likaså är det i pehlevilitteraturen.

Om vi efter det sagda påstår, att *Gaya maretan* i den yngre Avesta i vissa avseenden är en ekvivalent till Zarathustra, så har vi icke sagt för mycket. Och därmed så lämnar vi *Gaya maretan* för en stund och tittar en smula på Saošyant, den eskatologiske frälsaren i den yngre Avesta och i pehlevilitteraturen.

B. På samma vis som vi kunde karakterisera *Gaya maretan* (Gayōmart) såsom i vissa avseenden en ekvivalent till Zarathustra, så kan vi också beteckna Saošyant såsom en ekvivalent till den samme Zarathustra, men då i andra avseenden. Det vill vi försöka visa.

1) Vi börjar med själva ordet *saošyant*. Det härstammar från Gāthā's och är där ett appellativ (icke ett egennamn), som användes om Zarathustra och hans närmaste med-

hjälpare. I den yngre Avesta är ordet ett egennamn (när det står i singularis) och användes blott om den eskatologiske frälsaren, vilken också kallas Astvat. ereta. I Gāthā's är alltså Zarathustra och Saošyanten en och samma person. I den yngre Avesta tycks de vara skilda. Men bandet mellan dem har alltid varit starkt, och därför skildras den kommande eskatologiske frälsaren såsom en ättling till Zarathustra, en ättling född genom jungfrufödelse.

2) Saošyanten i den yngre Avesta bär namnet Astvat. ereta. Detta namn består av två gāthiska ord, *astvat* och *ašəm*, vilka förekommer tillsammans i Yasna XLIII, 16. Namnet på den sista rättfärdiga människan, Saošyanten, har alltså bildats på samma sätt som namnet på den första rättfärdiga människan, dvs. Gaya maretan: Ett gāthäställe har givit materialet, orden, men icke namnet som sådant.

Om man sedan läser ett visst Yaštställe (Yašt XIII, 129) om Saošyanten, så är det fullständigt evident, att såväl namnet Astvat. ereta som det som säges om honom på ifrågavarande ställe härstammar från gāthästället Yasna XLIII, 16.

3) Saošyanten liksom hans medhjälpare kallas för *frašō. čaretar* (Yašt XIII, 17; XIX, 22; Yasna XXIV, 5), "sådana som gör något *fraša-*".

Den här verksamheten "att göra något *fraša-*", den verksamheten har den yngre Avestas Saošyant (Astvat. ereta) övertagit från Gāthā's främste saošyant, dvs. från Zarathustra. Det ser man lätt, då man jämför Yašt XIX, 89 med gāthästället Yasna XXX, 9. Ty Yaštstället har övertagit formuleringen från gāthästället. Båda talar om att "göra tillvaron *fraša-*". Ater konstaterar vi, att Saošyanten i den yngre Avesta övertagit den gāthiske Zarathustras roll. En ytterligare analys visar dock, att när Zarathustra gör någon *fraša-*, så betyder det, att Zarathustra gör honom *frisk i andligt* avseende, så att han icke ägnar sig åt en avskyvärd kult med raseri och grymhet mot boskapen utan åt en god kult. När Saošyanten i den yngre Avesta gör någon *fraša-*, så betyder dock det, att han befriar honom från ålderdom och död o.d. Hela

tillvaron skall av den kommande Saošyantens göras till en "icke åldrande, icke döende, icke vissnande, icke ruttnande men alltid levande" (tillvaro). Då blir den *fraša-* vilket vi kan översätta med "förklarad".

4) Liksom Gaya maretan och Zarathustra är förbundna med en tjur, så är Saošyantens det också. Men detta framgår först av pehlevilitteraturen. Man har betraktat denna eskatologiska tjur såsom en dubblett till den kosmogoniska tjuren, dvs. Saošyantens tjur skulle blott vara en dubblett till Gaya maretans. Troligen har båda dessa tjurar utvecklats ur den tjur, som nämndes i Gāthā's tillsammans med Zarathustra.

Vad vi här funnit om förhållandet mellan Saošyantens och Zarathustras omvittnas av den syriska skriftställaren Theodor bar Kōnai. Enligt honom skall Zarathustra ha profeterat om den eskatologiske frälsaren och sagt så här: "Jag är han, och han är jag. Jag är i honom, och han är i mig."

Det finns många forskare som tidigare och av annan grund velat hävda, att den yngre Avestas Saošyant representerar en aspekt av Zarathustra. Jag vill här särskilt nämna Bousset, Reitzenstein, Nyberg och Widengren.

C. 1) Om vi nu ser på Zarathustra själv i den yngre Avesta, så får vi belägg för att Zarathustra där uppfattats såsom en allomfattande människa eller såsom en fullkomlig människa, en *Τέλειος ἄνθρωπος* (så Kaj Barr), vilken därför kunde ha den första människan såsom en aspekt och den sista människan såsom en annan. I pehleviskriften Dāstān-i dēnik II, 9; IV, 6 och XXVIII, 7 säges, att Gayōmart, Zarathustra och Saošyantens representerar början, mitten och slutet av människornas historia. Detta har man velat tolka såsom en Aion-spekulation. Därför vill vi påpeka, att vissa sena källor faktiskt kallar Zarathustra för "den store Zurvan", dvs. den stora Tiden, den stora Aion.

2) Zarathustra är nu inte bara totaliteten utan också fullkomligheten. Detta kommer fram genom att man låter honom få alla tänkbara superlativer: den starkaste, hjältemodigaste, snabbaste, segerrikaste, mest väl-

menande, den bäst härskande, den rikaste, den mest dyrkansvärde etc.

3) Zarathustra framställs också som den förste i alla möjliga avseenden: den förste som tänkt det goda, den förste som sagt det goda och den förste som gjort det goda. Han är också den förste prästen, den förste krigaren och den förste herden etc. Därför har somliga menat, att Zarathustra uppfattats såsom en urmänniska. Men vi vet, att Zarathustra föreställts såsom både den förste och den siste, och vi vet också, att dessa aspekter inte får isoleras från varandra, utan att de skall höra samman.

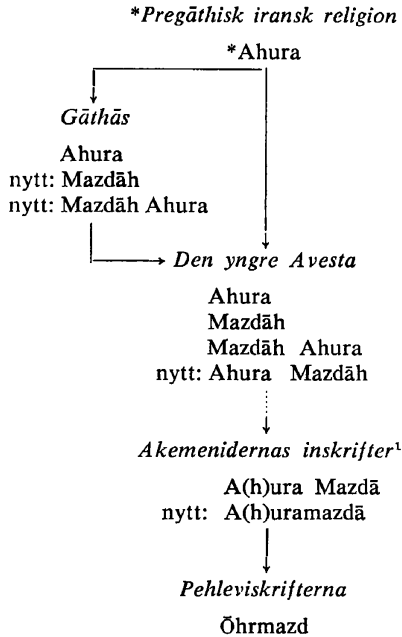
Det vi undersökt hittills är egentligen kolumn Iran I på tablån över de apokalyptiska systemen. Nu skulle vi gärna också vilja datera systemet Iran I.

Först måste vi slå fast, att det finns många andra namn som är bildade på samma vis som Gaya maretan och Astvat. ereta, dvs. de är bildade av gäthiska ord, men själva namnen finns inte i Gāthā's utan först i den yngre Avesta. Det rör sig om åtminstone 35—40 namn. Det viktigaste av alla dessa namn är namnet Ahura Mazda. Det namnet skall t.o.m. hjälpa oss att datera såväl den iranska apokalyptiken som den iranska dualismen med dess djävulföreställning. Dateringen gäller då en tidsbestämning av när apokalyptiken respektive dualismen *senast* kan ha uppkommit i Iran.

3. Dateringen av namnet Ahura Mazda

Det är ett faktum, att den högsta gudomen i Gāthāsångerna *inte* heter Ahura Mazda (se t.ex. Bartholomae, *Die Gathas des Avesta*, Strassburg 1905, s. 128), vilket den däremot vanligen gör i övriga avestiska texter. Det synes mig, att detta förhållande inte fått den uppmärksamhet, som det förtjänar. Därför vill jag här sysselsätta mig litet därmed.

För att åskådliggöra utvecklingen av namnet Ahura Mazda har jag förfärdigat följande tablå.



¹ Pilen mellan den yngre Avesta och Akemeniderna är streckad för att antyda, att det kan vara ett mellanled (eller flera) mellan dessa båda.

Jag ber att få påpeka, att denna tablå blott gäller själva namnet, inte alla de föreställningar, som är förbundna därmed. Så vill jag kommentera tablån.

Framför orden "pregāthisk iransk religion" har jag satt en stjärna för att antyda, att vi inte har några direkta källor om den, och att vi därför måste sluta oss till den utifrån vad som står i Avesta. Att ordet Ahura (med asterisk framför) verkligen funnits i denna pregāthiska iranska religion, det framgår av en del ställen i den yngre Avesta, där namnet förekommer, sådana ställen alltså som överensstämmer med vedisk religion men icke med gäthisk. Sådana ställen representerar en tradition från den indo-iranska eller ariska religionen. På några ställen i Avesta nämnas Mithra och Ahura tillsammans såsom ett par och därför i dualis. I Yašt X, 113 och 145 har vi Mithra Ahura, i Yasna I, 11 och II, 11 har vi ordningen Ahura Mithra. Man är överens om att detta par motsvarar det vediska paret Mitra-Varuna, som också skrives i

dualis. Ordet *ahura* kan i Avesta även användas som appellativ, som epitet på Mithra och Apam Napät, och i detta fall motsvarar ordet det vediska *asura*.

Efter vad vi sagt, synes det oss klart, att både ordet *ahura* och namnet *Ahura* funnits i den pregäthiska iranska religionen. Vår för kan vi inte också antaga, att namnet *Mazdāh*, *Mazdāh Ahura* och *Ahura Mazdah* funnits i den pregäthiska iranska religionen, eller åtminstone något av dessa namn? — Jag kan inte se, att det finns några goda argument för detta. Det synes mig naturligt, att den man (Zarathustra alltså), som uppfunnit nya namn på precis varje gudomlighet och namn, som oftast betecknar dygder, åtminstone bidragit med ordet *mazdāh*, "vis", i namnet på den högsta gudomligheten. F. ö. framställer Avesta saken så, att det var först genom Zarathustra, som *Ahura Mazdāh* fick någon kult. De andra gudomarna framställas med prezarathustrisk kult i *Yašterna*. Men så icke *Ahura Mazdāh*. Och enligt *Vidēvdāt II*, 3 vägrade urkonungen *Yima* att taga emot och propagera för *Ahura Mazdāh's* religion. Det synes mig, att vad jag sagt kraftigt talar emot möjligheten, att *Mazdāh*, *Mazdāh Ahura* och *Ahura Mazdāh* eller något av dem varit gudanamn i den pregäthiska religionen. Och allra otroligast är det att antaga, att namnet *Ahura Mazdāh* funnits före *Gāthā's*. Ty detta namn finns inte ens i *Gāthā's* såsom namn, vilket vi redan antytt och vartill vi också skall återkomma.

Så går vi över till *Gāthā's*. Där benämnes den högste guden oftast enbart *Mazdāh* (116 gånger). Ibland kallas han enbart *Ahura* (64 gånger), ibland *Mazdāh Ahura* (28 gånger). Ytterligare möjligheter har varit att skriva *Mazdāh + ett eller flera ord + Ahura* (24 gånger) eller *Ahura + ett eller flera ord + Mazdāh* (6 gånger). På sex ställen förekommer verkligen namnen *Ahura* och *Mazdāh* tillsammans och i denna ordning. Men på alla dessa sex ställen är det paus, cesur, efter *Ahura*. (*Yasna XXVIII*, 9a; *XXIX*, 6a; *XXXIII*, 6c, 11a; *LI*, 15b; *LIII*, 1c.)

Om nu någon skulle säga, att cesuren inte

spelar någon roll för frågan, om *Ahura Mazdāh* förekommer i *Gāthā's* såsom egenamn, så skulle jag vilja svara följande: då resonerar vi inte om den saken längre. Det är nämligen inte nödvändigt att hänga upp denna fråga på cesurens betydelse. I stället skulle jag då vilja argumentera så här: den högste guden i *Gāthā's* kallas 240 gånger för något annat än *Ahura Mazdāh*, och 6 gånger kallas han för *Ahura + cesur + Mazdāh*. Om någon efter detta gör *Ahura Mazdāh* (utan cesur mellan orden) till det vanligaste namnet på den högste guden, då är detta *inte* i överensstämmelse med det gäthiska språkbruket, utan det är något nytt som har skett. Vi kan aldrig säga, att *Gāthāsångernas* högste gud heter *Ahura Mazdāh*, men det kan vi säga, att den yngre Avestas högste gud gör. *Ahura Mazdāh* är inget egenamn i *Gāthāsångerna*, men det är det i den yngre Avesta. I den yngre Avesta förekommer namnet *Ahura Mazdāh* oerhört ofta, många hundra gånger, och det är ju detta namn och inget av de gäthiska som gått vidare och blivit ett enda ord i de fornpersiska inskrifternas *A(h)uramazdā* och i pehlevinamnet *Ōhrmazd*. Det är med en gud benämnd *Ahura Mazdāh*, som Zarathustra (här anakronistiskt) säges ha samtalat i *Vidēvdāt* och i andra texter, som tillhör den yngre Avesta.

Men *Gāthāsångernas* Zarathustra — och det är ju den autentiske Zarathustra — han känner icke namnet *Ahura Mazdāh*. — Varifrån kommer då namnet *Ahura Mazdāh*? Jag vill svara så här: det både kommer och inte kommer från *Gāthā's*, och därmed menar jag följande: namnets båda delar *Ahura* och *Mazdāh* härstammar från *Gāthāsångerna*, men namnet som en helhet är en nyskapelse i den icke-gäthiska Avesta, i den yngre Avesta. Det synes mig vara nödvändigt att göra detta antagande. Ty man kan ju inte tänka sig, att om namnet *Ahura Mazdāh* funnits före Zarathustra, denne då skulle ha förvanskat detta namn till *Mazdāh*, *Mazdāh Ahura* eller bara *Ahura*. Däremot kan man mycket väl tänka sig, att namnet *Ahura Mazdāh* skapats av en redaktör för den senare Avesta, vilken därvid tagit de båda orden från *Gāthā-*

sångerna. Vi kan mycket väl tänka oss detta, ty det finns många andra exempel på just en sådan procedur.

Det mest närliggande exemplet i detta sammanhang blir Ahura Mazdāh's motpol, Angra Mainyu. Såsom *namn* på den onda anden förekommer inte Angra Mainyu i Gāthāsångerna. Men båda orden, varav namnet består, finns där, ehuru åtskilda, Yasna XLV, 2. Men själva namnet är en nyskapelse i den icke-gāthiska Avesta, i den yngre Avesta. Och de båda orden har ju sedan dragits ihop till ett, nämligen Ahriman, vilket är den iranske djävulsgestalten par préférence.

Den första och den sista av de rättfärdiga människorna, alltså Gaya maretan (pehlevi Gayōmart) och saosyanten Astvat. ereta är ett par andra exempel på samma procedur. Vad Gaya maretan beträffar, så består hans namn av två gāthiska ord från Yasna XXX, 4 och 6. Dessa ord är skilda från varandra på ifrågavarande gāthäställe, men det tycks inte ha spelat någon roll. Med dessa två gāthiska ord har en gestalt skapats, som fått vissa egenskaper, som i Gāthā's tillkommer Zarathustra. Detsamma är fallet med Astvat. ereta. De båda orden i hans namn förekommer i Gāthā's (Yasna XLIII, 16) men är inte alls något egennamn där. Även denne eskatologiske gestalt har fått vissa egenskaper från den gāthiske Zarathustra. (Se f.ö. ovan.)

Men de båda sistnämnda exemplen, början och slutet på raden av rättfärdiga människors fravašī'er, kan naturligtvis inte skiljas från raden som helhet. Och där finner vi många namn, bildade utifrån gāthiska namn, ord och föreställningar. Vi har i annat sammanhang redovisat en lång rad sådana namn och vill inte här räkna upp dem igen. Vi vill blott påpeka, att många av de personer, vars namn bildats på detta sätt, säges vara ättlingar till personer, som varit samtida med Zarathustra. Bruket att bilda namn med gāthiska ord bör således ha börjat samtidigt med att Zarathustra vann erkännande, samtidigt med att han vann anhängare.

Det synes mig efter det sagda nödvändigt att antaga, att namnet Ahura Mazdāh

skapats i en eftergāthisk namngivnings-procedur, då många andra namn skapats på samma vis, nämligen av gāthiska ord, som inte varit riktiga egennamn. Jag sammanfattar en gång till de viktigaste argumenten för detta: 1) Namnet Ahura Mazdāh är inte ett egennamn i Gāthāsångerna. 2) Därför är det svårt att tänka sig, att namnet skulle vara pregāthiskt. 3) Då bör det vara eftergāthiskt men bildat av två gāthiska ord. 4) Det mest sannolika är då, att namnet skapats i samband med de övriga pseudogāthiska namnen, av vilka vi nämnt ett par exempel ovan.

Det sagda får vissa konsekvenser för Avesta-texternas datering. Om namnet Ahura Mazdāh är en nyskapelse i den yngre Avesta, såsom vi påstår, då måste stora delar av den yngre Avesta dateras före akemenidisk tid. Ty i de akemenidiska inskrifterna förekommer ju namnet A(h)uramazdā, och observera: det har dessutom hunnit vara med om en utveckling, ty dess båda beståndsdelar har smält ihop till ett enda ord. Och en sådan utveckling kräver nog en viss tid. Om vi därför daterar de pseudogāthiska namnbildningarna till senast 600 f.Kr., så är detta inte alls orimligt.

4. Inflytandet från Iran över judisk och kristen apokalyptik och över djävulsföreställningen

Med dateringen av namnet Ahura Mazdāh till senast 600 f.Kr. har vi daterat alla avestiska namn, som är bildade på samma sätt: av gāthiska ord utan att vara gāthiska namn. Det betyder, att dualismen i Iran mellan Ahura Mazdāh och Angra Mainyu funnits redan då. Det betyder också, att den iranska apokalyptiken med Gyamaretan, Zarathustra och den eskatologiske saosyantens Astvat. ereta funnits senast då. Det är denna apokalyptik som är förbunden med en profet, som tillika är urmänniska och eskatologisk frälsare precis som fallet är i Henoksboken och precis som fallet är i kristendomen. I alla tre fallen har vi alltså

1) en preexistent varelse (Gaya — Henok — Kristus),

2) en profet, som är densamme som den preexistente,

3) en eskatologisk frälsare, som också är identisk med de båda föregående. (Se min artikel i *Theologie und Religionswissenschaft*, Darmstadt 1973, s. 117.)

Vi skall säga ett par ord till om dualismen, eller kanske rättare om djävulen, om Satan, den onda delen av dualismen. Det är ett faktum, att Gamla Testamentet inte känner till någon riktig djävul. Men senjudendomen gör det, och kristendomen också. I Jobs bok har vi Satan nämnd, men han är där en av Guds söner, och det är Gud och Satan (i den svenska översättningen kallad "Åklagaren") som tillsam-

mans prövar, om Job är rättfärdig, också när det blir motigt och svårt för honom. I Jobs bok finns det ännu ingen riktig djävul, ingen riktig Satan, men det finns det i senjudiska skrifter och i N.T. Det är alltså något som har hänt, något som har kommit in i judendomen och i kristendomen, något som inte fanns förut. Detta något, det torde vara inflytande från den iranske Ahriman (Angra Mainyu). Och detta inflytande är inte något oväntat. Judarna har under mer än två hundra år levat under den persiska dynastien akemeniderna, och därefter har de som bott i Mesopotamien varit under parthiskt välde. Alltså: djävulen eller åtminstone djävulföreställningen kommer från Iran, och där har den funnits sedan åtminstone 600 f.Kr.

Dialogen muslimer–kristna¹

Förutsättningar och problem

AV JAN HJÄRPE

Vem är kristen?

Du skall förvisso finna, att de mest fientliga människorna mot dem som tror är judarna och polyteisterna, och du skall förvisso finna dem närmast i vänskap till dem som tror vilka säger: "Vi är kristna (*našārā*)". Detta därför att det bland dem finns präster och munkar och för att de inte är överlägsna.

(Koranen 5: 82/85)

Det händer att muslimen artigt citerar denna koranvers för sin kristne samtalspartner; men orden är inte utan vidare att fatta som positiva mot kristendom och kristenhet i vår mening. Till koranordet kommer den islamiska utläggningstraditionen och dess interpretation av begreppet *našārā*, "kristna", här, och annorstädes i Koran och *hadīth*. Islam bygger inte på "Skriften allena", utan på Skriften som den tolkas av muslimerna, vilkas liv bestäms av den. När alltså Koranen talar om "kristna", är det inte vår kristendom det handlar om. Koranen räknar *našārā* till "Bokens folk",² dvs. i besittning av en uppenbarad Skrift (Evangeliet), vilket i princip får en rad sociala följder:³ Ställningen som en tolererad etnisk-religiös grupp med egen jurisdiktion (*millet*-systemet)⁴ och med vissa begränsade relationer till islams församling, t.ex. detta att en muslim kan äkta en kvinna som tillhör "Bokens folk," och att det är tillåtet (om än inte rekommendabelt) för en muslim att äta kött från djur slaktade av en jude eller kristen.⁵ Men just dessa reglers tillämpning har varit en omstridd fråga i islams klas-

siska rättsradition. De judar och kristna som fanns i islams område betraktades inte som verkliga efterföljare till Mose och Jesus. De har, enligt islamisk tro, förvrängt och förfalskat⁶ Tora och Evangeliet, de

¹ Bland översiktliga arbeten om relationen mellan kristendom och islam bör särskilt nämnas:

G.-C. Anawati, *Vers un dialogue islamo-chrétien*, i: *Revue Thomiste*, 1965, ss. 280—326, 585—630.

Detta är en förnämlig exposé över den moderna islamologins olika områden, i relation till kristendomen, i form av en kommenterad bibliografi omfattande böcker också av islamiska författare. *Guidelines for a Dialogue between Muslims and Christians* (utgiven av Secretariat pro non-christianis, Rom, 1969). Även i (en inte klanderfri) svensk översättning: *Dialog mellan muslimer och kristna*, 1971.

L. Gardet, *L'Islam, religion et communauté*, 1967, särskilt ss. 389—429. Man bör också nämna den serie av småskrifter som utges av *Orientdienst* i Wiesbaden ("Christentum und Islam", Herausg. Willi Höpfner).

K. Cragg, *Alive to God*, 1970, särsk. inledningen.

I övrigt hänvisas till den populära bibliografi om religionsdialogen, som sammanställts av C.-M. Edsman, i: *Svensk Missionstidskrift*, 1972: 1, s.

² *Ahl al-kitāb*; se G. Vajda, art. *Ahl al-Kitāb*, EI² I, 1960, s. 264 ff.

³ Så är den faktiska tolkningen och tillämpningen av Sura 2: 29 i det klassiska *millet*-systemet. Den egentliga innebörden i versen är högst osäker, se R. Paret, *Der Koran, Kommentar und Konkordanz*, 1971, s. 199 f. Jfr. A. S. Tritton, art. *Našārā*, SEI, s. 440 ff.

⁴ Se C. Cahen, art. *Dhimma*, EI² II, 1965, s. 227 ff. För konkreta exempel på *millet*-systemets funktion och tillämpning, se t.ex. J. Hjärpe, *Syrien-Palestina på 1300-talet*, i: *Religion och Bibel XXXIV*, 1975.

⁵ Jfr. G.-H. Bousquet, art. *Dhabiha*, EI² II, 1965, s. 213.

⁶ Se F. Buhl, art. *Tahrif*, SEI, s. 560 f.

uppenbarelsen Gud givit sina profeter Mose och Jesus, varför sådana äktenskap och ätande av sådant kött vore att anse såsom förbjudet.⁷ Detta är en central punkt i relationerna mellan kristna och muslimer: Muslimens övertygelse att Jesu autentiska uppenbarelse (*Indjil*, Evangeliet)⁸ inte är den som återfinns i Bibeln.⁹ Även de muslimer i vår tid som håller före att de fyra evangelierna utgör en tillförlitlig källa menar att de kristna interpreterar fel, och att denna falska interpretation tar sin början med Paulus. För muslimen är Koranen den tillförlitliga källan till kunskap om vad sann kristendom är, och redan i Koranen finner vi anklagelsen att judar och kristna manipulerat sina heliga skrifter.¹⁰ Som bevis på att de kristnas heliga skrifter inte är de autentiska anförs inte sällan Barnabasevangeliet, ett falsarium tydligen från 1400-talet, vars kristologi överensstämmer med Koranens. Detta "evangelium" har beklagligtvis i arabisk översättning (från 1908) nått en närmast otrolig spridning i islams värld.¹¹

Eftersom muslimen är viss om att Koranens kristologi är den sanna, eftersom trinitetslära, gudssonskap och försoningsdöd, enligt Koran och islamisk teologi inte kan ha förkunnats av ett Guds Sändebud, vilket Jesus enligt Koranen är, menar sig muslimen med rätta kunna kalla sig en "sann kristen" till skillnad från dem som omfattar dessa läror. Muslimen nämner aldrig Jesu namn utan att tillfoga välsignelsen över honom, och påpekar gärna att han inte gör åtskillnad på Guds Profeter.¹² Vad kännetecknar då en "sann kristen"? Vilka är de kristna som prisas i det inledande korancitatet? Det framgår av den följande versen:

Och när de hör det som nedsänts till Sändebudet, ser du deras ögon flöda över av tårar genom det de känner av Sanningen, i det de säger: "Vår Herre, vi tror! Skriv då upp oss tillsammans med vittnena! . . ."

(Koranen 5: 83/86)¹³

Det rör sig således om sådana "Bokens folk", som accepterat Muhammads sändning och uppenbarelse och däri sett upp-

fyllelsen av tidigare profetior. Termen *naṣārā* betecknar redan i Koranen både sådana, som ur islamisk synpunkt är "sanna" kristna, och sådana som omfattar läror som är oförenliga med islamisk teologi. Må vara att den "kristendom" som fanns i den arabiska miljön på 600-talet, och som Koranen polemiserar emot, kännetecknas av läror, som är främmande för kristendomen som vi känner den, icke desto mindre är de typer av kristendom som finns i vår miljö inte "sann" kristendom i islamisk bemärkelse: De kristna "har tagit sina skriftlärdade och munkar till herrar i stället för Gud, och Messias, Marias son" (Koranen 9: 31).

Hur skall vi själva bestämma begreppet kristen? Vår muslimiske samtalspartner är väl medveten om kristenhetens splittring — nämnd redan i Koranen¹⁴ — och de stora lärodivergenserna. Man kan naturligtvis fråga om det finns någon tro, som omfattas av mer än en person i hela världen, i den bemärkelsen nämligen, att det väl knappast finns två människor som har identiskt samma

⁷ Alla spisförbud är dock upphävda i tvångslägen: Koran 5: 3/5 och 6: 119.

⁸ Se Carra de Vaux — G.-C. Anawati, art. *Indjil*, EI² III, 1971, särskilt s. 1205 och s. 1207.

⁹ Evangelierna har nagelfarits med stor omsorg av islamiska polemiker under alla århundraden. För exempel på detta, se T. Andrae, *Islam och kristendomen*, studier i muhammedansk polemik, i: *Det religiösa anslaget*, 1951, ss. 130—212, särskilt s. 145 ff.

Hur en modern bildad islamisk teolog ser på den kristna Jesus-bilden kan man se hos M. Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*, 1959, s. 422 ff., jfr. G.-C. Anawati, *Vers un dialogue. . .*, s. 308 ff.

¹⁰ T.ex. 5: 13/17 och 3: 69/62—71/64.

¹¹ Se J. Jomier, *L'Evangile selon Barnabé*, i: *Mélanges de l'institut dominicain d'études orientales de Caire*, VI, 1959—61, s. 137 ff.

¹² Detta senare, att inte ge någon profet företräde, är dock en omstridd fråga. Det är helt klart att *tafḥīl* förekommer: Muhammed ges rang före de övriga profeterna, se T. Andrae, *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, 1918, s. 245 ff.

¹³ Denna vers kan jämföras med 3: 53/46, där vi återfinner till dels samma ordalydelse, men där Sändebudet är Jesus, och inte som här Muhammad. Tanken i den citerade versen återfinns också i 28: 52 f. och i 17: 107/108—109.

¹⁴ Koran 5: 14/17, jfr. 43: 65.

religiösa erfarenhet och samma religiösa praxis. Detta gäller både kristendom och islam, och spännvidden är stor mellan ytterligheterna. Jag tror inte att man kan nämna någon enskild idé eller praxis påvisbar bland världens kristna, som inte har en motsvarighet eller analogi inom alltid någon av islams olika riktningar, må vara i ett annat sammanhang och med annan nyansering. När man talar om det som är gemensamt för och det som skiljer islam och kristendom, rör man sig med generaliseringar, och varje påstående om vad islam lär, eller kristendomen lär, kunde fördes med en rad reservationer av typen ”med undantag för den eller den teologen, den eller den riktningen”. Skulle man nöja sig med att kalla kristen var och en som tror på Gud och räknar Jesus som en som står Gud nära och som uppenbarare av Gud och Guds vilja, kan en muslim med rätta göra anspråk på att kallas kristen. Kanske vi kan använda den bestämning av kristendom, som är Kyrkornas Världsråds,¹⁵ dvs. bekännelsen till ”Herren Jesus Kristus såsom Gud och frälsare enligt den Heliga Skrift” och till trinitetsläran, läror, som alla är särskilt anstötliga ur islamisk synpunkt.

Vem är muslim?

Frågan om vem som är muslim har varit och är i hög grad central i islam. Svaret på den har haft och har både sociala och politiska konsekvenser. Redan i början av den islamiska eran var det en stridsfråga om den muslim som begått en av de svåra synderna¹⁶ skall anses som *murtadd* och *kāfir*, såsom renegat och otrogen, och där de mest extrema *khāridjterna* menade att sådana skulle bekämpas och dödas.¹⁷ Den ledande åsikten, då som nu i islam, är att den som bekänner islams tro, dvs. som omfattar de två huvuddogmerna, Guds enhet och Muhammads sändning, han skall anses som muslim, medan gärningarna döms eller förlåtes av Gud.¹⁸

Men om nu den kristne dialogpartnern skulle räkna som muslim var och en som uttalar islams trosbekännelse och som säger

sig vara muslim, inträder en svårighet. Med den definitionen kommer Aḥmadiyya-rörelsens¹⁹ (Qādiyāni) anhängare otvivelaktigt att räknas som muslimer, och aḥmadi's är ofta mycket villiga till debatt och konfrontation med kristna. Men den övervägande majoriteten muslimer räknar Aḥmadiyya uttryckligen som en icke-islamisk sekt. I Pakistan har t.o.m. nyligen Aḥmadiyya i lag förklarats vara icke-islam. Erfarenheten säger, att muslimer är ovilliga att delta i samtal med kristna, om aḥmadi's också inbjuds. Så som vi nyss genom vår avgränsning av begreppet kristen, där vi satte trinitetsläran som kriterium, förde unitarianer av olika slag utanför, får vi nu ta fram den dogmatiska sats, som lämnar t.ex. Aḥmadiyya utanför islam: läran om Muhammad som den siste och slutgiltige uppenbararen.²⁰

Den gemensamma traditionen. I.

”Frälsningsbeslutet omfattar emellertid även dem som erkänner Skaparen, bland dem i synnerhet muslimerna, som bekänner sig till Abrahams tro och med oss tillber den ende Guden,

¹⁵ Dvs. den bestämning av ”lärominimum”, som utgör basen för medlemskap sedan 1961.

¹⁶ Åtskillnaden mellan ”små” och ”stora” synder har stöd i Koranen (42: 37/35). Det råder inte enighet om vilka de ”stora” synderna är, men dit brukar räknas t.ex. ”polyteism” (*shirk*), trolldom, mord, förskingring av föräldralösas egendom, ocker osv. Se A. J. Wensinck, art. *Khatī'a*, SEI s. 250 f.

¹⁷ Se R. Rubinacci, art. *Azāriḩa*, EI² I, 1960, s. 810 f., jfr. T. Lewicki, art. *al-Ibādīyya*, EI² III, 1971, s. 648 ff. För hela denna strid om förhållandet mellan tro och gärningar, se W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in early Islam*, 1948, särskilt kap. III f.

¹⁸ Se också W. Björkman, art. *Kāfir*, EI² IV, 1974, s. 407 f.

¹⁹ W. Cantwell Smith, art. *Aḥmadiyya*, EI² I, 1960, s. 301 ff.

²⁰ *Khātām an-nabīyīn*, ”Profeternas insegel”. När shī'itiska muslimer räknar Imamen av 'Alis ätt såsom ofelbar religiös auktoritet, får det inte uppfattas så, att han räknas som Profet i Koranens mening. Qādiyāni-Aḥmadiyya kallar visserligen Muhammad ”Profeternas insegel”, men räknar inte desto mindre Ghulām Aḥmad som profet.

den barmhärtige, som skall döma människorna på den yttersta dagen.” . . .

”Med uppskattning betraktar Kyrkan även muslimerna, som tillber den ende Guden, den levande och i sig varande, barmhärtige och allsmäktige, himmelens och jordens Skapare, vilken har talat till människorna. De bemödar sig att underkasta sig även hans fördolda rådslut med hela sin själ, så som Abraham underkastat sig Gud, Abraham, vilken den islamiska tron gärna åberopar sig på. Jesus, som de dock ej erkänner som Gud, ärar de ändå som profet, och de håller hans jungfruliga moder Maria i ära, och anropar henne stundom i andakt. Dessutom väntar de på Domens dag, då Gud skall uppväcka alla människor och vedergälla dem. Fördenskull värderar de ett moraliskt liv och ärar Gud särskilt genom bön, allmosor och fasta.”

Ovanstående är citat från två av andra Vatikankonciliet dokument.²¹ Här antyds och sammanfattas i stenstil vad som är gemensamt för kristendom och islam, i lära och i religiös praxis på olika plan, från Koranens gudsbild och dess kristologi, ända till de folkligaste kultbruk.²² Texten uttrycker klart förvisningen att kristna och muslimer tillber samma Gud, en förvisning, som är gemensam för muslimer och kristna, även om den inom kristenheten inte varit oomstridd. Det har t.ex. under en viss tid förekommit i den byzantinska kristenheten att den muslim som övergått till kristendomen vid dopet fått avsvärja sig ”Muhammads Gud”,²³ och också i Väst finns den föreställningen belagd, att ordet *Alläh* vore att uppfatta som ett gudsnamn.²⁴ Med den absoluta monoteism, som är islams kännetecken, följer att ”Bokens folk” ses som dyrkare av den ende Guden, och med detta som förutsättning har vissa former av gemensam kult inte bara förekommit utan direkt påbudits; särskilt kan nämnas de speciella gemensamma processioner och bönegudstjänster, som utförts vid svår ofärd, t.ex. torka eller pest.²⁵ Naturligtvis är den islamiska och den kristna gudsbilden inte identiska, men varianterna i gudsuppfattningen är stora också inom respektive religion.

Kristna och muslimer har ett gemensamt

arv i berättelserna om de bibliska gestalter, som också återfinns i Koranen och i den islamiska traditionen, Adam, Noa, Abraham, Josef, David, Salomo, Johannes Döparen, Maria, Jesus osv. Det som berättas om dem i den islamiska versionen skiljer sig oftats från de bibliska berättelserna mer i detaljerna än i poängen. Det påminner om sådant som vi finner i judisk Haggada och i kristen apokryf litteratur och homiletisk tradition.²⁶ En särskilt viktig plats i islamisk tro intar Abraham (*Ibrähim*),²⁷ såsom arabernas stamfar, såsom den som byggt *Ka'ba* och instiftat vallfärden,²⁸ ja, såsom den förste muslimen.²⁹ Koranen framhåller, att Abraham, som

²¹ *Lumen gentium*, art. 16, resp. *Nostra aetate*, art. 3.

²² En värdefull kommentar till Vat. II:s uttalanden om muslimerna ges av G. C. Anawati (”Exkurs zum Konzilstext über die Muslim”), i: *Lexikon für Theologie und Kirche* (Herder), Das zweite Vatikanische Konzil, II, 1967, ss. 485—487.

²³ A.-Th. Khoury, *Le Dieu du Coran et le Dieu d'Abraham d'après les polémistes byzantins*, i: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 55, 1971, s. 269 f. För de olika temata i den östkristna polemiken mot islam, se samme förf:s *Polémique byzantine contre l'islam*, 1972.

²⁴ Så menar faktiskt också D. B. Macdonald (art. *Alläh*, SEI, s. 34), att Alläh snarare motsvarar Jahve bland hebréerna än Elohim. Jfr. den precisering L. Gardet gör: art. *Alläh*, EI² I, 1960, s. 409.

²⁵ Se A. Bel, art. *Istiskä'*, SEI, s. 187 f. För en konkret skildring av en sådan kultakt, se J. Hjärpe, RoB XXXIV, 1975.

²⁶ För förhållandet mellan de bibliska berättelserna och Koran och islamisk tradition, se fr. a. H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, 1961², D. Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les Vies des Prophètes*, 1933, men också T. Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, i: *Kyrkohistorisk Arsskrift*, 1923, 1924 och 1925.

²⁷ R. Paret, art. *Ibrähim*, EI² III, 1971, s. 980 f., W. Montgomery Watt, art. *Hanif*, EI² III, 1971, s. 165 f. och fr.a. Y. Moubarac, *Abraham dans le Coran*, 1958.

²⁸ Koran 2: 125/119—127/121 och 22: 26/27 f.

²⁹ Muhammads tro är ”Abrahams religion”, Koran 16: 123/124, 6: 161/162 m. fl. ställen. Abraham karakteriseras som ”Gud undergiven” (arab.: *muslim*), t.ex. 2: 128/122, 132/126 f., 3: 67/68.

äras av både judar och kristna, själv varken är jude eller kristen, eftersom han levde före både Mose och Jesus.³⁰ I den aktuella religionsdialogen tar man gärna fasta på Abrahams gestalt och talar om de tre varandra närstående religionerna som de "abrahamitiska".³¹

I kontakten mellan muslimer och kristna aktualiseras den roll Jesus (*Īsā*) spelar i islam, i Koranen och i fromhetslivet, och man kan verkligen tala om en Koranens "kristologi",³² som i vissa avseenden sammanfaller med traditionell kristen dogmatik, t.ex. vad beträffar Bebådelsen och jungfrufödelsen,³³ himmelsfärden,³⁴ Jesu mänskliga natur³⁵ och hans profetskap,³⁶ liksom hans underverk.³⁷ Koranen använder vidare beteckningarna "Messias" (*al-masīh*)³⁸ och "Guds ord" (*kalima*)³⁹ om Jesus, men då är innebörden en annan än i kristet språkbruk, och det gäller också hans eskatologiska roll, till vilken föreställningar knutits i islamisk tradition.⁴⁰ Ur islamisk synpunkt är inkarnationsläran anstötlig,⁴¹ i synnerhet som läran om Jesus såsom "Guds son" uppfattas efter bokstaven: att Gud skulle avlat i fysisk-kroppslig mening Jesus med Maria, vilket varken vore förenligt med Guds transcendens eller med jungfrufödelsen. Den senare innebär för muslimen att Jesus är en människa som ingen jordisk fader hade utan blivit till genom Guds ord:

Det hör inte Gud till att skaffa sig barn. — Hans upphöjdhed! — När han fattat beslut om något, så säger han blott till det: "Varde!" och då är det till.

(Koranen 19: 35/36, jfr. 3: 59/52)

Redan den vanliga kristna bilden att kalla Gud "Fader" och sig själv ett "Guds barn" är främmande för islamiskt språkbruk och anstötligt — vi har ju jordiska fäder som avlat oss, hur kan vi då kalla oss "Guds barn"?⁴² Att överbygga dessa motsättningar är mycket svårt, då polemiken mot läran om inkarnationen och Jesu gudomliga natur hör till den klassiska teologiska traditionen i islam.⁴³ Försöker man förklara uttrycken som metaforiska, svarar muslimen gärna, att han föredrar att kalla saker och ting vid

deras rätta namn. För en muslim vittnar den kristna inkarnationsläran om en grov mytologisk gudsföreställning, och trinitetsläran finner han oförenlig med den absoluta monoteismen, och det gäller inte bara den egenartade trinitetslära som tycks ha funnits i den arabiska miljön vid 600-talets början och som Koranen vederlägger,⁴⁴ utan också den som de stora kyrkorna omfattar. På en punkt är motsättningen av den art, att inte ens de subtilaste resonemang kan utjämna den: Enligt islamisk tro dog Jesus inte på korset, detta som regel uppfattat så att inte han utan en annan person korsfästes.⁴⁵

³⁰ Koran 3: 65/58, 67/60, jfr. 2: 135/129, 140/134.

³¹ Detta går främst tillbaka på L. Massignons teologiska tänkande, se härtill J.-J. Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'occident*, 1962³, särskilt s. 221 f. och s. 259 f.

³² Litteraturen på detta område är synnerligen rik; se G. C. Anawati, art. '*Īsā*', EI² IV, 193, s. 81 ff.

³³ Koran 19: 16—33/34.

³⁴ Koran 4: 158/156.

³⁵ T. ex. Koran 43: 59. Detta kan var skäl att påpeka, då det ibland sägs att Koranens lära om korsfästelsen är "doketisk", vilket kan ge felaktiga associationer.

³⁶ T. ex. Koran 19: 30/31.

³⁷ T. ex. Koran 5: 110 ff. och 3: 49/43.

³⁸ T.ex. 3: 45/40, 4: 157/156 etc. — inalles 11 gånger.

³⁹ Koran 3: 45/40, 4: 171/169.

⁴⁰ Med utgångspunkt från Koranen 43: 61. Se översikten hos Anawati, EI² IV, 1973, s. 84, och för konkreta detaljer se t.ex. G. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, 1890, index, s.v. Jesus.

⁴¹ K. Cragg gör ett intressant försök att överbygga inkarnationslärans anstötthet i muslimer-nas ögon, med utgångspunkt från islams uppenbarelsebegrepp: Se J. Hick, *Truth and Dialogue*, 1974, s. 126 ff.

⁴² Jfr. Koranen 5: 18/21.

⁴³ Bland klassikerna i det fallet är också *al-Ghazzālī*, se F. E. Wilms, *Al-Ghazzālī's Schrift wider die Gottheit Jesu*, 1966. Jfr T. Andrae i *Det rel. anslaget*, 1951, särskilt s. 157 ff. Det viktigaste koranstället torde vara 5: 17/19.

⁴⁴ Koranen 5: 116.

⁴⁵ Koranen 4: 157/156. För en översikt av olika tolkningar, se Anawati i EI² IV, 1973, s. 83 f. Hur passionshistorien konkret kan te sig i islamisk tradition, se T. Andrae, *I myrtenrädgården*, 1947, s. 43 ff.

Trots motsättningen till kristendomen och dess bild av Jesus, spelar Jesus-gestalten en stor roll i islam, framför allt i mystiken. I den sufiska traditionen framställs han som idealet för den asketisk-kvietistiska fromheten.⁴⁶ Också i modern tid förekommer uppbygglig litteratur av islamiska författare med motiv från evangeliernas värld.⁴⁷

Den gemensamma traditionen. II.

Av betydelse för dialogen är det faktum att de teologiska metoderna och den skolastiska teologin⁴⁸ i islam och i kristendomen inte utvecklats utan en ömsesidig påverkan och med vissa gemensamma förutsättningar, både i Öst och Väst. Redan Johannes Damascenus verkade i en islamisk miljö, ja, vid själva kalifhovet, och den medeltida skolastiken utformades i direkt eller indirekt kontakt med den islamiska teologin i Spanien och på Sicilien. Vi får inte glömma att aristotelismen nådde oss genom Averroes.⁴⁹

I islams centrala religiösa praxis, tidebönerna, böneritualens utformning, de olika andaktsformerna,⁵⁰ fasta och andra religiöst motiverade bruk, i detta finner vi sådant som ofta in i detaljerna överensstämmer med vad som finns i judisk och i kristen tradition, inte minst i de orientaliska kyrkorna.⁵¹ Det är så mycket man känner igen i islamisk fromhet, särskilt kanske i islams mystik, sådant, som är bekant också i vår egen fromhetstradition, men det är insatt i en helhet som är oss främmande.⁵² Tor Andrae säger om sitt studium av sufismens klassiker:

Jag har inför deras ord haft en märklig upplevelse av något på en gång nytt och främmande och dock välbekant. Jag har sett in i en okänds drag, som dock varit en frändes. Jag har mött utsagor, som tvingat mig att betänksamt och frågande granska min egen tro. Jag har sett strålar från en ljuskälla, som jag väl känner, men brutna genom ett nytt medium.⁵³

Koranens ställning

I islamisk teologi står Uppenbarelsen i centrum, uppenbarelsen och dess samband med Guds väsen. Frågan om *al-Kalām*, "Ordet", såsom gudomligt attribut, Guds *logos*, och dess förhållande till Koranen, är den särskiljande mellan olika teologiska skolriktningar.⁵⁴ Koranen är för muslimen Guds Ord i egentlig mening, med Gud som det talande subjektet ("vi"); vilket är då förhållandet mellan Koranen som läses, reciteras, skrives på jorden, och det gudomliga attributet, Guds *logos*? Är Koranen skapad eller oskapad? Och Guds *logos*, är det ett av honom skapat skeende i varelserna genom vilket uppenbarelsen meddelas, eller är Guds *logos* en evig Idé (i platonisk mening)? Kan Gud i sin fullkomlighet vara underkastad förändring? Kan hans attribut "Ordet", ingående i Hans väsen, undergå

⁴⁶ T. Andrae, I myrtenrädgården, ss. 28—49. Betydande är de många Jesusord, som finns i islamisk teologisk litteratur. Se M. Asin Palacios, *Logia et agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores* (Patrologia Orientalis 13), 1919. Hur ett sådant Jesusord kan användas exemplifieras i J. Hjärpe, "Pärlor åt svin", ett "Jesusord" i arabisk tradition, Svensk Exegetisk Årsbok XXXVI 1971, s. 126 ff.

⁴⁷ Exempel på detta är 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād, *'Abqariyat al-masīh*, 1952, och Kāmil Ḥusayn, *Qarya zālīma*, 1954 (översatt av K. Cragg: "City of Wrong. A Friday in Jerusalem", 1959).

⁴⁸ För en orientering om islams skolastik, se L. Gardet, art. 'Ilm al-kalām, EI² III, 1971, s. 1141 ff. och bibliografin där.

⁴⁹ För litteratur om detta, se art. *Averroism*, i: The Oxford Dictionary of the Christian Church,² 1974, s. 115 f.

⁵⁰ För islams gudstjänstliv, se J. Hjärpe, Moskéns användning, i: Religion och Bibel XXXIII, 1974, s. 22 ff., och C. E. Padwick, Muslim Devotions, 1969.

⁵¹ Se T. Andrae i Kyrkohistorisk Årsskrift 1925, fr.a. från s. 81 ff.

⁵² Jfr. den ovan nämnda K. Cragg, *Alive to God*, 1970, som utgör en samling av muslimiska och kristna böner samlade efter ämnen.

⁵³ T. Andrae, I myrtenrädgården, 1947, s. 16.

⁵⁴ För en översikt, se L. Gardet, art. *Kalām*, EI² IV, 1974, s. 468 ff.

avskiljande eller delning?⁵⁵ Dessa filosofiska och teologiska frågor besvaras olika, och det är något vi inte kan behandla nu. Men man kan med rätta hävda, att vi här har en muslimsk analogi till de kristologiska striderna, till frågan om Guds logos, inkarnationen och Kristi naturer, och att striderna om nattvarden ("transubstantiation", "consubstantiation" etc.) har motsvarigheter i islamiska teologers olika syn på det jordiska koranexemplaret, dess reciterande, och dess förhållande till Guds *kalām*. Det rör sig om analogier, som är förbluffande långtgående, ja, in i själva de teologiska formuleringarna av svaren.

Vad man måste ha klart för sig är att Koranens ställning i islam är en annan än Bibelns i kristendomen. Den muslim som behandlar ett koranexemplar på ett respektlöst sätt betraktas som renegat.⁵⁶ I ett tillstånd av större rituell orenhet får en muslim inte vidröra ett koranexemplar eller ens citera ett koranord.⁵⁷ En historisk-kritisk exeges av Koranen är omöjlig eller faller sig i vart fall ytterst svår för en muslim,⁵⁸ och västerländska orientalisters arbete med sådant betraktas ofta som ett angrepp på islam som religion, och än mer så, om muslimen misstänker ett försök till interpretatio christiana. När en muslim citerar Koranen är det med orden "Gud säger. . .". Att påstå att Muhammad talar i Koranen är ur islamisk synpunkt hädiskt: Muhammads ord finns i *haditherna*, men Koranen är Guds Ord.

Den västerländska synen på Muhammads person är också en känslig fråga i kontakten mellan muslimer och kristna. Det gäller ingalunda bara den illvilliga vrågbild, som skapats under århundraden av strider och motsättningar, utan också resultaten av det med historisk-kritiska metoder pågående arbetet med Muhammads biografi.⁵⁹ För muslimen i gemen är Muhammad mer än förmedlaren av den koraniska uppenbarelsen,⁶⁰ han är det religiösa och etiska idealet, och spelar också en betydande roll i t.ex. modern politik i islams länder som ett ideal för en statsman.⁶¹ Välsignelseorden över Profeten och

hans familj är en fast beståndsdel i islams liturgiska tradition.⁶² Kanske är detta det stora problemet i dialogen muslimer-kristna, att den kristne inte erkänner Muhammads sändning och den koraniska uppenbarelsen, och inte kan reservationslöst så göra utan att därmed bli muslim.

Villigheten till dialog

Själva kärnpunkten, där islam och kristendom går isär, är nog syndbegreppet, och, i samband därmed, synen på människan. I islamisk teologi uppfattas synd som regel som en underlåtenhet att göra det av Gud påbjudna eller att man gör det av Gud förbjudna.⁶³ Synd är olydnaden inför bud, som Gud i sin suveränitet kunnat förändra och har förändrat, genom de olika Uppenbarelserna.⁶⁴ Däremot uppfattas synden i bemärkelsen överträdelse inte som ett symptom på ett människans syndafördärv, en arvsynd, eller en fallen skapelse. Islam har en annan människosyn: Människan är av naturen god. Jesu död, som bejakas av den

⁵⁵ Det är instruktivt att jämföra två teologers olika lösningar på problemen, t.ex. *al-Ghazzālīs i: Ihyū 'ulūm ad-dīn* (i marginalen till M. az-Zabīdī, *Ithāf*, II, s. 30 f), och M. 'Abduh, *Risālat at-tawhīd*, AH 1324, s. 33.

⁵⁶ Jfr. W. Heffening, art. *Murtadd*, SEI, s. 413.

⁵⁷ Se J. Hjärpe i RoB XXXIII, 1974, s. 23.

⁵⁸ För detta problem i nutiden, se J. M. S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation*, 1968.

⁵⁹ Jfr. J. Hjärpe, Källkritiken i västerländska Muhammedbiografier, i RoB XXX, 1971, s. 41 ff.

⁶⁰ Jfr. A. J. Wensinck, art. *Wahy*, SEI, s. 622 ff.

⁶¹ Det märks väl i den väldiga mängd populära Muhammedbiografier, som ständigt utkommer i t.ex. Egypten.

⁶² För "muhammedologins" successiva utveckling under islams äldre historia, se T. Andrae, *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, 1918.

⁶³ För syndbegreppet, se A. J. Wensinck, art. *Khatī'a*, SEI, s. 250 f., och för islams och kristendomens syndbegrepp jämförda, se John A. Subhan, *Sufin finner Kristus*, 1946, s. 81 f. Också i detta fall finns det naturligtvis olika nyanser i uppfattningen hos islams teologer.

⁶⁴ *Naskh*, abrogering. Se t.ex. L. Gardet, *L'islam*, 1967 s. 178 f.

kristne, men förnekas av muslimer, har då ingen funktion i en Guds frälsningsplan, och själva begreppet frälsning, så centralt i kristendomen, har en annan innebörd och är betydligt mer perifert i islam.⁶⁵ I och med att själva grunden för teologin, synen på människan, är det som skiljer islam och kristendom åt, visar det sig att dialogen i teologiska frågor är mindre fruktbar än vad man kunnat vänta med tanke på den gemensamma traditionen. Däremot har den givit frukt på det praktiska och sociala planet. Det finns en villighet till dialog från muslimernas sida, och orsakerna till det är flera:

Många muslimer ser sekulariseringen som ett hot, detta att själva frågorna om Gud och ett religiöst liv inte ställs. Det skäl som muslimer oftast anför för sitt deltagande i en dialog med judar eller med kristna är en strävan att väcka samhället till ökat intresse för "moraliska värderingar".⁶⁶ I en broschyr, som en muslim satt i min hand, står det, riktat just till kristna:

The pressure Muslims are facing today in this society is what any good Christian or Hindu, or any good believer, is facing. The time has come when all communities that believe in God should unite, to face the challenge of this decadent society and stand united in the face of the current flow of materialism with all its "isms".

Det finns också ett apologetiskt syfte, en åstundan att visa den egna religionen sådan som man själv uppfattar den. Muslimerna har funnit att västerlänningens bild av islam, så som den kommer till synes i läroböcker, tidningar och hos gemene man, inte stämmer överens med hans egen, han menar och det i viss mån med rätta, att det rör sig om en nidsbild.⁶⁷ Inledningsfasen av en dialog får därför gärna karaktären av en apologi från muslimernas sida. Pådrivande är de speciella problem, som berör de allt talrikare muslimiska immigranterna i Västeuropa, för vilka den västerländska miljön och livsstilen är en svår påfrestning, om de vill fortfara att vara praktiserande mus-

limer. Även om det inte rör sig om medvetna tvångsåtgärder från myndigheternas sida, råder det ändå ett starkt tryck. Spisföreskrifterna blir omöjliga att följa i arbetsplatsernas matsalar och i skolbetspisingarna, de dagliga bönerna är nästan omöjligt att få utföra vid de rätta tidpunkterna, då de ofta infaller under arbetstid. Det är problem med flickornas deltagande i gymnastikundervisningen (dräkten) och i simövningarna osv. Även om myndigheterna skulle ha förståelse för dessa ting (vilket inte är fallet t.ex. här i Sverige) är det sociala trycket mot "avvikande beteende" av detta slag mycket starkt. Denna yttre observans, som för oss ter sig som oväsentlig, är för muslimer central, och om han tvingas uppges den, är hans religiösa och kulturella integritet brutet, och han upphör att vara praktiserande.

Ytterligare en orsak till muslimernas alltmer öppna och positiva deltagande i samtalen med kristna torde vara att flera av islams länder nu är ekonomiskt ledande, och att därmed den under den "koloniala eran" förefintliga medvetna eller omedvetna underlägsenhetskänslan är borta.⁶⁸ Samtidigt måste det framhållas, att det finns betydande svårigheter i dialogen, inte minst därför, att båda religionerna, och framför allt islam, utbildat hela livsmönster,

⁶⁵ Jfr. J. Hjärpe, Begreppet "frälsning" i islam, i: Svensk Missionstidskrift, 1971: 4, s. 319 ff.

⁶⁶ Man kan se detta återspeglas gång på gång i de texter som publicerats från olika dialogtillfällen, t.ex. i Christian-Muslim Dialogue, Papers from Broumana 1972, eller i de memoranda som utgivits efter dialogtillfällena i Legon, Ghana, juli 1974, Hong Kong, januari 1975, WCC.

⁶⁷ Jfr. baksidesreklamen på antologin *Islam, Its Meaning and Message* (red. Khurshid Ahmad), utgiven av Islamic Council of Europe, 1975; en bok, som är en muslimers egen presentation av sin religion för en västerländsk publik.

⁶⁸ Ett glädjande tecken på detta är det för muslimer och kristna gemensamma studiecentrum, för studier av islam, kristendom och deras relationer, vilket skapats vid Selly Oak Colleges i Birmingham, med en Steering Committee bestående av fem muslimer och fem kristna. Även kristenheten i Sverige är genom Missionsrådet och genom Svenska Kyrkans Mission involverade i detta mycket intressanta företag.

kulturmönster, där det egentligt religiösa ingått fast förening med övriga element i människans sociala och kulturella beteende. Även där muslimer och kristna levat sida vid sida, har det kommit att saknas social samhörighet mellan de båda grupperna.

EI² Encyclopaedia of Islam, New Edition

RoB Religion och Bibel, Nathan Söderblom-Sällskapetets Årsbok

SEI Shorter Encyclopaedia of Islam, 1961.

Efterskrift:

När ovanstående artikel föreligger i korrektur har just det "islamisk-kristna dialogseminariet" i Tripoli, Libyen, ägt rum (1—6 februari 1976). I detta deltog representanter från Vatikanen och en representativ grupp ledande muslimer. Några hundra personer från hela världen var närvarande som särskilt inbjudna observatörer. Mina erfarenheter från denna viktiga händelse i religionsdialogens historia hoppas jag kunna presentera längre fram.

Tro och kunskap i tidig buddhism

En analys av kontexter kring en arahantformel i Majjhima Nikāya

AV JAN ERGARDT

I Sverige fördes en gång en livlig debatt kring begreppen tro och vetande. Dessa är var för sig fyllda av spänning och tillsammans fungerar de i religionsvetenskapliga sammanhang som en katalysator för vilka slag av uppfattningar som är involverade i religiösa processer. Västerlandet ser gärna tron som en nödvändig betingelse i ett teocentriskt gudsförhållande. Tron står då i nära samband med trons objekt.¹ Samtidigt har kunskapsbegreppet kommit att präglas av en teknokratisk utveckling och därmed blivit förytligat. Dessa tendenser tjänar till att bevara karaktären av motsättning mellan tro och kunskap. Mot vårt västerländska tankemönster vill man gärna kontrastera det österländska. Kunskapsbegreppet har här, också i religionssammanhang, genom hinduism och buddhism en så påtaglig funktion att den metafysiska problematiken kan få vara sekundär. Det finns idag anledning att söka underlätta de redan inledda s.k. religionsmötena genom att koncentrera sig på de processer av tro och kunskap som alla religionsutövare är delaktiga i. Det är en form av närmande och självanalys att samtala om dessa mänskliga processer medan diskussioner om och jämförelser mellan styrka och sanningshalt i religioners metafysiska tankegångar ofta får en negativ effekt.²

För att studera processer av tro och kunskap i en tidig buddhism har vi här börjat i den s.k. Pāli-kanon, sådan den med all sannolikhet finnes kring 250 f.Kr. Huvudfrågan har varit: är tro eller kunskap den faktor som bäst beskriver och förklarar det

religiösa livets process? En viktig del av religion är dess slutmål, dess "summum bonum". Vad är målet för människans strävan sådant det uttrycker sig i hennes religiösa liv? I buddhismen är slutmålet något som kallas nirvana (pāli: nibbāna). Innehållet i ordet varierar från intighet, utsläckande till himmelsk salighet. Men man kan möjligen ta en annan utgångspunkt för att nå lite större klarhet. Vi möter överallt i denna tidiga buddhism (theravada) arahanter, människor som nått det yppersta målet för sitt religiösa liv, och tillsammans med dem återkommande uttryck för denna fullkomlighet. I engelska index kallas dessa uttryck 'formula A, B, C, D'. Vi kan alltså få större grepp om viktiga ords innehåll genom direkt referens till arahantens faktiska verklighet.

Formel A:

"uttömd är födelsen, fullgjort är det religiösa livet, gjort är det som skulle göras, intet mera gives för denna (sorts) existens".³ (M 1: 23.)

¹ Jfr. den diskussion av begreppet tro (faith) hos W. Cantwell Smith och hos G. Aulén, som Eric Sharpe för i *Dialogue and Faith in Religion* 3, 1973, no. 2, s. 89—105. Sharpe synes närmast dela Auléns syn att 'tron' inte kan förstås utan referens till 'trons' objekt.

² Jfr Sivendra Prakash i *Hindu-Christian Dialogue Postponed in Dialogue between men of living faiths*, utg. av S. J. Samartha, Geneva 1971, s. 22—28.

³ khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ kaṇṇiyaṃ, nāparaṃ itthattāya.

Formel B:

”han, idet att han vistades ensam, avskild, vaksam, aktiv, beslutsam, uppnådde kort därefter just det mål för vars skull familjeunglingar med rätta går ut från hus till huslöshet; det religiösa livets yppersta fullkomnande, efter att här och nu själv fått kunskap därom och *erfarit det*⁴ och han förblev däri”. (ex. M 1: 40; min kurs.)

Formel C:

”en som är befriad från störningar, som fullkomnat allt, gjort vad som skulle göras, lagt ned sin börda, uppnått sitt mål, en vars existensbojor är helt förintade, en *som är befriad genom rätt kunskap*”.⁵ (ex. M 1: 4, min kurs.)

Formel D:

”orubblig är min befrielse, detta är den sista födelsen, nu finns icke mer ett blivande”. (ex. M 1: 167.)

Överallt i pāli-kanon möter vi dessa formler såsom utsagor om att i någon människas liv slutmålet faktiskt är uppnått, utsagor om den ideala människan. För att begränsa materialet utväljer vi Majjhima Nikāya, som genom sina 152 suttor⁶ erbjuder olika situationer, där formlerna är en viktig del i en process. Den oftast förekommande formeln är A. Den är jämt distribuerad i Majjhima Nikāya (i fortsättningen kallad M) och förekommer 38 gånger i 33 suttor. Formeln och dess anföringsverb förekommer vid 8 tillfällen tillsammans med formel B. Eftersom formel A förekommer ofta och med jämn spridning utväljer vi den som hjälp vid denna studie.

Vår metod är att undersöka samtliga kontexter där formel R förekommer. I dessa kontexter möter vi vissa strukturer och får därigenom en grundval för vissa viktiga ords funktion. Ett studium av den religiösa processen i dessa kontexter kan fördjupa vår förståelse för svåra buddhistiska termer. Vid undersökningar begagnar vi oss av filologiska, psykologiska, semantiska och filosofiska överväganden. Den valda metodens effektivitet är beroende av graden av full-

ständighet, vilken är relaterad till risken för styrning av materialet. Kravet på fullständighet kan givetvis inte uppfyllas i denna studie. Vi får genom denna metod möjlighet till konkret problemställning och undersökning av den ideala människans — arahantens — väg fram till och upplevelse av slutmålet samt av de konkreta effekter som arahanten uppvisar.⁷

Vi kan nu formulera följande hypotes: det buddhistiska livets genuina process kan uppvisas vara byggd på hypotesen om anattā (= icke-jag, icke-själv; läran att ingen del av människan bär en evig identitet), verifierad i uppgivande, analys och meditation, och vara byggd på kunskap om/erfarenhet av den slutgiltiga befrielsen/nibbāna.⁸ I denna hypotes ligger också tanken att ’trons’ (saddhā) funktion är underordnad kunskapens och t.o.m. kan medföra störningar i den religiösa utvecklingen.⁹

Vad säger då formel A? För det första ut-säger arahant-formeln ingenting om något Bortom, någon existens efter denna som en form av metafysisk existens för därav förtjänta människor. För det andra kan man ur formeln såsom vittnesbörd och förkun-nelse utläsa en konkret förändring i en mänsklig varelses psyko-fysiska funktion, en förändring som man funnit värd att eftersträva och en förändring om vilken man har kunskap. Nu-karaktären, personlighetens nya status, är observerbar. Inte minst har flera suttor en kontext där man, före kunskapen om formel A, kommer till kunskapen om de fyra ädla sanningarna om

⁴ ditthe va dhamme sayam abhiññāya sacchikatvā.

⁵ samma-d-aññā vimutto.

⁶ Majjhima Nikāya (M) är en samling av medel-långa lärosamtal med 142 suttor = ung. lärotal. Utg. av Pāli Text Society, London 1888—1899 och senare.

⁷ En utförlig framställning av arahanten ges av ex. I. B. Horner i *The Early Buddhist Theory of Man Perfected*, London 1936.

⁸ Kunskap/förståelse definieras här i situationer i vilka syntetiska satsar, möjliga att bedöma som sanna eller falska genom erfarenhet bedöms som sanna.

⁹ Jfr Dhammapada 97.

lidandet och därefter, liksom förklarande, till de fyra ädla sanningarna om störningar (āsava). Den psykofysiska funktionen hos arahanten är förändrad. Det empiriska momentet är framhåvt i starkt kognitiva ord. Det är bl.a. fråga om till ytterlighet reducerad kamma-funktion (kamma, sanskrit karman; gärningar och deras verkan). Man kan ställa frågan: ger denna stillhet i det psykofysiska livet, denna reducerade kammafunktion något utrymme för metafysiska storheter¹⁰ och lösningar eller går sådana förbi människans egentliga problem? Vilken funktion har tro och kunskap i de processer som för fram till den fullkomliga lösningen på människans problem?

Formel A:s anföringsverb

Två verb förekommer: pajānāti 25 gånger och abhijānāti 13 gånger. Prefixen pa- och abhi- har båda en intensifierande funktion. Verbet är jānāti = veta, förstå. Motsvarande substantiv är ñāṇa = kunskap, förståelse, insikt. Denna kunskap är i texterna ofta kontrasterad mot diṭṭhi = spekulatation, dvs. människans förmåga att skapa teorier utan verklighetsunderlag. Sammā-diṭṭhi innebär däremot rätt insikt i enlighet med följande satser; allt är obeständigt (anicca), allt är lidande (dukkha), allt är obesjälrat (anattā)¹¹ Ñāṇa är uttryckligen byggd på saññā, perception. Allt pekar på att jānāti innebär kunskap byggd på erfarenhet. Vi översätter i fortsättningen de båda verben med 'veta' eller 'förstå'. Verbet abhijānāti förekommer i formen abhhaññāsim, aorist 1:a pers. sing. i några suttor där Buddha berättar om sin egen andliga utveckling. Följt av formel A betyder det då:

"... och jag förstod: 'uttömd är födelsen, fullgjort är det religiösa livet, gjort är det som skulle göras, intet mera gives för denna existens'."

Denna grundstruktur av kunskapsprocess förstärker Buddha ytterligare då han ger det vittnesbördet att härigenom icke-vetande och mörker 'har förintats' och

vetande (vijjā) och ljus 'har uppstått'.¹² Med hänsyn till kunskapens objekt såsom det gives genom formel A är vi kvar i det psykofysiska jaget och dess perceptuella liv, och vi behöver inga metafysiska begrepp för vår förståelse av den skildrade processen.¹³ Ser man till kunskapens subjektiva sida visar kontexten erfarenheter av 'ett jag' med dess projektioner eller dessas upphörande inom ramen för anattā och denna erfarenhet är betingelse för kunskapen liksom kunskapen är betingelse för den rätta erfarenheten. Kunskapen är empirisk, i sista hand vilande på perception, som är ett väldefinierat begrepp i gammal buddhistisk psykologi. Med denna utgångspunkt skall vi undersöka kunskapsprocesser i olika sammanhang där formel A förekommer.

Formel A som utgångspunkt — sutterna 80, 105, 112

Vem kan med rätta kalla sig arahant och åberopa den kunskap vars innehåll är formel A? Svaren ges alla tre i en förkunsel om arahantstadiet som mål. Vägen går via medvetenhet om fem sinnens begär/femfaldigt fasthäftande vid existens — på vägen i dhamma-läran vet och ser man själv — man når kunskap om att man är befriad från icke-vetandets bojor/från fasthängandet eller kunskap om att ens sinne (cittam) är befriat. På vägen kan man få

¹⁰ Metafysisk är här varje kunskap, baserad på vad som helst utanför den subjektiva akten av erfarenhet. Kammas funktion är i detta sammanhang icke metafysisk.

¹¹ Den anti-spekulativa tendensen bedöms annorlunda av H. Ringgren i Religionens form och funktion, Lund 1970, s. 75: "Buddhismen förnekar i sin spekulativa form existensen av en själ eller ett jag; det finns endast en ständigt växlande ström av sinnesintryck."

¹² M 1: 23.

¹³ Jfr Conzes översättning av Aṅguttara Nikāya 2: 48 i E. Conze: Buddhism, its essence and development, New York 1959, s. 97: "Within this very body, mortal as it is and only six feet in length, I do declare to you, are the world and the origin of the world, and the ceasing of the world, and likewise the Path that leads to the cessation thereof."

tro (saddhā) på Buddha¹⁴ ty de goda erfarenheterna är vägledande. Om dem som med rätta påstår sig ha den 'djupa' kunskapen (aññā), vars innehåll är formel A, kan man säga: "För dem är det exakt så."¹⁵ Här ligger en korrespondens mellan påstående och kunskap/erfarenhet. På vägen finns (i sutta 112) för den fullkomliga befrielsen nödvändigheten av att utrota 'benägenheten för självuppskattning beroende på begrepp om jag och mitt'.¹⁶ Om man går meditationens väg får man enligt sutta 105 inte i njutning stanna på stadiet rätt nibbāna (sammānibbāna). Det blir då självändamål och avslöjar att begäret (tanhā) finns kvar. Men även om detta blir man medveten och når så den fullkomliga befrielsen. Misslyckande är omöjligt; 'ett sådant fall står ej att finna'.¹⁷ Detta är ett konstaterande som förutsätter ett fullkomligt herravälde över personligheten i enlighet med ens kunskap/erfarenhet och den säkerhet i bedömning som hör ihop med kunskap.

Formel A föregången av parinibbāyati — sutterna 11, 37, 140

Här erbjuds tre olika situationer med förkunnelse av Buddha. Parinibbāyati kan betyda två saker: 1. 'att bli fullkomnad', 2. 'att nå det fullkomliga utslocknandet', dvs. att dö utan att återfödvas. Strukturen i den kontext som är gemensam för dessa tre suttor gör det första alternativet mera rimligt och vi får då följande lydelse:

"Han griper efter intet i världen. Då han icke griper efter något störs han icke, då han icke störs uppnår han individuellt det fullkomliga nibbāna (=blir han individuellt fullkomnad) och han vet: 'uttömd är födelsen, . . .'.¹⁸

Denna process framtvingar två avgöranden. Individuen lämnar bakom sig 'rätt nibbāna' (sammānibbāna), när icke-vetande och begär samtidigt upphör. Individuen når icke i 'parinibbāyati' det parinibbāna, som människan når i den slutliga döden. I själva verket blir nibbānas innehåll kunskapen om formel A och detta innehåll refererar till dem som uppnått denna kunskap. I psyko-

logiserande språkbruk kan man säga, att processerna har upphört, att personligheten är i det fullkomliga lugn, som följer på kunskap och 'icke-begär'. Personlighetsfunktionen kännetecknas av att vara både utan orsak och utan verkan. Man längtar inte ens efter nibbāna, ty man är där.

Är detta mänsklig erfarenhet? Huvudorden för kunskap/förståelse är *nāna* och *paññā*. De står i dessa tre suttor i kontrast mot spekulering (*ditṭhi*). Strax före denna kulmen poängteras i sutterna 11 och 140 insikten om att allt är obesjälrat och i 37 om att allt är obeständigt. Denna insikt om verkligheten inklusive ens eget jag är en nödvändig förutsättning för samspelet i den vägledande erfarenheten. I sutta 11 förklaras människors fastklamrande vid livet som en följd av teorin om självet.¹⁹ Sutta 37 betonar hur man dväljes i analysen i det man ser på eller observerar obeständigheten.²⁰ I sutta 140 åskådliggörs den rätta analysens funktion. Den innebär att man ser på personlighetsprocessens olika komponenter och frågar sig om detta är mitt 'själv'. Inför varje företeelse måste det sanna svaret bli: "Detta är inte mitt, detta är icke jag, detta är icke mitt själv."²¹ När man sett detta renar man sitt sinne (*cittam*) från varje innehåll. I denna sutta förfinas samma process genom fyra meditationsstadier.

Den motsatta åskådningen är spekulativ och för spekulering varnas i sutta 11. Man bör icke spekulera i frågor om livets fortsättning eller icke-fortsättning.²² Detta är en förutsättning för att man skall ha den

¹⁴ Sutta 112 i M 3: 33.

¹⁵ Sutta 105 i M 2: 252.

¹⁶ M 3: 36.

¹⁷ M 2: 260.

¹⁸ *anupādiyaṇi na paritassati aparitassāni paccataṇi yeva parinibbāyati*, i M 1: 67, 255 f., 3: 244.

¹⁹ *attavādupādāna* i M 1: 67.

²⁰ *aniccānupassin* i M 1: 255.

²¹ *n' etaṇi mama, n' eso 'ham asmi, na me so attā ti* i M 3: 240. Denna formulering möter i 11 av M:s 152 suttor.

²² M 1: 34: *dve' mā bhikkave ditṭhiyo: bhavaditṭhi ca vibhavaditṭhi ca*. Så betonar Buddha än en gång det antispekulativa draget i själsuppfattningen som något nödvändigt för rätt religiös funktion. Jfr H. Ringgren, 1970, s. 75.

fullkomlighet, där man, som i sutta 140, icke skapar, icke projicerar för existens (bhavāya), eller icke-existens (vibhavāya).²³ Sammanfattningsvis kan man framhålla att Buddha i dessa tre suttor betonar växel-spelet mellan kunskap och erfarenhet. Den grundläggande helhetssynen på verkligheten innebär en fullständig analys av den fungerande personligheten under ledning av principen om non-ego, det obesjälade jaget. Analys och meditation är viktiga medel till denna kunskap/erfarenhet. Texterna låter oss också ana den fullkomliga friden. Den är befrielse grundad på verklighet/sanning (vimutti sacce t̥hitā). Och det som är grundat på verklighet/sanning är av icke-bedräglig natur och därför nibbāna.²⁴ Ur filosofisk synpunkt måste vi för beskrivning av dessa strukturer i Buddhas förkunselse poängtera det för vår tanke motsträviga; kunskap och erfarenhet är ömsesidigt nödvändiga villkor för varandra. Vi måste vidare konstatera att anattā i den psykologiska processen är ett nödvändigt villkor för nibbāna.

Formel A och arahantstadiet — sutterna 7, 57, 73, 75, 82, 86, 92, 124

Gemensamma moment är i samtliga suttor upptagandet i saṅgha — formel B²⁵—formel A — "... och ... blev en av arahanterna" (aññataro kho pan' ... arahataṃ ahoṣi).²⁶ Formel B är här en viktig ram för formel A. Den betonar i lika mån den yttre livsföringen som referensram för riktiga psykologiska erfarenheter och den föregripande kunskapen (abhiññā), varigenom man i sin n situation ser slutmålet.²⁷ Det är i denna situation som kunskapen om formel A in-finner sig. Denna kunskap ansluter sig genom det enklitiska ordet 'kho' så till konstaterandet att N.N. blivit en av arahanterna, att man kan säga att denna kunskap är nödvändigt villkor för arahant-värdigheten. Personlighetssynen framgår av den psykologiska analysen i vilken man observerar personlighetsfaktorer (khandha) och begär (taṇhā).²⁸ De viktigaste kognitiva orden är här paññā och abhiññā. Fenomenen (dhammā), personlighetsfaktorerna

liksom universum (loko) i dess helhet är anattā, obesjälade.

Vi sade ovan att kunskapen med innehåll av formel A var nödvändig betingelse för arahant-stadiet. Vidare kan förhållandet mellan parinibbāyati (nibbāna) och kunskapen om formel A beskrivas så att de ömsesidigt betingar varandra. Då är nibbāna nödvändig betingelse för arahant-stadiet. Dessa logiska resonemang för oss inte till den djupaste förståelsen av dessa texter. Möjligen kan de till och med förklara buddhisters medkännande leenden inför vår logiks fattigdom. Men resonemangen visar de yttre dragen i de begreppsstrukturer som djupast sett är fyllda av andligt liv hos berömda arahanter. Den generella grundvalen för hela denna attityd till ens eget liv på lärans väg finns antydd i ett berömt yttrande av den vördnadsvärde Assaji till lärjungen Sāriputta: "Tathāgata har förklarat de betingade fenomenens orsak, och den store samanen (samana) har därmed förklarat deras upphörande."²⁹ Detta yttrande har ibland betecknats som en credo-formel, men tyngdpunkten ligger däri att dess verklighetssyn kombinerar det religiösa livet med analysens naturliga uppföljning i erfarenhet och kunskap.

Formel A utvidgad

I 21 av de 33 'arahant-suttorna' finner vi den utvidgade formeln:

"I befrielsen är/kom kunskapen om att han är/jag var befriad och han/jag vet/visste: 'ut-tömd ...'."³⁰

²³ M 3: 244.

²⁴ M 3: 245.

²⁵ Se ovan.

²⁶ Exempel M 1: 40. Saṅgha innebär ung. munk-församling.

²⁷ M 1: 40.

²⁸ Se not 18 och 19.

²⁹ Exempel Vinaya Pitaka, Vol. I utgiven av H. Oldenberg, London 1929, s. 40 f. Tathāgata, den sālunda gångne, d.v.s. den som fullföljt vägen.

³⁰ vimuttasmiṃ vimuttam iti nāṇaṃ hoti/ahoṣi; k̥hīṇā...ti pajānāti/abbnaññāsiṃ i ex. M 1: 38 och 1: 23 respektive.

Gångse översättningar av vimutta, som är perfekt particip av vimuccati, visar en strävan att sammanjämka vimutta med kunskapsordet till 'intellektuellt befriad'. I stället ger oss strukturen i texterna anledning att hålla strikt åtskilda befrielse och kunskap men att betona att de ömsesidigt betingar varandra. Vimutta innebär en mycket aktiv process i vilken de individuella personligheterna skapar den egna befrielsen. Samtidigt måste vi uppmärksamma att befrielse (vimutta) och kunskap (ñāṇa) från logisk synpunkt är ömsesidigt nödvändiga betingelser för varandra. Dessa 'ömsesidiga betingelser' inkluderar många komplicerade processer av psykologisk art. Viktigt är att jaget vid varje steg i den andliga utvecklingen kan se tillbaka och verifiera dess egna antaganden. Hela tiden möter vi en dialektisk process mellan minskat begär och minskad okunnighet. För den utvidgande formeln A använder vi beteckningen formel eA.

Kontexter till formel eA i sutterna 74, 22, 109, 147, 148

Nyckelorden till strukturerna i dessa 'predikningar' av Buddha är *evajñ passajñ*, som betyder 'så seende/inseende'. I sammanhangen kan man översätta med 'då han ser detta'. Genomgående användes inom varje sutta arbetssättet att säga a. seende vad — och så studera kontexterna fram till nyckelorden, b. så seende —och så studera den utveckling för vilken innehållet i de två orden var en förutsättning. Formel eA och andra konkreta effekter finns inom denna utveckling. Under c. diskuteras hela processen.³¹

Alla fem sutterna börjar i sinnenas perceptioner. Västerländsk psykologi lär att varseblivningen inte är ren. Behov och känslor spelar in. Detsamma säges här men analysen arbetar med fler psykologiska faktorer. I alla fem sutterna får den störda varseblivningen bero på den spekulativa felsyn, som inte inser att allt är obeständigt, lidande, obesjälät. I samtliga uttryckes anattā-tanken och den tanken möter vi tillspetsad i sutta 148. Tillvarons minsta psy-

kiska element (dhamma) är anattā. Sättet att argumentera följer ett återkommande mönster såsom här om ögat; "det inträffar inte att någon skulle säga 'ögat är självet'. Ty ögats uppstående och försvinnande är väl känt . . . Sålunda är ögat anattā."³² Den icke korrekta synen på verkligheten har som konsekvens det upplevda lidandet. När jag förstått detta — *evam passajñ*, så vänder jag mig bort/från/blir indifferent (*nibbindati*) i mitt förhållande till komponenternas psykiska processer. Då jag vänder mig bort/blir indifferent (*nibbindam*) blir jag fri från lidelser/befriad från lidelser (*virajjati*) och utan lidelser är jag befriad (*viragā vimuccati*). "I befrielsen är kunskapen om att han är befriad och han vet . . ."³³ De konkreta effekterna är i Buddhas förkunnelse expressiva. Sāriputtas sinne blev befriat från störningar och fasthängande och Dīghanakha 'såg dhamma' och summerade läran så:

"Allt det vars natur det är att uppstå, åt allt detta är givet att upphöra."³⁴

I sutta 109 och 148 blev 60 munkars sinnen fria. I sutta 22 är kunskapens mål vårt goda och vår lycka (sukhāṃ).³⁵ I sutta 147 blir Rāhulas sinne befriat och det hela åskådas av tusentals devas (gudar), vilka summerar sin syn på dhamma med samma ord som Dīghanakhas ovan.³⁶

Dessa suttor besvarar alltså frågan om hur jag rätt handskas med mitt psykofysiska jag. Inom ramen för analys görs påståenden som kan bedömas som sanna eller falska. De är alltså syntetiska satser. Metoden ligger nära vad vi kallar den psykologiska metoden. Så när man hjärtpunkten i tidig buddhistisk förkunnelse; att människan själv skall befria sig från de störningar som upp-

³¹ För ett mera detaljerat utförande av detta arbetssätt hänvisas till mitt arbete Faith and Knowledge in early Buddhism, som beräknas utkomma under 1976.

³² M 3: 280—282.

³³ Exempel M 3: 286 f.

³⁴ Sutta 74, M 1: 501.

³⁵ M 1: 141.

³⁶ M 3: 280. Devas är i sanskrit och päli gudomliga väsen.

kommer ur det psykofysiska jagets lust, hat, lidelser, illusioner, osv. Den anti-spekulative attityden är uppenbar, och vägledande erfarenheter är de som bekräftar arbetshypoteserna om obeständighet, lidande och obesjälät (anicca, dukkha, anattā). Jaget som 'innersta själv' med kvaliteter från det åtman, som vi känner till från det upanishadiska tänkandet, har inget stöd i texterna, även om många inte vill acceptera detta förhållande.³⁷ Texterna låter oss däremot se en kausal sekvens av nibbindati, virajjati och vimuccati (se ovan) inom en ram där anattā är nödvändig betingelse för erfarenheten av befrielse och för den kunskap som följer med formel A som innehåll.

Det är möjligt att vi i västerlandet har svårt att förstå detta mål som motiv för religiöst liv. Men låt oss åtminstone vara överens om följande; det yttersta målet ut-

trycks också som lidandets upphörande och ett sådant mål är konkret positivt så snart lidandet är en negativ verklighet. Detta är en grundval för religiöst liv. Det ger till den rent erfarenhetsmässiga kunskapen den djupa emotionella och dynamiska kvalitet som för många religionspsykologer är ett rekvisit för religiös tro.³⁸

Kontexter till formel eA i de självbiografiska suttorna 4, 19, 36, 100, 112

Suttorna 4, 36 och 112 är de mest homogena och har fått bli grundval för strukturstudiet. Nyckelorden är här *tassa me evaṃ jānato evaṃ passato* = för mig som vet så, ser så. Tillvägagångssättet har varit detsamma som anförts under a—c i avsnittet ovan.

Buddhas samtal börjar här med att han pekar på

sutta 4

nödvändigheten av rätt koncentration och

meningsfullt meditationsliv till vilket hör moraliska förpliktelser.

Så blir man fri från de fem hindren.³⁹

sutta 36

nödvändigheten av att man utvecklar både kropp och sinne med inställningen

att känslor av njutning och smärta inte får fästa sig i sinnet och ge felaktig meditation; fri från sinnesnjutning.

sutta 112

nödvändigheten av moralisk förpliktelse med effekt i glädje över renhet,

av den ädla kontrollen över sex sinnen med dess glädje över renhet, ädel medvetenhet och kunskap.

Så blir man fri från de fem hindren.⁴⁰

Suttorna 4 och 36 bygger vidare på temata om rätt meditation och frihet från sinnesnjutning och ohälsosamma processer. Därefter skildrar alla tre suttorna hur man går in i och igenom första, andra, tredje och fjärde jhāna-stadiet (= meditationsstadier). I sutta 36 är hela tiden den glädjefyllda känslan med utan att fästa sig i sinnet. Nu är sinnet samlat och suttorna 4 och 36 skildrar hur Buddha gick in i och igenom 'det första vetandet', 'det andra vetandet'. I alla tre suttorna skildrar han sedan hur han, 'med sinnet sålunda samlat' gick in i 'tredje vetandet'.⁴¹ Däri förstod han (abhi-jānāti) de fyra ädla sanningarna om lidandet (dukkha) och därefter de fyra ädla sanningarna om störningarna (āsava). 'För honom som visste så, såg så' fanns nu tre befrielser; från störningar av sinnesnjut-

ning, av existens och av icke-vetande. Nu kan Buddha säga sitt: 'I befrielsen kom kunskapen om att jag var befriad och jag

³⁷ Jfr K. Bhattacharya i L'Ātman-Brahman dans le Bouddhisme Ancien i Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, Volume XC, Paris 1973, s. 74 f.

³⁸ Se exempelvis W. H. Clark: The Psychology of Religion, New York 1966, s. 224 f.

³⁹ M 1: 16—24.

⁴⁰ M 1: 237—251.

⁴¹ M 3: 29—37.

⁴² Pañca nivarane: ung. sinnesbegär, ond vilja, slöhet och slapphet, rastlöshet och obeslutsamhet, skeptisk tveksamhet.

⁴³ Genom sitt sätt att använda tre-vetandes-begreppet (tevijjā) antyder Buddha sitt alternativ till upanishadernas tänkande. Se exempelvis sutta 100 i M 2: 211. Se också Tevijja Sutta i Dīgha Nikāya, Vol. 1, s. 235—253 i PTS' utgåva, London 1890.

visste...” Efter formel A dväljes han i vetande och ljus (4, 36) med en glädje-fylld känsla som inte fäster sig i sinnet. (36) Härigenom befrias han från felaktiga jag-idéer. De utsläcks. (112) Buddhas välfärd är att stanna i detta stadium (4, 36). Ja, t.o.m. i undervisningssituation är han i ett stadium av utsläcsta störningar.

Här finns inga utsagor om 'nibbāna'. I stället möter vi strukturer kring kognitiva termer av kunskap och seende på varje steg mot målet befrielse (vimutti) — erfarenhetskunskap (ñāṇa) därom — arahantstadium/nibbāna, uttryckt i kunskapen om formel A. Vilket är då förhållandet mellan nibbāna och vimutti-kunskap. Är de ekvivalenta? Det är uppenbart att det tredje vetandet är en kvalitet hos den som är en tathāgata, arahant, en fullkomligt upplyst. I fokus för uppmärksamhet kan vi då ställa jag-synen — vimutti — nibbāna. Synen på jaget framkommer både i av Buddha gjorda psykologiska analyser och i de av honom använda meditationerna. I centrum av denna diskussion om förhållandet mellan vimutti och nibbāna står formel A. Strukturellt och formellt är de observerbara egenskaperna hos det fullkomnade livet, såsom de uttrycks i kunskapen om formel A i dessa texter, relaterade till vimutti på samma sätt som formel A är relaterad till parinibbāyati. Vi kan sålunda säga att kontexterna logiskt visar att nibbāna är nödvändig betingelse för Formel A-kunskap och också omvänt att Formel A-kunskap är nödvändig betingelse för nibbāna. Kontexterna visar vidare att vimutti är nödvändig betingelse för Formel A-kunskap och omvänt att Formel A-kunskap är nödvändig betingelse för vimutti. Därav följer att vimutti och nibbāna är likvärdiga. Med andra ord: nibbāna kan definieras som befrielse. Själva processen är kunskap byggd på erfarenhet.

Detta kan förtydligas med anknytning till formel D med kontext, i detta fall hämtad från den självbiografiska suttan 26. Buddha har berättat om sitt ädla sökandet efter befrielse från fasthängande vid jaget — nibbāna. Han nådde målet: "... och då infann sig hos mig denna kunskap och detta

seende/denna insikt: 'Orubblig är min befrielse, detta är den sista födelsen, nu finns icke mer ett blivande'."⁴⁴ Vimutti och akuppa betyder befrielse och orubblig. Orubblig är epitet till nibbāna men inte till jaget, ty det är obeständigt. Alltså är vimutti liksom nibbāna de enda två begreppen som står i motsatsställning till allt i världen, som är obeständigt. Nibbāna är befrielse. Om det finns några metafysiska tankar om denna identitets fortsatta existens, så är de höljda i tystnad. Men denna tystnad tolkas olika. Bhattacharya säger: "Le Buddha ne nie pa l'ātman upaniṣadique; au contraire, il l'affirme indirectement, *en niant ce qu'on croit faussement être l'ātman*."⁴⁵ Detta kan tolkas som ett vilseledande argumentum e silentio.

I sutta 147 beskådas befrielsen av tusentals devas. I sutta 100 ställer brahmanen den oväntade frågan om existensen av devas. Buddha försäkrar att de finns. Hans argument är följande: "eftersom de är kända för mig (viditā me) så finns de". Därför, menar han senare, är det också den vanliga åsikten att det finns devas i denna värld (lokasmim).⁴⁶ Argumenten gör här att devas måste betecknas som icke metafysiska. Devas är varseblivningsfakta och icke abstrakta slutsatser.

Men man kan göra ytterligare invändningar mot denna varseblivningens grundval i kunskap, veta och se. Man kan säga att detta bara är stereotypa talesätt, typiska för denne kulturmiljö. Texterna ger själva stöd då de låter Buddha berätta om ett tidigt stadium i hans utveckling: "... och jag erkände, jag såväl som andra, att 'jag vet och jag ser/insér'."⁴⁷ För att möta en sådan invändning måste vi peka på objekten för vetande och seende, nämligen verklig-

⁴⁴ M 1: 167: nāṇaṇ-ca pana me dassanaṇi udapādi: Akuppā me vimutti, ayam-antimā jāti, na-tthi dāni punabbhavo ti. Denna passus ingår också i sutta 100, 2: 211 ff.

⁴⁵ Bhattacharya 1973, s. 1.

⁴⁶ M 2: 212 f.

⁴⁷ Från sutta 36 men återgiven i sutta 26, M 1: 164: jānāmi passāmiti ca paṭijānāmi ahaṇ-c' eva añṇe ca.

hetens/jagets utgångspunkt i egenskaperna obeständigt, lidande, obesjälät och deras slutmål i denna insikt, fulländning i befrielse. Möjligen kan man i en sådan diskussion finna ett annorlunda religionspsykologiskt område med alternativa förklaringsmodeller i anslutning till referensramar, roll och rolltagande. Detta är så mycket mer angeläget som psykologisk analys och urgammal meditationspraxis hör till de påtagliga referensramarna.⁴⁸

Ur kontexter till formel eA i resterande 'arahant-suttorna' 7, 60, 76, 121, 27, 39, 51, 65, 79, 101, 125

Nyckelorden är "för den som vet så, ser så . . ." och metoden som ovan. Ett viktigt tema är lagen om karman/kamma. Så snart läran (dhamma) nämnts inskräpes vikten av förståelse för kamma.⁴⁹ Denna förståelse innebär inte att rätt kunna definiera kamma. Den är i stället att man i n-situationen lär sig se och erfara att 'idet det ena är, uppstår det andra'. Detta är ett 'som-det-verkligen-är-inseende' av tomheten (suññata).⁵⁰ Återigen möter vi alltså analys av processer. Kamma-tanken är existentiell. Kamma upplevs i nuet. Denna upplevelse är vägledande förutsatt att den rätta grundsynen finns. Och förutsättningen för det är i suttorna 60 och 76 att en tathāgata uppträder och genom lärans proklamerande uppväcker tro/förtroende (saddhā), så att människor själva går Vägen. Då följer naturligen exempelvis meditationer av olika slag (60, 76, 121) med fördjupande erfarenheter. 'För den som vet så, ser så' följer tre befrielser och formel eA. Sutta 121 har följande epilog: "Ty det är så, Ānanda, du måste öva dig själv."⁵¹ Samma imperativ riktas i sutta 39 till munkarna.⁵²

En tathāgata proklamerande läran är förutsättning också i suttorna 27 och 51. I sutta 27 är frågan när man om en sådan kan yttra denna slutsats:

"Den fullt Upplyste är Herre, väl förkunnad är dhamma av Herren, väl handledd är sānghan."⁵³

Lovprisningen visas vara relevant först när man passerat formel eA. Då har den mänskliga erfarenheten fått verifiera lärans sanning och lovprisningen blir en syntetisk sats.⁵⁴

Den ovan antydda existentiella kamma-tolkningen är klart utförd i suttorna 79 och 101, och den är en förutsättning för processerna i 27, 39, 51, 65 och 125.⁵⁵ Upplevelsen av kamma förutsätter att man lever i enlighet med det som har ens förtroende (saddhānusāri), dvs. dhamma. Då blir det förtroendet en del av befrielsen (saddhāvimutto). Epilogen i sutta 65 visar att de konkreta effekterna efter formel eA är att jaget har 10 kvaliteter; den åtta-faldiga vägens åtta kvaliteter samt rätt kunskap (sammāñāṇa) och rätt befrielse (sammāvimutti).⁵⁶

Lärjungen Kandaraka dristade sig en gång att ställa den något spekulativa frågan till Buddha, huruvida i framtiden människor kommer att ha samma möjligheter som idag, dvs. tillgång till en sāngha, rätt ledd av någon lik Buddha. Buddhas svar blir jakande — "Ty det finns, Kandaraka, i denna munkorden arahanter med uttömda störningar, . . . som är befriade genom rätt kunskap." (Se formel C ovan) Detta klara besked ger oss en referens till arahantens

⁴⁸ Jfr Hj. Sundén: Religionen och rollerna, Stockholm 1971, kap. 2. Den kunskapssyn som präglar miljön kan man ana av M 3: 29 f., där man betecknar det verkliga enligt följande "det som sett, talas om som sett, det som hört, talas om som hört, det som känt, talas om som känt, det som erfaret, talas om som erfaret" och av Bṛhad-Āranyaka-Upaniṣad 3, 7: 23, där man när åtman-upplevelsen med samma kognitiva sekvens. Det antyder en referensram som är präglad av vad vi kallar korrespondensteorin i den logiska positivismens mening.

⁴⁹ Suttorna 60, 76, 121.

⁵⁰ M 3: 105.

⁵¹ M 3: 109.

⁵² M 1: 271.

⁵³ M 1: 176, 177 osv.

⁵⁴ M 1: 184, liknande i sutta 101.

⁵⁵ Mönstret för förhållandet mellan dhamma-kamma finns bl.a. i M 2: 32: "Jag skall lära er dhamma: I det det ena är, är det andra; när det ena inträffar, uppstår det andra; i det det ena icke är, är icke det andra; när det ena bringas att upphöra, upphör det andra."

⁵⁶ M 1: 447.

verklighet och ger oss en möjlighet att låta processer bestämma innehållet i svåra begrepp. Arahanters faktiska verklighet gör studiet av kontexternas strukturer till en framkomlig, men, så vitt mig bekant är, icke metodiskt utnyttjad väg till förståelse av tidig buddhism.

Ordsammanställningen tro — kunskap har fått fungera som katalysator vid förståelsen av andliga processer i dessa suttor. Kunskap har spelat en framträdande roll. Vilken funktion har tron (saddhā)? Vi låter innehållet i saddhā ligga längs axeln affektiv—konativ—kognitiv. I vår studie har tyngdpunkten i processen alltmer skjutits åt höger, mot kognitiv. Här ligger påtagligt den tidiga buddhismens egenart. Generellt kan trons kunskap till innehållet vara större eftersom den inte behöver beakta de regler som gäller för erfarenhetskunskap. Vi har kunnat arbeta med och beskriva strukturerna utifrån en kunskap, som använder sig av syntetiska satser. Då återstår för saddhā en affektiv och en konativ funktion, dvs. 'förtroende' för dhamma, 'tilltro' till dhamma, vilket ger handlingsberedskap. I båda kvaliteterna krävs dessutom att tron icke innebär vidhäftande, fastklamrande. Denna tolkning stöds av våra texter. I sutta 65 möter vi tro och tillgivenhet (pema) som faktorer av positivt värde för styrkan i vårt beslut att följa dhamma.⁵⁷ Med denna innebörd är tron en av fem subjektiva tillgångar för människans religionsliv. Buddha berättar i sutta 26 från sin egen utveckling: "Det är inte bara Ālāra som har tro, också jag har tro." Sedan följer energi (virīya), medvetenhet (sati), koncentration (samādhi) och kunskap (paññā).⁵⁸ Enligt sutta 85 måste den som av en lärare vill lära sig rida elefant först och främst ha tro på sin lärare. Sedan behövs hälsa och målmedvetenhet, vilket verkar rimligt när det gäller elefantridning. Därefter följer energi och kunskap.⁵⁹ Saddhā måste ses som en subjektiv tro av speciell typ. Det är den tro på läran som är resultat av att människan börjar se och alltmer ser, förstår och tillämpar läran, men då blir den i den andliga processen, om vi ser till axeln ovan, alltmer och djupast sett kunskap.

Som 'förtroende för', 'tilltro till' har saddhā förbindelse med kamma och kan utifrån erfaren effekt av ett handlande initierat i tro vara en hälsosam (kusala) faktor. Den ger åt individen den dynamiska kraften att fullfölja religionslivet.⁶⁰ Såsom besläktad med problemet om tro framstår också vår bedömning av vördande, dyrkan, lovprisande. När egen erfarenhetskunskap dominerar, finns då plats för dessa fenomen? Ett vanligt ord är namo, ära, vördnad. I sutta 51 är namo riktat till religionsmänniskan och vägledaren Buddha. I sutorna 65 och 125 är varje munk värdig lovprisning om han fullföljt vägen. I sutta 101 är en tathāgata värdig lovprisning (pāsamsa) därför att han är en förutsättning för andra människors väg till målet. Här möter vi alltså lovprisning till följd av lärarens proklamation av sanning. Själva sanningsbudskapet är i processen mötespunkt mellan lärarens kunskap om och erfarenhet av målet och lärjungens kunskap och erfarenhet. Varom icke skulle lärjungen inte se budskapet som sanning.

Några antydningar till summerande slutsatser

1. Jag-uppfattningens inverkan på slutmålet

Det föreligger ett samband mellan uppfattningen om personligheten och uppfattningen om det religiösa målet. Personligheten är anattā. Sambandet mellan anattā-uppfattningen och det religiösa målet är naturligt, eftersom dessa suttor reciterades i sin helhet. Deltagarna var i allmänhet högt kvalificerade och vi kan antaga att de intellektuellt krävde att beskrivningen av slutmålet skulle röra sig inom ramen för det möjliga med hänsyn till personlighetsbegreppet. Texterna har stött detta antagande och övriga suttor i M. ger sitt stöd.

⁵⁷ M 1: 444.

⁵⁸ M 1: 164.

⁵⁹ M 2: 94.

⁶⁰ Se beröringspunkterna i exempelvis P. E. Johnson: *Psychology of Religion*, New York 1945, s. 190 f., Clark 1966, s. 224 f.

Också från psykologisk synpunkt är anattā-uppfattningen styrande. Analysen blir ett naturligt inslag och objekt för analys är faktorer, element, fenomen⁶¹ osv. Den därav följande psykologin är en praktisk psykologi. Även de som kallar buddhismen filosofi måste använda psykologiskt språkbruk för att beskriva. Så är det svårgripbara sinnet (citta) upplevande subjekt och ett befriat sinne det upplevda, när befrielsen blir verklig. Också i meditationen är anattā-uppfattningen psykologiskt verksam, inbegripande intellekt, vilja och känsla. Med tillspetsat uttryckssätt är anattā i sista hand den i erfarenhet mottagna verklighet som uttrycker sig själv i formel eA. Frågar vi vidare för vem detta är erfarenhet, så måste vi snart erkänna att det enda som är kvar är kunskap utan något jag som har den. Vad övrigt är är tystnad och icke som i upanishad-texter: 'han är ditt Själ, den inre Styraren, den Odödlige'.⁶²

2. Formel A:s inverkan på jag-uppfattningen

Fortfarande måste vi minnas att suttorna reciterades i sin helhet och att alltså en sådan inverkan är naturlig. Formel A visar ett nibbāna som är knutet till Buddha och arahanter. Detta nibbāna är befrielse genom upphörande. Individer som följer Vägen måste bli konforma med detta nibbāna, dvs. de måste vara anattā. Men: människan gör ingenting för ingenting. Målet är alltså inte negativt. Filosofiska och emotionella utsagor låter oss förstå ett "summa bonum". Befrielsen är lika starkt framhävd i övriga av M:s suttor. Nibbāna är blott ett abstrakt begrepp medan den konkreta verkligheten är vimutti-processen.

Också från psykologisk synpunkt har formel A en på personligheten återverkande effekt. Detta hör ihop med att formel A:s nibbāna är subjektivt och empiriskt. Det kan beskrivas som avsaknad av begär, befrielse, sinnesfrid. Vi kan anta att den som erfarit formel A ser tillbaka på sitt 'jag' med mindre intresse och mindre bekymmer än vederbörande gjort tidigare. Detta

ger den närmast paradoxala konsekvensen av ett fullföljande av en ego-centrism vägledad av hypotesen om icke-jag (anattā) till dess yttersta konsekvens av fullkomnad anattā-uppfattning och nibbāna. Sådant är sambandet. Kan man vidga detta påvisbara samband till en generalisering om all religion och säga att det alltid finns en korrespondens mellan jag-syn och det religiösa livets mål?

Det religiösa livets process kan icke i denna buddhism beskrivas eller förklaras utan begrepp som perception, icke-jag, kunskap, befrielse. Tron är underordnad och i kunskapsprocessen verifierad. Det religiösa livet, studerat med här genomförd metod, har varit en konkret referens för vår förståelse. Om man vill uttrycka sig strikt är detta religiösa liv bundet till Buddha och arahanterna. Men icke alla 'buddhister' är arahanter. Dock fungerar de som ideal. Även lovprisningarna är fyllda av erinringar 'om Honom och om arahanterna i alla tider'. Så har de effekt långt utöver sin egen faktiska verklighet. De 'inkarnerar' idealet och varje individs möjlighet. Det är detta man utsäger, när man tar sin tillflykt till de tre klenoderna: till Buddha, till Dhamma, till Sangha. Denna stämning finns hos Smith när han bedömer konsten kring Buddha-gestalten:

The hint of a smile almost playing on the lips of the Buddha and the eyes that almost seem closed in not a faraway look but a look that sees far through the world of tumult to quiet — this tranquil truth, this incarnate TRUTH, this ultimate serene: this is the work of a man of a faith powerful and personal.⁶³

⁶¹ khandha, dhatu, dhamma.

⁶² Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad 3, 7: 23.

⁶³ W. Cantwell Smith: *The Meaning and End of Religion*, New York 1964, s. 157. Detta citat ger en dubbel illustration. Dels belyser det Buddha-gestalten, dels konstnärens syn på Buddha-gestalten. I båda avseenden ligger i bakgrunden frågan kring tro-kunskap, som väcktes i not 1.

Myt och historia

Historien om myten och myten om historien

AV JAN BERGMAN

Habent sua fata et articuli . . . En liten varudeklaration kan vara på sin plats som upptakt till följande reflexioner. Temat för artikeln är detsamma som jag valt för min installationsföreläsning i Uppsala. Ämnesvalet kan motiveras på många sätt: problemen kring myt och historia är aktuella inom ett flertal discipliner — och ingalunda blott religionsvetenskapliga sådana; de upplevs som särskilt angelägna, när man försöker samtidigt arbeta som både religionshistoriker i strikt mening och som religionsfenomenolog osv. En nutida installationsföreläsningens längd (läs: korthet) och ett begränsat utrymme i STK — även om redaktionen varit något generösare än universitetsmyndigheterna — har som självklar följd att framställningen måste bli högst översiktlig och ingalunda kan göra djup och spännvidd i problemställningarna rättvisa. Det har också av praktiska skäl endast i viss mån varit möjligt att ta hänsyn till omständigheten att läsekretsen av STK i fråga om kunskaper inom det aktuella området avsevärt skiljer sig från auditoriet för en installationsföreläsning. Det är emellertid min förhoppning att följande framställning genom att markera vissa problem som sammanhänger med komplexet myt — historia gör klart att detta spännande och spänningsfyllda tema vore förtjänt av ett grundligt interdisciplinärt studium.

Begreppsbestämningar

”Myt och historia” torde av flertalet spontant uppfattas som ett motsatspar. Som var-

andra uteslutande alternativ möter vi inte sällan dessa storheter i tillspetsade frågor som ”Myt eller historia?” — eller hellre i ordningsföljden ”Historia eller myt?”, eftersom det normalt är ”historia” som är honnörsordet i sammanhanget. Och historikern av facket kan rentav bestämma sin uppgift så: Att förebygga, bekämpa och avslöja mytbildning för att låta historien framträda i sitt rätta ljus. Hur lågt i kurs ordet myt kan stå illustreras klart av bildningen ”mytoman”, där myt likställs med fiktion, uppdiktad historia, lögn . . .

Och samtidigt kan t.ex. religionsvetaren peka på att myten i religionens värld är ett oersättligt hjälpmedel för förmedling av gemensamma erfarenheter av de livsviktiga sammanhang människan är insatt i.

Inställningen till myt och myter är idag synnerligen skiftande och spänningsfylld. Men samma sak gäller förvisso också attityderna till historien och dess värde. Ahistoriska tendenser är ej svåra att belägga i vår tid. Och nya myter inom de stora ideologiernas ramar växer fram med anspråk på att fånga upp avgörande sidor av vårt eget århundrades svårgripbara och svårtolkade historia.

Innan vi i anslutning till den avsiktligt tillspetsade underrubriken ägnar vår uppmärksamhet åt bakgrunden till dagens högst varierande attityder till myt och historia, kan det vara lämpligt att göra vissa enkla begreppsbestämningar. För att underlätta jämförelsen mellan myt och historia i fortsättningen bör kort några olika användningar av ”myt” och ”historia” fastställas.

Låt oss börja med en kort bruksdefinition av *myt*.¹ Myten kan bestämmas som ett dramatiskt skeende, ej fixerat i tid och rum, där gudar (och/eller motsvarande) uppbär huvudrollerna. Detta skeende är av grundläggande betydelse för mänsklighetens (gruppens, stammens, folkets, kyrkans) plats i kosmos och upplevs vara av existentiell natur. Myten utspelar sig framför allt i kulten, där de närvarande tar del i skeendet. Även på annat sätt (t.ex. genom visioner och drömmar) kan man få del av de mytiska tilldragelserna. När myterna fått sitt nedslag i muntlig och skriftlig form kan de i olika kontexter förmedlas genom föredragning eller läsning.

Oftast används ju *myt(er)* just som beteckning för dessa traditioner, som förmedlas från generation till generation under bestämda villkor och som garanterar och uppehåller gruppens identitet och kontinuitet. Här kan man skilja på sådana myter som föreligger i för kulten avsedd form — de är ganska sällsynta — och sådana som omgestaltats eller nybildats för att fylla andra funktioner. Bland dessa har flertalet utbytt sin kultiska kontext till en kulturell i vid mening. Som bekant lever myterna vidare i konst och litteratur, varvid man självklart får räkna med att miljöändringen medfört vissa omformningar (konstnärliga utgestaltningar osv.). Det förtjänar att framhållas, att när vi talar om *mytologi* därmed oftast avses mer eller mindre sammanhängande presentationer av *litterära myter* (osv.) inom en kulturtradition, ej i första hand kultmyterna. Mytologi kan vidare stå för studiet av myternas värld i största allmänhet.

Inflationen av ordet *myt* i vardagspråk och presspropaganda illustrerar dock en betydligt vagare användning av ordet, oftast med klart negativ klang: som *myt* (t.ex. *sexmyter*) stämplas nedärvda vanföreställningar, som är svåra att utrota. Förknippad med ett personnamn (t.ex. *Garbomyten*) behöver ”*myt*” dock ej ha negativ pregnans. Gäller det politiska ledargestalter i stora ideologiska system har vi i flera fall att göra med en avancerad mytbildning, som i stort också kan bära upp ”*kultiska*” funk-

tioner. Här kan man tänka på *Mao-myterna*, fr.a. myten om den långa marschen, en vår tids *Exodus*.

Låt mig redan här göra några ytterligare kommentarer till dessa bestämmingar av *myt*. Avsiktligt har jag undvikit att i min definition ta upp kategorin ”den mytiska tiden” — de härmed sammanhörande problemen ska nämligen behandlas separat nedan. Ovan har kultens roll som naturligt livsrum för myten framhållits. Därav bör dock ej dragas den slutsatsen, att jag som ”äkta” myter bara anser sådana, vars kultiska kontext är uppenbar. Enligt min mening finns det dock, om man skall välja *en* utgångspunkt för att förstå myten, ingen annan som kan göra den kultiska rangen stridig. Slutligen bör beaktas, att de litterära myterna — och därmed mytologin överhuvud — genom sin stilistiska bearbetning är mer tids- och kulturbundna och därmed svårare att översätta till en annan tid och miljö än de öppnare ursprungligare myterna, vars tillämpning i tid och rum är mycket stor, vilket ger dem en maximalt integrerande funktion.

Och så över till *historien!* Även i detta fall kan vi skilja på ordets användning för ett händelseförlopp, bestämt i tid och rum, där människor tillskrivs en avgörande roll och vilket i sin tur har avgörande betydelse för människor, och skildringar av detta förlopp. En historia av detta senare slag kan vara av högst varierande omfång, uppvisa olika ambitionsnivåer och anlägga skilda perspektiv. — Mer parentetiskt kan vi ju erinra om att vårt språk också uppvisar ett vagt bruk av historia (t.ex. ”en rolig historia”), vilket i en sådan sammansättning som ”*skepparhistoria*” närmast är en synonym till ”*myt*” som ”*fabel, fiktion*”. — Även beträffande *historia* kan några ytterligare kommentarer behövas. Distinktionen mellan historia som förlopp och som en skildring av detta förlopp kan tyckas trivial. När det gäller beteckningen *prehistorisk/förhistorisk* har irritation vållats av att man

¹ För en utförlig definition av ”*myt*” hänvisas till L. Honko, *Der Mythos in der Religionswissenschaft*, TEMENOS 6, 1970, s. 40 f.

ej hållit isär de båda användningsområdena. Prehistoriska perioder har självklart ej saknat historia i form av genomgripande utveckling osv. men genom avsaknaden av dokumentation av historisk art har händelseförloppet för oss varit otillgängligt. Vidare bör noteras, att historien som ett humanumstudium — det är bara i oegentlig mening som vi talar om universums eller Tellus' historia — särskilt beaktar det partikulära och det individuella och arbetar fram ett unikt händelseförlopp, som i princip är irreversibelt. Därmed växer problemen alltefter omfattningen av subjektet i historien (provinsen, nationen, Europa, mänskligheten). Man kan fråga sig om det är möjligt att skriva en världshistoria eller om det överhuvud finns *en* världshistoria.² Vi kan i detta sammanhang notera olikheten i aspekt mellan myten med dess generella temata och historiens fokusering av det enskilda.

Verklighetsunderlaget för myt och historia

I de begreppsbestämningar som givits ovan har den viktiga frågan om mytens respektive historiens relation till verkligheten lämnats oberörd. Ändå är det ju just på detta plan som vardagsspråket liksom fackhistorikernas konventionella behandling av "myt" förlägger den avgörande skillnaden mellan myt och historia. Vid sidan av den "historiskt fixerade verkligheten", där man på gängse vetenskapligt sätt sökt fånga in skeendet ifråga i ett kausalsammanhang och lokalisera det i tid och rum såsom ett unikt händelseförlopp, placerar myten genom sin framställning av ett till tid och rum ej begränsat skeende en djupare, mer allmän-giltig verklighet. Inom de religiösa kretsarna betecknas ofta myten som "helig historia" eller som "Historien i historien". Att kultmenigheten fäster större vikt vid gudarnas en gång för alla giltiga agerande i myt och rit än vid enskilda människors tillfälliga handlande i historien, som förändras från dag till dag, är ju i sig ej så svårt att förstå. Då myten behandlar de absolut grundlägg-

gande villkoren för kosmos' existens och människans liv, måste dess eviga sanning bejakas, om man ej är beredd att förneka dessa grundvillkor. På så vis kan sådana myter både utifrån sin kontext och ur existentiell synpunkt sägas vara självverifierande.³ Å andra sidan är det klart att den moderna västerländska människan, som står främmande för den kultiska kontexten och dessutom möter myterna i sekundär form känner sig villrådig inför myternas värld och deras verklighet, som inte låter sig bemästras med tidtabell och karta eller med våg och måttstock. Tilläggas kan dock att samma villrådighet kan inträda, när den historiskt verklighetsorienterade människan ställs inför den nya fysikens världsbild, där relativitetsteorien medför en förändring av tids- och rumsföreställningarna och kvantteorien i viss mån ifrågasätter kausalitetsuppfattningen.⁴

En polarisering mellan myt och historia och ett ensidigt betraktelsesätt — valt utifrån mytens synvinkel eller från historiens — leder oss dock knappast till en bättre förståelse för båda parterna. Lika lite kan naturligtvis en förenkling åt andra hållet, ett slags samsyn beträffande myt och historia, klara ut de komplicerade och mångfasetterade relationerna mellan dessa båda perspektiv. Med tanke på den vanliga polariseringen är det dock viktigt att särskilt beakta hur en växelverkan och ett samspel mellan myt och historia kan beläggas på flera plan. Det är också värt att notera, hur myt och historia i flera avseenden tycks ha i stort parallella funktioner.

Låt oss därför reflektera något närmare över mytens och historiens funktioner. Såväl historia som myt återger normalt ej blott skeenden utan också — direkt eller indirekt förmedlade — upplevelser av händel-

² Denna fråga behandlar G. Barraclough, *Universal History i Approaches to History, A Symposium*, ed. H. P. R. Finberg, London 1962, s. 83 ff.

³ Se R. Pettazzoni, *The Truth of Myth i Essays on the History of Religions*, Leiden 1954, s. 11 ff.

⁴ H. Meschkowski, *Das Christentum im Jahrhundert der Naturwissenschaften*, München 1961, s. 26 ff. belyser dessa ändrade villkor.

serna ifråga. När i bestämningen av myt och historia ovan framhölls, att det handlar om olika agerande i de båda fallen, kan den uppgiften kompletteras med iakttagelsen, att det naturligtvis även i myten, när den realiserar i kulten, är människor som spelar gudarollerna och upplever kultdramat ifrån. (Jfr notiserna rörande agerande inom de s.k. Osirismysterierna i t.ex. Ichernofrets kända biografi),⁵ liksom normalt den närvarande menigheten ej förblir passiva åskådare och åhörare utan dras in i det kultiska skeendet. Att således de olika gamla religiösa kulturerna med sin koncentration på kulten till varje ny generation traderade en levande kollektiv fond av mytiska erfarenheter kan vi räkna med. Frågan om hur traditioner av detta slag ursprungligen initierats är ej möjligt att besvara, men det förefaller troligt att i många fall uppenbarelser, visioner eller andra upplevelser av mystisk art också ursprungligen spelat en viss roll, alldeles som sådana senare knutna knytas till de kultiska upplevelsena.

Det bör understrykas, att myten inom kultens ram ägde en oomstridd auktoritet. Här bekräftas förvisso den ursprungliga betydelsen av det grekiska ordet *mythos*, "ett auktoritativt yttrande". Det var först när myten ej längre bedömdes inom eller utifrån den kultiska kontexten, som dess verklighetsförankring, utifrån dess nya Sitz im Leben, började sättas ifråga. Observera att den grekiska mytkritiken först riktas mot Homeros och Hesiodos'. Svårigheterna att tids- och rumsbestämma myten — som i kulten haft sin givna tid och sitt bestämda rum — gjorde sig självklart påmind, så snart ett visst historiskt intresse väckts i kulturen ifråga. Vi ska återkomma till de härmed sammanhängande problemen i det avsnitt, där vi behandlar "den mytiska tiden".

Vi har fastslagit, att såväl myten som historien har till uppgift att förmedla upplevelser och erfarenheter till kommande generationer. Båda kan fungera som ett slags kollektivt minne för en stam osv. Förankringen i det förflutna säkerställs genom att myten spelas upp på nytt och historien vidareberättas — att därvid upplevelsen av

myten förmått engagera och entusiasmera mer än blott muntligt återgivande av historiens data torde vara lätt att inse för envar, även om man saknar egna erfarenheter från en hänryckt festfirande kultförsamling. Därför förankrades också historiska tilldragelser i kulten. Att spegla sig i sin historia för att lära känna sin identitet är väl möjligt, men även i detta stycke torde myterna med deras fasta roller ännu effektivare ha bidragit till identitetsfinnandet. Det är ju också karakteristiskt att t.ex. den egyptiska, i tempelkulten fast förankrade kulturen upplever historien som fest — som den schweiziske egyptologen E. Hornung⁶ så träffande uttryckt det — dvs. ser historien som förlängningen av det kultiska skeendet. Det grundläggande agerandet utspelas alltså i kultdramat, vilket sedan återverkar långt utanför templets murar. Inne i templet återger kultscenerna gudarnas och faraos samverkan för att uppehålla den kosmiska ordningen⁷ och hålla kaosmakterna undan — templets ytterpylon åskådliggör effekterna av detta gudomliga samspel på de olika historiska scenerna ute i världen: faraos krigiska framgångar mot fiender i norr och söder och hans civilisatoriska stordåd som jägare osv. Så belyser den egyptiska tempelikonografin på ett synnerligen illustrativt sätt samspelet mellan myt och historia: djupast sett är det ett och samma skeende det handlar om, även om historien kan erbjuda smärre variationer på det tema som myten anger. Men det är med myten det börjar och slutar. Historien upplevs och tolkas självklart utifrån mytens paradigm. De båda upplevelsefärerna kan så ömsesidigt befrukta varandra. Sålunda kan i sentiden — efter persernas ockupation av Egypten — den alltmer diaboliserade Seth försees med epitetet "Mada" (= "medern") liksom de

⁵ Se H. Schäfer, *Die Mysterien des Osiris in Abydos*, Leipzig 1904 (Unters. zur Gesch. u. Alt. Ägyptens IV, 2), s. 14 ff.

⁶ E. Hornung, *Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit*, Darmstadt 1966.

⁷ Se J. Bergman, *Zum „Mythus vom Staat“ in Alten Ägypten* i *The Myth of the State*, Stockholm 1972, s. 80 ff.

dödade mytiska Horus-fienderna kan kallas för "liken i Napata". Historiska inslag i myten, liksom mytiska begrepp i historien är vanliga och påminner oss om en för de flesta kulturer karakteristisk samsyn mellan myt och historia.

Historisering och mytologisering

De båda processer som dessa två ord anger vittnar på sitt sätt om närheten mellan myt och historia och likheten i funktion, även om det också i något enskilt fall kan avläsas en viss prioritering av den ena verkligheten framför den andra. Vi vill i detta sammanhang nöja oss med att peka på några typexempel på de övergångar eller — om man så vill — omvärderingar, som det här är fråga om.

a) När Rom behövde mobilisera ett anrikt förflutet, fick som bekant de viktigaste gudarna i dess gamla indoeuropeiska panteon låna drag åt de fyra första av dess sju konungar med stadsgrundaren och dess eponymos Romulus i spetsen. Detta brukar anföras som exempel på historisering av gudar drag men kan också med någon rätt betecknas som en mytologisering av kungastalterna.

b) Att myten utgör upptakten till historien är en mycket vanlig föreställning. Den judiska tideräkningen från världens skapelse — även den kristne krönikören Julius Africanus håller fast vid denna utgångspunkt — är ett bra exempel härpå. Egyptiska annaltavlor (t.ex. Turin-kanon) börjar med gudadynastier och övergår sedan med vissa fortfarande mytiska mellanled till historiska gestalter, allt för att fastställa faraodömets gudomliga grund. På samma sätt belägger den sumeriska kungalistan kungadömets himmelska ursprung och vitsordar dess kontinuitet över flodperioden ned i historisk tid. I detta sammanhang bör ju också stamtavlan i Lukasevangeliet (kap. 3) hågkommas, där Jesus via drygt 70-talet släktled säges vara son till Adam, "som var son till Gud". Överhuvud utgör genealogierna ett utmärkt medel att knyta samman så mycket som är känt bakåt av en

släkthistoria med ett gudomligt ursprung. Flera aristokratiska släkter i Grekland räknade sig som avkomlingar till heroer, och Julius Caesar återförde ju sin gens till stammodern Venus-Afrodite. Florerandet av dylika genealogier förklarar f.ö. den omständigheten, att just denna genre ofta tas som exempel på "lögnaktiga myter" (t.ex. i pastoralbrevet och hos Lukianos). En liten hänvisning till det blandade beståndet av Karl-ar, som gett vår konung ordningstalet XVI, är kanske på sin plats.

c) Vanligt är vidare att kosmogonier mynnar ut i tempelgrundande eller motsvarande. På så vis garanteras för ett tempel eller annan kultplats en prioritet och kontinuitet alltifrån "världens grundläggning". Flera egyptiska myter om urkullen liksom Enuma elish, i den för oss kända babyloniska versionen, mynnar sålunda ut i etablerandet av den kult, vartill myten ifråga är knuten. Vi kan i detta sammanhang notera, att en poäng med just detta slags myter är en bestämd lokalisering, vilket ju principiellt motsäger vår bestämning av myten ovan. Det torde dock vara rimligt att betrakta dessa kultgrundningsmyter som lokala varianter av en mera allmänt hållen myt av detta slag, som kanske t.o.m. utgör en sekundär bildning i förhållande till en ren kosmogoni.

d) Beträffande stora personligheter, inte minst märkesmän inom religionernas historia, vävs historia och myt tätt samman. Just s.k. historiska gestalter tenderar att bli allt mer mytiska. H. G. Creels arbete "Confusius. The Man and the Myth" (1949) belyser t.ex. på ett utmärkt sätt detta förhållande. Det är också karakteristiskt att just de mytiska dragen oftast är de, som på längre sikt sätter de tydligaste avtrycken i historien. — I detta sammanhang vill jag tillfoga en randanmärkning om beteckningen "legend(arisk)". Inom etnologi, folkloristik m.fl. discipliner är det brukligt att använda termen "legend(arisk)", när en historisk person under traditionens gång utsmyckas med övernaturliga drag eller när en myt dissocieras från kulten och lever vidare i lokaliserad och individualiserad form. Jag har dock föredragit att undvika

denna terminologi, som haft svårt att slå igenom inom religionshistorien. Jag finner det också väl så riktigt att tala om födelsemyt — i stället för födelselegend — när t.ex. kungar eller religionsstiftare tillskrivs en övernaturlig börd.

e) En speciell kombination av myt och historia — eller av gudaroll och enskild individualitet — föreligger t.ex. i varje faraos utförliga kungatitlatur, där det mytiska elementet i form av de 5 titlarnas gudaroller växlar med individuella egennamn. Även den dödes beteckning som "Osiris NN, den rättfärdigförklarade" uppvisar en motsvarande struktur.

f) Ytterligare en kategori av mytiska roller, som lockar till realisering i historien, utgör alla de utlovade och med iver väntade räddar- och frälsargestalter, som intar en framskjuten position i en rad religiösa kretsar.⁸ Ett antal Messias-pretendenter, föregivna "Rättfärdighetens lärare" eller "dolda imamer", återvändande kulturheroer eller krigargestalter (osv.) tjänar som utmärkta exempel på hur myten i ej ringa grad kan styra historien. Så kunde t.ex. Cortez, som av astekerna uppfattades som "Quetzalcoatl, vår furste, som har återkommit", tack vare denna mytiska gudaroll — som han dessutom var omedveten om — svara för en erövring, som kanske annars varit omöjlig.⁹

"Den mytiska tiden" — samtiden

Särskilt Mircea Eliade har energiskt sysselsatt sig med *illud tempus*, ett av hans favorittryck för den mytiska tiden. En rik flora av vändningar anger vagare eller något mer fixerat den mytiska tilldragelsens tidsrelation: Den Stora Tiden, Urtiden, Gudatiden, Guldåldern, Den Första Gången, I begynnelsen, In principio, Vid skapelsen, Före skapelsen, "Innan ännu himlen skilts från jorden" osv. Det är lätt att inse, att myter av kosmogonisk natur helt naturligt får en sådan tidsbestämning, då de skildrar de grundläggande skeendena i gränslandet mellan oskapat-skapat, kaoskosmos, tidlöshet-tid, gränslöshet-fixerat

rum. Det finns emellertid en klar tendens hos myten att placera in alla viktigare händelser under detta perspektiv: deras ursprung hör djupast sett Urtiden till. Betydelsen av Den Första Gången för alla andra gånger är fundamental. Kultens — liksom f.ö. den magiska litteraturens — precedensfall hör oftast hemma i urtiden. I Indien sammanställs i ritualen brudparets roller med himlens och jordens, i det kristna vigselritualet ingår ordet till Adam och Eva: "För den skull skall en man övergiva sin fader och sin moder . . ." (Gen. 2: 24), liksom i begravningsritualet Adams bestämelse: "Av jord är du kommen . . ." (Gen. 3: 19) blir allas lott.

Kultens uppbyggnad är som bekant grundad på ett cykliskt betraktelsesätt. "Den eviga återkomsten" — för att använda Eliades nästan alltid återkommande formulering — illustreras av olika religioners och samfunds festkalendrar, där myt (fr.a. föreställningen om allt livs korrespondans med årstidsrytm osv.) och mer eller mindre historiska inslag sammanfogas till ofta högst sinnrika kombinationer. Upprepandet i kulten av urtidsskeendena gör så dessa ständigt aktuella och närvarande.

Denna syn på myten, som är ganska generell accepterad och som förvisso fångat in viktiga sidor i mytens väsen och funktion, väcker dock frågor, som inte minst utifrån frågeställningen "myt och historia" är värda vårt beaktande. Å ena sidan hävdas *illud tempus*-aspekten, å andra sidan den kultiska upprepningen av skeendet. Samtidigt utgår man ganska klart från mytens kultiska ursprung.

Låt oss betrakta tidsproblemet från denna senare aspekt. Det mest genuina tempus för kulten och liturgien är helt visst inte perfektum utan presens. Dramat utspelar sig *här och nu*. Det är ett närvarande aktuellt skeende, som kultmenigheten upplever sig spela med i — inte ett som egentligen hör till *illud tempus* "den där äldsta — och

⁸ Se G. Lanczkowski, Gotteshüter und verborgene Heilbringer i C. J. Bleeker—G. Widengren—E. Sharpe, Proceedings of the XII International Congress of the IAHR, Leiden 1975, s. 290 ff.

⁹ Se Hornung, a.a., s. 30 ff.

därmed avlägsnaste — tiden". Det handlar om "idag" — "Detta är den dag som Herren har gjort" är en typisk liturgisk formel. "Idag" är den första gången, ej en bland många många upprepningar. Detta torde återge en spontan kultisk interpretation. Upplevelsen av samtidighet är existentiellt nödvändig. (Jfr Kirkegaards fordran att den kristne skall vara samtida med Kristus.)

När Eliade m.fl. så starkt accentuerar placeringen av myten i urtiden och dess ständiga upprepande i kulten, förefaller det mig som om denna kombination speglar en reflexion kring myten, som ej endast kan förklaras utifrån kulten och dess behov. För sin funktion i kulten kräver myten ej någon närmare tidsfixering eller rumsangivelse — vid sidan av agendans praktiska uppgifter om placering i festrutal och kultrum. Om däremot myten, lösryckt från sin kultiska kontext, skall tidsbestämmas och sättas i relation till en vaknande historiekonception, är de tidsformler, som det är frågan om, funktionella bryggor mellan myt och historia. Utifrån sett är det naturligt att konstatera kultens repetitiva karaktär. Sett inifrån däremot, torde snarare upplevelsen av en samtidighet med och delaktighet av det unika, en gång för alla giltiga, tidlösa skeendet, som kultradat realiserar, överväga. Det gäller *hic et nunc*. Detta hindrar inte att vi i vissa fall kan belägga upprepningmomentet i själva ritualorden. Ett exempel från den s.k. Apophis-boken, som i den dagliga kulten lästes till skydd för Re och farao, kan få illustrera detta: "Han (= Apophis-ormen, symbolen för kaosmakten) kan inte se, och hans namn finns inte längre i detta land. Jag (den agerande prästen, idealt farao) har befallt att en förbannelse skall slungas över honom. Jag har förtärt hans ben. Jag har förintat hans själ varje dag . . ." Om inte accenten här trots ordalydelsen låge på det unika avgörande skeendet, skulle den kortvariga verkan av den beskrivna totala förintelsen lätt kunna inge resignation! Likaså är det uppenbart att många, ja, kanske flertalet av myterna i de för oss tillgängliga versionerna uppvisar angivelser av arten "i begynnelsen", "i urtiden" (osv.). Man kan emellertid

ifrågasätta, om det verkligen är tidsaspekten, som här är det viktiga. Språkets vittnesbörd om upptaktens avgörande betydelse kan ges en vidare tolkning än den temporala. Jag skulle hellre häri vilja se en kvalitetsbestämning: förstklassig, av främsta rang, prima, av primär eller principiell betydelse. Förstlingsoffer och förstföddas rangställning utgör ytterligare prov på prototypens särskilda vikt. "Den mytiska tiden" omspannar all tid och kan i kultens sammanhang sätta sin kvalité på varje enskild tid. Det är en spännande uppgift att i myter och kulttexter överhuvud studera växlingen av tempora och samspelet mellan olika tider och deras fokusering av det närvarande aktuella skeendet.

Särskilt intressanta för den som studerar relationen myt—historia är naturligtvis sådana historiska tilldragelser i religionernas utveckling, som på grund av den avgörande betydelse de tillmäts har tagits upp i kulten och ärligen begås i form av äminnelsehögtider. Här är koordineringen mellan naturens gång och historiens speciellt värd att uppmärksamma. Många ljusfester firades som bekant i medelhavsvärlden under tiden vintersolståndet—6 januari, men för judarna kom ljusets seger att förknippas med mackabéernas seger, som gjorde judarnas situation ljusare (chanukka-festen), och de kristna kom att särskilt fira "rättfärdighetens sols" uppgång i form av Kristi födelse. Det är inte fråga om att ersätta den naturgivna symboliken utan att komplettera och förtydliga den genom att fokusera dess markanta nedslag i historien.

Samma iakttagelse kan göras beträffande vardagjämningens maktkamp på liv och död, där mörkret efter att ha haft ett temporärt övertag blir besegrat av ljuset. En rad gestalter av typen döende och återuppstående gudar har inom samma områdes skilda religiösa traditioner i ett kultradrama, förlagt till denna årstid, genom sin död och sitt nya liv garanterat nytt liv åt gudar och människor, djur och växter, ja, naturen i dess helhet. Med denna årstidsväxling förbinds så — på goda historiska grunder — det kristna passionsdramat, liksom shi'as firande av Huseins död. Att vi i samtliga

fall här har att göra med ett samspel mellan myt och historia är uppenbart. En betoning av åminnelsemotivet kan därvid stryka under det historiska inslaget, men inom kultens ram har i allmänhet mytens presentiska aspekt tagit överhanden.

Det är viktigt att notera att det dock normalt ej är fråga om ett antingen — eller utan ett både — och. Epiklesen i Svenska kyrkans nattvardsmässa kan med sina slutord få illustrera detta: ". . . att rätt fira vår Frälsares åminnelse och mottaga honom, då han kommer till oss i sin heliga nattvard." Det är alltså fråga om både åminnelse och närvaro. Historia och myt följs åt. Psykologiskt kan ju just detta sammanhang och övergången från åminnelse till upplevelse av närvaro beläggas t.ex. vid den koncentrerade meditationen kring den heliga historiens huvudpunkter i exercitia spiritualia.

Historien om myten

Även om historikern av idag inte har så mycket intresse till övers för myten, så har dock myten sin historia. Från denna kan vi här blott förmedla några glimtar. Att kulten utgör mytens naturliga spelrum och livssfär har vi redan understrukt. Den tvist inom forskningen, som uppstod i slutet på förra seklet och som ännu ej är bilagd, rörande prioriteten mellan myt och rit erinrar starkt om frågan huruvida ägget eller hönan först såg dagens ljus. I kulddramat är båda elementen omistliga och kompletterar varandra precis som ord och handling i det drama, som ofta senare utvecklats ur kulten.

Förvisso förekommer ofta aitiologiska drag i myterna, vilka ger intryck av att vara efterhandsförklaringar till riter, som ej längre förstods. Att riter vidare i samband med religionsskiften visar sig mer beständiga än de härtill hörande myterna är ett ofta betygat faktum. Den enda slutsats man kan dra av detta är ju dock, att de riter vi känner till har vissa utsikter att vara äldre än det nuvarande mytbeståndet — icke att de ursprungligen ej beledsagats av

myter. Den skapande kraft som tillskrivs det gudomliga ordet och låter detta realisera sig själv — jämför den performativa språkfunktionen — liksom ordets möjlighet att göra också handlingen rättvisa talar snarare för att myten klarar sig bättre utan rit än vice versa. De fristående myter i utförligare form som vi känner till tycks dock i flertalet fall vara förhållandevis sena sammanställningar. Betecknande är t.ex. att den egyptiska Osirismyten, trots att den är förutsatt redan i vissa pyramidspråk, ej föreligger i sammanhängande utförlig gestalt förrän hos den mytologiskt intresserade greken Plutarchos (i traktaten *De Iside et Osiride*).

När kritik mot myten dyker upp, riktar den sig typiskt nog främst mot mytologierna, dvs. sammanställningar av myter som omformats för sekundära funktioner. Xenofanes' utfall mot Homeros och Hesiodos är ett klassiskt exempel härpå. Å andra sidan kan en allegoriserande myttolkning i hellenistisk-romersk tid betrakta den förre som divinus Homeros, och gnostiker kan i sin pneumatiska exeges parallellt åberopa sig på Homeros och bibliska auktoriteter (så t.ex. Naassenetraktaten hos Hippolytos).

Euhemerismens tolkning av myterna som förtäckt historia innebar i flera fall inte blott att gudarna störtades från sina himmelska troner utan också att de i sin jordiska gestalt framställdes med negativa egenskaper. De kristna apologeterna använde gärna denna myt- och religionskritik i sin polemik mot antikens gudar utan att alltid inse att vapnet kunde riktas mot dem själva.

I några av Nya Testamentets yngre skrifter förekommer tydlig polemik mot myter ("myter och genealogier utan ände", "oanständiga och för kärringar passande myter", "judiska myter", "slugt uttänkta myter"), men att häri läsa in ett radikalt ställningstagande mot allt vad myter heter, torde vara en överinterpretation.¹⁰ Renässansens nyvaknade intresse för antikens mytologi

¹⁰ Detta gör sig t.ex. O. Stählin skyldig till i sin artikel s.v. *mythos* i Kittels *WBZNT IV*, s. 788 ff.

och romantikens svärmeri för forntidens mytiska världar kunde hos en och annan skapa en djupare förståelse för mytens natur. För flertalet blev dock kontakten mycket ytlig, och deras handskande med myt och mytologi beredde snarast marken för rationalismens angrepp mot den svårgripbara mytvärlden. I Comtes positivistiska utvecklingsschema betecknades det lägsta "primitiva" stadiet typiskt nog som "det mytiska". Och i senare evolutionistiska och neoevolutionistiska system förekommer i motsvarande sammanhang sådana bestämningar som "mytopoetisk", "prelogisk" osv. Den rationella moderna människan anser sig ha vuxit ifrån mytens barnsliga stadium.

Mot detta kan sättas en reflexion av Thomas Mann utifrån egna erfarenheter av den mytiska dimensionens avgörande betydelse i berättarens liv: "Det mytiska företräder visserligen ett tidigt och primitivt stadium i mänsklighetens liv men ett sent och mognat sådant i individens liv." När Mann yttrar detta, hade en ny förståelse för mytens funktioner och liv vuxit fram, inspirerad från olika håll. Av avgörande betydelse var fältforskarnas intensiva kontakter med skriftlösa kulturer, där myten som levande och upplevd verklighet, i centrum för samhällets normer och människornas föreställningsformer, kunde empiriskt studeras. B. Malinowskis ofta citerade "credo för den empiriska mytforskningen" (Honko)¹¹ har öppnat mångas ögon för mytens realitet. Han jämför här myten som "pragmatic charter of primitive faith and moral wisdom" med den heliga bibliska historiens betydelse för den kristna ritualen och moralen, för den kristnes tro och vandel. Psykoanalysens och fr.a. djuppsykologins framhållande av myternas fortsatta kreativa roll i det undermedvetna-omedvetna även i vår kulturvärld har också aktualiserat mytintresse och mytstudium. Låt oss än en gång citera Mann: "I ordförbindelsen 'djuppsykologi' har 'djup' också en tidsbetydelse: människosjälens urdjup är samtidigt också urtiden, den tidsåldrarnas djupa brunn, där myten hör hemma och lägger grunden till livets urnormer och urformer. Ty myten är livsgrundande, den är det tid-

lösa schema, den fromma formel, i vilken livet infogar sig genom att ur det omedvetna på nytt gestalta dess drag." Den moderna mytinterpretationens triumvirat Walter F. Otto, Karl Kerényi och Mircea Eliade har genom sin omfattande produktion till en vid läsekrets förmedlat djupare inlevelse i och upplevelse av mytens grundläggande verklighet. Ett intensivt studium av myter från skilda kulturer, vid vilket både form och innehåll, liksom funktion och kontext görs rättvisa och där olika teorier, såväl psykologiska — emotiva, kognitiva, språksymboliska, arketypiska — som sociologiska och strukturalistiska, prövas i samspel, kan bli högst fruktbarande och belysande för myten som ett synnerligen komplext men i religionens värld oersättligt och omistligt grundfenomen. Kravet på avmytologisering — det må resas i vetenskapens eller i en speciell religions namn — drabbar mytologin som tids- och kulturbunden bärare av det mytiska arvet, men de grundläggande myterna behåller sin livskraft och kreativitet, som framförer nya uttryck och nya former, kort sagt åstadkommer en ommytologisering. Eliades framtidsprofetia har av många redan bejakats: "Man torde med visshet kunna förutsäga, att den nya insikten om mytens funktion en dag kommer att räknas som en av det tjugonde århundradets mest fruktbara upptäckter."

Myten om historien

Den något tillspetsade formuleringen kan tolkas på flera sätt. Tar vi ordet myt i dess vagare betydelse, så kan den empiriskt arbetande historikern finna en uppgift i att undanröja ett antal myter kring historia och historieskrivning. Hit hör myten om den objektiva historieskrivningen — historikern är barn av sin tid och ställer frågor utifrån sin samtid till en förgången epok, speglad i subjektiva mänskliga dokument. Att återge "wie es eigentlich gewesen" — enligt Rankes berömda programförklaring — medger knappast källorna, som för äldre

¹¹ Honko, a.a., s. 46 f.

tider är för knappa och för nära liggande perioder överblickbara. Och luktar inte "eigentlich" egentligen idealistisk historieuppfattning? Historikern får alltid nöja sig med att relatera mindre än vad som skedde men tack vare hans egen förlängning av tidsperspektivet framåt — mer än vad de i skeendet involverade själva uppfattade och tänkte. För den positivistiske historikern är varje tal om historiens natur, dess början och slut, dess mål och mening, ej historia utan myt. Sådana frågor hänvisas till historiefilosofin eller till historieteologin.

Det finns dock egentliga myter som ger svar på dessa frågor. De kosmogoniska myterna utgör i en rad kulturer upptakten till historien. Syndaflodsmyterna är partiella världsundergångsmyter. Sammankopplingen av skapelsemyt och syndaflodsmyt (t.ex. i Genesis) ger en världshistoria i miniatyr. De stora eskatologiska myterna kring slutkamp, undergång och världsförnyelse är i viss mån vidarebildningar till kosmogonierna. Ur tid och sluttid, som uppvisar många parallella drag, binds samman i en cykel, som inramar historien.

Av särskilt intresse är tids- eller världsåldersmyterna. Här finner vi den pessimistiska utvecklingssynen utformad i degenerationsschemat guldålder—silverålder—bronsålder—järnålder (den innevarande världsåldern) hos Hesiodos. Samma rytm återfinns i Indiens serier av enorma mahakalpa's, som efterträder varandra utan början eller slut, och absolut inte låter sig fångas in av någon historia i vår mening. Indiens förkärlek för myter och kreativitet ifråga om epos kontrasterar starkt mot dess ointresse för historia. Någon egentlig historieskrivning söker man förgäves efter i den indiska traditionen.

Myten om det förlorade paradiset har gett upphov till en rad religiösa och sekulariserade utopier. Likaså har som bekant den apokalyptiska myten om tusenårsriket transsubstantialiserats i föreställningen om proletariats diktatur. Här kan vi idag konkret konstatera mytens genomslagskraft över årtusenden. Myten är förvisso en maktfaktor i historien. Historien vittnar om hur myten gång på gång skapar historia.

Ett interdisciplinärt studium av komplexet myt — historia

Många infallsvinklar till vårt tema har ovan lämnats oprövade. Avslutningsvis skulle jag kort vilja antyda några av dem som förefaller mig viktigast.

1) I den på många håll pågående avmytologiseringsdebatten skulle det enligt min mening vara angeläget att skilja på Entmythologisering (ev. "Entlitterarisering", dvs. avlägsnandet av en tids- och kulturbegränsad inklädnad av myten) och en verklig Entmythisering. Ur vår speciella aspekt förtjänar att påpekas, att det förra innebär en Enthistorisering, medan det senare också skulle betyda en Entgeschichtligung. Bultmanns position sammanfaller som bekant med det förra alternativet, vilket bekräftas av den omständigheten att hans existentiella "historiesyn" förlägger avgörandet i den inre historien (Geschichte) *hic et nunc*, vilket starkt erinrar om mytens-liturgins accentuerande av "här och nu" som det gudomliga skeendets egentliga tid och rum.

2) Mytens — och historiens — speciella språkfunktioner inom det religiösa symbolspråket erbjuder ett lockande forskningsfält. Den berättande genrens företrädare — och detta gäller naturligtvis i än högre grad vid en konkret dramatisk framställning av budskapet — framför "nakna" bud/förbud eller *maximer* i funktionen av engagerande exemplum och integrerande paradigm vittnar t.ex. rollpsykologin värtaligt om. Här är en hänvisning till L. Tjalves artikel i STK 1974:1 om "Forkyndelse, sprog og fortælling" på sin plats. (Observera, att titeln på Edwin Muirs självbiografi — behandlad på s. 16 f. — kan översättas "Historien och myten"!)

Ett annat sätt att nalkas myten som religiöst språk erbjuder Ian G. Barbours sammanställning med naturvetenskapens modellfunktioner i "Myths, Models and Paradigms" (London 1974).

3) På flera sätt blir förhållandet myt—historia akut i den aktuella dialogen mellan olika religiösa kulturer. Världshistorien som en gemensam mänsklighetens historia borde kunna utgöra en mötesplats — dock inte en

världshistoria skriven på västerlandets villkor och sedd utifrån ett västerländskt perspektiv. Karakteristisk är i detta stycke tredje världens opposition mot begreppet "frälsningshistoria" som en typiskt västerländsk konception och föredragandet av det

nytestamentliga begreppet "frälsningsekonomi". Inom denna frälsningsplans totalperspektiv måste också finnas plats för de olika inhemska kulturernas "historia", ofta sammanfattad i myter och uppfattad som en slags *praeparatio evangelica*.

LITTERATUR

Biblischer Kommentar. Altes Testament (C. Westermann: *Genesis, häfte 3—10*; W. Schmidt: *Exodus, häfte 1*; M. Noth: *Könige, häfte 5*; H. Wildberger: *Jesaja, häfte 4—7*; K. Elliger: *Jesaja II, häfte 1—5*; H. W. Wolff: *Dodekapropheton, häfte 7—9*; G. Gerleman: *Ester, häfte 1—2*). *Neukirchener Verlag, Vluyn.*

I Svensk Teologisk Kvartalskrift 1/1969 presenterades senast en rad nytukomna häften i detta omfattande och grundliga kommentarverk till Gamla Testamentet. Under de år som gått sedan dess har kommentaren hunnit ytterligare några steg framåt. *Claus Westermann* har i *Genesis* kommentaren avslutat urhistorien, kap. 1—11, i en framställning som omfattar över 800 sidor. De sista 50 sidorna ägnas åt "Entstehung und theologische Bedeutung der Urgeschichte". Här ges en god presentation av Pentateukforskningens aktuella läge 90 år efter Wellhausen. Westermann själv finner det riktigt att i sitt arbete integrera litterärkritisk och traditionshistorisk metod. Han ansluter sig i de behandlade texterna till den traditionella källsöndringen men finner det vara på sin plats med en varning för försöken att renodla de olika källornas "teologi". De som stod bakom dessa källor ville inte i första hand vara teologer utan tradenter, som förde vidare vad deras fäder hade sagt. Med dessa reservationer i bakgrunden kan författaren ge en översikt över Jahvistens och Prästskriftens teologi samt, inte att förglömma, redaktorns insats vid den slutliga sammanställningen. Det visar sig då att Prästskriften systematiskt framställer skapelsen i dess totalitet under det att Jahvisten empiriskt beskriver vad det vill säga att vara människa. Redaktorn förenar J och P till en helhet, där båda kommer till tals. Urhistoriens teologiska innebörd blir då ett understyrkande av att den Gud Gen. 1—11 talar om har med hela mänskligheten att göra. I relation till honom finns det därför bara en enda religion eller en enda

teologi. Det kan då inte heller finnas någon avgränsning mellan heligt och profant; inte någon uppenbarelse, någon utkorelse eller något förbund (inte ens i Gen. 9: 9!). Texternas enskildheter underordnas här denna teologiska helhetssyn — stundom kanske väl starkt, som t.ex. när författaren konstaterar att människan inte har funnits före syndafallet (s. 804).

Det första häftet till *Exodus* av *Werner Schmidt* kom 1974. Uppläggningsen är grundlig och utförlig (på 80 sidor hinner kommentaren ett stycke in på kap. 2; inledningen har sparats).

Martin Noth hann före sin död 1968 fullborda första hälften av 1 *Konungaboken*. Ett avslutande 5 häfte når fram till slutet av kap. 16, varmed band 1 av 1 *Konungaboken* nu avslutas. Professor Rudolf Smend har tagit ansvaret för återstoden av boken.

Hans Wildberger har fortsatt sin kommentar till *Jesaja* och hunnit fram till kap. 14. I kap. 7 möter man en grundlig och balanserad genomgång av Immanuelsprofetian. Översättningen "jungfru" avisas inte som a priori omöjlig, men "den unga kvinnan" synes vara den mest adekvata översättningen. Författaren ansluter sig till dem som anser att det är fråga om födelsen av en prins — kanske Hiskia. Detsamma gäller också i kap. 9; dock kan man inte med säkerhet sluta sig till att det är samme prins. Något tveksam ställer man sig till författarens konstaterande att mötet mellan profeten och Ahas i Immanuelsperikopen är "die Geburtsstunde der biblischen Glaubensvorstellung" (sid. 299), även om detta i det följande utföres något mindre kategoriskt. Däremot noterar man med tillfredsställelse att författaren gör rättvisa åt textens ambivalens i kap. 7 och 8, när det gäller spänningen mellan straffdom och återupprättelse. — De kända utsagorna i kap. 9 och 11 tillskrives profeten; däremot inte kap. 12 och följande.

Deuterocesaja behandlas av *Karl Elliger*. De 5 häften som hittills utkommit når fram till 44: 8. Textens uppdelning på olika sam-

manhängande enheter blir av särskild vikt för hela förståelsen av profetboken, och avsnitten "Form" blir här också mycket tungt vägande. Den behandlade texten innefattar den första av de fyra tjänaresångerna (42: 1—4). Författaren lutar åt att tjänaren här är profeten själv, som presenteras för den himmelska rådsförsamlingen. Det följande (42: 5—9) förs till Kyrossångerna, som sammanlagt blir åtta stycken. Men även Israel har beteckningen tjänare, t.ex. i 41: 8 och i avsnittet om den döve och blinde tjänaren, 42: 18 och följande.

Hans Walter Wolff har fortsatt arbetet med Dodekapropheton och fullbordat kommentaren till Amos. Kommentaren fortsätter efter de riktlinjer som inledningsvis drogs upp. Profetens syn på Israel i förhållande till de andra folken understrykes: Jahve är ensam herre över alla folk, och därför straffar han också brott mot mänskligheten utanför sitt eget folk Israel. Men framför allt kräver han mer av den som har fått förtroendet att vara utvald. Vissa "svåra" ställen med osäker tolkning (t.ex. 5: 13 och 25) hänföres av formella eller innehållsliga skäl till de senare tillägg som återgår på bl.a. bokens deuteronomistiska redaktion.

Gillis Gerleman, som tidigare har kommenterat Rut och Höga Visan (1965), har nu fullbordat kommentaren till Esters bok. Denna bibelbok intar i viss mån en särställning bland de gammaltestamentliga skrifterna, och den ställer också en kommentärförfattare inför motsvarande problem. Kommentarerverkets gängse disposition med avslutande "Ziel" efter varje avsnitt visar sig svårt att tillämpa, och författaren låter därför också (liksom tidigare vid arbetet med Höga Visan) detta moment utgå och ger i stället i inledningen en samlad framställning av bokens teologiska innebörd.

Bokens karaktär av relativt kort sammanhängande berättelse gör det naturligt att också en rad andra övergripande frågor behandlas i ett sammanhang. Den första tredjedelen av kommentarens 144 sidor ägnas åt sådana problem. Här ges först en översikt över Esterbokens tolkningshistoria från äldsta till nyare tid. Denna tolkning har också skett på scenen, inom ramen för det bibliskt inspirerade dramat. Här blir Haman ofta huvudpersonen, som t.ex. i Racines tragedi "Esther" 1690.

Beträffande bakgrunden till Esters bok har flera olika teorier framförts. Så har man t.ex. sökt finna en mytologisk förklaring eller pekat på sambandet med vissa typiska sagomotiv. Det historiska förlopp som skildras i berättelsen är inte belagt från annat håll. Gerleman menar

nu att man inte behöver gå utanför det gammaltestamentliga stoffet för att finna den sökta bakgrunden. En jämförelse mellan Esters bok och skildringen i Exodus av Israels uttåg ur Egypten visar så många paralleller, att det är tydligt att Esters bok berättats med Exodus som modell. I båda fallen är det fråga om en jude, som vid ett främmande hov blir redskapet för att rädda sitt folk, när det hotas av undergång. Efter räddningen instiftas en fest, och fienderna drabbas av hämnd. — Detta är ett nytt och hittills inte prövat grepp vid utläggningen av Esters bok. A. L. Rosenthal pekade för 80 år sedan på en rad språkliga och innehållsliga överensstämmelser mellan Esters bok och Josefsberättelsen, men anknytningen till Exodus sätter in hela boken i ett enhetligt perspektiv. Gerleman visar här hur inte bara de stora dragen i berättelsen återkommer utan pekar också på detaljöverensstämmelser vid karakteristiska uttryck av typen "mannen" Mose (Ex. 11: 3) och "mannen" Mordokai (Est. 9: 4 — svenska översättningen har "denne Mordokai") och överensstämmelser i kompositionen, t.ex. hur paren Aron—Mose och Ester—Mordokai korresponderar med varandra. I båda fallen är det den agerande som håller sig i bakgrunden och den andre som för ordet.

Att på detta sätt uppleva och berätta sitt folks historia efter mönstret av vad Gud tidigare gjort för sitt folk är inte unikt på detta ställe i Gamla Testamentet. Ett ofta anförda exempel är hur profeten i Jes. 40 ff. beskriver folkets hemvändande från fångenskapen i Babel efter mönstret av berättelsen om uttåget ur Egypten. Karakteristiskt för denna "typologiska" tolkning av historien är också att det förnyade skeendet gärna skall överbjuda det föregående. Även detta moment återfinnes i Esters bok. I 7: 4 säger Ester: "Vi äro sålda, jag och mitt folk, till att utrotas, dräpas och förgöras. Om vi allena hade blivit sålda till trälar och trälinnor, så skulle jag hava tegat; ty den olyckan vore icke sådan att vi borde besvära konungen därmed." Israeliterna i Egypten räddades från slaveri, men denna gång gäller det livet. — När Israel drog ut ur Egypten berättas det att folket begärde och fick silver och guld av egyptierna och på så sätt tog byte av dem (Ex. 3: 22 m.fl. ställen). I Est. 9: 10, 15, 16 upprepas det att judarna segrade över sina fiender "men till plundring räckte de icke ut sin hand". Trots att hotet denna gång var större, var judarna ändå mera storsinta.

Det är givetvis frestande, när man har sett ett samband som detta, att pressa detaljerna för att överensstämmelserna skall bli så fullständiga som möjligt. Författaren är också medveten om denna risk. Huvudtesen är emellertid knappast avhängig av antalet exempel på detaljöverensstämmelser. Däremot skulle möjligen en långt gående överensstämmelse i detaljer mellan berättelserna i Exodus och Ester peka i riktning mot att Esters bok är en historisk fiktion, under det att sådant i Esters bok som inte kan föras tillbaka på Exodus kräver en annan historisk förklaring. Hit hör först och främst själva purimfesten. Gerleman pekar här på att ordet pur, "lott", uppträder i pluralformen *purim* och ursprungligen bör ha betecknat de lotter eller andelar, portioner, som man vid festen enligt 9:19,22 sände varandra som gåvor. För att legitimera denna fest har en berättare givit den en historisk form och därvid utnyttjat Exodusberättelsen. Kanske har han till och med haft som syfte att låta purimfesten träda i påskens ställe.

Här kan man möjligen ställa frågan om de drag och detaljer i Esterberättelsen som vid en jämförelse med Exodus faller utanför ändå inte talar för att berättelsen har utgått från en historisk kärna av något slag. När berättaren sedan skulle använda detta stoff för sina syften, har det för honom varit naturligt att återge det efter ett välkänt mönster i sitt folks historia. Som författaren påpekar (s. 62), visar Esterbokens berättare en god förtrogenhet med persiska förhållanden, och därför bör t.ex. raderna av namngivna personer inte alltför snabbt uppfattas som fiktiva.

I detaljkommentaren genomförs närmare den inledningsvis nämnda helhetssynen på boken. Härtill kommer den ingående behandling som ägnas textens detaljer, där inte minst den persiska miljön med åtföljande lånord ofta nödvändiggör ingående historiska och språkliga utredningar.

Esterbokens teologiska budskap har av många ansetts vara helt obefintligt under det att andra, t.ex. W. Vischer, gör energiska försök att trots allt få in boken under schemat löfte — uppfyllelse. Gerleman finner i förbindelsen med Exodusberättelsen en, om också djupt förborgad, förkunnelse om Jahves frälsningsgärning.

Bo Johnson

Timo Veijola: *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung. Suomalaisen Tiedeakatemia Toimituksia, Ser. B vol. 193. Helsinki 1975. 164 sid. Pris finska mark 35,—.*

Som exeget tillfrågas man inte så sällan av andra teologer om "forskningsläget" inom ens vetenskapsgren. Det är en fråga, som ibland gjort undertecknad förlägen. Om man med ordet "forskningsläge" åsyftar något problem eller någon metod som på ett markant sätt står i intressets centrum, då tror jag emellertid, att vi inom den gammaltestamentliga exegetiken just nu kan skönja konturerna av ett nytt "forskningsläge". Under femtiotalet stod frågan om "förbundsformuläret" och de hettitiska vasallfördragen i blickfånget. Under sextiotalet kom vishetslitteraturen på nytt i sökarljuset. Dessa brännpunkter i forskningen håller nu på att avlösas av en tredje: intresset för det deuteronomistiska problemkomplexet. Hit hör frågan om Deuteronomium, om det deuteronomistiska historieverket (omfattande i grova drag Deuteronomium, Josua, Domareboken, Samuels- och Konungaböckerna) och om deuteronomistisk redaktion vid tiden för exilen av andra bibelböcker såsom Exodus, Jeremia och Amos.

Inom ramen för denna nya trend har förbundstanken på nytt tilldragit sig intresse. Men medan man tidigare utifrån jämförelser med de hettitiska vasallfördragen höll på ett mycket tidigt datum för förbundsteologien, vill nu Kutsch (i en serie uppsatser publicerade från 1967 och framåt, nu samlade i volymen *Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten "Bund" im Alten Testament*, Berlin 1973) och Perlitt (i den briljanta undersökningen *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchen 1969) göra gällande, att det teologiska bruket av förbundsteologiens nyckelord, *berit*, var okänt under tiden före Deuteronomium.

Redan tidigare har Agge Carlson (*David, the Chosen King*, Stockholm 1964) gjort gällande, att ett annat av GT:s stora teologiska komplex, Davidsteologien, i stort är en produkt av deuteronomistiken. Denna idé tas upp på nytt och drives med stort eftertryck och med nya argument av Veijola i det arbete, som här föreligger till recension. Med en viss tillspetsning skulle man kunna säga, att vi nu skymtar konturerna av en pan-deuteronomistisk trend inom GT-forskningen. Kutsch och Perlitt sendaterar förbundstanken. Veijola gör

detsamma med Davidsteologien. Väsentliga inslag i denna, såsom David såsom Herrens "tjänare", såsom *nagid* ("furste" enl. KB 1917) och löftet om en evig dynasti i Natanprofetian, skulle enligt Veijola vara att hänföra till början av exilstiden. Har Veijola rätt, står vi obestriddigen inför en vetenskaplig sensation.

De nyare arbetena till förbundstanken har mött vägande invändningar från olika håll. Bl.a. har D. McCarthy (Biblica 53/1972, 110—121) och Weinfeld (Biblica 56/1975, 120—128) pekat på hur Kutsch och Perlitt upprätthåller sin tes till priset av en sendatering av flera ställen, som annars antagits vara av betydligt äldre datum. Hur står sig Veijolas teser om Davidsteologien?

Oavsett om Veijola har rätt eller fel, har han gjort forskningen en stor tjänst genom en hel rad beaktansvärda detaljakttagelser till de texter, framför allt i Samuelsböckerna, som han studerar. Hans bok är dock något mycket mer än en själlös materialsamling. Låt vara, att den inte precis utgör "bedside reading": den som samlar sig till en noggrann genomläsning av arbetet kan inte undgå att fascineras av författarens medvetna val av frågeställningar, av hans sätt att utifrån en detaljargumentering driva en tes, av arbetets sköna stramhet i linjerna.

Om Veijolas slutresultat i mycket påminner om Carlsons, är hans metod dock en annan. Han bedriver med litterärkritiska redskap redaktionshistorisk analys i ordets egentliga mening. I detta avseende anknyter han till andra undersökningar av det deuteronomistiska historieverket, framför allt till Smend och W. Dietrich. Den senares *Prophetie und Geschichte*, Göttingen 1972, är en viktig analys av Konungaböckernas redaktionshistoria. Också Samuelsböckerna ingår ju i det deuteronomistiska historieverket. Forskare som Noth och Rost har emellertid här räknat med rätt minimala spår av redaktionen. Veijola har en annan uppfattning: nästan alla de teologiskt intressanta utsagorna om David tros härröra från någon av de tre deuteronomistiska redaktioner, som Veijola antar (det deuteronomistiska historieverket i egentlig mening, en senare, prästerlig redaktion och en sista, nomistisk sådan).

Veijolas val av 1 Kon. kap. 1—2 som en första angreppspunkt är mycket skickligt. Man har länge varit medveten om att det finns smärre redaktionella inslag här (2,2—4,27b). Veijola hävdar emellertid, att avsevärt mera har detta ursprung bl.a. 1,35—37,46—48;

2,1—9,24,31b—33,44—45. Särskilt viktig för hans fortsatta argumentering är hans slutsats, att hela "Davids testamente" i 2,1—9 är av sent datum. Detta testamente, liksom 2,31b—33,44—45 har enligt Veijola till uppgift att i efterhand ursäcka Salomo för de politiska morderna på Joab och Simei.

Utifrån de bearbetningar han antar, följer så förf. trådarna bakåt till 1—2 Sam. till andra utsagor om konungens oskuld och Davidsättens legitimitet. Det blir t.ex. naturligt att antaga en motsvarande redaktionell bearbetning av avsnitten om Joabs mord på Abner (2 Sam. 3,22—39) och Simeis förbannelser mot David (2 Sam. 16,5—13; 19,17—24).

I ett särskilt kapitel diskuterar förf. legitimitetsutsagorna om en evig Davidsdynasti. Abigails tal (1 Sam. 25,24—31) bedömes ha fått sina teologiska utsagor, bl.a. om ett "hus" (en dynasti) åt David (v. 28) genom deuteronomistisk redaktion. Också 2 Sam. 3,9—10; 3,17—19; 5,1—2 och 6,21 föres tillbaka på samma ursprung.

Störst intresse tilldrar sig dock här behandlingen av Natanprofetian i 2 Sam. kap. 7. I motsats till Carlson är Veijola öppen för möjligheten att texten faktiskt innehåller mycket gammalt material. Han tar den formuleringsmässiga skillnaden mellan v. 12 och v. 13 som utgångspunkt för en litterärkritisk källsöndring, som mynnar ut i att texten ursprungligen innehöll två olika orakel, som förts samman i den deuteronomistiska redaktionen. I grova drag omfattade det ena v. 1—7 och det andra v. 8—17. I detta sistnämnda orakel har redaktionen dock interpolerat utsagorna om en evig dynasti (v. 11b,16) och om templet (v. 13).

Veijola tar också upp frågan om hur redaktionen band samman berättelsen om Davids *Aufstieg* med Tronföljdshistorien. Det redaktionella kitt, som bör finnas någonstans, ser Veijola i en serie utsagor om ett ömsesidigt förbund mellan David och Jonatan (1 Sam. 20,12—17,42b; 23,16—18; 24,18—23). Dessa utsagor skiljer sig från de äldre ställena i 1 Sam. 18,3; 20,8 och utgör en litterär anknytning till 2 Sam. 9 (David skonar Jonatans son Mefiboset). Ett sista kapitel i undersökningen ägnas åt 2 Sam. kap. 21—24.

Veijolas utmaning av det vetus-exegetiska etablissemangets uppfattning, att den deuteronomistiska redaktionen (eller snarare redaktionerna?) av Samuelsböckerna lämnat rätt obetydliga spår, utgör synnerligen uppriskande läsning. För min del menar jag, att Veijola

fördjupat vår uppfattning på en rad punkter. Att 1 Kon. 2,31b—33.44—45 liksom 2 Sam. 3,28—29.38—39 är av deuteronomistiskt ursprung och tjänar till att knyta samman de båda stora historieverken i Samuelsböckerna, torde bli rätt svårt att bestrida efter Veijolas studie.

Jag har emellertid svårt för att hålla med Veijola (och Carlson) om att Davidsteologien väsentligen skulle ha utformats av deuteronomisterna. Den är betydligt äldre än så och får enligt min mening sina första betydande litterära nedslag på 900-talet f.Kr. Framför allt på två punkter måste man göra allvarliga invändningar mot Veijola, nämligen hans behandling av 1 Kon. kap. 1—2 och av 2 Sam. kap. 7. En rad observationer (som jag återkommer till i annat sammanhang) har lett mig till slutsatsen att Tronföljdsberättelsen slutade med Salomos designation och smörjelse (1 Kon. 1,1—40), kärnan av Davids testamente (2,5—9 jämte en inledning som gått förlorad) och slutformeln i 2,12. Redogörelsen för Salomos politiska mord (1,41—53 och 2,13—46 excl. dtr. inslag) utgör en senare komplettering. Veijolas argumentering bevisar inte, att Davids testamente som helhet skulle vara deuteronomistiskt.

Då det gäller Natanprofetian, har forskningen hittills (och även Veijola) förbisett, att nyckeln till förståelsen av dess litterära tillblivelse ligger i det faktum, att denna text har två skopoi: v. 8—11.16 gäller David och hans dynasti, medan 1—7.12—15 gäller Salomo och tempelbygget. Jag skall i annat sammanhang presentera en utförlig motivering för slutsatsen, att Natanprofetians kärna omfattade i stort v. 1—7.12—15 (jämte vers 16 i den version, som LXX betygar) och syftade till en legitimation av Salomo (identifierad genom tempelbygget, v. 13a) såsom föremålet för löftet om det gudomliga sonskapet i v. 14. Denna salomoniska Natanprofetia underkastades sedan en redaktion, som betonade utkorelsen av David och Davidsätten (v. 8—11. och v. 16 i MT:s version). I denna Davids-dynastiska redaktion utgjorde texten slutstenen i verket om Davids *Aufstieg*. Veijolas slutsats att allt material i 2 Sam. 5,17—8,18 fick sin nuvarande placering först genom en deuteronomistisk redaktion finner jag sålunda svår att acceptera. Förutom att en analys av Natanprofetian enligt ovannämnda linjer ger lösningen på en rad hittills obesvarade frågor har den också den historiska sannolikheten för sig. Enligt Veijola skulle löftet om en evig dynasti

för David (2 Sam. 7,11b.16; jfr. 1 Sam. 25,28) ha formulerats först efter år 587. Det är en slutsats som har låg "prior probability" (för att låna ett uttryck från Karl Popper). Skulle verkligen ett dynastiskt kungadöme ha existerat i Jerusalem under århundraden, innan dynastilöftet skulle ha formulerats? Långt mera sannolikt är det då, att betoningen av dynastien har att göra med den politiska situationen vid tillkomsten av verket om Davids *Aufstieg* kort efter Salomos död: nordstammarna hade lämnat personalunionen och bytt ut konungen av Davids ätt mot en usurpator. Ser man saken så, blir det också onödigt att sendatera Jes. 9,6 (där övertygelsen om Davidsättens bestånd kommer till uttryck), något som Veijola självfallet tvingas göra.

Veijolas undersökning är litterärkritisk. Metoden som sådan är legitim och är förvisso ett viktigt redskap i exegetikens verktygslåda. Ibland skulle dock litterärkritiken behövt balanseras av traditionshistoriska synpunkter. Förbindelsen mellan David-Jonatan-förbundet i 1 Sam. 20,12—17.42b (med Davids löfte att visa barmhärtighet mot Jonatans hus) och 2 Sam. kap. 9 (David skonar Jonatans son Mefiboset) behöver alls inte vara av litterär art. Man kan mycket väl tänka sig (a) att David faktiskt rent historiskt var hygglig mot Mefiboset och (b) att det fanns en levande muntlig tradition härom, som var känd också av författaren till Davids *Aufstieg*.

På väsentliga punkter har Veijola och under-teknad kommit fram till olika uppfattningar. Detta till trots har jag läst Veijolas arbete med fascination och beundran. Man må vara överens med Veijola eller ej, ingen som arbetar med berörda problem kan negligera detta viktiga opus.

Tryggve N. D. Mettinger

F. Bovon & G. Rouiller (ed.): *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)*. 311 sid. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1975.

I serien "Bibliothèque théologique" utkom redan 1971, under ledning av F. Bovon, en bok ("Analyse structurale et exégèse biblique"), som var resultatet av ett samarbete mellan exegeter (R. Martin-Achard, F. Bovon, F.-J. Leenhardt) och lingvistikere (R. Barthes, J. Starobinski). När jag anmälde denna bok i S.T.K. (1972, s. 127 f.) gav jag uttryck åt min

förundran över att dessa studier kunde åstadkommas parallellt, utan djupare dialog mellan exegetiken och lingvistik.

I "Exegesis", som F. Bovon nu ger ut med G. Rouiller, förefaller mig samarbetet mellan de olika specialisterna vara mycket mera genomtänkt. Två texter analyseras, Gen. 22 och Luk. 15 (särskilt "liknelsen om den förlorade sonen", som många exegeter föredrar att kalla "liknelsen om de två sönerna", Luk. 15: 11—32). Ett sätt att läsa dessa texter är att använda sig av de klassiska exegetiska metoderna. Detta görs i bokens första del (s. 15—54). G. Rouiller utvidgar där exegeternas fält något genom att belysa Abrahams offer också med hjälp av senjudiska tolkningar. F. Bovon ger en utmärkt överblick över de olika förslag som har gjorts för att förstå Lukas' liknelse i dess tillkomstshistoria och i dess speciella sammanhang.

Den *andra delen* (s. 55—101) ägnas åt tre viktiga företrädare för den historisk-kritiska metoden, F. Ch. Baur, J. Wellhausen och H. Gunkel. Ch. Senft försöker att ge oss en ny förståelse för F. C. Baur, som alltför lätt avfärdas som "hegelian". Men Baur's exegetes av Lukas' liknelse är något kort och förfaller för snabbt åt den allmänna historiska modellen om en försoning mellan hedna- och judekristna. F. Bovon och G. Rouiller belyser på ett konkret sätt begränsningen av J. Wellhausens "Literarkritik" och H. Gunkels religions- och "gattungs"-historiska exegetes både principiellt och i deras tillämpning på en av båda texterna.

Efter denna tillbakagång till källorna av den historisk-kritiska metoden är vägen fri för nya frågeställningar som kan uppkomma i dialog med "humanvetenskaperna" (s. 103—228). Först den nyare litterära kritiken. G. Antoine ger en kort (alltför kort, i mitt tycke) översikt över den "nya kritiken", särskilt i Frankrike, som han redan känner sig tvungen att dela in i en "äldre ny kritik" och en "yngre ny kritik". Hans sätt att läsa både Gen. 22 och Luk. 15 ger några ytterligare synpunkter. Den psykoanalytiska läsningen av Lukas' liknelse som L. Beirnaert gör känns för mig något krystad och mindre givande än den sociologiska belysning som J. Leenhardt ger av Massillons predikan över samma text. Själv har jag mest intresserat mig för de hermeneutiska frågor som ställs av Ph. Secretan och särskilt av den betydelsefulla filosofen P. Ricoeur (som fortfarande är föga känd i Sverige). Genom dessa frågor efter meningen med all texttolkning sättes de olika belysningarna av våra två texter

in i en filosofisk förståelsehorisont. Ricoeur tar klart och tydligt avstånd från den "psykologiserande" förståelse som W. Dilthey förutsätter. Han för de hermeneutiska frågorna längre än F. Schleiermacher och både den yngre och den senare M. Heidegger (som så lätt avfärdas av våra inhemska filosofiska "storheter"; se t.ex. S. Halldéns kritik av den "auktoritära" Heidegger i Sv. D. 25.9.74, s. 5). Ricoeur försöker att finna vägen tillbaka från ontologin till de epistemologiska frågeställningarna över de humanistiska vetenskapernas situation (s. 195). Han tar sin utgångspunkt hos H. G. Gadamer. Begreppet "distanciation" möjliggör för honom att komma längre än Gadamers alternativ "sanning" eller "metod". Texten är för Ricoeur "paradigmet av en 'distanciation' i själva kommunikationen" (s. 202). I varje tal finns en dialektik mellan språkhändelse och -betydelse. Den skrivna texten är autonom i förhållande till författarens intentioner. Ricoeur vill främja en hermeneutik, som undviker både Diltheys "geniala" förståelseakt och strukturalisternas ensidiga betoning av strukturuppfattningar. Han utvecklar begreppet "textens värld". Läsaren förstår texten genom att utlämna sig åt den (s. 214). Varje textförståelse förutsätter alltså lika mycket att man "frigör sig", ("se désapproprier") som att man "tillägnar sig" ("s'approprier") texten (s. 215). Bibeln är en "uppenbarad text" bara i den mening att den framför en ny "sak", ett nytt sätt att vara som "uppenbarar" världen (också min värld och min egen historia) (s. 222 f.).

Jag har försökt att här återge några av Ricoeurs tankar. Jag är övertygad om att vi behöver förankra våra olika texttolkningar i filosofiska och kunskapsteoretiska ställningstaganden. Jag har själv nyligen skrivit en "epistemologisk kommentar" över 1 Kor. 13 (Paris, 1975), där jag, såsom i denna bok, försöker läsa texten ur olika synvinklar. Men när vi gör det, bör vi samtidigt ställa oss de fundamentala frågorna: vad är egentligen en kommentar, hur förhåller sig den kommenterande texten till den kommenterade och till läsaren av båda? Ricoeur för oss vidare i alla dessa frågor. En *fjärde* del (s. 229—272) ger inblickar i kyrkofädernas exegetes. G. Rouiller framställer några grundläggande begrepp som bestämmer Augustinus' tolkning av Gen. 22: 1—19. Y. Tissot försvarar (litet för mycket i mitt tycke) kyrkofädernas allegoriska tolkningar av Lukas' liknelse.

Boken avrundas (s. 273—306) genom en *ny*

Nairobi 75

En majskolv — 29 våningar hög — och en svamp — betydligt mindre. I den formen är Kenyatta Conference Centre i Nairobi byggt. I denna eleganta byggnad, vars silhuett syns vida omkring, hölls Kyrkornas världsråds femte generalförsamling 23 nov.—10 dec. 1975. Generalförsamlingen var den största hittills. Från 271 kyrkor i omkr. 100 länder hade 676 delegater kommit. Av dessa var 389 präster och 287 lekmän. Kvinnornas antal var 152, ungdomarnas 62. Proportionerna hade alltså utjämnats. (Delegater för Svenska kyrkan var Olof Sundby, Kerstin Anér, Birgitta Hambræus, Henrik Svenungsson, Anders Wejryd, Ingemar Ytterbrink samt undertecknad. Svenska Missionsförbundets delegater var Olle Engström och John Ronnås.) Dessutom deltog ett stort antal observatörer, rådgivare, funktionärer av olika slag, gäster, visitatörer och massmediarepresentanter; minst 2.500 människor hade kommit resande. Gemenskap stiftades genom flerfaldiga typer av sammankomster: plenarsammanträden med föreläsningar, förhandlingar och andra programpunkter, sektions- och subsektionsarbete, hearings, kommittésammanträden, arbete i små grupper (väl blandade, 12 à 15 personer i varje), gudstjänster, mottagningar etc. Saknade man något så var det mer insyn i och deltagande i det liv som pulserar i Nairobi och Kenya oss förutan. En församling av denna storlek med ett späckat program och en väl löpande organisation blir liksom en liten stad för sig. Någon liknade den väldiga konferens-

byggnaden vid ett rymdskepp som bara hade landat på platsen. Kenya och Afrika slog inte in i konferensen särskilt mycket mer än Tredje världen i övrigt. Och denna — som enligt uppgifter har gjort sig starkt gällande under den senaste periodens konferenser av olika slag — dominerade inte den här gången.

Församlingens generaltema löd "Jesus Kristus befriar och enar". I ljustet av denna vision bedrevs huvudarbetet i sex sektioner med följande temata: (I) "Att bekänna Kristus idag", (II) "Vad enheten kräver", (III) "Att söka gemenskap — det samfälliga sökandet bland människor av skilda trosuppfattningar, kulturer och ideologier", (IV) "Fostran till befrielse och gemenskap", (V) "Orättvisornas struktur och kampen för frihet", (VI) "Mänsklig utveckling. Maktens tvetydighet. Teknologi och livskvalitet".

I varje sektion utarbetades dels en huvudrapport med deklARATIONER, dels en tilläggsrapport med rekommendationer till medlemmarnas kyrkorna. Sektionerna var uppdelade så att rapporterna i huvudsak kunde byggas upp av delrapporter från ett antal subsektioner. Varje sektion står dock — givetvis — för sin rapport i dess helhet, och generalförsamlingen står för alla de sex rapporterna; de har efter diskussioner och ändringar blivit antagna i plenum. Men den som vill förstå rapporterna bör hålla i minnet hur de har kommit till. Det förklarar nämligen bristen på strikt disposition och stringens, upprepningar, inkonsekvenser etc. Rapporterna utarbetades också under anmärkningsvärd tidsnöd. Genève hade inte skrivit några utkast i förväg den här gången. Sekre-

läsning av de båda texterna, som G. Rouiller och F. Bovon utför med hjälp av en del nya aspekter, som kommit fram i samtalet med de andra specialisterna. Man ser här hur mycket tolkningen har berikats genom denna dialog.

Jag har läst boken med stor glädje. Kanske

kommer den att övertyga de "traditionella" exegeterna, att nya frågeställningar har sitt berättigande. Det skulle emellertid ha varit lättare att tillägna sig boken om bara *en* biblisk text hade behandlats.

René Kieffer

terarna och "the Drafting Committees" gjorde ett storslaget arbete, men dokumenten bär alltså spår av tidsnöden och tillkomstsättet.

Om Nairobi 75 var en betydelsefull generalförsamling eller ej, får framtiden utvisa. Det kommer framför allt att bero på hur de sunda och angelägna deklamationer och rekommendationer som församlingen har sänt ut till medlemskyrkorna kommer att förvaltas av dessa. Det är den stora frågan just nu.

Mest typiskt för Nairobimötet var nog den besinning och den balans som präglade mötet och präglar dess rapporter. Det är ju väl bekant att en ekumenisk-social världskonferens i Genève 1966 innebar ett genombrott för en ganska radikal social väckelse inom kristenheten. Generalförsamlingen i Uppsala 1968 gick i detta tecken och perioden sedan dess likaså. Kyrkornas världsråd har genom det ena initiativet efter det andra försökt inspirera medlemskyrkorna att aktivt ta sitt ansvar i mänsklighetens ödesfrågor. Detta väckelseartade program har emellertid förts fram på ett sätt som många — även jag — har uppfattat som påfallande ensidigt. Det har ofta låtit som om frälsning och världsförbättring helt enkelt var samma sak. Kritiken mot denna ensidighet har vuxit. En evangelisationskonferens i Lausanne sommaren 1974 anordnades som ett demonstrativt motdrag mot världsrådets ensidiga program. Till många häpnad kom denna konferens dock att visa, hur starkt hör den sociala väckelsen hade fått även i de utpräglat "evangelikala" delarna av kristenheten. Kyrkans tro och uppgifter blev emellertid framställda med klarhet och balans vid denna konferens.

Andan från Lausanne präglade även generalförsamlingen i Nairobi. Det var slående hur starka och allmänna kraven nu var, att Kyrkornas världsråd skall föra en klar och frimodig bekännelse och låta sin evangelisations- och missionsuppgift stå i verksamhetens centrum. Detta krav fördes fram av många, och det stötte egentligen aldrig på patrull. Ropen på centrering och balans hade vunnit allmänt gehör. Men trots denna betoning av det centrala i kyrkans uppgift gick man oförskräckt vidare med arbetet med världsproblemen och rekommenderade ett intensivt deltagande från kyrkornas sida i det som nu måste göras — på alla fronter — för en lidande mänsklighet, och en lidande natur dessutom. Det var bara det att den första entusiasmen och optimismen var borta. Generalförsamlingens arbete kännetecknades av realistiska insikter om hur kompli-

cerade de här frågorna är och hur hårt åt det sitter att få någonting gjort som kräver verkliga uppoffringar.

Den trosvision som bär upp budskapet från Nairobi möter vi i rapporten från sektion I — och i sin mån i rapporterna från sektionerna II och III. Temat "Jesus Kristus befriar och enar" inbjuder till ensidig koncentration på andra trosartikeln. Redan vid första sammanträdet i sektion I enades vi emellertid om att i rapporten om "Att bekänna Kristus idag" hålla treenighetsdraget i den kristna gudsbilden aktuellt. Den befriande och enande Kristus är Sonen i hans enhet med Fadern och Anden. De anspelningar på treenigheten som finns i rapporten är alltså inte konventionella fraser utan har formulerats med avsikt (även om de inte alltid är särskilt lysande).

I praktiken har vidgningen av perspektivet lyckats bra när det gäller tredje trosartikeln. Andens roll är starkt framhävd i dokumentet. Betydligt svagare är hänvisningarna till Gud Fader och skapelsen. Här skulle givetvis vi lutheraner ha velat ha resonemangen orienterade något annorlunda; det lyckades emellertid inte att få det så.

I deklamationerna om hur Kristus skall bekännas idag betonas mycket starkt plikten att vittna i liv och handling. Billiga sätt att bekänna Kristus bara med ord eller bara i vissa avgränsade sammanhang erkänns som svek och beklagas. Plikten att bekänna Kristus i liv och handling knyts till kravet på helhjärtad omvändelse till Kristus och till lärjungaskaps- och efterföljelsekravet. Jesus tecknas inte bara som den ende Frälsaren och Herren utan också som "den Gudomlige Bekännaren", en vision som gör det lätt att identifiera bekännelse och efterföljd. På ett sätt som vi lutheraner måste uppfatta som väl reformert håller man ihop Jesu nådeserbjudande och hans rättfärdighetskrav, liksom kyrkans evangelisatoriska uppgift och hennes skyldighet att ta sitt sociala ansvar. Distinktionen mellan lag och evangelium är ju inte naturlig för de andra konfessionella familjerna och den kändes väl särskilt äventyrlig just nu. Den reformerta syntesen av lag och evangelium svarade bättre mot kraven på balans mellan de "evangelikala" och de "socioletiska" synsätten.

Å andra sidan får vi väl på lutherskt håll lov att erkänna att vi fortfarande har svårt för att bota en traditionell svaghet, svårt för att göra rättvisa åt efterföljelsemotivet i Nya testamentet. Den svagheten känns besvärande i dagens situation.

I Rapporten från sektion II om ekumeniken slår den under 70-talet framkomna parollen "conciliar fellowship" igenom: den definieras och anbefalls till analys, genomtänkande, ställningstaganden och efterlevnad. Parollen förenar kraven på synlig enhet — manifesterad i koncilier, sammansatta av företrädare för de självständiga kyrkorna — med kraven på godtaggen pluralism: kyrkorna får vara trogna mot sin egenart men skall sträva efter att generöst erkänna varandras sakrament, gemenskap och ämbeten (något som inte skall utesluta ömsidig kritik eller reformkrav av olika slag) och att vidga sitt samarbete på alla nivåer. De skärpta och initierade observatörerna från det påvliga enhetssekretariatet betecknade rapporten som ett steg framåt för ekumeniken.

I rapporten från sektion III anbefalls ödmjukt och öppet lyssnande till människor av annan tro, annan kultur och annan ideologi. "Dialog" m.a.o. Vi skall på detta sätt sträva efter att kunna förstå bättre, övervinna fördomar, främlingskap och fiendskap, så att vi kan upprätta positivt gemenskap och samarbete i de många angelägna uppgifter som alla goda krafter nu måste hjälpas åt med. Vi kanske därigenom också kan få en klarare och djupare och rikare bild av vår egen tro: upptäcka nya dimensioner eller dimensioner som fanns i begynnelsen men har glömts bort eller fördunklats. Jag vill inte dölja att den här rapporten kom till plenarförsamlingen i en första version som kändes äventyrlig. Men slutversionen är sund. Kraven på klar kristusbekännelse, evangelisation och mission uttalas med emfas i det praeambulum som inleder rapporten. Som en konsekvens härav konstateras även det faktum att Kristus inte bara enar utan även söndrar (*skandalon*). Det betyder att vi inte i generositetens, toleransens och samarbetsviljans namn får svika vår egen be-kännelse eller låta bli att angripa andra religioner, kulturmönster och ideologier, när de upprätthåller orättfärdiga och förslavande strukturer etc.

Det som sägs i rapport IV om våra plikter i fråga om alla former av fostran och utbildning — i familj, samhälle, kyrka — skall jag inte gå in på här. Inte heller det som i rapporten från sektion V sägs om kampen för de mänskliga rättigheterna och mot rasism och diskriminering av kvinnorna, eller det som i

sista sektionsrapporten (VI) utförs om mänsklig utveckling, ansvarstagande i det teknokratiska samhällets snabbt växande svårigheter, maktens problem samt strävandena för "livskvalitet".

Rekommendationerna till medlemskyrkorna är ytterst mångskiftande och omfattande och ändå ofta ganska konkreta. Inte minst fäster man sig vid det vittgående och inträngande *teoretiska* arbete som efterlyses. Grundproblemet liksom mängder av detaljproblem anbefalls för teologisk genomarbetning: analys av den egna situationen (attityder och vanor, sambandet mellan tron och den egna kulturen etc), förhållandet mellan kyrkoorganisationen och omvärlden, av samspelet med andra kyrkor och med världsrådet, behov och plikter över hela det mänskliga fältet osv. osv. I de flesta fallen måste detta teologiska arbete utföras i samverkan med icke-teologiska discipliner. Det hela är naturligtvis inte ett ensidigt teoretiskt program; hela tiden syftar allt fram mot adekvat handlande.

Kyrkorna har alltså från Nairobi fått ett ytterst rikt och substantiellt budskap, ägnat att väcka och inspirera, informera och driva till studium och ansvarig aktion. Inte minst viktigt är det att *teologerna* världen runt griper sig an med de väldiga problemkomplex som här har signalerats och "inmutats". Det vore bra trist, om hela denna buket skulle visa sig tillhöra ordningen tulipanaros.

Budskapet från Nairobi är riktat till kyrkorna. Olika kyrkliga och frikyrkliga organ får hugga i nu och ta fram sin bästa konst. Men även vid universiteten bör vi kunna göra lite nytta i de här frågorna. I materialet från Nairobi antyds rader av viktiga problem som är av intresse för teologins och religionsvetenskapens olika discipliner, liksom för tvärvetenskapliga projekt. Vad kan vi göra för att inspirera studenter och forskare — äldre och yngre — att välja problem ur det här materialet? De personer som idag styr vårt högskoleväsendets öden uppmanar oss ju att internationalisera vår verksamhet, att ta upp problem som gäller människan och samhället och att öka ansträngningarna för tvär- och multiveten-skapligt samarbete. I det läget är materialet från Nairobi vårt allas vårt intresse.

Birger Gerhardsson