

Skapad till Guds avbild

En ny tolkning*

AV TRYGGVE N. D. METTINGER

De tre lapidariska Genesis-ställena om människan som Guds avbild (*imago Dei*) har genom århundradena eggat till ständigt nya tolkningsförsök. Trots att utsagorna i Gamla Testamentet självt står isolerade, upplevs de i ett bibliskt helhetsperspektiv som centrala och fundamentala. En bibliografi över ämnet skulle upptaga åtskilliga sidor med bidrag från kyrkofäderna fram till senare tiders exegeter och systematiker. Det kan därför synas förmätet att utöka förteckningen med ännu ett nummer. Finns det ö.h. något nytt att säga i ämnet?

Ett försök att avvinna ämnet nya aspekter kan teoretiskt ta sin utgångspunkt i endera (a) nya, hittills obeaktade data eller (b) ett nytt sätt att strukturera redan kända data, dvs. en ny metodisk ansats. Då möjligheterna i det förra avseendet synes vara uttömda, återstår endast det krävande alternativet att söka hantera en redan välkänd grupp av data på ett sådant sätt, att hittills förbisedda relationer mellan dessa data träder fram för vår blick.

Långt före strukturalismens dagar har exegeterna tillämpat vad jag vill beteckna som kontextprincipen: Det sammanhang i vilket en utsaga står måste få vara vägledande för tolkningen av utsagan och dess detaljer. Bristande hänsyn till sammanhanget, kontexten, leder alltid till missförstånd, i värsta fall till kaos.

Nu har man redan studerat *imago*-ställena utifrån deras plats i urhistorien och speciellt i skapelseberättelsen i Gen. 1,1—2,4a. Men de ingår också i ett större sammanhang. Vi skall i det följande studera dessa utsagor utifrån hypotesen om en prästskrift eller ett prästerligt traditionsskikt i Moseböckerna.

Denna hypotes, som också implicerar att de aktuella *imago*-utsagorna har sin plats inom de prästerliga traditionerna, är allmänt accepterad av det breda fältet av forskare inom den gammaltestamentliga exegetiken.¹

Det prästerliga traditionsskiktets huvudintresse gäller gudstjänsten, ett intresse som i stor utsträckning spelat rollen av gestaltande princip. Gudstjänstens institutioner växer etappvis fram ur historien. Lejonparten av de prästerliga traditionerna berör uppenbarelsen vid Sinai med instiftelsen av tabernaklet och dess gudstjänstordning. Hit räknas vanligen Ex. 25—31 och Ex. 35—Num. 10. Vad som går före har närmast karaktären av ett preludium till Sinaiuppenbarelsen. Utifrån kontextprincipen följer härur ett fundamentalt metodiskt krav: att bildligt talat bestiga Sinai och från denna utsiktspunkt betrakta urhistorien och i vårt fall speciellt *imago*-utsagorna. Endast på

* Föreläsning inför Lunds teologiska sällskap den 5 november 1973. För detaljargument och vetenskaplig apparat får jag hänvisa till min utförliga framställning "Abbild oder Urbild? 'Imago Dei' in traditionsgeschichtlicher Sicht", Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 86/1974, 403—424.

¹ Det prästerliga traditionsgodsets litterära relationer till övrigt pentateukmaterial är här av mindre intresse. Därför går jag inte in på frågan om "P" är att betrakta som editor av ett "P-verk" omfattande Gen.—Num., eller om vi har att föreställa oss saken på annat sätt. Likaså är detaljdiskussionen om datum för den skriftliga fixeringen av dessa traditioner av mindre intresse för föreliggande problem. På denna punkt är jag i stort överens med A. S. Kapelrud (Annual of the Swedish Theological Institute 3/1964, 58 ff.), som menar att "P" är att datera till kort före mitten av 500-talet f.Kr.

detta sätt kan man få det rätta perspektivet. Detta metodiska krav har hittills förklingat ohört i diskussionen om innebörden i våra utsagor.

Detta är det ena av mina två metodiska desiderata. Det andra är följande: När man, som vi nedan skall se, kan konstatera en tradition bakom de färdiga formuleringarna i Genesis, blir det angeläget att anlägga ett traditionshistoriskt perspektiv och fråga: (a) Vad kan sägas om denna *tradition*; vilken innebörd har den och varthän kan vi följa dess rottrådar? och (b) Hur *tolkas* denna tradition; vilka accenter har materialet slutligen fått i det prästerliga traditions-skiktet? Hur kommer tolkningen till uttryck? Vilka teologiska intentioner ligger bakom den?

I. Genesis-ställena som traditions-historisk slutpunkt

Låt oss ännu en gång lyssna till textorden:

Och Gud sade: "Låt oss göra människor *b^ešälmenû, kidmûtenû*; (. . .) Och Gud skapade människan *b^ešälmô, b^ešælæm 'alohîm* skapade han henne, till man och kvinna skapade han dem (Gen. 1,26—27).

När Gud skapade Adam, gjorde han honom *bidmût 'alohîm*. Till man och kvinna skapade han dem; (. . .). När Adam var ett hundra trettio år gammal, födde han en son *bidmûtô, k^ešälmô*, och han gav honom namnet Set (Gen. 5,1—3).

Den som utgjuter människoblod, hans blod skall av människor bliva utgjutet, ty Gud har gjort människan *b^ešælæm 'alohîm* (Gen. 9,6).

Grundläggande för den rent språkliga förståelsen är här tolkningen av de båda prepositionerna *b^e* och *k^e*. En undersökning av prepositionerna leder till två slutsatser, av vilka åtminstone den senare är överraskande: (a) Prepositionerna är utbytbara och är därför att betrakta som synonymer i texternas slutgiltiga formuleringar. (b) Prepositionen *k^e* är jämförande och betecknar överensstämmelse med en norm. Då nu prepositionerna är synonyma, gäller det samma

om *b^e*. Detta jämförande bruk av *b^e* är känt t.ex. från Krönikeböckerna, och det finns också belagt inom det prästerliga traditions-skiktet (Ex. 25,40; 30,32.37).

Texterna säger därmed, att Gud skapade människan *enligt sin šælæm, enligt sin demût*. Imago-utsagorna skulle därmed avse en relation mellan människan och en himmelsk urbild. Här har vi nått en punkt där det är lämpligt att utifrån kontextprincipen låta Skrift tolka Skrift och ställa frågan: Hur förhåller sig då innehållet i imago-utsagorna till det prästerliga traditionsskiktets teologiska skopus? Finns det i de prästerliga Sinaïtraditionerna någonting som är analogt till utsagan om människan såsom skapad enligt en himmelsk urbild? — Svaret är enkelt. Upprepade gånger understryks just här, att tabernaklet skulle tillverkas enligt en himmelsk förebild:

Tabernaklet och alla dess tillbehör skolen I göra alldeles efter de mönsterbilder (*täbnît*) som jag visar dig (Ex. 25,9).

Och se till, att du gör detta efter de mönsterbilder (*b^etäbnîtam*) som hava blivit dig visade på berget (Ex. 25,40).

Inom ett och samma traditionsskikt, det prästerliga, föreligger alltså en överraskande analogi mellan människan och tabernaklet. Båda säges vara gjorda efter himmelsk förebild. Att detta knappast beror på en ren tillfällighet framgår av flera observationer.

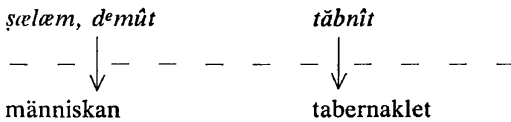
1. Den syntaktiska konstruktionen är densamma: *b^etäbnîtam*, "efter deras mönsterbild" (25,40), visar samma ovanliga bruk av *b^e* i betydelsen "efter", "enligt", som är belagt på de tre Genesis-ställena.

2. Kompositionellt understrykes analogien genom att människans skapelse i Gen. 1 följes av Guds sabbatsvila (2,3), liksom instruktionen angående tabernaklet (Ex. 25 ff.) avslutas med en inskärpning av sabbatens vikt, vilken f.ö. motiveras utifrån Guds sabbatsvila efter skapelseverket (Ex. 31,12—17).

3. Det är ö.h. utmärkande för det prästerliga traditionsskiktet, att det lägger vikt vid den inre analogien mellan likartade händelser. Gud sluter t.ex. upprepade gånger för-

bund (Noa, Abraham) och ger nya uppenbarelser av sitt väsen genom avslöjandet av nya gudsnamn (*el šaddāj, JHWH*). De båda urbildsutsagorna om människan och tabernaklet har en naturlig plats i en sådan klimatisk struktur.

När därmed människan är skapad enligt en himmelsk urbild (Guds *šaelēm, dēmūt*) och tabernaklet är konstruerat enligt en himmelsk förebild (*tābnūt*), då uttrycker imago-utsagan något grundläggande om människans bestämelse alltifrån skapelsen. Människa och tabernakel hör ihop. Människan är skapad för att i gudstjänsten vända sig till Herren, för att leva i gudstjänstens gudsgemenskap. Imago-utsagorna spelar alltså en teologiskt central roll i de prästerliga traditionerna. Grafiskt kan resultatet av vår undersökning så långt sammanfattas på följande sätt:



Riktigheten i vår analys bekräftas av att samma teologiska intention, en önskan att understryka gudstjänstens vikt kommer till uttryck på andra ställen i Genesis 1,1—2,4a. Texten präglas bl.a. av dagschemat, som ju mynnar ut i den sjunde dagen med Guds sabbatsvila. Men det som mer än något annat markerar textens totala struktur är, som P. Beauchamp visat (*Création et séparation*, 1969), Guds maktfyllda tal. Texten består av två block om vardera fem gudomliga yttranden. Dessa båda block är av nästan exakt samma längd (207 resp. 206 ord). Det första blocket avslutas med himlakropparnas skapelse (v. 14 ff.) och det andra med människans (v. 26 ff.). Mellan dessa båda verk råder en intressant symmetri. Båda står sist i var sitt block. De utgör höjdpunkter inom var sin del av kompositionen. Himlakropparna och människan är uttryckligen skapade för att inom sina respektive områden härska och råda. De prästerliga traditionernas teologiska huvudintresse markeras för himlakropparnas del i utsagan om deras kalendariska uppgift.

Deras funktion ”att utmärka särskilda tider (bättre: högtider), dagar och år” har ju en omiskännlig inriktning på gudstjänstfirandet med dess festcykel. Symmetrin kräver då, att samma teologiska intention kommer till uttryck i redogörelsen för den sjätte dagens skapelse av människan. Vi behöver inte fråga var. Svaret kan bara bli ett: i imago-utsagorna. Textens struktur styrker alltså våra slutsatser. Samtidigt bidrar vår analys till att skärpa blicken för textens inre symmetri.

II. Traditionens rottrådar

Vi har hittills studerat imago-utsagorna i deras slutliga sammanhang i de prästerliga traditionerna i Genesis. Vi skall nu rikta sökarljuset mot de traditioner, som utan tvivel ligger bakom dessa textställen. Utombibliska paralleller till imago-utsagorna har länge varit kända från Mesopotamien. På senare år har emellertid exegeternas intresse koncentrerats till ännu mera närstående paralleller i de egyptiska texterna.

Redan en blick på terminologien är intressant. Av tolv egyptiska bildbeteckningar är det bara en enda (*šnn*), som i en enda isolerad utsaga gäller om alla människor, medan sex uteslutande begränsar sig till kungen. Bland dessa har *hntj* genom flera århundraden en fast plats i den egyptiska kungaideologien. Att var *imago Dei* var ett kungligt privilegium. Tre drag i detta material fångar vårt intresse.

1. Kungen framträder genomgående som skaparguden Res bild på jorden. Kungen framstår som en inkarnation av Re, vilkens roll han spelar på den jordiska scenen.

2. Den egyptiska imago-konceptionen representerar en utvidgning av dogmat om konungens gudomliga sonskap. På den stora granitstelen i Amenofis III:s dödstempel säger Amonre till kungen: ”Du är min älskade son, som har framgått ur mina lemmar, min *hntj*, som jag har insatt på jorden.”

3. Kungens härskarfunktioner står i förgrunden. Det talas i imago-sammanhang om hur kungen krossar sina fiender, hur

alla främmande länder ligger under hans fötter.

Det finns ingen anledning att aningslöst hemfalla åt den form av epidemisk parallellomani, som tidvis med förödande resultat härjat bland gammaltestamentliga exegeter. Samtidigt är det dock lika farligt att a priori avfärda alla utombibliska paralleller som ointressanta. I det föreliggande fallet menar jag, att indicierna² väger över till förmån för den slutsatsen, att den israelitiska *imago*-konceptionen har rötter, som hämtat näring i de egyptiska föreställningarna om kungen som *imago Dei*. Här, liksom i vissa andra fall synes det mig motiverat att tolka Israels egenart, inte som en följd av en tillvaro i *splendid isolation* utan fastmer som slutresultatet av en traditions-historisk sållnings- och interpretationsprocess.

Utifrån studiet av det egyptiska materialet är jag benägen att till den israelitiska *imago*-traditionen bakom de aktuella bibelställena föra tre drag, som spelar en framträdande roll i såväl de egyptiska texterna som i Genesis.

1. *Människan som en konung i skapelsen.* I Genesis 1,26 ff. talas det uttryckligen om människans härskande över skapelsen. Själva ordvalet är här intressant, ty verbet *radū* (1,26.28) användes upprepade gånger om kungligt härskande (t.ex. Ps. 72,8; 110,2). Detta motiv saknar organiskt samband med de prästerliga traditionernas skopus och förstås lättast som en reminiscens av en ursprungligen kungaideologiskt färgad *imago*-konception.

2. *Avbild och sonskap.* I Gen. 5,1—3 (Gud — Adam — Set) finner vi *imago*-terminologien använd om förhållandet mellan fader och son:

När Adam var ett hundra trettio år gammal födde han en son *bidmūtō kešālmō*, och han gav honom namnet Set.

Urbild och avbild förhåller sig som fader—son. Mänskligt liv i djupare mening framstår därmed som en existens i sonskapets förhållande till Fadern.

3. *Människan som Guds egen bild på*

jorden. Texterna innehåller inte bara uttryck, som implicit kopplar människan till underordnade himmelska väsen. Talet om människan såsom härskare i skapelsen låter oss bakom texterna ana en tradition som beskrev människan såsom Guds egen avbild här på jorden, på samma sätt som den egyptiske konungen just såsom konung var Res bild.

Den egyptiske konungen är just såsom härskare *imago Dei*. På samma sätt är människan i det israelitiska traditionsmaterialet just *qua homo* Guds bild. Det blir då meningslöst att fråga efter en speciell egenskap hos människan, som gör henne till Guds bild. Människan som sådan är bilden. I sin egenskap av människa är människan Guds bild på jorden. Såsom Guds bild betygar hon Gud på jorden. Såsom människa och *imago Dei* har hon karaktären av ett uppenbarelsfenomen.

Låt oss en stund reflektera över förhållandet mellan Gud, *imago* och människa. I vår analys av Genesisställena som traditionens slutpunkt (ovan del I) fann vi, att *šalēm* och *dēmūt* betecknade urbilden för människans skapelse. Här föreligger alltså logiskt ett analogiförhållande mellan människa och *imago*. Detta gäller uppenbart inte för den äldre *imago*-traditionen. I de egyptiska texterna har Re insatt konungen som sin bild på jorden. Dvs. *imago* är inte urbild utan avbild. Här råder ett identitetsförhållande mellan *imago* och konungen. Samma logiska relation måste vi utifrån det ovan sagda (obs! härskandet) anta också i den israelitiska traditionen. Människan är här på jorden Guds avbild och härskar med gudomlig fullmakt över skapelsen. Om detta är riktigt, betydde uttrycket *bēšalēm*

² Hit hör, som jag framhållit i min utförligare framställning, övertagandet av vissa statsämbeten och vissa element i kröningsritualet, och dessutom troligen också föreställningen om kungens gudomliga sonskap. Dessa lån från Egypten bildar en ram inom vilken övertagandet av en kungaideologiskt färgad *imago*-konception utgör ett naturligt element. Jag hoppas att i annat sammanhang kunna återkomma till den intressanta frågan, huruvida inte den jerusalemitiska hov-teologien under den salomoniska eran betecknade kungen som *imago Dei*.

ursprungligen inte att människan skapades *enligt* en himmelsk urbild utan *till* Guds bild. Prepositionen *b^e* hade innebörden av s.k. *beth essentiae*.

Om detta resonemang är korrekt, följer härur en viktig slutsats: traditionsmaterialet talade om människan såsom skapad *b^eşælæm ʾelohîm*, "till Guds bild". Formuleringarna med prepositionen *k^e*, "enligt", kan trots påståendet om motsatsen inte ha denna betydelse utan är i stället att uppfatta som en nytolkning av innebörden i *b^e*, en preposition som så småningom kom att få även den komparativa betydelsen av "enligt". Denna slutsats om den äldre traditionens terminologi bekräftas f.ö. av syntaxen i imago-utsgorna i Genesis. (forts. ovan)

III. Interpretationens syften och uttrycksmedel

Bakom bibeltexternas färdiga formuleringar ligger alltså en mycket gammal tradition, som talar om människan såsom skapad *till* Guds bild, till att vara Guds avbild på jorden. Texternas formuleringar som sådana betyder en radikal nytolkning av traditionen: människan är skapad *enligt* en himmelsk urbild. Det är uppenbart, att den prästerliga tabernakelteologien fungerat som en optisk lins i själva traditionsprocessen. Den har strukturerat hela varseblivningen. Ljusstrålarna har brutits på ett nytt och överraskande sätt. Detta kan åskådliggöras i följande skiss:

<i>traditionen</i>	<i>tabernakelteologien</i>	<i>nytolkningen</i>
Gud	Gud <i>täbnît</i> <i>b^e</i> ="enligt"	Gud <div style="border: 1px solid black; padding: 2px;"><i>şælæm och d^emût</i></div> <i>b^e</i> ="enligt"
-----	-----	-----
människan som härskare i skapelsen <div style="border: 1px solid black; padding: 2px;"><i>b^eşælæm ʾelohîm</i></div> <i>b^e</i> ="till"	tabernaklet	människan
identitet	analogi	analogi

I stället för att tala om människan såsom relaterad direkt till Gud talar den tabernakelorienterade nytolkningen om människan såsom relaterad till någonting under Gud, någonting som är att tänka in mellan Gud och människa. Traditionens identitetsförhållande mellan människa och *imago Dei* har ersatts med ett analogiförhållande. Enkelt uttryckt har *imago Dei* bytt plats i schemat. Från att ha varit en jordisk avbild av Gud har *imago Dei* blivit en himmelsk urbild för människan.

Rent teologiskt är två ting att säga om denna prästerliga, tabernakelcentrerade nytolkning, som föreligger i de skriftligt fixerade utsagorna.

För det första: I olika israelitiska traditionsströmmar talar man på skiftande sätt om Guds uppenbarelseformer. Deuteronomium talar om hur Gud manifesterar sig genom sitt *namn*. Jeremia betonar framför allt det gudomliga *ordet*. På motsvarande sätt talar de prästerliga pentateuktraditionerna om Guds uppenbarelse i hans *kabôd*, "härlighet". Herren uppenbarar sig, skyddad för jordiska blickar av "härlighetens" ljusfenomen. Herrens *kabôd* är en uppenbarelseform, som vittnar om en skygghet för att närmare beskriva Guds väsen och gestalt. Sådana teofanibeskrivningar vittnar alltså om en stark emfas på Guds transcendens, det gudomliga mysteriets principiella

oåtkomlighet. Den radikala nytolkning av imago-traditionen, som de prästerliga traditionerna betygar är en följdriktig konsekvens av denna starka betoning av Guds upphöjdhed. Interpretationen värnar om Guds mysterium genom att upplösa identiteten mellan människa och *imago* och i stället implicera en analogi mellan människan och en himmelsk urbild, som dock ej kan identifieras med Gud själv.

Denna respekt för det gudomliga mysteriet kommer också till uttryck i terminologien. Medan traditionen använder *šalēm* och därmed djärvt beskriver människan som något av en Guds staty på jorden, vill interpretationen modifiera innebörden i detta ord med interpretamentet *dēmūt*. Denna abstraktbildning har en fast plats i teofanibeskrivningen hos Hesekiel, där man bäst träffar innebörden med omskrivningen "något som liknar" (se Hes. 1,5.10.16.22.26.28). I Hes. 1,26 heter det sålunda:

(. . .) och ovanpå det som *liknade* en tron satt en som till utseendet *liknade* en människa.

Ordet kommer här in som en slöja mellan profeten och den himmelska världen. Det fullgör samma funktion som mantelsläpet och röken i Jesajas tempelvision (Jes. 6): att värna om fördoldheten i Guds väsen, att betona Guds mysterium. Därmed blir det också naturligt att i imago-utsagorna tolka *dēmūt* som ett modifierande interpretament, som understryker att likheten mellan människan och hennes himmelska urbild är ofullständig, approximativ.

För det andra: Vad utgör den himmelska förebilden för människans skapelse? Det är givet, att denna fråga står i ett visst inre samband med förståelsen av tabernaklets himmelska förebild. Materialet är dock på denna punkt föga transparent. Ofta har man tänkt sig någon sorts himmelsk skalmodell av tabernaklet, förevisad för Mose på Sinai. Med tanke på den teologiska schematismen, den strikta inre logiken i det prästerliga traditionsskiktet undrar jag emellertid, om inte förhållandet mellan tabernaklets himmelska förebild (*tābnūt*) och människans himmelska förebild med till-

lämpning av en för ändamålet adekvat exegetisk aritmetik skulle kunna formuleras som ett fall av *regula de tri*:

det jordiska tabernaklet — människan
det himmelska tabernaklet ?

Kanske representerar de prästerliga traditionerna föreställningen om en funktionell motsvarighet i den himmelska världen till det jordiska förhållandet mellan människa och tabernakel. Vårt resonemang är på denna punkt av starkt hypotetisk karaktär, men om det är riktigt, måste människans himmelska förebild vara att söka bland de himmelska väsen som utför gudstjänsten i det himmelska tabernaklet. Liksom fallet var med traditionsmaterialet är det meningslöst att ontologiskt fråga efter vissa egenskaper hos människan. Likheten mellan människan och hennes förebild måste ligga i den gemensamma *funktionen* att i den jordiska och himmelska helgedomen frambära lovsångens offer till Skaparen.

Den bild de slutligen fixerade texterna i Genesis erbjuder liknar en fotografisk dubbel exponering. Den nya tabernakelteologiska tolkningen av *imago Dei* behärskar och präglar helheten. Samtidigt har dock drag från motivets äldre traditions historia tillåtit stå kvar, inte som obsoleta rester från ett historiskt förflutet utan som en del av budskapet självt. Hit hör sonskapet (Gen. 5,1—3) och härskandet (Gen. 1,26.28). Inom parentes sagt representerar Ps. 8 den äldre traditionens stadium med stark tonvikt på människans härskarställning i skapelsen, varvid *kabôd* (v. 6) närmast står som en synonym för *šalēm* (jfr Ps. 106,20 och jämför f.ö. den semantiska solidariteten mellan *dóxa* och *eikón*³ i NT 1 Kor. 11,7; 2 Kor. 3,18; 4,4; cf. Rom. 1,23; 3,23). Dess-

³ Till det nytestamentliga materialet, se J. Jervell, *Imago Dei*, Göttingen 1960, och E. Larsson, *Christus als Vorbild*, Uppsala 1962. Det fornkyrkliga materialet diskuteras av P. Schwanz, *Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien*, Halle (Saale) 1970. Se även G. Wingren, *Människan och inkarnationen enligt Irenaeus*, Lund 1947.

utom torde *bæn 'adam* ("människoson") vara en allusion på människans status som Guds avbild (jfr Gen. 5,1—3). Från rent metodologisk synpunkt är det intressant att se hur ett sannolikt ursprungligen inlånat motiv får en helt ny accent i sitt slutliga teologiska sammanhang. Traditionens imago-konception har genomgått en radikal transformation. Referensramen för delen

utgöres av den nya helhet i vilken den integrerats. Först efter ett immanent studium av imago-ställena med Sinai som utsiktspunkt, dvs. i ljuset av de prästerliga traditionernas teologiska skopus, blev den genetiska frågan om traditionens rötter meningsfull. Här, liksom annars, förblir exegetens primära uppgift att låta Skrift tolka Skrift.

”Den nya lagen” enligt Thomas av Aquino

AV L.-M. DEWAILLY

Problemet om förhållandet mellan lag och evangelium är gammalt i det kristna tänkandets historia, lika gammalt som själva kristendomen. Det uppstod så snart den unga kristna kyrkan behövde hävda sin identitet gentemot judendomen och samtidigt framträda i den hellenistiska världen. Problemet fick dock sin systematiska bearbetning framför allt efter reformationen. Det kan löna sig att gå tillbaka bortom brinnande kontroverser, till en period då problemet mestadels ställdes i andra termer och behandlades i andra sammanhang. På de följande sidorna skall jag, delvis som ett eko av de högtidligheter som i fjor firades till 700-årsminnet av Thomas av Aquino död, i korthet framställa vad han i sin *Summa Theologiae* säger om ”den nya lagen”.¹ Några få parallellställen hänvisar jag till, särskilt ur hans kommentarer till Nya Testamentet, vilka är, låt oss inte glömma det, hans offentliga föreläsningar vid Paris-universitetet.² Jag hoppas härigenom ge läsaren mersmak, så att han hellre hänvänder sig till originalet än låter en färglös sammanfattning ersätta detta.

Själva uttrycket ”den nya lagen” förekommer som bekant aldrig i Bibeln. Inom Gamla Testamentet var en ny *Torah* fullkomligt otänkbar. Även ”det nya förbundet” betecknar inte ett annat förbund. När Jeremia talar om ett nytt förbund (31: 31—33),³ innehåller detta nya förbund ingenting nytt: det framställs endast på ett nytt sätt, det förnyas och fördjupas med samma innehåll, riktat till Israels folk utan att bjudas direkt till alla folk. När Qumrantexterna använder samma termer (P Hab II 3; Dam VI 19; VIII 21 = XIX 34; XX, 12), gäller det en renodlad

legalism inom den mosaiska lagens ram.⁴ Aldrig är det fråga om ”den gamla lagen”.

I Nya Testamentet får det sakförhållande som uttrycket ”det nya förbundet” vill ange i Jesu person och gärning en helt ny innebörd. En ”ny lag” såsom sådan möter vi först i Barnabasbrevet (2: 6), där det egentligen angår Lagen, den enda Lagen, den som vi nu kallar den gamla, som redan vid sitt ursprung gällde hela folket men först nu träffar sin adressat efter Kristus, som Israel

¹ Ia—II^{ae}, qq. 106—108. Tillgängliga översättningar med noter: D. Bourke-A. Littledale, *The Old Law*, (*Summa Theologiae* 29) London 1969; C. Ernst, *The Gospel of Grace* (ibid. 30) Oxford 1972. T. A. Deman, *Der neue Bund und die Gnade* (*Deutsche Thomas-Ausgabe* 14), Heidelberg-Graz 1955 (bandet om den gamla lagen förberedes). J. Tonneau, *La Loi ancienne, Somme Théologique* (2—2, qq. 98—100, 101—105), 2 vol. Paris 1971 (*La Loi nouvelle* förberedes). Bland många studier: G. Salet, *La loi dans nos coeurs*. *Nouv. Revue Théol.* 79, 1957, 449—462, 561—578. Y. Congar, *Variations sur le thème ”Loi-grâce”*, *Rev. Thom.* 71, 1971, 420—438. Den bästa, både i omfång och skarpsinne, är ett verk av en protestantisk teolog, U. Kühn, *Via caritatis, Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin* (*Kirche und Konfession* 9), Göttingen 1965.

² Endast den som studerar själva Summan kan veta vilka auctoritates Thomas anför och hur han tolkar dem. Y. Congar, a.a. 426 n 28, ger en del parallellställen i kronologisk ordning. Viktigare är kommentaren i Rom II, lectio 3—4; III, 1.4; VIII, 1. 1; in 2 Cor III, 1. 2; in Heb VIII, 1. 2—3.

³ J. Swetnam, *Why was Jeremiah's Covenant New?* *Studies on Prophecy*, Leiden 1974, 111—115. Uttrycket förekommer inte annars i GT. Jer 31: 31—33 var föga utlagt i rabbinismen, P. Billerbeck, *Kommentar*, III 704.

⁴ Jeremias' uttryck förblir oanvänt i judendomen utom i Qumran. Filon å sin sida talar om ett ”inne” förbund som gör delaktig i Guds väsen, men han kallar det inte ”nytt” och har ingen pneumatologi.

har avvisat. Senare brukar Justinus uttrycken ”den nya lagen” och ”det nya förbundet” som personliga namn för Kristus (Dial 11: 4; jfr 11: 2, 43: 1, 51: 1, 118: 3). Det behöver dock knappast påpekas att befryndade talesätt möter i Hebreerbrevet angående det nya förbundet (8: 8=citat ur Jer 31: 31, 8: 13, 9: 15), och i Jakobs brev i fråga om en ny lag (1: 25, 2: 12, jfr 2: 8). Även hos Paulus är det allmänt erkänt att *nomos* är ett mångfacetterat begrepp med vitt skiftande metonymiska betydelser. Även om man inte därvid talar om ”ordlekar” eller ”motsägelser”, finner vi hos honom paradoxala uttalanden som vi inte vid första ögonkastet har lätt att harmonisera med varandra. Man kan inte bortse från eller förbigå texter som Rom 3: 27—28 (trons lag); Rom 8: 12 (livets Andes lag i Kristus Jesus); I Kor 9: 21, Gal 6: 2 (Kristi lag; jfr 5: 14; Rom 13: 10). Därtill kommer det sätt varpå Paulus själv uppmanar och tillrättavisar de av honom grundade församlingarna.⁵

I själva verket, när de kristna skriftställarna börjar tala om en ny lag, om den nya lagen, är detta ett sätt bland många andra att klargöra förhållandet mellan de två ekonomier, de två etapper i Guds enda plan, som får namnet Gamla och Nya Förbundet (eller Testamenten i latinsk tradition), vilka båda namn också gavs de två huvuddelarna i Skriftens kanon. Grovt sagt, redan vid början, långt innan Tertullianus och Irenaeus vederlade gnosticisms och Marcions ytterligheter, ville och kunde den unga kristna kyrkan varken göra sig av med Gamla Förbundet, eftersom det liksom det Nya och före detta var en grundpelare i den ende Gudens verk, eller likställa det med det Nya, vilket skulle ha förintat Jesu Kristi eget verk.

I samma anda talar Thomas om *lex vetus* och *lex nova*. Detta begreppspar som han tar emot från en urgammal tradition och den behandling han ger det utgör ett typiskt exempel på hans teologiska syftemål och metoder. Han tar itu med frågan i ett bredare sammanhang, där han behandlar ”de lege”, en studie som han inleder med att skaffa sig en definition av lagen som stämmer med det bibliska stoffet; och dessutom, när han till sist direkt talar om den nya lagen, gör han

det med ett ständigt växelspel mellan de två ekonomierna.

Till skillnad från Thomas’ flesta övriga verk, där ämnesvalet ej var fritt, inte ens ämnesdispositionen (kommentarer, disputationer), är hans två Summor, *Summa contra Gentiles* och *Summa Theologiae*, uppställda med fullständig frihet. Eftersom de ”frågor” som handlar om *lex nova* intar ett ganska blygsamt utrymme i den teologiska Summan (bara tre frågor av 303 i *Secunda Pars*), är det viktigt att noga observera vilken plats han ger dem i helheten. Första delen (*Prima Pars*) handlar som bekant om Gud själv och allt han är upphov till. Andra delen (*Secunda Pars*) behandlar ”de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem”. Människan såsom *rationalis creatura* har sitt eget sätt att komma tillbaka till sitt upphov. Därvid behandlas först hennes slutmål — som också är hennes upphov — de *beatitudine*, som är *visio Dei*, qq. 1—5; sedan i tur och ordning de mänskliga handlingarna, *passionerna*, *dygderna* och *synderna*. Slutligen behandlas de ”yttre” principerna för handlingarna (de *principiis exterioribus actuum*): Gud själv leder människan till det goda, i det han dels *nos instruit per legem*, 90—108, dels *iuvat per gratiam*, 109—114. I den senare avdelningen av den teologiska Summans andra del (*Secunda Secundae*) behandlas igen hela etiken genom att Thomas tar upp dygd efter dygd (189 ”frågor”). Ter-

⁵ N. A. Dahl, *Motsigelser i Skriften, et gammelt hermeneutiskt problem*, STK 45, 1969, 22—36. Jfr O. Linton, *Paulus och juridiken*. STK 21, 1945, 173—192. En bredare syn hos B. Gerhardsson, *Lag och lagar i Bibeln*, STK 41, 1965, 193—218; en annan synvinkel hos R. Bring, *Kristus som den nya lagen*. Några synpunkter på förhållandet mellan lag och mystik i NT, STK 34, 1958, 194—204. Jag bortser från vad Paulus säger om det nya förbundet. Inte ofta talar han om det, men i viktiga sammanhang: 1 Kor 11: 25, 2 Kor 3: 4—6, Gal 3: 4—6 (Jfr Rom 11: 27, ur Jes 59: 21). Se W. C. van Unnik, *La conception paulinienne de la nouvelle alliance*, i *Littérature et théologie pauliniennes* (*Recherches bibliques* 5) Paris-Bruges 1960, 109—126.

⁶ I egentlig mening är varje ”artikel” i Summan en ”*quaestio*”. Se min artikel *Att läsa en artikel i Thomas’ Summa*, i *Credo* 1975: 2.

tia Pars slutligen tar upp kristologien såsom det konkreta sätt varpå Gud genom medlaren och frälsaren Kristus återför människan till målet och upphovet.

Gud alltså instruit oss genom lagen. Vi kan märka att verbet just svarar mot vad *Torah* betyder, uppfostrande undervisning, livsanvisning, mycket mer än påbud och befallning.⁷ I de sex artiklar som q. 90 innefattar, fastställer Thomas vad han menar med lag.⁸ Givetvis saknar inte hans uppfattning sociala eller politiska rötter, men han kommer inte med en rättsfilosofisk definition. Hans definition är så bred, så ren, så djup, att den kan tillämpas längre fram både på den Gamla och den Nya Lagen utan att förvränga den. Den är nämligen inte fattad som ett krav, varken viljans diktat eller samvetets imperativ, den är *aliquid rationis*,⁹ en *ordo-ordinatio* som lagstiftaren bestämmer och utfärdar till gagn för allas väl, *bonum commune*. Lagen är alltså inte ett tvång utan en vägledning, en upplysning om saligheten, som är målet och om sättet att sträva efter den. Gud förblir Gud, eftersom ingen panteism kan höra hemma i den kristna tron, men hans dubbelsidiga bistånd, både lag och nåd (*exteriora principia*), blir *interiora* (93/5, och 1^m),¹⁰ driver människan inifrån enligt hennes natur, som är förnuftig och fri, genomtränger hennes samvete och sammanfaller med vad hon behöver och söker. När människan accepterar Guds ordo följer hon sitt eget väsens anlag och även när hon drives av Guds nåd är det hon som handlar.

Perspektivets huvudsynvinkel i hela avsnittet om lagen är alltigenom teologisk. Detta får vi inte förbise redan i den första delen av detta avsnitt, ett slags inledning där Thomas behandlar lagen i sig själv (90—92) och dess olika former, *lex aeterna* (93), *lex naturalis* (94) och *lex humana* (95—97). Därefter går han utförligt in på den gudomliga lagen, som redan omnämndes tidigare (dess nödvändighet, 91/4; dess dubbla form, 91/5). Avsnittet om *lex vetus* är synnerligen vidlyftigt och innefattar några av de längsta frågorna i Summan, 98—105. Därefter kommer studien ”*de lege evangelica, quae dicitur lex nova*”, ett parti som är jämförelsevis kort men kanske desto mera betydande och som utmynnar

i studien *de gratia*, 109—114. Partiet består av tre frågor: vad är den nya lagen i sig själv, 106? Vilket är dess förhållande till den gamla, 107? Vad innehåller den, 108? Steg för steg skall jag referera dessa artiklar, i syfte att framhålla de huvuddrag som är typiska för tankegången.

106/1. Hurdan är den nya lagen? Är den skriven eller given i det inre (*indita*)? Själva frågeställningen är påfallande biblisk, och likaså svaret. De första argumenten utgår från Joh 20: 31, Rom 2: 14, Vish 7: 24, som tyckes förutsätta skrivna texter. Vartill Thomas genast svarar med en hänvisning till Hebr 8: 8—10, som citerar Jer 31: 31—33.¹¹ Vi ser omedelbart att förbundstanken frigör laguppfattningen från allt det ”lagiska”. Thomas antar visserligen den nya lagen som omfattande hela den konkreta kristna tillvaron, men han erinrar om att en sak definieras efter det som i den är viktigast och kausalt. Den nya lagen bör således definieras *principaliter* (dvs. inte bara huvudsakligen, utan primärt, i egenskap av princip och orsak), såsom den helige Andes nåd, som ges åt de kristtrogna. Den är därför inte en skriven lag utan ges i det inre, *lex indita*. Så förstår man Rom 3: 27 (där tron fyller en lagens funktion i kontrast mot en gärningarnas lag) och 8: 2 (livets Andes lag i Kristus

⁷ Likaså är *praeceptum* (gr. *entole*), ett bibliskt nyckelord i ämnet, mera didaktiskt än lagiskt.

⁸ Enligt O. Lottin (citerad av J. Tonneau, a.a., I, 220) var Albertus den Store den förste som i sin teologiska syntes om Guds två lagar kom med en allmän definition av lagen.

⁹ Förkortade uttryck i *Summa contra Gentiles* 3, 114: *ratio et regula operandi, ratio operis*. Att reducera begreppet *ratio* till förnuft är en sen företeelse. Förr i tiden var ordets betydelse avsevärt rikare.

¹⁰ I fortsättningen hänvisar jag med enkla siffror. *Quaestio* 93, *articulus* 5 blir 93/5.

¹¹ Jer 31: 31—36 citeras Hebr 8: 8—12, det längsta GT-citatet i hela NT. Även 31: 33—34 i Hebr 10: 16—17. Hesekiel talar också om en ny ande och ett nytt hjärta, 11: 19, 18: 31, 36: 26—27, 37: 14. Augustinus citerar relativt få Jeremiatexter. Jer 31: 31—34 är en av de tre oftast förekommande: A. M. La Bonnardière, *Biblia Augustiniana*, A. T., *Le livre de Jérémie*, Paris 1972; jfr C. Kannengieser, *Jérémie chez les Pères de l'Eglise*, *Dictionnaire de Spiritualité* 8 (1973), 889—901.

Jesus som gör fri från syndens och dödens lag). Märkvärdigt nog citeras två gånger redan i denna första artikel Augustinus’ *De spiritu et littera*,¹² med direkt anspelning till 2 Kor 3:6. Vi vet för övrigt att den nya lagen samtidigt innehåller olika skrivna texter: evangeliets förkunnelse, som kallar till nåden och förbereder den, en del föreskrifter som reglerar ett kristet liv enligt evangeliet. Självklart behöver de kristna informeras om Kristus och om sina plikter, före och efter själva nåden: allt detta är inte alls överflödigt, inte ens fakultativt, men allt detta är underordnat och sekundärt i förhållande till det primära. Med andra ord står alla den nya lagens texter i tjänst hos nådens oskrivna lag.¹³

106/2. Nästa steg: vilken är den nya lagens verkan? kan den göra rättfärdig? Genom sitt primära element, ja visst (till detta primära, jfr 106/1, återkommer vid nedan, 108/1). Att den rättfärdiggjorda människan fortfarande kan synda, får vi aldrig beskylla den nya lagen för. Men det som inte är själva lagen, tros läran, föreskrifterna, allt det sekundära, detta kan ingalunda rättfärdiggöra. Ytterligare tre gånger citerar Thomas Augustinus’ *De spiritu et littera*, med samma hänvisning till 2 Kor 3:6. Även evangeliets text — om inte tron kommer till — är oförmögen att ge liv, den kan bara ”döda”.¹⁴ Endast Andens nåd är den nya lagen, som ju ställer stora krav på den kristne men omvandlar denna fordran till vår strävan och hjälper oss att uppfylla den. Gud undervisar oss inifrån och driver oss inifrån utan att hindra oss att vara fria och ansvariga inför honom. Gång på gång återkommer Thomas i fortsättningen till alla de konkreta villkor, som betingar vår kristna existens. Varje gång sätter han dem på sin rätta plats, i rätt förhållande till det centrala, som är själva nåden. Han undkommer såväl trålgörande bokstavlighet som antinomistisk upplösning. En sådan andlig balans är förresten — behöver man understryka det? — betydligt mindre bekväm och mera svåråtkomlig än en förenklad antagonism. Men endast i denna spänning och den dialektik, som den föranleder, kan den kristne erfara den äkta evangeliska friheten. Där om nedan, 108.

106/3—4. Vilken plats intar den nya lagen i frälsningshistorien? Behövdes den inte ges ända ifrån världens begynnelse? Nej. Frälsningen börjar inte vid Kristi tid — fastän den alltid kommer från Kristus — även för de heliga i Israel, som härvidlag hörde till det nya förbundet. Å andra sidan varar den nya lagen intill världens slut. Den är den omedelbara inledningen till det eviga livet i Kristus och till saligheten; ingen annan lag kunde göra det på bättre sätt. Somliga väntar att den helige Andes era äntligen skall komma, då alla livlösa och dödade bokstäver jämte kyrkans hela synliga apparat skall försvinna. Denna förhoppning är utan grund. Thomas nämner Montanus och manikeerna. Förmodligen av vördnad för Joakims av Fiore ärade minne avstår han från att ens nämna dennes då blomstrande lärjunga-skara.¹⁵ Möjligen tänkte han redan på joakimismen när han vid art. 1 betonade Andens roll i nåden mer än Jesu Kristi. Här påpekar han, att den uppståndne Herren redan har givit sin Ande åt apostlarna och åt Kyrkan.

¹² Migne PL 44, 201—246. Detta verk skrev Augustinus år 412, vid början av striden mot pelagianerna, men inte mot dem. För sin vän Marcellus vill han komplettera sin *De peccatorum meritis et remissione*, och bevisa att även om ingen rättfärdiggjord människa förblir utan synd, så förblir ändå nådens effektivitet orubbad: *Retract II 37*, PL 32, 646. Utläggningen av 2 Kor 3:2—9 utgör den centrala delen, varifrån de citat hämtas som möter här, 106/1—2. I själva verket förekommer för första gången titelns ordpar i en kommentar av Rom 2:17—29 (8, 13; PL 44, 208): ”(iustificatio) non fit littera docente et minante sed spiritu adiuvante et sanante”. Man kommer ihåg att Luther i sin utläggning av Romarbrevet gärna citerade detta lilla verk, fastän A:s förklaringar är ofullkomliga, ”quanquam imperfecte hoc adhuc sit dictum” (Förord till I^a bandet av hans latinska verk, Wittenberg 1545, WA 54, 186, 14—20).

¹³ En annan framställning av den ”pneumatiska” etiken, innehållsrik, utan systematisk ordning, finns i *Summa contra Gentiles*, 4, 21—22.

¹⁴ I 2 Kor 3:6 syftar den ”dödade” bokstaven på Lagen, i synnerhet Dekalogen (3:14). Texten tillämpas här, såsom ofta under medeltiden, på själva evangeliet.

¹⁵ Se speciell litteratur. Den bästa uppslagsboksartikel jag känner är B. D. Dupuy, Joachim de Flore, Joachimisme, i *Catholicisme*, VI, Paris 1965, 878—887, 887—895. Se också H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, III, Paris 1961, 437—558.

Vi behöver inte vänta en ny andlig lag: hur kan man ge sig ut för andlig när man under-skattar eller förnekar Pingstens gåva? Thomas som annars är sparsam med nedvärderande omdömen, talar här om vanitates och stultissimum.¹⁶ Vi lever i den yttersta tiden och den kristna ekonomien väntar endast sin fulländning. Det enda ord som här fattas är vårt grekiska moderna ord eskatologi. Just i våra dagar kan vi inte dessutom i förbigående ägna en tanke åt dem som i vår "efter-kristna" tid drömmer om en nydaning, som äntligen skulle fullfölja historiens rörelse?

107/1—2. Frågan 107 jämför den gamla lagen med den nya. Egentligen utgör de inte två skilda lagar utan en enda i två etapper: efter ett ofullkomligt tillstånd (lagens) kommer ett fullkomligt, som står närmare målet. Här möter vi igen bl.a. Rom 3: 27—30 samt Matt 5: 17. När Kristus kom, blev alla förberedande åtgärder onödiga. Han upphäver inte, han uppfyller. Är barnet mindre mänskliga än den vuxne? När en gosse blir man, upphör han att vara barn och fullkomnas som människa.¹⁷ Vad som saknades eller enbart förbebadades eller förbildades har nu blivit närvarande verklighet, både den frälsning, som Kristus utverkar och den kärlek, som Anden ger och som är fullkomlighetens band (Kol 3: 14, Rom 5: 5 citeras 2^m).

107/3. Man kan därför säga, att den nya lagen "innehölls" i den gamla. Just liksom det som är fullbordat innehålls i det ofullbordade, t.ex. i logiken: species i genus; i biologin: trädet i fröet. Här citeras Markus' liknelse om det korn som gror av sig själv (4: 28). Från den ena lagen till den andra är följden icke rent kronologisk utan dynamisk och progressiv.

107/4. Vilkendera tynger mest? Vad det gäller de yttre handlingarna tyngde uppenbarligen den gamla lagen mycket mera. Vi har blivit befriade från en mängd av dess föreskrifter, inte minst de kultiska. Den nya lagen fogar istället bara litet till den naturliga (vilken till största delen sammanfattas i dekalogen). Visst har i senare tiden många precisioner vunnit hävd ex institutione sanctorum Patrum, men Augustinus bland andra anbefaller därvid en klok måttlighet, så att lagen inte blir för tyngande. Om vi däremot

tänker på de inre handlingarna, kräver den nya lagen mest. Den går till hjärtats djup och styr dess hemliga uppsåt, vilket är mycket mera krävande än den rena prestationen av en föreskriven gärning. Åtminstone är det svårare för den "ofullkomlige", den som inte i allo besjålas av den kärlek som gör allting lättare. "Mitt ok är milt, min börda lätt", Matt 11: 30.

108/1. Slutligen vill Thomas inventera den nya lagens innehåll. Detta ger honom tillfälle att visa hur djupt han fattar dess inre beskaffenhet och dess ställning gentemot vår frihet. Han återupptar distinktionen mellan yttre och inre handlingar i samband med friheten. Nu — äntligen, tycker kanske någon — sätter han uttryckligen Andens nåd i förbindelse med den människoblivne Guds Son. Det ligger i nådens natur, säger han, att den framgent ges oss genom sinnliga element och tecken, som härleder sig till inkarnationen och förlänger den. Kristus har själv instiftat sakramenten, som ger tillträde till hans nåd, såväl som de bud som ordnar det kristna livet enligt denna nåd. Det finns därjämte en del yttre element, som inte har en nödvändig förbindelse med tron och nåden, och däri har Kristus överlämnat varje människa åt hennes frihet och givit dem som är ansvariga för andra frihet att bestämma inom sitt område.¹⁸ Jämförd med den gamla lagen, som lämnade så föga obestämt, är den nya en frihetens lag. Den är det också genom det sätt på vilket Anden driver människans hjärta. Fri är den som tillhör sig själv och handlar av sig själv.¹⁹ Anden verkar i människan tack vare kärleken, såsom en habitus,

¹⁶ Detta andra ord stultissimum, 106/4,4^m syftar på Gerhard av Borgo Santo Donnino.

¹⁷ Jämförelsen angår inte blott den psykobiologiska mognadsprocessen, den belyses av en hänvisning till Gal 3: 24—25 (lagen som pedagog). Analogt, med tanke på en växt, 107/3; jfr Mk 4: 26—28; jfr 102/3, 12^m och även 114/3, 3^m ifråga om förhållandet mellan nåd och salighet.

¹⁸ I lagens inledande definition, 90/3—4, står att lagen utfärdas "ab eo qui curam communitatis habet".

¹⁹ Liber est qui sui causa est. Hos Aristoteles (Met A 2, 982b 26) gäller formeln borgaren till skillnad från slaven. Thomas följer en latinsk översättning, som överför uttrycket från ändamålsorsaken till den verkande orsaken.

en benägenhet att handla såsom sig bör. Gud ger både lag och nåd, målet och medlen och impulsen. Sålunda är den nya lagen en frihetens lag både genom det, som den bjuder, eftersom människan bindes endast i det nödvändiga, och genom dess sätt att verka, eftersom även sådana föreskrifter uppfylls frivilligt. Den nya lagen blir en sorts sinne-lag, där den fria troheten i tjänsten sammanfaller med Guds osvikliga löfte och gåva. Därför kan vi med Jakobs brev tala om ”den fullkomliga frihetens lag” (Jak 1: 25).²⁰

Det återstår att granska, vad man på Thomas’ tid kallade tillräckligheten eller lämpligheten (*sufficientia, convenientia*) i den nya lagens bestämmelser. Med ett sådant resonemang brukade man underbygga något i tron eller i traditionen givet och obesträtt. Ofta gjorde man det ganska utförligt, med hjälp av citat ur Skriften eller kyrkofäderna. Det gör Thomas också här och jag nöjer mig med att antyda vad han talar om.

108/2. Vad de yttre handlingarna gäller, som Thomas har definierat dem, erinrar han om att Herren själv har instiftat de sju sakramenten (ordningsföljden i hans uppräkningslista är inte den vanliga: efter dopet och eukaristien kommer *ordo ministrorum novae legis*, anknuten till apostlarna och de 72 lärjungarna). De handlingar åter som ”nödvändigtvis” härrör från kärleken innefattades redan i den gamla lagens moraliska bud, vilka inte upphävts. Men i fråga om den sistnämndas *ceremonialia* och *iudicialia*, som berörde gudstjänsten och relationerna människor emellan, upprepar Thomas att friheten förblir orörd: där fanns det alltså ingenting att föreskriva eller förbjuda.

108/3. De inre handlingarna uppräknas ordentligt i bergspredikan som enligt kyrkofäderna innehåller allt som behövs för den kristnes uppfostran. I sin disposition enligt Matteus ger den en fullkomlig modell åt den troende, såväl vad angår honom själv, vad han måste sträva efter eller akta sig för, som vad angår hans nästa, och även mot slutet vissa allmänna anvisningar om livet enligt evangelium.

108/4. Slutligen: var det lämpligt att den nya lagen innehöll flera råd vid sidan av buden? En frihetslag kan med all rätt före-

slå vissa fria val som inte blir nya mera bestämda plikter och överloppsgärningar, utan som hjälper en att på säkrare sätt avlägsna alla hinder för kärleken och nå fram till målet. Med hänsyn till den inre frigörelsen föreslås den tredubbla försakelsen i förhållande till världen och dess ”goda”.²¹ Somliga lovar att konsekvent leva enligt dessa råd; alla kristna bör dock åtminstone vara beredda att följa dem, när de får tillfälle därtill. De evangeliska råden ger således uttryck åt det fullkomlighetsbehov och den radikalitetssträvan som Kristi efterföljelse oundvikligt medför.²²

I detta ämne liksom över huvud taget koncentrerar och ordnar Thomas i Summan allt vad han i sina tidigare verk levererade i en mer spontan form. I hans lära om *lex nova* kan man framhålla två drag som synes vara särskilt betydelsefulla:

a) Den nya lagens egenart. Den är inte samma sak som nåden, men den innefattar nåden som huvudelement. Redan vid den

²⁰ Även i Galaterbrevet, som eljest så dramatiskt kritiserar lagen, består frihetens kulmen i den kärlek som är Andens frukt: 2: 4; 5: 1, 13—14; 22—25; 6: 2. Tre gånger i 108/1 talar Thomas om *fides per dilectionem operans* (jfr Gal 5: 6 Vulg.: *fides quae per caritatem operatur*). Se S. Lyonnet, *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon saint Paul*, i I. de la Potterie-S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien* (Unam Sanctam 55), Paris 1955, 169—195; H. D. Betz, *Spirit, Freedom and Law. Paul's Message to the Galatian Churches*, SEÅ 39, 1974, 145—160.

²¹ Tredelningen av ”det goda”, som redan finns hos Platon (Lagarna III 697b, m.fl.), hos Aristoteles och stoikerna, kom att i fornkyrkan sammanställas med 1 Joh 2: 16, vilket bidrog till att man alltmer talade om tre evangeliska råd, även om det finns fler (t.ex. kärleken till fienden, här 108/4). Denna tredelning blev också antagen i fråga om munklivet, så att man alltså talar om tre klosterlöften, fastän uppräknningen aldrig förekommer i själva löftet före 1200-talet och dettas räckvidd förblir mera allsidig och global än vad en sådan uppräkningslista kan ge uttryck åt.

²² II Vat. Conc., *Lumen Gentium*, V, 42, par. 3. — Begreppsparet bud-råd har varit utsatt för en del vantolkningar. Budet avslutar övervägandet; rådet tar sin plats i detta för att föreslå vissa möjliga medel. Den som strävar efter en tillväxt i kärleken avgör själv om rådet är honom lägligt eller inte.

första artikeln (106/1) har hela den kristna tillvaron framställt i förhållande till Andens nåd. Lagen upplyser om det goda, men när det gäller den nya Guds lag spelar nåden sin roll mitt i undervisningen: budet skärpes, ristas i hjärtat, tränger in i det fördolda och samtidigt driver Anden hjärtat fram emot vad kärleken kräver. Den nya lagen är mycket mer än en norm. Så utvecklas den kristna "nyhetens" etiska konsekvenser, i denna högsta ratio operis som har sin plats i Guds visdom. När den kristne avlägger sin trosbekännelse, mottar sakramenten, underkastar sig kärlekens praktiska fordran, då vållar han varken sin egen frihet eller nådens inre beskaffenhet någon skada: tvärtom tjänar han dem och utövar dem. En sådan syn undgår såväl anarkiens Charybdis som passivitetens och lagiskhetens Scylla.

b) Själva namnet "nya lagen". Ehuru bokstavligen obibliskt kan det tyda på både växling och kontinuitet i Guds verk med dess etapper. Den gamla lagen — för att inte gå in på skapelsens lag²³ — var inte en avslutad storhet och den nya utgör ingen absolut begynnelse. Från början till slut, från Abraham till Jesus, vet Gud vad han vill, och Abrahams tro på Guds löfte är nu vår tro på Guds löftes uppfyllelse. I Kristus når lagen sitt mål och sin ände (Rom 10: 4). Ibland har Paulus häftigt och stelt angripit lagen, en viss lagsyn som förblev inkrökt i sig själv, men aldrig han har förnekat Israels kallelse och lagens upphöjdhet, aldrig har han heller förkunnat en frihet som är herrelös och ovillig till tjänst (Rom 6: 12—22, 7: 6, 14: 7—9, 18, 1 Kor 7: 22, Gal 5: 13—14). *Nomos* och *kainos* kopplar han inte ihop, men han vet och säger med andra ord att, såsom Meliton skriver vid

pass 150 år senare, "budet blev nåd" (*Peri Pascha*, 7).²⁴

När Augustinus skrev sin *De spiritu et litera* ville han förtydliga hur människornas synder inte utgör det minsta motbevis i förhållande till Guds allmakt i den rättfärdiggörande nådens verkan. På liknande sätt kunde vi säga att det är inget bevis mot en sund syn på den nya lagen om de kristna kyrkorna både före och efter Thomas ofta har återfallit i lagiskhet. Denna min presentation kan med Thomas' hjälp främja en riktig tolkning. Möjligen har denna Thomas' tanke dessutom en allmän ekumenisk betydelse, när det gäller att återkomma till den tid då en del övertygelser var gemensamma för alla. "Varje gång", skriver Y. Congar, "man läser om de texter där Thomas tillägnar sig alla dessa element i hela deras kraft, blir man slagen av den lugna och enkla djärvheten i hans utsagor. Så kommer man att tänka på att åtskilliga kriser och revolter hade kunnat undvikas om dessa tankar, framsprungna ur kristendomens hjärtpunkt, mera hade genomsyrat den levande Kyrkan".²⁵

²³ Av utrymmesskäl nöjer jag mig med denna anspelning på *lex naturae* och dess förhållande till *lex vetus* och *lex nova*: jfr not 24. Exempelvis återkommer Thomas ofta till Rom 2: 14—15: in Rom II, 1.3; Ia—Iae 90/3 1^m, 91/2, 96/5 1^m, 109/4 1^m, m.fl. ställen.

²⁴ U. Kühn, a.a., kap. 4 anser med full rätt att vad Summan behandlar 90—94 hör till en "Vorverständnis", som förutsättes för en korrekt insikt om Guds initiativ såväl i Gamla Förbundet som i det Nya, dvs. om hela den frälsningsekonomi som Kühn kallar *via caritatis*.

²⁵ Le sens de l'économie salutaire dans la théologie de saint Thomas d'Aquin, i Festgabe J. Lortz, utg. av E. Iserloh och P. Manns, Baden-Baden, 1958, II (ss. 73—122), s. 96.

Att översätta Gamla Testamentet

Några reflektioner inför SOU 1974:33

AV STEN HIDAL

Översättningsfrågor hör till de relativt få exegetiska spörsmål som lyckats tränga utanför den vetenskapliga enklaven och engagera en större allmänhet. Helt naturligt, emedan det här rör sig om ett arbete av mycket hög angelägenhetsgrad ur både en religiös och allmänt kulturell synvinkel, där problemställningen ofta kan presenteras på ett intresseväckande sätt.

Likväl rymmer översättningsarbetet många intrikata frågor — inte minst gäller detta översättningar av Gamla Testamentet (GT). I föreliggande framställning skall jag lägga några övergripande synpunkter på det senaste svenska bidraget till översättningsarbetet med GT, "Att översätta Gamla Testamentet", publicerad i Statens Offentliga Utredningar 1974: 33. Jag kommer därvid att göra ganska ingående jämförelser med tre moderna engelskspråkiga översättningar: The New English Bible, The New American Bible och The Jerusalem Bible (i det följande förkortade: NEB, NAB, JB). De ligger varandra helt nära i tiden (1966—70) och representerar ett mångårigt, intensivt översättningsarbete. Den svenska utredningen refererar också ständigt till dessa översättningar (jämfte en ofullbordad norsk översättning).

På varje bibelöversättning kan läggas två grundläggande synpunkter. Den ena är vilken inställning översättaren har i fråga om textkritiska problem och hur olika svårigheter i detta hänseende löses. Den andra är i vad mån översättarna förmått att på målspråket ge en adekvat bild av grundtexten. Jag behandlar dessa aspekter var för sig.

Textkritik

"Att översätta Gamla Testamentet" behandlar ingående dessa problem i sin principiella del. Efter en tämligen noggrann genomgång av forskningsläget ges en resumé "Inför en ny svensk översättning". Där heter det i inledningen programmatiskt: "Huvudregeln måste självfallet vara att den masoretiska texten är grundvalen för översättningen. MT är helt enkelt den enda tillgängliga kompletta versionen av Gamla testamentets hebreiska grundtext och som sådan den givna utgångspunkten" (s. 65).

Men är inte detta självklart? Det torde numera knappast kunna göras en översättning som *uttalat* sker utifrån någon annan text än den masoretiska. Men en översyn av vissa nyare översättningar visar, att denna princip i praktiken kan göras nära nog om intet genom talrika konjekturer. Så ger t.ex. Hoseas bok i NEB intryck av att vara en översättning snarare från Septuaginta än den masoretiska texten.

Glädjande med "Att översätta Gamla testamentet" är att den ovan citerade hälsosamma principen inte bara deklarerats utan i hög grad även följdes. Betänkandet ansluter sig härvidlag till en linje inom textkritiken som i viss mån kan sägas ha inletts genom H. S. Nybergs studier till Hoseaboken och som i Gillils Gerlemans arbete om Sefanja fått ett tidigt nedslag. Nu har denna textkritiska skola understundom missförstått därhän att den slaviskt skulle hålla sig till den masoretiska texten. Detta var ingalunda avsikten och utredningen värjer sig också mot den uppfattningen att den masoretiska texten

finge lämnas endast då den ej kunde förmås avkasta en begriplig mening. ”Det är inte nog att MT ger mening; om en variant ger bättre mening, eller snarare: om den kan antas företräda den ursprungliga texten, bör den läggas till grund för översättningen i stället för masoreternas läsart. Det finns ingen anledning att inskränka rätten att korrigera texten till ställen där MT är svår-förståelig eller obegriplig” (s. 69).

Man frestas då fråga: På vad sätt skiljer sig då den masoretiska texten *avgörande* från de gamla översättningarna? Det kan väl inte endast vara dess fullständighet som gör den till en *given* utgångspunkt (s. 65)? Det är givetvis möjligt att någon av de gamla *versiones* — i regel Septuginta — har bevarat urtexten bättre än den masoretiska texten. Frågan är emellertid om det inte måste till starkare kriterier för att övergiva den masoretiska texten än att det går att få en bättre text. Endast så kan vi i längden få en effektiv spärr mot den uppsjö av halsbrytande konjekturen, som bl.a. JB vimlar av.

När exegeten arbetar med att söka fastställa en så god text som möjligt, har han i huvudsak två linjer att följa. Den ena är den traditionellt textkritiska (J. Barr: ”textual treatment”) genom de båda metoderna emendation och konjektur. Den andra linjen är att kvarhålla den föreliggande texten (i detta fall den masoretiska), men med stöd av förhållanden i andra semitiska språk söka nå fram till en ny innebörd.

Denna senare metod har inte haft så stor betydelse i de äldre översättningarna, bl.a. beroende på den semitiska filologins dåvarande läge. Den har utförligt behandlats och kritiserats av J. Barr i ”Comparative philology and the text of the Old Testament” och beträffande NEB och NAB i ”After five years: A retrospect on two major translations of the Bible”, *The Heythrop Journal* XV: 4, 1974. Det är först de tre nyare engelska översättningarna som gör ett rikligt bruk av komparativ filologi.

”Att översätta Gamla testamentet” går, med den måtta och balans som präglar detta arbete, också in på denna linje — och det med rätta. Ett exempel! Ordspr 10: 9 i 1917 års kyrkobibel:

Den som vandrar i ostrafflighet, han vandrar trygg, men den som går vrånga vägar, han bliver röjd.

I översättningsförslaget heter det:

Trygg vandrar den som vandrar oförvitlig, tuktad blir den som slår in på orätt väg.

I kommentaren till detta ställe redogöres för hur den engelske orientalist D. W. Thomas sökt påvisa förekomsten av ett verb *jada'* II i hebreiskan, som skulle ha betydelsen ”förödmjuka, straffa”, en betydelse som i detta sammanhang onekligen ger bättre mening. Just denna betydelse av *jada'* finner NEB föreligga även i Jes 53:3 och översätter: ”humbled by suffering”. Här är emellertid denna innebörd mera tveksam (R. Davidson i *Scottish Journal of Theology*, 23/1970).

Över huvud måste den uppmärksamme läsaren ställa sig tveksam inför de hundratal av nytolkningar på basis av den komparativa filologin som företas av framför allt NEB och JB. Flertalet av dem bör med rätta kallas semantiska emendationer: ”They often represent an isolated, eccentric and idiosyncratic position within the total world of Old Testament scholarship” (J. Barr).

De få översättningar enl. denna metod som ”Att översätta Gamla testamentet” presenterar är samtliga fullt rimliga, och de kommitteerade torde tvärtom ha kunnat gå något frimodigare fram i detta stycke. Särskilt anmärkningsvärt är att M. Dahoods kommentar till Psaltaren, med dess synnerligen rika jämförelsematerial från ugaritiskt håll, ej tycks ha nämnvärt påverkat översättningen, vilket emellertid kan bero på att betänkandet innehåller översättningar av endast fyra psalmer.

Utredningens grunläggande ståndpunkt beträffande textkritiken är redovisad ovan. Hur förverkligas nu detta?

Antalet avvikelser från den masoretiska texten är större än i 1917 års kyrkobibel. Några revolutionerande nytolkningar är det inte fråga om — samtliga synes kunna beläggas i kommentarverk och övrig litteratur. Av de gamla översättningarna intar givetvis Septuginta den främsta platsen. Däremot

konstaterar utredningen med rätta att Qumrantexterna inte innebar en genomgripande förändring för textkritiken.

När det gäller textändringar (emendationer) bör man skilja mellan en annan vokalisering av den masoretiska konsonanttexten (så t.ex. i Gen 12: 34, Ps 46: 10 och Jes 40: 6) och en ändring av själva konsonanttexten, vilket sker betydligt mera sällan.

Helt annorlunda har här de engelska översättningarna förfarit. JB tycks ha som princip att förverkliga en textändring när en sådan över huvud är möjlig. Det är endast att hoppas att ett fortsatt svenskt översättningsarbete kommer att gå vidare på den i textkritiskt hänseende inslagna vägen. Bibelläsare, förtrogna med nu gällande kyrkobilbel, kommer att känna igen sig, ty större förändringar än så har inte skett.

Stilproblem

I sin berömda skrift "Esaias Tegnér d.y. som språkman och bibelöversättare" ger H. S. Nyberg en värtalig och träffande kritik av den "normalprosa", som var målet för arbetet med 1917 års översättning. "Det är ett försök att gestalta ett tänkt ideal av talad högreståndssvenska eller katedersvenska till ett allmänt skriftligt kommunikationsmedel." Normalprosa i denna mening har aldrig existerat.

De kommittéerade bakom "Att översätta Gamla testamentet" har ett helt annat och betydligt mer realistiskt sätt att nalkas denna centrala problematik. "Det mål vi har uppställt för språket i en kommande GT-översättning är *idiomatisk, begriplig, naturlig nutida svenska*" (s. 94). Härmed avgränsar man sig från en ålderdomlig och särspråklig bibelstil utan att för den skull låsa fast sig vid en enda stilnivå. Detta var ett av de stora missagen med 1917 års kyrkobilbel: hela Bibeln planades ner till en och samma stilistiska nivå och återgavs på en lugnt flytande, harmonisk "normalprosa".

Betänkanudet avstår från att vilja låsa fast stilnivån i förväg. Det är ju också ganska klart att en poetisk, arkaisk text som Debora-sången (Dom. 5) måste få en något annan

språklig utgestaltning än t.ex. Danielsboken, där det ligger mer än 900 år mellan resp. avfattningstid — bortsett från de stora skillnaderna i övrigt.

Det är bl.a. denna variation och uttrycksfullhet som åt de framlagda översättningsproven ger deras friskhet. Det skulle ta för stor plats att här anföra ett längre sammanhang, varför jag får hänvisa till betänkanudet. Översättningens skickliga balansgång mellan mångordighetens Scylla och den alltför komprimerade fåordighetens Karybdis är så mycket mer beaktansvärd som den avtecknar sig mot de engelska översättningarnas mer eller mindre parafrastiska karaktär. Alltsedan E. A. Nida publicerat sina arbeten om bibelöversättningens problematik har den "dynamiska likvärdigheten" och därmed betingade övergivande av den "formella likvärdigheten" lett till utförligare, ibland mångordiga översättningar.

Men betänkanudet avgränsar sig även mot hebraismer och vissa i det äldre bibelspråket gängse ord för ting och handlingar inom kulten m.m. Beträffande hebraismerna märks att de för den nu gällande översättningen så karakteristiska två samordnade verbfraser ("Stå upp och gå till Sarefat") har ersatts med *en* sådan ("Gå bort till Sarefat"). Vidare när den hebreiska texten har ord för delar av kroppen ("själ", "ande") där vi på svenska talar om hela personen eller hans handling.

Detta slag av förenklingar och anpassning till nutida satsbyggnad är utan tvivel befo-gade. Däremot ställer man sig mer frågande inför en del av de förslag till termer för ting och handlingar inom kulten m.m. som lanceras. I Lev. 16: 2 f. finns tre exempel: förhänge, locket på arken, lagens tavlor (1917: förlåt, nådastol, vittnesbörd). Att livklädnad, benkläder och huvudbindel i samma kontext ersatts med tunika, byxor och turban är kanske inte så mycket att säga om. Däremot är det anmärkningsvärt att man behåller ordet "arken" och sålunda ger det en dubbel betydelse: Noas båt och ett kultföremål. Här förefaller argumentationen ej övertygande och ordet skrin, som nämnes i detta sammanhang, synes klart vara att föredra.

Det är givetvis en vansklig uppgift att finna

nya, passande ord för mångtusenåriga, israelitiska kultföremål. Frågan är om de sakkunniga ändå inte gått fram alltför bryskt. "Nådstolen" är förvisso inte begriplig för nutida, ovana bibelläsare och ger måhända även felaktiga associationer. Detta är emellertid en kritik som drabbar även "locket på arken". Då den nya bibelöversättningen skall förse med förklarande noter bör man i ett fall som detta lugnt kunna behålla det hävdvunna uttrycket.

Konkordansprincipen innebär att ett hebreiskt ord alltid återges på samma sätt — en metod som följdes av 1917 års kyrkobibel. Med rätta kritiserar de sakkunniga detta tillvägagångssätt, och har i sina texter en helt

annan variationsrikedom. Det är framför allt beträffande vissa centrala begrepp som *hesed* och *s^edaqa* som denna problematik blir aktuell. *S^edaqa* (1917: rättfärdighet) diskuteras på s. 212 och *hesed* på s. 234. De framlagda textproven är inte så omfattande att olika återgivningar av andra, liknande ord kan redovisas. Men det finns ingen anledning betvivla att variationsrikedomen kommer att bli lika omfattande som i de tre engelskspråkiga översättningarna. Just för ordet *hesed* (se f.ö. H. J. Stoebe art. *hesed* i Jenni-Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, sp. 600—21) redovisas här ett urval:

	JB	NEB	NAB
Gen 20: 13	kindness	duty . . . loyally to fulfil	favor
Ex 15: 13	grace	constant love	mercy
2 Sam 16: 17	affection	loyalty	devotion
Hes 2: 20	faithfulness	to have and to hold	fidelity
Hes 4: 1	fidelity	mutual trust	mercy
Ps 40: 11	love	unfailing love	kindness

Textens redigering är en annan viktig problemställning. När texten är översatt återstår att presentera denna för läsaren på bästa möjliga sätt. Denna synpunkt får inte försummas, och det är inte minst på detta område som förändringar i förhållande till äldre praxis synes vara av nöden.

Det råder givetvis inte alltid en skarp skiljelinje mellan den "interna" översättningsfrågan och textens redigering. Det är märkbart inte minst i fråga om synen på de rubriker och redaktionella notiser som finns redan i den nasoretiska texten. Sålunda har NEB strukit samtliga rubriker till psalmerna, medan de har behållits i "Att översätta Gamla testamentet". Två anledningar till ett utlämnande av dessa rubriker kan tänkas. Dels att dessa överskrifter inte från början hört med till själva psalmtexten. Dels att de ofta innehåller svårförståeliga ord av musikalisk innebörd. Ingendera av dessa synpunkter synes vara så tungt vägande att en översättare bör avstå från att åtminstone försöka översätta *hela* den föreliggande texten, även om

det i några fall innebär att ett hebreiskt ord endast transkriberas.

Om full konsekvens härvidlag skulle tillämpas, innebure det att även redaktionella notiser i den hebreiska texten utlämnades. T.ex. Amos 1: 1. "Detta är vad som talades av Amos, en bland herdarna från Tekoa, vad han skådade angående Israel i Ussias, Juda konungs, och Jerobeams, Joas' sons, Israels konungs, tid, två år före jordbävningen." Så radikala ingrepp skulle de flesta dra sig för.

Viktigt är att versindelningen så nära som möjligt ansluter sig till äldre översättningsars för att möjliggöra jämförelser med dem och den hebreiska texten. Ett par av de nya översättningarna företar omkastningar av vissa textpartier i anslutning till en viss isagogisk ståndpunkt, liksom de i noterna markerar var en ny del i texten börjar (t.ex. Deuterosakarja).

Vad noterna beträffar bör de inskränka sig till att meddela upplysningar av realie-karaktär, som underlättar den omedelbara förstå-

elsen av texten. ”Att översätta Gamla testamentet” innehåller endast sådana noter. Däremot är det mer tveksamt om de bör innehålla isagogiska synpunkter eller eljest mer övergripande synpunkter på texten. Särskilt i NAB kan man finna en del märkliga påståenden i notapparaten. Av Höga Visan ges i denna översättning en genomförd allegorisk tolkning, vilket under alla förhållanden får sägas vara en *omtvistad* ståndpunkt.

En annan fråga som kan aktualiseras i detta sammanhang är återgivandet av det s.k. tetragrammet, JHWH. Äldre översättningar återger det i regel med Herren, så nu gällande kyrkobibel (HERREN). JB har Yahweh överallt. Mycket tycks tala för en sådan praxis, inte minst den omständigheten att JHWH dock är ett egennamn. Emellertid är vokaliseringen Jahweh ingalunda oanfäktbar, och här kommer även en avnämnarsynpunkt in: det kan knappast undvikas att Jahweh ger felaktiga associationer åt en icke vetenskapligt skolad kristen läsare, i all synnerhet som ordet inte möter någon gång i Nya testamentet.

Sammanfattning

Att översätta Gamla testamentet skiljer sig i bestämda hänseenden från att översätta Nya testamentet. Först har vi texten, som — utan

att vara så skadad, som ofta görs gällande (NEB: ”full of errors of every kind”) — erbjuder många vanskliga spörsmål. Därefter kommer det i tiden stora avståndet till Gamla testamentets värld och miljö. Slutligen den ovana vid och det främlingskap inför Gamla testamentet som moderna människor ofta ger uttryck åt — inte minst beroende på att gammaltestamentliga texter så sällan möter i gudstjänsten.

I samtliga dessa fall ställes översättaren inför större problem beträffande Gamla testamentet än Nya. Det saknas emellertid inte stimulerande moment. Det hör väl främst det mycket breda spektrum som denna textsamling uppvisar. Här ryms allt, från den frodigt berättande prosan i Domarboken och Samuelsböckerna till de innerligaste uttryck för gudshängivenhet i Psaltaren. En översättning bör på ett lämpligt sätt ge uttryck åt denna spännvidd.

Det finns anledning hoppas att en kommande svensk översättning skall kunna förverkliga detta. De framlagda proven och de i samband därmed av utredningen förda resonemangen pekar i den riktningen. Det är av vikt att arbetet på en ny översättning snart kommer igång och att en kommission får den arbetsro och de resurser som bäst gagnar denna för vetenskapen och Kyrkan så angelägna uppgift.

Rapport från det nytestamentliga arbetsfältet

AV GÖSTA LINDESKOG

Med denna rubrik vill jag signalera en nödvungen begränsning av uppgiften att redogöra för situationen på det nytestamentliga forskningsområdet.¹ Det knappa utrymmet men också ämnets omfång gör, att framställningen måste bli selektiv och fragmentarisk.

”Vem är du, Jesus?” Så lyder titeln på en bok av Gunnar Hillerdal. Frågan möter oss i NT. Den ställdes direkt till honom, men framför allt blev det av naturliga skäl en fråga om honom. Den är besvarad i NT i skiftande formuleringar som en trosbekännelse. Denna gav upphov till en kanon, den kristna bibeln, också inkluderande judendomens heliga skriftsamling. Därmed uppstår en kristen skrifttolkning, till slut resulterande i våra dagars mångförgrenade exegetiska forskning. Om denna kan det påstås, att den sysslar med mycket, som har föga eller intet att skaffa med den kristna tron. I själva verket förhåller det sig emellertid så, att vilka petitesseer en specialist än behandlar, en subtil filologisk detalj eller en nära nog mikroskopisk textkritisk undersökning, så hör också dessa skenbara oväsentligheter med till ett verklighetssammanhang, som har sitt yttersta upphov i ett personligt centrum: mannen Jesus från Nasaret.

Vem var han? Det är själva urfrågan, en evig följeslagare genom tiderna. Den var oerhört brännande under 1800-talet. Man ville nå tillbaka till ”den historiske Jesus”. Det var ingalunda blott en profan fråga utan även och framför allt en religiös fråga. 1800-talets klassiska Jesus-bild hade emellertid redan vid sekelskiftet blivit starkt ifrågasatt genom insatser av Johannes Weiss, Martin Kähler, William Wrede, Albert Schweitzer och Julius Wellhausen. Av dessa intog Käh-

ler en position för sig. Sällsamt nog kom denne konservative teolog att spela en betydande roll för Rudolf Bultmann. Omkring år 1920 uppstod den formhistoriska skolan, främst representerad av Martin Dibelius och Bultmann. Det blev genom denna ådagalagt, att evangelierna (synoptikerna) inte var sådana källor, att man kunde skriva en Jesusbiografi såsom den tidigare Jesu-livs-forskningen hade prövat. Rudolf Bultmann chockerade ytterligare med sin bok ”Jesus” (i serien ”Die Unsterblichen”, 1926). Allbekanta är hans teser, att vi kan veta mycket litet om den historiske Jesus och att tron inte kan legitimeras av något som historiskt kan konstateras. ”Historicism” och ”positivism” (mindre lyckad term i detta sammanhang) blev slagord, med vilka man brännmärkte allt som bar spår av 1800-talets Jesus-framställningar.

Men frågan efter den historiske Jesus eller ”historiens Jesus”, såsom man nu hellre säger — för att slippa ifrån den förra så belastade termen — lät sig inte avvisas. Reaktionen mot Bultmanns utomordentligt inflytelserika men ensidiga inriktning på det urkristna kerygmat (”kerygmateologien”) kan dateras till början av 50-talet, då en av Bultmanns egna lärjungar, Ernst Käsemann, väckte ett nytt frågande till liv efter den historiske Jesus.² Hans tes är denna: *Evan-*

¹ Goda informationer lämnas i bl.a. följande forskningsöversikter: A. M. Hunter, *Interpreting the New Testament 1900—1950*, 1951; S. Neill, *The Interpretation of the New Testament 1861—1961*, 1964; W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, 1958; dens., *Das Neue Testament im 20. Jahrhundert*, 1970.

geliet utan *evangelierna* blir (bleibt) inte vad det är. Kerygmat måste också *berättas*, såsom *evangelierna* gör, om inte kerygmat skall bli blott en idé. Evangeliets berättande form fastslår Jesus-historiens förblivande *teologiska* relevans. Man började tala om "das neue Fragen", "the new quest".² Det måste härvid observeras, att "den nya frågan" är en speciell term för en speciell sak; intresset för historiens Jesus är en allmän förteelse inom dagens forskning, och mycket av den Jesus-litteratur, som nu publiceras, är inte resultatet av den "nya frågan". Som exempel kan nämnas Günther Bornkamms "Jesus von Nazareth" (Stuttgart 1947, 1968). Representerarna för den nya frågan är starkt beroende av Bultmann, och han grep på sin tid in i diskussionen om denna, varvid han anmälde sin kritik och preciserade sin egen ståndpunkt.⁴ Men man kan nog generellt säga, att dagens starka intresse för historiens Jesus är ett reaktionsfenomen. Bultmann är på en gång historiker och teolog. Det torde

förhålla sig så, att hans "historiska skepsis" drev honom till hans "kerygma-teologi". Men denna visade sig vara såväl historiskt som teologiskt otillfredsställande. Därmed har intet förringande sagts om Bultmanns gigantiska livsverk: hans betydelse har varit större, än vi ännu förmår överblicka.³

Den nu så aktuella Jesus-forskningen⁶ är först och sist beroende av de direkta källorna för Jesus-traditionen. Som sådan kommer alltjämt synoptikerna främst i fråga. Johannesevangeliet, denna fascinerande och för vår kunskap om en särpräglad riktning inom den urkristna kristologiska reflexionen utomordentligt betydelsefulla skrift, kan inte i samma mån som synoptikerna användas som källa för den äldsta kristendomen.⁷ På synoptikerforskningens område har under de senaste etthundra femtio åren en ofantlig arbetsinsats presterats. Den klassiska tvåkällteorien, sådan den utformades av H. J. Holtzmann (1863) och C. Weizsäcker (1864) har varit föremål för mycket kritik, och

² E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus* (ZThK 51, 1954, 125—153, också i *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, 1964, 187 ff.).

³ Se James M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, 1959; dens. *Kerygma und historischer Jesus*, 1960.

⁴ *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, 1962 (också i *Exegetica* 1967, 445—469), *Das Verhältnis des urchristlichen Christuskerygma zum historischen Jesus* (i: H. Ristow -K. Matthiae, *utg.*, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung, 1961).

⁵ Bultmann har en betydande del i det stora intresse, som *hermeneutiken* ("Verstehenslehre") i våra dagar tilldrager sig. Tyska exegeter, som gjort sig bemärkta på detta område, är E. Ebeling och E. Fuchs. Den senare skriver i sin bok "Jesus, Wort und Tat", 1971, 140: "Die neue Hermeneutik will den Text wieder als Text der Verkündigung (Gen. und Dat.) zurückwinnen".

⁶ Ur den omfattande debattlitteraturen må utöver det redan anförda följande antecknas: H. Anderson, *Jesus and Christian Origins. A Commentary on Modern Viewpoints*, 1964; C. K. Barrett, *Jesus and the Gospel Tradition*, 1967; W. G. Kümmel, *Das Problem des geschichtlichen Jesus in der gegenwärtigen Forschungslage* (i: *Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. Marburger Theologische Studien* 3, 1965); N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 1967; J. F. Peter,

Finding the Historical Jesus: A Statement of the Principles Involved, 1966; J. Reumann, *Jesus in the Church's Gospels: Modern Scholarship and the Earliest Sources*, 1970; J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesuserzählungen der Evangelien*, 1970; H. Zahrnt, *Es begann mit Jesus von Nazareth. Die Frage nach dem historischen Jesus*, 1960, 1964; H. Zimmermann, *Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung*, 1973. — Den långa raden av moderna Jesusböcker, av skiftande värde, kan här ej ens exemplifieras, men jag vill gärna hänvisa till Gustaf Auléns bok "Jesus i nutida historisk forskning", 1973, som är en mycket instruktiv granskning av den moderna Jesus-forskningen.

⁷ Jfr E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, 1967, s. 11: "Das Evangelium ist im ganzen historisch noch immer ein Rätsel, und alle Erhellung des Details hat daran kaum etwas geändert". Den johanneiske Jesus är en annan än synoptikernas. — Ur den synnerligen rika litteraturen till Joh., som också rymmer väldiga kommentarverk, anföres som exempel följande: F.-M. Braun, *Jean le Théologien. Sa théologie: la mystère de Jesus-Christ*, 1966; C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, 1963; J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, 1968; T. E. Pollard, *Johannine Christology and the Early Church*, 1970; A. Dauer, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh. 18,1—19,30*, 1972.

konkurrerande hypoteser har framställts. Det skall medges, att den inte löser alla problem, men den hävdar sig alltjämt förunderligt väl och är på något sätt evident. Den kan sägas vara den litterärkritiska skolans förnämsta resultat. Denna skola dominerade i stort sett forskningen fram till omkring 1920. Den är ännu — och det är en truism att påstå detta — i princip ofrånkomlig, så sant som vi har att utgå från litterära dokument. Men från detta datum har den kompletterats av den formhistoriska skolan, länge förberedd inte minst genom Gunkels geniala insatser på Gattungsforskningens område.⁸ Även den har rönt mycket motstånd och modifierats under intryck av nya försök att förstå evangelietraditionens karaktär. Här har uppmärksammade insatser gjorts av två svenska exegeter, Harald Riesenfeld och Birger Gerhardsson.⁹ Likväl räknar man alltjämt med den formhistoriska metoden som ett epokgörande nytt synsätt på frågan om evangeliernas tillblivelse. Studiet av formerna (die Gattungen) är ett oundvikligt medel att förstå de bibliska texterna.

Efter andra världskriget framträdde en ny riktning, den s.k. *redaktionshistoriska skolan*. Den namngavs av Willi Marxsen (i hans arbete "Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte der Evangelien" (1956, ¹⁹⁵⁹). Men metoden hade redan dessförinnan tillämpats, främst av Hans Conzelmann i hans arbete "Die Mitten der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas" (1954, ¹⁹⁶⁴). Formhistorien, säges det, kompletteras med redaktionshistorien, vilken kan kallas *evangeliernas formhistoria*. Härmed poängteras, att denna nya riktning inte betyder ett brott med det formhistoriska betraktelsesättet.¹⁰ "Evangelisterna" kallades tidigare "redaktörer". Deras insats skulle väsentligen ha bestått däri, att de efter en viss plan eller disposition samlade och förenade traditionselementen eller kombinationer av sådana till en helhetsframställning. Så uppstod evangelieskriften, först genom Markus. Redaktörens roll uppfattades sålunda såsom skäligen blygsam. Martin Dibelius säger på följande sätt: "Die Verfasser sind nur zum geringsten Teil Schriftsteller, in der Hauptsache Sammler, Tradenten, Redaktoren" ("Die Formge-

schichte des Evangeliums", 1919, 2). Här föreligger en väsentlig skillnad mellan formhistorien och redaktionshistorien. Redaktören framstår nu som en självständigt arbetande författare med en markant teologisk profil. Visserligen står också han i en tradition, som representant för en speciell kyrklig miljö, hans Sitz im Leben, eller kanske rentav en teologisk "skola". (Se Krister Stendahls avhandling "The School of St. Matthew and its use of the Old Testament", 1954, i sitt slag ett betydelsefullt pionjärarbete). Förutsättningen för att man skall kunna tillämpa den redaktionshistoriska metoden är i regel att man har tillgång till jämförbart textmaterial. Ett idealiskt objekt utgör synoptikerna i den mån som parallelltexter föreligger. En annan viktig förutsättning är, att man studerar den kontext, vari det till undersökning föreliggande textavsnittet hör hemma, dess "ram". Man kan säga, att redaktionshistorien har till föremål att genom jämförelse av synoptikerna precisera den omvandling, som traditionen har genomgått hos Matteus och Lukas visavi Markus, och att därav draga slutsatser med hänsyn till den ifrågavarande evangelistens konception och hans Sitz im Leben.

Nu har emellertid den redaktionshistoriska metoden visat sig vara användbar bl.a. även för Apostlagärningarna,¹¹ och dessutom har den omdebatterade Logiakällan i sin tur blivit föremål för redaktionshistorisk undersök-

⁸ Jag erinrar om de grundläggande arbetena: K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 1919; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1919, ¹⁹⁶⁶; R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921, ¹⁹⁶⁷.

⁹ H. Riesenfeld, bl.a. i *The Gospel Tradition and Its Beginnings. A Study in the Limits of "Formgeschichte"*, 1957; B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, 1961.

¹⁰ En god introduktion i den redaktionshistoriska metoden med analys av ett stort antal arbeten, vilka är exempel på hur metoden tillämpats, är J. Rodhe, *Die redaktionsgeschichtliche Methode*, 1965.

¹¹ Ett fint exempel på redaktionshistoriskt arbete är E. Haenchens stora kommentar till Apg: *Die Apostelgeschichte (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, ¹⁹⁶⁵).

ning. Man har sökt bestämma dess Sitz im Leben och beskriva dess teologi (kristologi).¹²

Litterärkritiken, formhistorien och redaktionshistorien är olika, med varandra samverkande metoder att utforska evangelietraditionens historia.¹³ Det visar sig, att synoptikerna är slutprodukten av en mycket komplicerad traditions historia (Überlieferungsgeschichte). Denna traditions historia fortsätter långt in på det skriftliga stadiet. Därför måste vi också här taga hänsyn till *texthistorien* och följaktligen utnyttja den textkritiska forskningens resultat.¹⁴ Den utomordentligt betydelsefulla indelning av handskrifterna, som utfördes av Westcott och Hort (1881) har på senare tider varit föremål för icke oväsentliga justeringar. Viktiga nyupptäckter har gjorts (främst Chester Beatty-papyrerna och papyren Bodmer II), stora forskningscentraler, utrustade med hypermoderna tekniska hjälpmedel, har fört bearbetningen av det väldiga materialet framåt. Codex Vaticanus och Codex Sinaiticus behåller visserligen alltjämt sin ställning som grundläggande textvittnen.¹⁵ Men man är nu fullt på det klara med att t.ex. den s.k. västliga texten (främst representerad av D = Codex Bezae Cantabrigiensis) innehåller mycket beaktansvärda varianter (dvs. i förhållande till den etablerade texten). Denna text är av samma ålder som den "neutrala" och var vida spridd redan i det andra århundradet. Av den överväldigande mängden av varianter — man taxerar dem till omkr. 250 000 — är den allra största delen obetydliga språkliga alternativ utan minsta sakliga intresse. Men det finns läsarter, som är av stor vikt i teologiskt avseende. Kb 1917 har för Joh. 1: 18 följande text: "Ingen har någonsin sett Gud; den enfödde Sonen, som är i Faderns sköte, han har kungjort vad Gud är" men anmärker i en not, att det finns en annan läsart: "en enfödd Gud". Så ock NEB. Tischendorf har denna text, men Nestle har i texten $\mu\upsilon\nu\omicron\upsilon\epsilon\upsilon\eta\varsigma$ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$. Den markanta skillnaden mellan dessa två läsarter torde med all sannolikhet inte bero på en tillfällighet utan måste vara avsiktlig (även läsarten \acute{o} $\mu\upsilon\nu\omicron\upsilon\epsilon\upsilon\eta\varsigma$ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ finns!). Här måste den s.k. inre kritiken träda till för att avgöra vilken läsart som kan vara den ursprungliga.¹⁶

Som exempel kan ytterligare anföras den främst i D förekommande, utomordentligt omdiskuterade korta nattvardstexten hos Lukas (22: 15—19a). Majoriteten av forskare torde hävda, att den långa texten är den ursprungliga, men ett faktum kvarstår, att den korta texten existerat inom ett stort kyrkligt område. Av det anförda framgår, att textkritiken förutom sin primära uppgift att söka efter "originaltexten" också har blivit en "historisk disciplin": textvarianter är källor för den äldsta kristna historien. En undersökning av codex D till Apg (i jämförelse med codex B) visar sålunda, att D har en markant teologisk tendens: "to emphasize the newness of the Christian faith as regards Judaism."¹⁷

¹² D. Lührmann, Die Redaktion der Logienquelle, 1969; P. Hoffmann, Studien zur Theologie der Logienquelle, 1972; R. A. Edwards, An Approach to the Theology of Q (The Journal of Religion 51, 1971, 247—269). Hoffmann, som gjort en mycket grundlig undersökning, talar om en "Gruppe" som Sitz im Leben, Edwards om en "Q-community".

¹³ "Formhistoria" användes numera i en mycket omfattande betydelse; dit räknas "Beobachtung von Gattung und Sitz im Leben, Erforschung von Gattungs-, Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte": K. Koch, Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibellexegese. Dritte, verbesserte Auflage mit einem Nachwort: Linguistik und Formgeschichte, 1974, 83.

¹⁴ Information om den aktuella textkritiken fås bl.a. i B. M. Metzger, The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration, 1964; K. Aland, Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes (Arbeiten zur ntlischen Textforschung. Band 2) 1967; dens., Die Konsequenzen der neuen Handschriftenfunde für die neutestamentliche Textkritik (Nov. Test. IX, 1967, 81—106); H. Riesenfeld, Den textkritiska forskningens nuvarande läge (i Nyöversättning av Nya testamentet. Behov och principer. Betänkande avgivet av 1963 års bibelkommitté /SOU 1968:65/, Stockholm 1968, 197 ff.). En god inblick i textforskningens ytterst intrikata problem får man genom René Kieffers avhandling "Au delà des recensions? L'évolution de la tradition textuelle dans Jean VI, 52—71" (1968) — en imponerande arbetsprestation.

¹⁵ Westcott och Hort kallade den av dessa handskrifter representerade texten för "den neutrala", dvs. den mest intakta. Träffande säger H. Riesenfeld i en rubrik, SOU 1968: 65, 201: "Den 'neutrala' texten förlorar sin neutralitet".

¹⁶ Jfr Riesenfeld, SOU 1968: 65, 222.

¹⁷ J. E. Epp, The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts, 1966, 110.

År 1970 publicerade Erhardt Güttgemanns "Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums. Eine methodologische Skizze der Grundlagenproblematik der Form- und Redaktionsgeschichte". Güttgemanns menar, att exegetiken är alltför mycket belastad med hypoteser. Det mesta är han skeptisk mot, men han är tvärsäkert övertygad om att *den lingvistiska exegetiken* är en generellösning på alla de öppna frågor, som den traditionella exegetiken ger anledning till. Frågan är alltså: Vad kan den moderna lingvistikens betyda för exegetiken? I "'Linguistische' Theologie. Biblische Texte, christliche Verkündigung und theologische Sprachtheorie"¹⁸ har Güttgemanns presterat en lingvistisk textanalys av Mark. 16: 1—8. Han säger sig här vilja demonstrera dels den traditionella exegesens misslyckande och dels den lingvistiska analysens överlägsenhet (60). Detta sker i mycket utmanande ordalag (100). Resultatet av sin analys, "bewusst umfassend und erschöpfend, um die Leistungsfähigkeit der Generativen Poetik exemplarisch zu demonstrieren" sammanfattar G. på följande sätt: "Die Perikope ist also noch die 'Erzählung vom leeren Grabe', sondern gemäss der Generativen Poetik die Textwerdung der *möglichen* Relationen der Leser zum 'Subjekt' des Textes" (91).

Efter dessa i sanning magistrala deklarationer känner man behov av att söka upplysning hos andra, som försökt tillämpa den moderna lingvistikens (textlingvistikens) på nytestamentliga texter. Jag väljer L'Abbé Jean Delorme, som i NTS 18, 1972, 331—35 skrivit om "Luc V. 1—11: Analyse Structurale et Histoire de la Rédaction". Delorme betonar, att den strukturala analysen inte har till uppgift att interpretiera texterna (s. 343), men menar, att denna analys försöker upptäcka elementens korrelationer, genom vilka texterna öppnar sig för interpretation (s. 344). Han är emellertid klart medveten om metodens begränsning. Framför allt i fråga om evangelierna — så säges det — har exegesen gjort framsteg tack vare traditionshistoriska, redaktionshistoriska och texthistoriska forskningar, som strukturalanalysen påstår sig kunna undvara (s. 345).

Men vi behöver inte gå över ån efter vatten.

I Lund har docent René Kieffer ingående behandlat frågan om den moderna lingvistikens betydelse för exegetiken.¹⁹ Här kan hänvisas till en uppsats i Theologische Zeitschrift (Basel), 30, 1974, 223—233, med rubriken "Die Bedeutung der modernen Linguistik für die Auslegung biblischer Texte". Kieffer menar, att lingvistikens kan vara till gagn för exegetiken på tre områden, det lexikografiska, det textanalytiska och det bibelteologiska, men han betonar, att den liksom form- och redaktionshistorien blott skall betraktas som instrument i tjänst hos den bibliska textutläggningen.²⁰ Samma sympatiska behärskning synes mig också vara utmärkande för docent Birger Olssons doktorsavhandling "Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-Linguistic Analysis of Joh. 2: 1—11 and 4: 1—12" (1974). Denna lärda undersökning inriktar på ett suggestivt sätt uppmärksamheten på djupdimensionen i Johannesevangeliet. Jag har det intrycket, att författarens resultat i långa stycken stämmer överens med av den traditionella exegesen vunna iakttagelser. Man kan måhända säga, att han med sin textlingvistiska analys lyckas testa vad vanlig exegetisk textinterpretation åstadkommit. René Kieffer säger i sin recension i STK (1974, s. 171): "För många exegeter kan denna bok tjäna som en sakkunnig vägvisare i modern textlingvistik." Jag tror jag vågar instämma i detta omdöme. Måhända också i detta: "Det är ett slags pionjärbete, utfört med fint exegetiskt omdöme, som kommer att hjälpa oss att överbrygga den klyfta som

¹⁸ I: Forum Theologiae Linguisticae. Interdisziplinäre Schriftenreihe für iheologie und Linguistik herausgegeben von Erhardt Güttgemanns 3. 1972.

¹⁹ Se hans Essais de méthodologie néo-testamentaire, 1972. Jfr H. Conzelmanns recension i SEÅ XXXIX, 1974, 176—179.

²⁰ Jfr Kieffer, Essais de méthodologie, 70, n. 54: "La linguistique moderne, si elle peut enrichir nos méthodes d'analyse, ne peut pas, du moins jusqu'à présent, remplacer toutes les méthodes employées par les exégètes". Det är lugnande. Förtjänta att anföras är också dessa ireniska ord: "Ce qui plus que toute autre chose devrait être banni en exégèse, c'est l'esprit de 'chapelle', avec des 'écoles' rivales qui se méprisent réciproquement" (a.a., 69).

fortfarande finns mellan klassisk exegetik och modern lingvistik.”²¹

De direkta källorna för Jesu historia är som sagt strängt taget endast synoptikerna.²² Det är ur en synpunkt sett naturligtvis alldeles riktigt, att vi trots synoptikernas (skenbart) enkelt berättande karaktär vet mycket litet om Jesu liv. Det gäller dock huvudsakligen yttre biografiska detaljer. Sett ur annan synpunkt vet vi mycket om mannen Jesus — just genom synoptikerna, ja, genom hela det nytestamentliga vittnesbördet om honom. Paradoxalt nog kan det påstås, att t.o.m. de kristologiska utsagorna är historiskt källmaterial. Härtill kommer nu, vilket inte alltid tillbörligt uppskattas, att vi har ett omfattande *indirekt historiskt material* — det judiska. Jesus levde och verkade under en period i det judiska folkets historia, som vi känner förhållandevis väl, i yttre och inre avseende. Vår kunskap om denna tid har under de sista decennierna genom textfynden i Qumran och genom mängder av andra upptäckter på ett oanat sätt vidgats. En intensi-

fierad utforskning av den intertestamentala litteraturen, de judiska apokryferna och pseudepigrapherna, också den främjad av nya textfynd inte blott i Qumran, har fört oss närmare den tros- och tankevärld, varur kristendomen framgick. Den tidshistoriska forskningen hävdar numera en central plats inom den nytestamentliga vetenskapen. Här bidrar också — av naturliga skäl — framstående judiska specialister, även i samverkan med kristna kolleger. I monumentala verk sammanfattas ett enormt vetande. Som exempel må nämnas Abraham Schalits magnifika monografi ”König Herodes. Der Mann und sein Werk” (i: *Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums. Band IV*, Berlin 1969. XVI+890 s.) eller J. Neusner, ”The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70” (Leiden 1971, tre delar, tillsammans 1245 s.) eller ”Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum. Section I: The Jewish People in the First Century. Vol. I, edited by S. Safrai, and M. Steen in cooperation with David Flusser and

²¹ De semantiska problemen behandlas bl.a. av J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, 1961; Svarsskrift: D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings*, 1967; Barrs replik: *Common Sense and Biblical Language* (*Biblica* 49, 1968, 377—387); J. Barr, *Biblical Words for Time*, 1969.

²² Det finns inte möjlighet att här ingå på det väl alltid brännande problemet om Jesus-ordens autenticitet (se bl.a. J. Jeremias, *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu* [*Synoptische Studien. Festschrift A. Wikenhauser*, 1963, 86—93]; dens., *Neutestamentliche Theologie I. Die Verkündigung Jesu*, 1971, 38 ff.; N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 1967, 15 ff.; Morna D. Hooker, *Christology and Methodology* [*NTS* 17, 1971, 480—487]; D. G. Calvert, *An Examination of the Criteria for distinguishing the authentic words of Jesus* [*NTS* 18, 1972, 209—218]). Däremot kan antydias, att den tidigare så skarpa åtskillnaden mellan kanoniska och apokryfiska Jesus-ord (agrapha) inte längre upprätthålles. I varje fall måste den frågan ställas, om det i det apokryfiska materialet kan finnas spår av tillförlitlig tradition. Bland de utomordentligt viktiga skrifterna från Nag Hammadi har framför allt Thomasevangeliet kommit att spela en stor roll i diskussionen om logia Jesu. På ett tidigt stadium deklarerade G. Quispel: ”The importance of the Gospel of Thomas lies in the fact that it contains an independent and very old Gospel tradition” (*Some Remarks on the Gospel of Thomas*, *NTS* 6, 1959, 277). Det är

framför allt ordet ”independent”, som väckt opposition. H.-W. Bartsch (*NTS* 6, 1960, 249—277) hävdade, att Quispel går för långt, när han säger, att Thomasevangeliet skulle representera en självständig och mycket gammal evangelietradition. Bland monografier till Thomasevangeliet kan nämnas: B. Gärtner, *Ett nytt evangelium? Thomasevangeliets hemliga Jesus-ord*, 1960 (eng. ed.: *The Theology of the Gospel of Thomas*, 1961); W. C. van Unnik, *Skriftfynden i Nilsanden. De hemliga gnostiska skrifterna från Egypten*, 1961; W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition. Zugleich ein Beitrag zur gnostischen Synoptikerdeutung* (*Beih. z. ZNW* 29), 1964. — Nag Hammadi-fynden har i utomordentlig grad stimulerat diskussionen om gnosticisms förhållande till judendomen och kristendomen. Några boktitlar: U. Bianchi, *The Origins of Gnosticism. Colloquium of Messina 13—18 april 1966. Texts and Discussions* (*Numen, Suppl. XIV*), 1967; G. van Groningen, *First Century Gnosticism. Its Origin and Motifs*, 1967; H. Jonas, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, 1963; G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, 1951; H.-M. Schenke, *Der Gott ”Mensch” in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*, 1962; R. McL. Wilson, *Gnosis and the New Testament*, 1968.

W. C. van Unnik" (Assen 1974, XXII+560 s.).

För att komma närmare Jesus och begynnelsen till den kristna religionen är det av avgörande vikt att fråga efter den palestinska judendomen på Jesu och urförsamlingens tid. George Foot Moore präglade på sin tid det sedan mycket kritiserade begreppet "den normativa judendomen" (i sitt allttjämt läsvärda klassiska verk "Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim I—III", 1927—30). Jag föreslog på sin tid (i: *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum*, 1938) termen "den rena judendomen". Fanns något sådant på Jesu tid, ett sensorium för vad som var tolerabelt i strängt judisk mening? Frågan är av stor betydelse för att förstå den första (jude) kristendomens ideologiska möjligheter och villkor. Vi har länge vetat, att judendomen på Jesu tid var allt annat än en homogen storhet. Där fanns gränsfenomen och gränsöverskridande tendenser. Den hellenistiska judendomen, främst känd genom Filo av Alexandria, är en i judendomens historia utomordentligt märklig företeelse. Vi vet, att den hellenistiska judendomen försvann i början av det andra efterkristna århundradet. De stora katastroferna år 70 och 135 satte den judiska existensen på spel. Men judendomen överlevde. Den konsoliderade sig, och den avstötte därvid allt sådant, som inte ansågs representera det sanna judiska väsendet. Kanon fastställdes. Apokryfer och pseudepigrapher liksom Filons skrifter förlorade sin judiska hemortsrätt men bevarades genom kristendomen. Sekterna bannlystes. Den normativa eller rena judendomen uppstod i klar avgränsning mot (den hednakristna) kyrkan.

Men — jag upprepar frågan — fanns det på Jesu tid något, som kan kallas "den rena judendomen"? Martin Hengel har i sitt arbete "Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh v. Chr." (1969) gått så långt, att han hävdar, att också den palestinska judendomen i mycket stor omfattning var helleniserad.²³ Vi visste det redan förut,²⁴ och nya arkeologiska vittnesbörd har ytterligare bekräftat

detta.²⁵ Det grekiska språket hade trängt djupt in i själva centrum av judendomen. Kampen för judendomens renhet gavs dock aldrig upp. Medvetandet om arvet från den klassiska tiden hölls vid liv. De fariseiska teologerna var purister. Esséerna drog ut i öknen, drivna av troheten mot Gud och hans Tora.

Om judekristendomen har det skrivits mycket i senare tid, men allt tyder på, att vi har långt kvar till klarhet i de fundamentala frågorna.²⁶ En av de senaste monografierna är Richard N. Longenecker's "The Christology of Early Jewish Christianity" (London 1970). Longenecker ger begreppet judekristendom ett alltför vitt innehåll. Detta gör t.ex., att han hävdar, att t.o.m. theoskristologien kan betraktas som judekristen. Det finns flera företeelser, som kan räknas till judekristendomen, begreppet taget i vid bemärkelse. I Efesierbrevet finns en antinomis-

²³ "Das gesamte Judentum ab etwa der Mitte des 3. Jhs v. Chr. müsste im strengen Sinne als 'hellenistisches Judentum' bezeichnet werden", a.a., 193.

²⁴ Se bl.a. R. Meyer, *Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie*, 1937; S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine. Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II—IV Centuries C. E.* 1942; dens., *Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B. C. E.—IV Century C. E.*, 1950, ²1962; V. A. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*. Transl. by S. Applebaum, 1959.

²⁵ K. Treu, *Die Bedeutung des Griechischen für die Juden im Römischen Reich* (Kairoi NF XV, 1973, 123—144). — En belysande detalj: Simeon ben Kosiba (Bar Kochba), ledaren för frihetsrörelsen 132—135 e. Kr., skriver i ett brev, att han på grund av tidsnöd måste använda det grekiska språket i stället för hebreiska!

²⁶ "The words 'Jewish-Christian' and 'Jewish Christianity' are used in several different senses within the field of New Testament research. Some scholars — no doubt oneself included on occasion — use them with varying significance in the same article or book, so that the reader is either led astray, or discovers that the words do not have the same meaning every time they occur" (J. Munck, *Jewish Christianity in Post-Apostolic Times*, NTS 6, 1960, 103). Detta kan till fullo skrivas under! Nya överväganden av problemet har gjorts av I. H. Marshall, *Palestinian and Hellenistic Christianity: Some Critical Comments* (NTS 19, 1973, 271—287) och A. F. Klijn, *The Study of Jewish Christianity* (NTS 20, 1974, 419—431).

tisk judekristendom. Långt fram i tiden fanns det judekristna sekter och judaiserande tendenser inom kyrkan. Vad vi här åsyftar med termen judekristendom är den äldsta formen, den palestinska judekristendomen, rekryterad från den ortodoxa judendomen. Men mycket tidigt har också en kristendom uppstått, som hämtade näring från den hellenistiska judendomen. Detta blev av största betydelse för framtiden.

Svårigheten att beskriva den ursprungliga judekristendomen är uppenbar. De direkta källorna är mycket sparsamma. Men också här har vi tillgång till indirekta källor, de judiska. Vi kan med deras hjälp approximativt fastställa gränserna för de föreställningar, med vilka de första lärjungarna tolkade sina erfarenheter. Men här föreligger ett fenomen av största vikt. Utan tvivel har Jesus hos sina lärjungar väckt förhoppningar om att han var Messias. Det fanns i någon mening en lärjungarnas messiasstro före påsk. Korset måste momentant ha betytt en katastrof. Men efter påsk trodde lärjungarna på *en korsfäst Messias*. Den totala nytestamentliga traditionen betygar, att denna tro skapades genom en oväntad erfarenhet: uppståndelsen. Här sprängdes de judiska föreställningsramarna. Här var ett *Novum*. Det paradoxala inträffar emellertid, att de på den korsfäste Messias troende judarna förblev trogna ortodoxa judar. Just deras messiasstro förband dem vid fädernas tro. Men det stannar inte vid detta. En intensiv (och extensiv) kristologisk reflexion har tidigt uppstått. Den har möjliggjorts genom den hellenistiska judendomen (som också var representerad på palestinsk mark). Kristologien har å ena sidan en klar judisk bakgrund, å andra sidan betyder den ett definitivt överskridande av den judiska teologiens gränser.

Den hellenistiska judendomen gick under, men dess teologi blev på ett tidigt stadium av avgörande betydelse för den unga kristendomen. Är alltså kristendomen en helleniserad judendom, vartill man också måste räkna med direkta influenser från den utomjudiska hellenismen? Reaktionen mot talet om kristendomens hellenisering har haft märkvärdiga följdverkningar. Vi kan se, hur en föreställning i urkristendomen betraktas som "legi-

tim", om den kan härledas ur judendomen. Denna reaktion är fullt naturlig och också långa vägar vetenskapligt berättigad. Den katolske religionsfilosofen Johannes Hessen har behandlat frågan i boken "Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung" (1962). Han fastslår, att assimileringen av grekiska idéer var en historisk nödvändighet för kristendomen (20). Men, menar Hessen, teologien måste förnyas i den biblisk-profetiska andan (162). En annan katolsk teolog, Edward H. Flannery, säger: "Skilsmässan mellan synagogan och kyrkan och hednakristendomens uppkomst hade till följd, att kristendomen gick miste om viktiga judiska element och blev 'överhelleniserad' och 'överlatiniserad'. Kristendomen blev 'avjudaiserad' och t.o.m. 'antijudaiserad'. En 'rejudaisering' av kristendomen, ett återvändande till vårt ursprung, en återupptäckt av våra judiska rötter skulle betyda en förnyelse av kristendomen" (Freiburger Rundbrief XXIII, 1971, 10—16). Vi kan här svara, att den nytestamentliga exegetiken i största utsträckning är sysselsatt med att inte bara klarlägga de gammaltestamentliga förutsättningarna för NT utan också att uppspära det judiska och det judekristna i NT. I kommentarer, i tidskriftsartiklar och större framställningar finns mängder av iakttagelser och bidrag till detta tema magasinerade. Redan ett samlande och granskande av dessa iakttagelser skulle kunna bli en utomordentlig grund för fortsatt forskning över temat judendomen och judarna i NT. Birger Olsson (a.a., 236) citerar med instämmande John A. T. Robinsons karakteristik av Johannes-evangeliet: "the most Hebraic book in the New Testament, except perhaps the Apocalypse" (The Destination and Purpose of St John's Gospel, NTS 6, 118). Vilket nu inte hindrar, att Joh. på samma gång är den mest hellenistiska boken i NT. Joh. är ett huvuddokument för den unga kristendomens uppgörelse med judendomen (jfr Morna D. Hooker, The Johannine Prologue and the Messianic Secret, NTS 21, 1974, 40—58). Detta belyser ett frapperande fenomen. Kristendomen uppstod under en ofta hård kamp med judendomen, men därvid hävdade kris-

tendomen, att den företrädde den sanna judendomen, att den var den rättmätiga arvtagaren till judendomens dyrbaraste egendom, dess bibel. På ett sätt är NT alltigenom en judisk bok och kan inte förstås utan judendomen. Men inte heller utan det rika arvet från Hellas.

Hand i hand med Jesus-forskningen går Kristus-forskningen. De två betingar varandra. Bidragen till den kristologiska litteraturen är helt naturligt likaledes många.²⁷ Två uppgifter sätter sin prägel på den nutida kristologiska forskningen: 1) undersökningen av kristologiens komponenter, 2) försöken att kartlägga den utveckling, som kristologien genomgått. Den första uppgiften sönderfaller i två moment: a) bestämningen av de förkristna kategorier, som tagits i bruk av den kristologiska reflexionen (exempel: Messias, Människosonen, den eskatologiske profeten), b) analysen av sådana drag i kristologien, vilka härstammar från icke-messianska föreställningskomplex i judendomen, såsom vishets- och tora-spckulationerna. Härtill kan

²⁷ Några exempel: K. Berger, Zum traditions-geschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel (NTS 17, 1971, 391—425); dens., Die königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments (NTS 20, 1973, 1—44); M. Black, The Christological Use of the Old Testament in the New Testament (NTS 18, 1971, 1—14); F. H. Borsch, The Christian and Gnostic Son of Man, 1970; R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, ³1965; Chr. Burger, Jesus als Davidsson. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung, 1970; F. Christ, Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern, 1970; C. Colpe, Der Begriff "Menschensohn" und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen (Kairos 11, 1969, 241—263, 12, 1970, 81—112, 13, 1971, 1—17, 14, 1942, 241—257; H. Conzelmann, Grundriss der Theologie des Neuen Testaments, 1968; O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, ³1958; R. Deichgräber, Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen, 1967; A. Feuillet, Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes, 1966; R. H. Fuller, The Foundations of New Testament Christology, 1965; R. G. Hamerton-Kelly, Pre-Existence, Wisdom, and the Son of Man. A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament, 1973; F. Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, ³1966; A. J. B. Higgins, Jesus and the Son of Man, 1964; Morna D. Hooker, The Son of Man in Mark. A Study of the

läggas en sådan företeelse som typologiseringen, t.ex. Jesus som den nye Moses.

Den litteratur, som anförts i not 27, ger i all sin ofullständighet en uppfattning om vilka teman som framför allt varit föremål för undersökning under de senaste åren. Att en utveckling av den kristologiska reflexionen ägt rum torde vara ett evident resultat. Vi kan approximativt följa den med tillhjälp av en modell, som bl.a. ligger till grund för Ferdinand Hahns livligt diskuterade arbete "Christologische Hoheitstitel". Det första stadiet är den "ortodoxa" palestinska judekristendomens. Det är ingen tvekan om att Jesus på detta stadium förstods inom ramen för den gammaljudiska messianologien. Den äldsta kristologien är *funktional*, ej ontologisk. I sin bok "Twelve New Testament Studies" (1962) publicerade John A. T. Robinson en undersökning med den signifikativa rubriken "The most primitive Christology of all?" Han menar, att bakom Apg. 3: 12—26 (texten är i sitt nuvarande skick "lukaniserad") döljer sig en gammal tradition, enligt

Background of the Term 'Son of Man' and its Use in St. Mark's Gospel, 1967; dens., The Johannine Prologue and the Messianic Secret (NTS 21, 1974, 40—58); E. Jünger, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach der Christologie, ³1967; W. Kramer, Christos, Kyrios, Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden, 1963; B. L. Mack, Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum, 1973; I. H. Marshall, The Synoptic Son of Man Sayings in Recent Discussion (NTS 12, 1966, 327—351); R. P. Martin, Carmen Christi. Philippians 2, 5—11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Church Worship, 1967; W. A. Meeke, The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology (Suppl. Nov. Test. 14, 1967); G. Minette de Tillesse, Le secret messianique dans l'Évangile de Marc, 1968; W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, 1964; N. Perrin, A Modern Pilgrimage in the New Testament Christology, 1974; L. Sabourin, Les noms et les titres de Jésus, 1963; F. J. Steinmetz, Protologischer Heilszuversicht. Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im Kolosser- und Epheserbrief, 1969; S. W. Sykes and J. F. Clayton (utg.), Christ, Faith and History. Cambridge Studies in Christology, 1972; H. E. Tödt, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, ³1963; K. Wengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, 1972.

vilken Jesus, Guds tjänare (*pais*) och profet, föreställs som *Messias designatus* (så ock i Stefanus-talet, k. 7). — Människosonsföreställningen har under decennier varit föremål för intensiv utforskning. Uppfattningarna divergera på ett frapperande sätt. Somliga hävdar, att MS-orden i synoptikerna hör till det mest karakteristiska för Jesus och att MS-begreppet var Jesu "zentrale Selbstbezeichnung".²⁸ Andra menar, att endast de MS-ord, som talar om den kommande Människosonen är äkta: Jesus har talat om denne, men han har icke identifierat sig med honom! Som den främsta källan för vår kunskap om den förkristna MS-föreställningen har den etiopiska Henoksboken (1 Hen.) betraktats, nämligen den del, som innehåller de s.k. "bildtalen" (k. 37—71). Till Qumranfynden hör nu hebreiska och arameiska fragment av 1 Hen., tillräckligt omfattande för den förbryllande upptäckten, att qumranernas Henoksbok saknade just dessa bildtal, en upptäckt, som förklarligt nog givit upphov till nya överväganden.²⁹ Härtill kommer emellertid nu ett annat fynd från Qumran, det s.k. Melkisedek-fragmentet (11 Q Melch), som synes bestyrka, att MS-föreställningen faktiskt var aktuell inom judendomen på Jesu tid.³⁰

Passio Christi har haft en avgörande betydelse för de första kristologiska konceptionerna. Messias-föreställningen (Davids son, den konungslige Messias) förbindes med Människosonsföreställningen. Apokalyptiken spelar härvid en fundamental roll. På grund av det faktum, att Jesus korsfästes som "judarnas konung" uppstod en klart kristianiserande tydning av den kungliga messianiteten. Det kan här blott antydvas, att tolkningen av Jesus som Guds son och Kyrios har palestinska förutsättningar. Man har hittills hävdad, att "Guds son" inte var någon messiansk titel i etablerad mening. Detta torde generellt sett vara fallet. Men i en Qumran-text, 4 Q Flor, kallas dock Messias, Davids son, för "Guds son".

Med det andra stadiet i den kristologiska utvecklingen befinner vi oss inom den hellenistiska judekristendomen. Nu aktiveras upphöjelse-föreställningen (här har Ps. 110 spelat en viktig roll). Denna förbindes med

kyrios-föreställningen, men den upphöjdes kyrios-värdighet är alltjämt adoptianskt och funktionellt tänkt. Rom. 1: 3 f. (en förpaulinsk tradition) vittnar om ett tidigt stadium av adoptiansk kristologi.³¹ Den hellenistiska judendomen erbjöd goda förutsättningar för utvecklingen av den kristna gudssonsföreställningen. Josefus brukar θεϊος som attribut för Moses och profeterna, Filo går så långt, att han tillägger Moses theos-predikatet.

Gränsen mellan det andra stadiet och det tredje, den hellenistiska hednakristendomens, är flytande. Utvecklingen fortskrider från ett messianskt-funktionellt bestämt gudssonsbegrepp till ett ontologiskt. På detta tredje stadium träder det gammaltestamentliga-judiska arvet tillbaka. Kyrios- och gudssonsföreställningarna ombildas allt starkare. Kyrios blir det dominerande kultbegreppet, gudssonstiteln tjänar främst att betona Jesu gudomliga väsen. Logos-begreppet, som spelar en så stor roll i den hellenistiska judendomen (Filo), tas i anspråk i den johanneiska kristologien. I denna utvecklas en explicit theos-kristologi (Joh. 1: 18, läsarterna μονογενῆς θεός, ὁ μονογενῆς θεός, 20: 29. ὁ θεός μου). Två föreställningar markerar definitivt det ontologiska tänkandets genombrott: preexistens (med inkarnationen som korrelationsbegrepp) och partenogenesen. De är ursprungligen icke förbundna med varandra och egentligen konkurrerande föreställningar. Detta uttrycker den katolske exegeten Anton Vögtle på följande sätt: "Die Frage nach der Historizität der geistgewirkten Empfängnis ist somit nicht nur durch die Nichterwähnung derselben ausserhalb der

²⁸ E. Stauffer, *Jesus. Gestalt und Geschichte*, 1957, 123.

²⁹ Se bl.a. E. Schweizer, *The Son of Man again* (NTS 9, 1963, 256—261); J. C. Hindley, *Towards a date for the Similitudes of Enoch* (NTS 14, 1968, 551—565).

³⁰ Se A. S. van der Woude and M. de Jonge, *11 Q Melchisedek and the Son of Man* (NTS 12, 1966, 301—326); J. B. Higgins, *Is the Son of Man Problem insoluble? (i: Neotestamentica et Semitica. Studies in Honour of Matthew Black, 1969 70—87)*.

³¹ Conzelmann, a.a., 96. Man talar här om en "Zweistufenchristologie" (E. Schweizer).

beiden Grossevangelien herausgefordert; sie wird auch nahegelegt durch den kaum abweisbaren Umstand, dass zwei (schon vor-paulinische) christologische Konzeptionen (sc. preexistens och inkarnation) in fühlbarer Spannung zur Aussage der geistgewirkten Empfängnis stehen."³²

Den tidigare ställda frågan om kristendomens hellenisering är härmed besvarad. Vi

sammanfattar: kristologien bygger på judiska element. Dessa har under hellenistisk influens — delvis — fått en ny innebörd i den kristologiska kontexten. Denna har emellertid sin yttersta grund i "die Jesustatsache". Jesusfrågan och Kristusfrågan kan ej skiljas åt.

³² Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte (i: Bibel und Leben, 1970).

Förkortningar

Abh. z. Theol. des A. u. N.T. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
 ASNU = Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis
 FRLANT = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
 Kb = (Svenska) kyrkobibeln
 NEB = The New English Bible
 Ntliche Abh. = Neutestamentliche Abhandlungen (herausgegeben von M. Meinertz)
 Nov. Test. = Novum Testamentum. An International Quarterly for New Testament and Related Studies
 NTS = New Testament Studies

SEÅ = Svensk Exegetisk Årsbok
 SOU = Statens Offentliga Utredningar
 St. ANT = Studien zum Alten und Neuen Testament
 STK = Svensk Teologisk Kvartalskrift
 Wiss. Monogr. z. A. u. N.T. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament (herausgegeben von G. Bornkamm und G. von Rad)
 ZNW = Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
 ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche
 Beih. z. = Beihefte zu
 N. F. = Neue Folge

LITTERATUR

Siegfried Herrmann: *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*. Chr. Kaiser Verlag, München 1973. 426 sidor. Pris inb. DM 45,—.

Under senare decennier har inte mindre än tre större framställningar av Israels historia sett dagens ljus. Martin Noth, John Bright och Roland de Vaux har gett oss var sitt opus. Icke desto mindre betecknar Herrmann det som "gewagt, aber notwendig, eine neue Darstellung dieser Geschichte vorzulegen". Att företaget kräver ett visst mått av mod inses lätt. Att det dessutom skulle vara nödvändigt, torde åtskilliga bestrida. Likväl menar jag, att boken försvarar sin plats, och detta främst på grund av Herrmanns behandling av Israels äldsta historia.

Arbetet är väl närmast tänkt som kursbok i det grundläggande teologiska studiet. Med tanke härpå är dess proportioner något anmärkningsvärda. Herrmann skriver med ordenlig bredd om exodus och landnamatiden och någorlunda utförligt om det enade riket. Därefter blir intresset mera förstrött. Någon gång omkring år 701 tycks temperaturen i författarens intresse för stoffet börja dala påtagligt, och framställningen av tiden från och med exilen har mera karaktären av ett skissartat pliktensum. Med accelererad fart tar Herrmann allt längre steg genom århundradena. Framställningen sträcker sig till och med persertiden.

Patriarktiden tecknas i stort i anslutning till Alt och Noth. Patriarkerna sätts i samband med en arameisk folkvandring under senare delen av andra årtusendet. Däremot är Herrmann ytterst försiktig med att utnyttja komparativa observationer i fråga om namnskick och sedvänjerätt i Främre Orienten under den aktuella perioden.

Mest markerat går Herrmann sina egna vägar i behandlingen av exodus och landnamatiden. Här har han tidigare publicerat vägende förundersökningar. Med sina egyptologiska fack-

kunskaper är han också väl lämpad för uppgiften. Mose framstår på nytt som en inte helt konturlös historisk person. En någorlunda avrundad Mose-tradition bildar kärnan i Penta-teukstoffet. I det utombibliska materialet pekar förf. energiskt på ett par svårtolkade men högst intressanta ställen i några egyptiska listor över främmande folk och städer, där det talas om *jhw*'-schasus land. Schasu är beteckningen på vissa beduin-stammar i södra Palestina och Edom. Även om det ännu är oklart, om *jhw*' står för ett landskap, en ort, en person eller en gudomlighet, är likväl Herrmann starkt fästad att i ordet se ett stöd för tanken att gudsnamnet JHWH redan före exodushändelserna var knutet till Sinaihalvön och dess randområden och då framför allt till Seir sydöst om Döda Havet. I en av dessa listor finns ju också namnet Seir, som i GT står som ursprungs-orten för Israels Gud (Dom 5,4; Deut 33,2). Herrmann menar rentav, att traditionerna om den stora teofanien på gudsberget först sekundärt förknippats med södra Sinaihalvön. Ursprungligen skulle de ha hört hemma i området söder om Döda Havet i Seir. På denna senare punkt förefaller det dock klokt att skynda långsamt.

Landnamatiden skildras i sina grunddrag i anslutning till Alt. Men Herrmann trycker starkare på de två kanaaneiska stadskedjornas separativa inverkan på stammarnas liv. Förekomsten av dessa väst—östliga stadskedjor på Jisrelsslätten i norr och i höjd med Jerusalem i söder har bromsat stammarnas enande, som Herrmann ser slutgiltigt genomfört först under David. Här kommer Herrmann in på det senaste decenniets mest brännande vetenskapliga problem på området: frågan om tolvstamsförbundet eller amfiktyonien. Noths teori att stammarna i förmonarkisk var förenade i ett sådant stamförbund med en gemensam centralhelgedom har under detta decennium utsatts för kritikens tunga artilleri. Förvisso gav denna teori en estetiskt tilltalande slutenhet åt bilden

av den förmonarkiska periodens historia. Invändningarna gör emellertid en revision allt mera nödvändig. Bl.a. har det visat sig omöjligt att finna en odiskutabel kandidat till rangen som centralhelgedom. Det är dessutom omöjligt att finna ett enda militärt företag, där den postulerade amfiktyonien deltar i sin helhet. Av allt att döma är inte heller Juda representerat bland domarna. I detta sammanhang vill jag gärna erinra om N. P. Lemches utmärkta sammanfattning av diskussionen om amfiktyonien, *Israel i dommertiden* (se recensionen av Olof Sandin i STK 1973, 135 ff.).

Den unifieringsprocess som man i Noths efterföljd förlagt till domartiden infaller enligt Herrmann först under den tidigare monarkien. Inte ens Saul var konung över både nord- och sydstammarna utan endast över de förra.

Då uppstår frågan, hur man skall förklara existensen av tolvstams-teorien i källorna. Varför vill källorna hos läsaren suggerera fram en bild av ett stamförbund? Denna väsentliga fråga borde bli föreål för mera ingående studier än vad som hittills varit fallet. När det historiska materialet inte kan användas som berättande källa, kan ett studium av detsamma utifrån dess performativa aspekter som uttryck för en hållning eller uppfattning hos upphovsmännen vara högst givande för historikern. Ett historiskt material kan ju *alltid* användas som kvarleva.

Enligt min mening är det svårt att komma ifrån att kritikerna, och bland dem Herrmann, har rätt i sina invändningar mot Noth. Men de är ännu skyldiga att ge en alternativ förklaring av materialet. En intressant lösning, som Herrmann kortfattat antyder, går ut på att idén om ett unifierat tolvstamsförbund skulle ha formulerats som en sorts riksideologi för att historiskt legitimera nord- och sydstammarnas personalunion under David. Detta låter synnerligen bestickande. Däremot förefaller det mera diskutabelt, att namnet "Israel" först efter Nordrikets fall skulle ha fått den inklusiva betydelsen av beteckning för både nord- och sydstammarna. Denna utveckling torde vara långt äldre, då den betygas av historieverket om Davids väg till makten i 1 Sam., ett historieverk som troligen är från decennierna efter Salomo.

I framställningen av Saul, David och Salomo fäster man sig vid ett mycket positivt drag. Herrmann ger källkritiska diskussioner av viktigare delar av det historiska materialet för perioden. Framför allt i jämförelse med Brights metodiskt oreflekterade käll-reproducerande

framställning utgör detta nyttiga inslag i framställningen.

Jag skall inte recensera presentationen av "det delade rikets tid" utan nöjer mig med att konstatera, att det är en sober om än delvis något kortfattad framställning. Den kronologi, som läggs till grund för denna del av arbetet, har utarbetats av dansken K. T. Andersen.

Boken avslutas med index och kartor. Bland de senare saknar jag ett blad över östra Medelhavsområdet inklusive Egypten och Mesopotamien. Man efterlyser också kronologiska översikter av det slag som avslutar Brights framställning.

För att sammanfatta: Herrmann har gett en högst läsvärd framställning av tiden från exodus till och med Salomo. Man hade gärna sett, att Israel ännu mera handfast och utförligt hade satts in i sin främreorientaliska omvärld, något som jag tycker göres bättre hos t.ex. Noth och Bright. Rent arkeologiskt kunde framställningen här och var också vara mera alert. Herrmann tycks t.ex. inte (se p. 221) känna till Nelson Gluecks *revocavi* av teorien om ett salomoniskt smältverk vid Aqaba. I sin behandling av de skriftliga primärkällorna till Israels historia visar dock Herrmann ofta en mycket säker hand. Hans framställning är klar och koncis. Och att den inte saknar humoristiska poänger framgår väl av följande lakoniska kommentar till notisen i 2 Sam. 14,27 om att Absaloms frisörbesök gav en årlig avkastning av 200 siklar här "efter konungsvikt": "ein eindrucksvoller Beitrag zur Typik revolutionärer persönlichkeiten". För att inte väcka ont blod hos någon av Absaloms efterföljare bland sentida teologie studerande har Herrmann placerat anmärkningen i en fotnot.

Till sist en generell reflexion. Varför finner man aldrig i en kursbok om Israels historia en inledning om historievetenskaplig metod? Våra studenter bör rimligen ha intresse av att veta något om olika sätt att använda ett historiskt material, som kvarleva eller som berättelse, om historiska orsaksresonemang, om nödvändiga och tillräckliga betingelser, om kontrafaktiska hypoteser och intersubjektivitet, om indicieargumentering och *e silentio*-slutsatser, för att bara nämna några punkter som borde tas upp i ett sådant kapitel. — För skandinaviska läsare föreligger utmärkta metodintroduktioner av Rolf Torstendahl och Sivert Langholm. Den som är intresserad av historieforskningens vetenskapsteoretiska aspekter kan nu gå till K.-G. Faber, *Theorie der Geschichtswissenschaft* (1972).

Till en del beror väl detta läge på att de exegeter som arbetar med problem som rör Israels historia i alltför stor utsträckning lever i en metod-teoretisk isolering. För min egen del tror jag, att man utifrån medvetna och konsekventa metodologiska överväganden kan kasta nytt ljus över åtskilliga väsentliga ting i Israels historia och då inte minst den äldsta konungatiden, om man nämligen inte bara nöjer sig med att fråga om källorna kan användas som berättelser eller ej utan ännu mera strikt än vad som hittills skett börjar studera dem som kvarlevor som är vittnesbörd om sina upphovsmän och sin ursprungsmiljö. Herrmanns bok innebär här ett steg i rätt riktning, men bara ett steg.

Trygve N. D. Mettinger

Essays in Old Testament Ethics. J. Philip Hyatt, In Memoriam. Edited by James L. Crenshaw and John T. Willis. New York 1974.

Till denna minnesskrift har forskare av olika nationaliteter och konfessioner lämnat intressanta och ofta tungt vägande bidrag.

Så skriver Georg Fohrer om "The Righteous man in Job 31". Han konstaterar att vishetsundervisningen gav själva grunden till den etik vi här träffar på. Men Job 31 går utöver den vanliga ordspråkvisheten genom att tyngdpunkten förläggs i etiskt avseende till den inre attityden och intentionen.

Förf. diskuterar ev. egyptiska och babyloniska inflytelser bakom Job 31, men förbiser det tydliga inflytande ökenstammarnas moral utövat. Han snuddar vid det, då han på tal om gästfriheten allmänt talar om den som en "helig plikt för orientalen". Här kunde han gått längre. Job bor nämligen vid ökenranden. Och han själv och hans stam skildras med många drag som renast återfinnes hos beduinerna.

J. L. Crenshaw har en instruktiv och klar studie utifrån Pred. 3: 11. Han visar hur Predikaren inte bara saknar anknytning till profeters, prästers och historieskrivares tro på frälsningshistoriska fakta utan också förnekar skapelsen som uppenbarelseskälla: "for him the world had become silent, had lost its dialogical character." Ett svalg skiljer Gud från människan. För henne finns bara fruktan för den obegriplige Guden kvar. Man kan heller inte veta vad som är ont och gott. Det är därför farligt att välja en livsstil på bekostnad av en annan. Men, understryker författaren, denne skeptiker är samtidigt konservativ. Han är

rebell men det faller honom icke in att förkasta Gud.

Utifrån denna syn på Predikaren, som verkar övertygande, försöker förf. tolka det gåtfulla ordet i 3: 11: "Ja, han har ock lagt *evigheten* i människornas hjärtan ..." Med rätta förkastas översättningen av '*olam* med evighet eftersom den betydelsen icke kan beläggas i GT. '*olam* har här alltid temporal betydelse. Förf. lutar åt att tolka det som "past and future", grubbel över det som varit och det som kommer. En gåva som bara ger bekymmer.

S. H. Blank tar upp frågan om profeten som förebild. Inte minst utredningen om de s.k. konfessionerna hos profeten Jeremia är intressant. Förf. förkastar G. Hölschers uppfattning om dem som sekundära stycken. Likaså G. Reventlows tanke att profeten som "holder of a cultic office" här talar å hela folkets vägnar och E. Gerstenbergers uppfattning att konfessionen är ett verk av en liturgiskt orienterad Deuteronomist. Förf. frågar hur dessa rent personliga bekännelser kunnat få plats i en samling av profetior och finner förklaringen till detta i att konfessionen avslutas med ett ord av Herren.

Det förvånar mig att ingen av ovannämnda författare kommit på tanken att jämföra med Augustinus bekännelser: "För vem berättar jag detta? Ej för Dig, min Gud, utan inför Dig berättar jag för mitt släkte ... För att jag och varje läsare må betänka, ur vilket djup man måste ropa till Dig."

Detta är bara ett axplock ur denna rikhaltiga samling essäer av vilka ytterligare kan nämnas H. W. Wolffs intressanta utredning om synen på olika åldersgrupper i Israel, J. T. Willis analys av ps 15 och 24 och L. H. Silbermans inlägg om apokalyptikens etik.

Det är inte minst intressant att se väsentliga gammaltestamentliga problem belysta av forskare från så skilda håll och skolor.

Sam Nyström

Helmut Thielicke: *Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik. I. Band. Prolegomena. Die Beziehung der Theologie zu den Denkformen der Neuzeit.* 612 s. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1968; *II. Band. Gotteslehre und Christologie.* 586 s. J. C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1973.

Helmut Thielicke, känd för den svenska kristenheten genom sina predikosamlingar och för

de teologiskt invigda genom sin omfattande Theologische Ethik, är i färd med att skriva en dogmatik. Två band har hittills utkommit. Som "ein heller und engagierter Zeitgenosse" kastar sig Thielicke i sin Prolegomenadel in i en diskussion om de dagsaktuella teologiska frågorna. I första delen av band I tecknar han två varandra motsatta grundtyper av teologi, den s.k. cartesianiska teologin, teologi A, och den icke-cartesianiska teologin, teologi B. Lesing, Schleiermacher, Bultmann, Tillich, Ebeling och Braun representerar A, framförallt då Bultmann i I och Schleiermacher i II. Thielickes egen position sammanfaller med B. Bakom denna distinktion skyntar bl.a. Barth (Kirchliche Dogmatik I/1, 35, 203, 220). I andra delen av Prolegomenabandet behandlar Thielicke Gud-är-dötteologins och den moderna ateismens historiska genesis, sekulariseringens teologiska problematik och utvecklar i viss anslutning till Bonhoeffer sin konception av "eine christlich verstandene Weltlichkeit" samt avslutar med att ge några riktlinjer hur förkunnelsen ska tackla denna problematik. "Eine Dogmatik ist soviel Wert, wie sie gepredigt werden kann" (I, 553). Denna sats anger på ett programmatiskt sätt hur Thielicke ser på sin teologiska verksamhet. Både hans Ethik och hans Grundzüge der Dogmatik ska betraktas som homiletiska hjälpmedel på hög reflektionsnivå, inte som handfasta kommunikationstabeller för hur man ska handla eller tro.

I Band II utgör uppenbarelsebegreppet det övergripande temat och framställningens organiserande centrum. Första delen, som har rubriken "Der Ursprung der Offenbarung: Gott der Vater", behandlar uppenbarelse- och guds-begreppet samt inom ramen för "Offenbarung als geschichtesetzendes Wort" treenighetsläran och läran om lag och evangelium. Andra delen, betitlad "Die Form der Offenbarung: Gott der Sohn" ägnas helt kristologin. (Form ska i detta sammanhang förstås i aristoteliansk mening som telos.) Creatiologin och antropologin anser sig Th. ha behandlat i Theologische Ethik. Likaså hänvisar han till sin Ethik, när det gäller frågan om rättfärdiggörelse och helgelse (soteriologin i klassisk dogmatik, II, IX). Det kristologiska avsnittet innehåller därför endast hans omskrivning av tvånatursläran och en utredning av Kristi trefaldiga ämbete med en grundlig och homiletiskt mycket användbar genomgång av försoningsläran och uppståndelsestron.

Vi ska i denna rec. söka mejsla fram vad Th. menar med teologi A och B (3). Vi börjar med

att ange de frågeställningar som både A och B betraktar som fundamentala. (1) Därefter tecknar vi de filosofiska och teologiska värderingar som både A och B anser sig tvungna att ta hänsyn till och vilka de inte kan komma "udenom" (2). Till sist ställer vi några frågor till Th. om förhållandet mellan förkunnelse-teologisk reflexion och uppenbarelse-historia (4).

1. a) *Den antropologiska frågan.* Var får man kunskap om kerygmats adressat? Hur är denna adressat? Vad utmärker hans cartesianiska jag? Vilka är hans kunskapsteoretiska förutsättningar? Vad kan han tro med gott samvete och med bibehållen intellektuell ärlighet? Vilken är den gemensamma nämnaren mellan adressaten och evangeliet? Vilka anknytningspunkter finns i hans "Vorverständnis", existentiella behov och frågor?

b) *Den hermeneutiska frågan.* Hur transponera över kerygmat till vår tid? Vilket begreppsinventarium står till buds i den samtida filosofin, när det gäller att begreppsmässigt tolka evangeliet? Vilket inflytande utövar Bibelns världsbild på nutidsmänniskans möjligheter att tillägna sig kerygmat? (I, 22—26).

c) *Den teologiska metodfrågan.* Var ska man ur metodisk synvinkel ta sin ansats, i förkunnelsen, som är Guds "Tat-Wort", eller i den teologiska reflexionen över antropologin eller kristologin? Hur mycket får man egentligen koncentrera sig på "den Akt des Verstehens"? Får ett teologiskt system börja här? (I, 22 f., 294 ff., II, 330 ff.).

d) *Aktualiseringsfrågan.* Hur sker "die Vergegenwärtigung der grossen Taten Gottes"? Hur kan det som hände med Jesus Kristus för 2000 år sedan angå mig i dag och bli en verklighet i dag? Hur ska vi komma över "den breiten und garstigen Graben der Geschichte" för att tala med Lessing (I, 164—176)?

e) *Visshetsfrågan.* Hur ska man i den efterkantianska teologin begrunda "die Gottesgewissheit" och "die Glaubensgewissheit" (I, 429—446, 205 f., 392 f.)?

2. För Cartesius var människans självmedvetande, det reflekterande och uppfattande jaget, kunskapens utgångspunkt. Cogito, ergo sum. "Denna inställning kom att innebära ett radikalt brott med den medeltida auktoritetstron och en förtröstan på det egna förnuftet och dess förmåga att erfara sanningen." När nu det tänkande jaget sätts i tänkandets medelpunkt, inställer sig som nästa fråga vem och

hur detta "jag" är. Kant arbetar vidare på dessa frågeställningar i sina tre "Kritiken" (I, 18 f.). Enl. Kant kan vi endast ha kunskap om fenomenvärlden och detta föremål för vår kunskap är enl. honom i högsta grad beroende av medvetandet. Kants kunskapsteoretiskt idealistiska modell övertas, med vissa undantag, av tysk evangelisk teologi. "Gottes-Glaubensgewissheit" kan omöjligt ernås "mit Hilfe synthetischer Urteile a priori oder auch aus dem Erfahrungsinventar der gegenständlichen Welt" (I, 430). All form av naturlig teologi och analogia entistänkande är utesluten. Man måste lösa "die Gewissheitsfrage" på ett helt nytt sätt. Tron kan ej heller begrundas genom ett åberopande på historiskt säkerställda fakta som det enl. Th. sker i ortodoxin och fundamentalismen (I, 387). Det skulle innebära en heteronom auktoritetstro. "Es kann nach Kant keine Gewissheit mehr geben, die bloss von aussen induziert wäre und nicht einen Brückenkopf im eigenen Bewusstsein besässe, bei der also das transzendente Ich nicht, 'mitspielte' und beteiligt wäre" (I, 430). Till detta kommer den historisk-kritiska forskningen och den moderna naturvetenskapen (Troeltsch: kriterier på historisk verifierbarhet, kausalitetskorrelation och analogi) med dess relativisering och problematisering av den bibliska uppenbarelser (II, 342; I, 44, 21).

I denna Kanttradition står Kierkegaard, när han (i polemik med Hegel) säger, att "die objektive Vergewisserung mit Hilfe der Geschichte" är otillräcklig (II, 445). En evig salighet kan inte byggas på slutsatser från vad historisk forskning kommit fram till. Ett blott "historisch-gegenständliches Verhältnis" till Kristus räcker inte. Endast ett personalt-existentiellt förhållande ger absolut visshet (I, 444). För den som står i Kant-Kierkegaardtraditionen kan denhistoriska fakticitetsfrågan aldrig beaktas i sig i en teologisk kontext utan alltid i samband med frågan om vad detta betyder för min frälsning. Historien i sig blir irrelevant ur existentiell frälsningsvinkel.

Det är vidare omöjligt sedan Kant "hinter die einmal ins Bewusstsein getretene Autonomie zurückzugehen und eine theonome Bestimmung des Menschen gegen sie auszuspielen" (I, 431). Varje Du-bör-tro-såttilltal eller Du-bör-göra-såttilltal kan därför inte släppas in i jaget, förrän det passerat det teoretiska och praktiska förnuftsens censur. Denna föreställning om det myndiga jaget har växt fram i den reformatoriska teologin (lag-evangeliumdialektiken samt betoningen av en kristen människas frihet (I,

431, 24). En blind heteronom auktoritetstro, är oförenlig med både biblisk gudsbild och människosyn.

Följden av detta blir att på något sätt måste man både i förkunnelsen och i den teologiska reflexionen visa upp att "Christus, mich unbedingt angeht" (II, 346), att han inte är "ein gesetzliches Oktroi von aussen" (I, 431). Kerygmat måste påvisas ha en anknytningspunkt i människans existens, innan hon kan ta det på allvar. Människans väsen, hennes jag, själv, vill Th. därför återge med termen "existens", inte med Kants förnuftsbegrepp (I, 434). På detta sätt förblir Th. inom Kants kunskapssteoretiska modell men nu öppnar sig nya vägar för att ernå absolut visshet och visa upp kerygmats relevans för människan (I, 435).

För att kunna tillägga mig Kristus och låta honom angå mig i min tillvaros alla dimensioner måste jag alltså först veta "was mir eignet, was mein proprium ist und wer ich bin" (II, 346). Den noetiska ordningsföljden utmärks därför av att "Anerkennen" föregår "Erkennen". Det blir således omöjligt att tala om Gud, Kristus och hans välgärningar, utan att samtidigt tala om människan (I, 7, 25 f., 41). Här skiner Kants kunskapsteoretiska idealism igenom hos både Bultmann, Barth och Th.

3. *Teologi A* (typfall Bultmann) söker upplysning om adressaten i existensanalysen (I, 46, 65 ff.). Den utmärks av att den som teologiskt system tar sin ansats i frågan om adressatens förmåga till tillägnelse av evangeliet. Antropologin (=existensanalysen) blir för A en förstuga till teo-login (I, 67) och hotar att förvandla denna till enbart antropologi (I, 34). Människans självmedvetande som utgör kerygmats anknytningspunkt, gör sig till norm och kriterium för vad som kan tros (I, 33 f., 268, 295). Den teologiska reflexionen ges här företräde framför förkunnelsen av "die grossen Taten Gottes" i det förgångna (I, 294 ff.). När det gäller frågan om "die Vergegenwärtigung" av Kristushändelsen, söker man genom existensanalys och metodiskt-hermeneutiska "Vorfragen" göra denna till något presentiskt och därmed slå en brygga mellan det förflutna och nuet. Resultatet blir emellertid, som vi sett, att intresset så koncentreras på adressaten, dennes kunskapsteoretiska förutsättningar och "Vorverständnis", att trons *Vad* omärkligt glider över och blir ekvivalent med trons *Hur*. Distinktionen mellan fides quae och fides qua överges, ja bekämpas. Den psykologiska trosakten blir det egentliga innehållet i frälsnings-

skeendet, tron upphöjs till en personifierad hypostas (typfall Ebeling-Fuchs, I, 165 f.).

Hos Bultmanns elever ser man, hur den cartesianska ansatsen leder "zur offenen Preisgabe der Geschichte (typfall Schubert M. Ogden och v. Buren) I, 138) och till "die Unmöglichkeit . . . das Gebet denken und vollziehen zu können (Braun och v. Buren, I, 138), ja, till att frågan om Guds existens avvisas som spekulativ metafysik (Braun, I, 223) eller att Gud blir ett chiffer för människans verklighetsförståelse (Ebeling, II, 145).

Teologi B säker information om mottagaren i GT, närmre bestämt Gen. 1—11 (I, 66, jfr Wingren i Växling och kontinuitet, 73 ff., 79 f.). Dessa kapitel ger en planskiss över mänsklig existens överhuvud som skapad, fal-len och uppehållen. Utifrån denna antropologiska referensram gör Th. en fenomenologisk analys av människans existentiella frågor, nöd och behov. Förkunnelsen, som ges prioritet framför den teologiska reflexionen, knyter an till människans existentiella frågeställningar och tar hennes "Vorverständnis" på allvar (II, 341, 349, 355). Men till skillnad från A tillåts uppenbarelsen ställa motfrågor till människans cartesianska jag. Detta "jag" tolkar Th. närmast i enlighet med reformatorisk antropologi som den fallna människans stolta och högmö-diga jag (I, 232 ff.). Han skiljer mellan jagets teoretiska förnuft, vars invändningar ska respekteras och dess "existentiella" förnuft, vilket står Guds Ande emot och ska omvändas (I, 134 f., 288). Som voluntarist ger Th. det sistnämnda företräde och ser det förstnämnda inbäddat i en gudsfientlig vilja. Uppenbarelsens motfråga transcenderar, "omvänder" människans fråga. Det föreligger både en kontinuitet och en diskontinuitet mellan de båda frågorna. Anknypningspunkten för kerygmat utgörs enl. Th. närmast av människans samvete, hennes etiska medvetande. På denna punkt förskansar sig samtidigt människan som allra mest mot uppenbarelsen (I, 177—196). Förkunnelsen, Guds ord som är ett "Tat-Wort", vänder sig till detta motståndsnäste, spränger det cartesianska jaget, det gamla självet (I, 204—210). Samtidigt tar Guds ord människans Autos på allvar, men då inte det fallna självet utan människans verkliga jag, hennes verkliga identitet, hennes "Gottebenbildlichkeit", som ligger i Guds bild av henne (I, 209 f., 231 ff., 431 f.). Guds ord kommer därför aldrig till henne som något heteronomt, främmande. Det både krä-ver (genom lagen) av och förmedlar (genom evangeliet) till människan hennes verkliga själv.

Th. kombinerar i detta resonemang en kantiansk kunskapsteoretisk idealism med en lutherskt dualistisk antropologi.

Den helige Ande upprättar genom "die Tat-Wort" den analogi som sätter människan i stånd att lära känna Guds uppenbarelse (I, 266, 286 f., 293). Samtidigt gör den helige Ande det en-gång-för-alla-skedda till en aktuell händelse i nuet (I, 167 f., 175). Tillika ger han den "Glaubensgewissheit" som inte historiska händelser i ock för sig kan ge. Anden kan därför i B sägas träda i stället för existensanalysen och de hermeneutiska "Vorfragen" i A. Någon har därför betecknat Th:s teologi som "eine Theologie des heiligen Geistes" (II, X). Vi märker, att ett dialektiskt förhållande råder mellan uppenbarelsen och människans självmedvetande och förnuft, mellan kerygmat och "die vorgegebene Existenz Erfahrung (II, 23—29), mellan det gamla och nya jaget. Samma dialektik dyker upp i relationen mellan GT-NT, profetia-uppfyllelse (II, 443, 556 ff.), mellan den betydelse termer, begrepp, bilder har i vardagspråket eller i filosofisk kontext och i teologisk förkunnelse (II, 30—39). När vi t.ex. talar om Gud som person, som "Verstehen", Liebe, Freiheit", ingår låt oss säga 10 "Sinn-elemente" i personbegreppet (II, 123—138). 1—2 kan också användas om människan som person, 3—10 endast om Gud. När vi talar om människan som person, ingår även då "Sinn-elemente" 1—10 i personbegreppet. 1—2 kan också användas om Gud, 3—10 endast om människan. Två element blir gemensamma och uttrycker därmed kontinuiteten, det analoga mellan Gud som person och människan som person, 3—10 uttrycker diskontinuiteten.

Tydligast och mest genomreflekterad möter vi denna dialektik i utläggningen av kristologin (II, 332—419). Vill man komma åt vad Th. själv står för teologiskt, ska man börja här.

Den som vill besvara frågan vem Jesus är måste börja med Jesu gärningar, alltså en antiokensk start med Kristi mänskliga natur (II, 331—334, 397). Dessa gärningar svarar alltid slag mot en existensnöd hos människan i alla tider (II, 355). Denna nöd utgör den för kristologin nödvändiga "Vorverständnis" (II, 341). Men gärningarna i sig lämnar människan i villrådighet. De måste tolkas utifrån personen, som gör dem. Här hänvisar Th. återigen till en dialektisk korrelation (II, 334). Gärningarna kastar ljus över personen och Kristi person-hemlighet interpreterar gärningarna och kvalificerar dem som frälsningshandlingar (II, 397, 410). Kristus är mer än sina gärningar men

samtidigt lär jag bara känna honom genom dessa. Tolkar jag ej Kristus via hans "opera" för oss, hamnar jag i en doketisk supranatural Kristusbild eller hos en förmänskligad homo religiosissimus (Schleiermacher) eller i revolutionsteologins Jesusbild. Samma dialektik återkommer i diskussionen om förhållandet mellan den jordiske Jesus och den uppståndne Kristus (II, 554 ff.).

4. Här är platsen att ställa några frågor till Th. a) Hur ser han t.ex. på förhållandet mellan förkunnelse och teologisk reflexion? Th. förebrår företrädarna för teologi A för att de tar sin teologiska ansats vid reflexionen över antropologin och människans kunskapsteoretiska förutsättningar. Det jag kan förstå, kan jag tro. Detta kan leda till "dass sich die Theologie letzten Endes auf ein Kapitel der Anthropologie reduziert" (I, 47). Th. vill i stället följa Anselms och Barths "jag tror, för att jag ska förstå". Th. hävdar därför att den metodiska ansatsen ska göras vid förkunnelsen. Han argumenterar på följande sätt. I förkunnelsen av Guds väldiga gärningar möter vi något ontiskt objektivt, som går utöver det noetiskt objektiverbara (I, 383—386, II, 533, 536).

En nyskapelse av människan äger rum genom Guds "Tat-Wort", vilket ger henne helt andra kunskapsteoretiska förutsättningar. Genom predikan, som är en del av Kristi välgärningar, uppstår ett trons personala och omedelbara möte mellan Kristus och människan (II, 390 f.). I detta möte lär människan att känna och förstå långt mer än hon kan veta och förstå utifrån sitt religiösa självmedvetande (II, 327). På detta sätt söker Th. lösa paradoxen med Kristi två naturer. Tvånatursläran söker Th. f.ö. omskriva med frälsningshistoriska termer för att undvika metafysisk ontologisk spekulation. Th. talar därför om Kristi universella-överhistoriska dimension istället för Kristi gudomliga natur (Kristus som preexistent och som återkommande till dom) och om hans individuella-historiska dimension i stället för Kristi mänskliga natur (II, 357—371). Men hur kan någon vara både historiens början och slut och samtidigt leva 30 år i historien? Svar: Tron når till en dimension av verkligheten, som man med Kant kan kalla de transcendentala idéernas värld. Där är inte det teoretiska förnuftet kompetent (II, 385). Man kan inte fånga in denna verklighet utan att tillgripa utsagor, som är logiskt motsägelsefulla. Den som inte erfårit detta existentiella möte förstår inte den kristologiska reflexionen (II, 329, 390).

Vägen till denna verklighet går endast via den erfarenhet som förkunnelsen alstrar, *inte* via en teologisk reflexion över Kristushemlighetens tankemässiga möjlighet. Vi möter här hos Th. en tydlig förening av Kants kunskapsteori och Erlangenskolans erfarenhetsteologi. Th. sammanfattar själv sin syn på följande sätt. "Christus als Person ist ein nicht unmittelbar anzugehendes Mysterium, ist ein "Ding an sich", das ich nicht vergegenständlichen kann, das mich aber auf dem Wege über meine Erfahrung "affiziert". Die Erfahrung wäre die Weise, wie ich sein Werk, Sein Tun und Bewirken, an mir geschehen lasse und seiner selbst darin inne werde, mich von ihm affizieren lasse" (II, 407).

b) Hur förhåller sig uppenbarelse och historia till varandra hos Th.? Den frågan har man all anledning att ställa. Som oerhört uppburen predikant upplevs nämligen Th. som mycket "bibeltrogen". Hans predikosamlingar säljes och läses i både BV:s missionshus och bland schartauanska präster. Under sina föreläsningsturnéer i USA talar Th. både på fundamentalistiska bibelskolor och "liberala" katolska universitet, och alla upplever honom som sin man. I predikan tar Th. bibeltexten som den föreligger, mediterar sig in i den och tillämpar den både på sig själv och åhörarna. Av historisk-kritisk bibelforskning märker man föga. Går man däremot till hans teologiskt vetenskapliga produktion, möter en ytterst komplicerad bild. Ontologiskt utgår Th. från en tredelning av verkligheten i en sakdimension (A-världen), en persondimension (B-världen) samt en Gudsdimension (C-världen) mot vilka skilda kunskapsvägar och kunskapsarter svarar (I, 288—292, II, 416). Historicismens problem "wie es eigentlich gewesen ist" betraktar Th. närmast som teologiskt irrelevant, vad gäller de bibliska berättelserna. Denna frågeställning hör nämligen till A, under det att dessa berättelsers frälsningsinnehård hör till B-C och bara kan förstås via den helige Ande. Även om jag som historiker kunde fastställa, att Jesus har gjort under och uppstått på tredje dagen skulle intet vara vunnet därmed. Detta historiska vetande skulle inte vara en andlig, subjektiv, personal och existensbestämmande kunskap (B-C) utan en objektiverande (A). "Es gibt keine historische Vergewisserung über sie (die grossen Taten Gottes), die extra fidem, extra Verbum möglich wäre" (I, 206). Genom att ständigt gömma sig bakom tron som en särskild kunskapskategori, som inte kan falsifieras av vetande inom A, och bakom dialektiken mellan den historiska händelsen och dess frälsnings-

innebörd som innebär att man inte kan betrakta det ena ledet utan att samtidigt beakta även det andra, tonar Th. med historicitets- och fakticitetsfrågorna med deras problematik och höljer dem i ett visst dunkel utan att ifrågasätta t.ex. uppståndelsens eller vissa unders fakticitet. Uppståndelsen karakteriserar Th. i sin uppgörelse med Bultmann som ett ontiskt objektivet faktum, dock inte noetiskt objektiverbart (II, 533 ff.). Historisk forskning kan positivt fungera som antikritik och påvisa, att visionshypotesen inte kan betraktas som ett faktum (II, 538—547). Vad undren beträffar kan Th. tänka sig, att somliga underberättelser är legender, som utgör församlingens doxologiska svar på upplevelsen av Kristi härlighet (II, 418). Det räcker, att åtminstone *ett* under är betyget som faktum (hur det nu ska gå till; är det forskningen eller tron som ska betyga?) för att församlingen med gott samvete ska kunna utsäga den apostoliska bekännelsen.

c) Vad menar Th. med uppenbarelse? Th. använder detta begrepp på åtminstone fyra olika sätt. 1. Uppenbarelse är "die grossen Taten Gottes", Kristusskeendet, inkarnationen-korsdöden-upphöjelsen (uppståndelsen, himmelfärden, återkomsten till domen, II, 418 f.). Detta skeende betraktar Th. som ett extramentalt, ontiskt faktum. Uppenbarelsen får dock samtidigt inte vara ett övernaturligt inbrott eller "eine Überhöhung der menschlichen Natur" (II, 15 ff.). Här föreligger en oklarhet hos Th. (Det vimlar av dylika logiska inadvartenser i Band II.) 2. "Die grossen Taten Gottes" aktualiseras genom den helige Andes verksamhet och blir till "Ereignis" här och nu i förkunnelsen. Människorna infogas därigenom i frälsningshistorien. De dör och uppstår med Kristus (I, 63 f., II, 7 ff.). 3. Uppenbarelse fattas som liktydigt med tron, vilken definieras som "eine kategoriale Funktion für die Erkenntnis" (I, 291). Uppenbarelse ses som en kunskaps-teoretisk kategori, en form för människans andliga och religiösa erfarenhet, alltså som en antropologisk storhet (I, 287). 4. Reflexionen över uppenbarelse i betydelse 1—2 får sin nedfällning i dogmer och läroutsagor. Dessa ska förstås som historiskt situationsbundna reflexionsformler (II, 453). Ju mer dessa avlägsnar sig "von seinem ursprünglichen Aktualitätsbezug" ... desto mera framstår de som problematiska (II, 8).

Avslutande anmärkningar. Genomgången av mytbegreppet i I, 67—131, är mycket klaggörande och instruktivt, framställningen av tre-

enighetsläran, II, 149—219 tråkig och intetsägande. Utredningen om relationerna mellan den gammaltestamentliga forskningen, Pauli och Luthers syn på lagen tillhör det bästa jag läst i denna fråga (II, 238—296). Borde ingå i kurslitteraturen för en teol. kand. Paragrafen "Das Gesetz in seiner gesellschaftlichen Dimension" behandlar lag-evangeliumförkunnelsens relevans i dagens sociala diskussion. I sin uppgörelse med revolutionsteologin hävdar Th. att evangeliet erbjuder förlåtelse både för personlig och strukturell skuld samt utgör en uppfordran att i kärlekens namn förändra världen (II, 317).

Den som går till Th:s Grundzüge der Dogmatik för att få en systematisk explikation av de olika loci blir kanhända besviken. Den som i sin predikoförberedelse söker efter bryggan mellan nutidsmänniskan och evangeliet erhåller däremot hos Th. en myckenhet av stimuli både för sin teologiska reflexion och sin predikan. Varje gång jag läser något av Th., grips jag av stor predikoglädje. När försatte en teologisk avhandling dig sist i det predikamentet?

Agne Nordlander

Sven Stibe: *Poul Bjerres människouppfattning och hans syn på religionen. 236 s. Akademisk avhandling. Acta universitatis upsaliensis. Psychologia religionum. Editor: Hjalmar Sundén. N:o 2. Almqvist & Wiksell, Uppsala 1974.*

Under 1920-, 1930- och 1940-talen förekom ofta debatter mellan Poul Bjerre och kyrkans representanter, dels i pressen, dels vid särskilt arrangerade möten. Dessa debatter gällde framför allt själavården i relation till psykoterapi (eller själsvården för att använda Bjerres term), samarbetet mellan präster och läkare samt diverse dogmatiska frågor. Jag minns särskilt ett dylikt möte på Akademiska föreningen i Lund i slutet av 1920-talet, då Bjerre livligt applåderades av studenterna.

De senaste 25 åren har det varit ganska tyst kring Bjerres person och verk. Den 26 oktober 1974 framlade emellertid komminister Sven Stibe från Hangvars församling på Gotland för avläggande av teologie doktorsexamen i ämnet religionspsykologi till offentlig granskning i Uppsala en avhandling med titeln Poul Bjerres människouppfattning och hans syn på religionen. Ämneslärare: professor Hjalmar Sundén. Fakultetsopponent: med. dr Gösta Harding.

Ifrågavarande arbete är den första akademiska

avhandlingen om Bjerre. Av böcker om B. föreligger tidigare endast John Landqvists Poul Bjerre, Själlsläkaren och konstnären (131 s., Natur och Kultur, Stockholm 1964), som utgör ett bra komplement till Stibes avhandling. Landquists rikt illustrerade bok är framför allt ett vänporträtt och en biografi, där B:s personliga relationer och hans många konstnärliga och kulturella intressen beaktas. Stibe nämner endast några få personliga data och inriktar sig på att skildra B:s psykoterapi och hans syn på religionen.

Poul Bjerres fader var en dansk godsägare och affärsman, Sören Bjerre, som med sin maka, Sophie Jörgensen, år 1873 inflyttade till Göteborg. Där föddes sonen Poul den 24 maj 1876 och tre år senare sonen Andreas. Poul blev student i Göteborg 1894 och efter medicinska studier i Uppsala, Stockholm och Lund med. lic. i Lund 1903. Han tilldelades professors namn 1956. Han var praktiserande nervläkare i Stockholm 1907—1947 och avled på sitt lantställe Vårstavi i Södermanland den 15 juli 1964, 88 år gammal. Han gifte sig 1907 med änkefru Gunhild Posse, Gunnar Wennerbergs dotter, som dog 1925.

Andreas Bjerre blev jurist och professor i straffrätt i Dorpat. Hans arbete Bidrag till mordets psykologi vittnar om att även han hade ett levande och djuplodande intresse för själsliga problem. Han avled 1925, endast 48 år gammal. Hans maka, författarinnan Amelie Posse, var dotter till Gunhild Bjerre i hennes tidigare äktenskap.

Poul Bjerre övertog den berömde hypnosläkaren Otto Wetterstrands praktik i Stockholm, då denne 1907 avled. B. hade av honom utbildats i hypnosbehandling. Ett par år senare fick B. kännedom om Sigmund Freuds verksamhet i Wien. Han besökte också Freud (men gick aldrig i psykoanalys) och blev den förste som introducerade de psykoanalytiska teorierna i Sverige. Det skedde vid ett föredrag i Svenska läkaresällskapet i januari 1910. Med. dr Alfhild Tamm som något senare anslöt sig till psykoanalysen blev Freud trogen och bildade 1934 den Svensk-finska psykoanalytiska föreningen, medan B. efter några års medlemskap bröt med Freud och psykoanalysen vid den internationella psykoanalytiska kongressen i München 1913, liksom C. G. Jung och Alphonse Maeder. Alfred Adler hade redan 1911 brutit med Freud. Poul Bjerre är den ende psykoterapeut i Norden, som på grundval av en speciell psykologisk referensram utvecklat en egen

psykoterapeutisk metod: psykosyntesen.

Sven Stibe ger i sin boks tre första kapitel — Några grunddrag i Poul Bjerres psykoterapeutiska åskådning, Läkeprocessen och drömmen, Psykosyntesen — en klar bild av de väsentliga dragen i B:s psykosyntes. Liksom Freud — och tidigare Leibniz, Kant, Schopenhauer m.fl. — räknade B. med såväl omedveten som medveten själslig verksamhet. I motsats till Freud, som lämnade hypnosmetoden för psykoanalysen, behöll B. hypnosen som ett viktigt inslag i sin psykosyntetiska terapi. Vad beträffar drömforskningen var Freud framför allt intresserad av de dolda krafter — drifttendenser, bortträngda minnen etc. — som enligt hans uppfattning framkallade drömmarna. B. däremot ansåg drömbildningen vara analog med skapandet av ett konstverk och menade att även den manifesta drömmen var av stort intresse. Den återspeglade enligt B. den även i själslivet verkamma *vis medicatrix naturae*, den självläkningstendens, som finns inom oss alla.

Freud var den diskursivt arbetande intellektuelle rationalisten för vilken en logisk och klar framställning i ord av patientens problem är en förutsättning för hälsans återställande. B. arbetade konstnärligt och intuitivt och menade att tillfrisknandet berodde på krafter utanför vårt inflytande. Läkaren kunde endast fungera som ett ferment eller enzym, som stimulerade återhämtningsprocessen. Hypnosen jämställde B. med primärvilan under fosterstadiet. Han ansåg den vara av stort värde som en del av läkeprocessen.

B:s drömlära är intressant. I sitt viktigaste psykoterapeutiska arbete Drömmarnas naturliga system söker han indela drömmarna i olika klasser beroende på hur långt den process av kris- och problemlösning, som han ansåg vara det viktigaste incitamentet till drömbildning, hade hunnit. Från en symbolisk gestaltning av patientens konflikter och problem via omställning (ändrad känslolinställning) och omvärdering (ändrad intellektuell inställning) avspeglar drömutvecklingen till sist en lösning eller assimilerings av konflikten. Väckelse och avgörande är drömrubriceringen som visar att B. även emottagit intryck från kristet håll. Emilia Fogelklou, som en tid tillhörde kretsen kring B., ansåg att han stod kristendomen närmare än han själv insåg. Varje jul brukade han mycket andaktsfullt läsa julevangeliet vid levande ljus före julmältiden. Om hans förmåga till inlevelse i kristna tankegångar vittnar också en passus, som Stibe citerar på sista sidan i sin

bok, där B. klargör meningen med Kristi nedstigande till helvetet: "Det finns icke något skuldens helvete dit nåden ej kan nå och intet dödens djup som den återuppståndne ej kan övervinna." B. framhåller i detta sammanhang att han anser att Jung ej haft blick för nådens betydelse vare sig i psykoterapin eller religionen.

Det är en stor fördel att i Stibes bok på ca 75 sidor kunna inhämta det väsentliga i psykosynthesen, vilket eljest kräver genomläsning av ett mycket stort antal skrifter av B.

De tre sista kapitlen i Stibes bok — Läkeprocessen och religionen, Bjerres kristendomskritik, Poul Bjerres reformkrav — samt det ur femte kapitlet utbrutna avsnittet Bjerres Kristus-tolkning, ett religionspsykologiskt och personlighetspsykologiskt problem belyser B:s förhållande till religionen, särskilt till kristendomen. Av speciellt intresse är den översikt som författaren ger av Freuds, Jungs, Trübs och Maeders religionsuppfattning i jämförelse med Bjerres. B. var som ung mycket fascinerad av Nietzsches läror och skrev 1903 en bok om honom, *Det geniala vansinnet*. Utan tveivel har han hämtat mycket av sin kristendomskritik hos Nietzsche. B. är emellertid i motsats till Nietzsche under hela sitt liv intresserad av att hålla kontakt med kyrkan och att jämföra de kristna begreppen med de termer som han själv konstruerade och använde för att karakterisera den inre förvandling och förnyelseprocess, som han ansåg sig finna hos sina patienter under behandlingsens gång.

Det schema över "nådens ordning", som återfinnes å s. 143 i Stibes avhandling, utgör en liten synonymlista med en översättning av prästens språk till läkarens och vice versa. Det skrevs av B. och Torsten Ysander gemensamt någon gång i slutet av 1930-talet, då B. var inbjuden till biskopsgården i Visby för samtal i själavårdsfrågor. Deras gemensamma intresse för mystik kan möjligen ha fört dem samman.

Stibe betecknar B. som mystiker. Sven Silén skrev i en recension i Sv. Dagbl. den 22 december 1942 av B:s arbete *Vår tro och vår förankring*: B. är "den obotligt religiösa människan — den för vilken den religiösa verkligheten är den betydelsefulla, men som inte kan finna hemkänsla i den traditionella religionens former" — en mycket träffande karakteristik! Stibe refererar B:s skildring i nämnda arbete av sina läromästare: de gamla kinesiska urkunderna (särskilt Tao-te-king, I-ging och Chuang-tses skrifter), Angelus Silesius, Rainer Maria Rilke och Martin Bubers framställning

av den judiska chassidismen. Silén skrev 1942: "Poul Bjerres mystik har som sin kärna en känsla av gripenhet, av andakt inför vardandets mysterium." . . . "Poul Bjerres mystik är en aningens och gripenhetens. Den skiljer sig i hög grad från övningsmystiken." Medan övningsmystikerna enl. Silén är starkt intellektuellt lagda representerar B. "en motsatt ytterlighet: den rent emotionella typen av gudsfarenhet." Sammanfattande säger Silén: ". . . lika djupt som Poul Bjerre förstår religionen i oändlighetens form, lika djupt missförstår han kristendomen."

Stibe har här intet nytt att anföra. Han skriver också om B:s mystik att den "är 'oändlighetsmystik', en aningens och gripenhetens mystik, som i hög grad skiljer sig från övningsmystiken" . . . "genom sin emotionellt-intuitiva prägel" (s. 139). Härtill skall endast anmärkas, att B. — enligt vad jag hört av honom närstående personer — idkade kontemplation ungefär en timma varje morgon — sommartiden strax efter solens uppgång — under större delen av sitt liv. Jag är också övertygad om att B. var emotionellt-intuitivt och inte intellektuellt lagd, men kontemplativa övningar kanske inte absolut utesluter en emotionell läggning.

Den väldiga litteraturen av och om mystiker är förvisso svåröverskådlig, men man kunde dock önskat att författaren gjort ett försök att karakterisera B:s ståndpunkt i enlighet med någon av de många indelningsgrunder, som förekommer, t.ex. Evelyn Underhills (pseudonym för Mrs Stuart-Moore), som även Söderblom uppskattade. Av intresse för bedömningen av B:s upplevelser är Söderbloms uttalande (*Den levande Guden*, Sthlm 1932 s. 93), som överensstämmer med Underhills, att vissa tillstånd av religiös extas "följas av ett bakslag, en tomhet, en trötthet, en försjällning av kärleken och troheten och offervilligheten i livet" medan andra "stödja och egga och stärka människans kristna vandel".

B. hade säkerligen inga extatiska upplevelser i stil med Birgitta, Theresa di Jesu från Avila eller Johannes av Korset. Hans arbete *Salighetens psykologi* och vad man i övrigt vet om honom talar för att han ej upplevde tomhetskänsla utan snarare hade ett starkt stöd i sina kontemplationer, även om säkert upplevelserna växlade under olika tider. Men en fråga som vore intressant att få besvarad både beträffande B. och Rilke, Pär Lagerkvist och Hjalmar Gullberg är: Var de äkta mystiker eller hade de liksom vissa psykologer och poeter förmågan att leva sig in i mystikernas själstillstånd och

att sedan prosaiskt eller poetiskt beskriva dem?

En metodologisk fråga skall här beröras. Stibe menar (s. 13) att grundtankarna i B:s system föreligger färdiga redan i hans första arbeten och att man därför ej behöver behandla hans skrifter i kronologisk ordning. Jag anser att man visserligen kan finna B:s väsentligaste idéer antydda redan tidigt men att han ständigt gör ändringar i texterna och att det därför vore i hög grad önskvärt att komparativt gå igenom de av B:s arbeten som utkommit i flera omarbetade upplagor för att se i vilken riktning hans tankegångar utvecklats och i vad mån hans syn djupnat. Det är i varje fall ej svårt att hitta exempel på enklare, klarare och mindre "yviga" uttryckssätt i de senare än i de tidiga upplagorna.

En intressant motsättning råder mellan bedömningarna av B:s etiska uppfattning. Stibe citerar (s. 170) Anders Nygrens påstående i en recension "att det inom Bjerres åskådning principiellt inte finns någon plats för etiska synpunkter". B. anlade i själva verket mycket ofta moraliska synpunkter, och det ledde bl.a., som Landquist framhållit i sin biografi (s. 30) till den upprörda kampen mellan Hjalmar Söderberg och B. beträffande en skönlitterär författares rätt att i en roman utan fördömande skildra en omoralisk handling. Det gällde närmast doktor Glas' giftmord på prästen Gregorius i Söderbergs roman Doktor Glas. Att B. stod främmande för den judisk-kristna religionens starka framhävande av synd och skuld i jämförelse med förhållandet inom t.ex. buddhismen är ju en annan sak.

Stibe framhåller i bokens avslutande avsnitt (s. 195) att B. var så självupptagen, egocentrisk eller — med Freuds term — narcissistisk att det blev en "bidragande orsak till att hängivelsen till Kristus och till en personligt fattad Gud i hans fall blev omöjlig". Men denna narcissism hindrade dock — enligt Stibe — ej B. att göra den mystiska "alljagsupplevelsen". Författaren förefaller mig här vara litet mera partisk för den kristna uppfattningen än vad som kan krävas av en forskare. Det hela påminner mig litet om det bemötande Spinozas lära om Gud — mutatis mutandis — fick från såväl judiskt som kristet håll. Stibe uttrycker sig f.ö. själv mera objektivt då han på ett annat ställe (s. 141) skriver att Bjerre söker sig "fram till ett från alla antropomorfistiska drag renat gudsbegrepp eller — som han hellre uttrycker det — till en gudsvision". Man kan väl f.ö. även inom kristenheten finna meningsfränder till B. på denna punkt, t.ex. Nicolaus

Cusanus i *De docta ignorantia*. Vad beträffar B:s narcissism som hinder för att fatta Gud som en person och Kristus som hans son men inte för att göra den mystiska alljagsupplevelsen förefaller mig egocentriciteten vara ett svårare hinder för en äkta mystik än för andra former av religion.

Bland orsakerna till B:s negativa inställning till treenighetsläran och andra antropomorfistiska drag i kristendomen nämner Stibe B:s faders negativa inställning till kristendomen, det negativa intryck som en viss kristendoms-lärare gjorde på honom under hans skoltid, Nietzsches kristendomskritik och den alltför sexualfientliga inställningen hos kyrkan, som många av hans patienter klagade över genom åren. Författaren nämner också i förbigående (s. 160 f.) den liberala teologin men har enligt min uppfattning alltför litet beaktat B:s förhållande till denna. Som göteborgare måste B. under sin skoltid ha hört talas om det angrepp som boströmianen lektor N. V. Ljungberg 1861 där gjorde mot treenighetsläran och Viktor Rydbergs fortsatta kamp mot flera av kyrkans dogmer, som startade 1862 med Bibelns lära om Kristus. Boken utkom i sex upplagor under de närmaste 40 åren och sidantalet ökade från 135 till 527. Hur mycket B. läste av detta vet jag inte, men jag minns från min egen skoltid i Bohuslän 30 år senare att minnet av Viktor Rydbergs frihetskamp då alltjämt var levande på västkusten. B. läste flitigt Fröding, Strindberg och Selma Lagerlöf. Huruvida han läste Strindbergs I havsbandet, som utkom 1890, vet jag ej. Men eftersom denna roman är starkt Nietzsche-påverkad är det sannolikt. I varje fall är parallellen mellan B:s avvisande av tanken att en annan skall straffas för vad vi själva brutit och vissa ställen i romanen I havsbandet tydlig, t.ex. (s. 55 i Bd 24 av Saml. skr. utg. av J. Landquist) där det talas om, "att han icke sköt skulden ifrån sig på en oskyldigt lidande Kristus".

B. var, som Stibe påpekar, nära god vän med Ellen Key och Emanuel Linderholm. Linderholm föreslog t.o.m. att B. skulle bli hans efterträdare som ledare för Sveriges religiösa reformförbund, vilket B. dock avböjde. B. stod med andra ord mitt uppe i den liberala traditionen, såväl den politiska som den litterära och teologiska. Det förefaller mig därför vara nästan överdrivet ambitiöst av författaren att ytterligare söka efter individualpsykologiska motiv till att B. delade de människors uppfattning, som utgjorde hans huvudsakliga umgänge. Förf. tar emellertid ej enbart upp B:s inställ-

ning till den kristologiska frågan (s. 191 f.) utan också B:s syn på Jesus-gestalten (s. 160 ff.) särskilt så som den framkommer i B:s drama *Rövarne på korset*. Detta senare avsnitt är mycket intressant. Så är även Stibes beskrivning av B:s krav på en förbättrad utbildning i själavårdsmetodik för präster, B:s åsikter i äktenskaps- och sexualfrågan, B:s Institut för medicinsk psykologi och psykoterapi (1940—1947), där präster och läkare gemensamt utbildades, Sällskapet för pastoralpsykologi (1944—1954), bildat av några präster i anslutning till B:s institut ävensom B:s insatser vid uppkomsten av S:t Lukasstiftelsen. Denna var dock i allt väsentligt Göte Bergstens skapelse. Bjerres kontakter med N. Söderblom och E. Linderholm behandlas rätt utförligt i boken på grundval av brevmaterial.

Två av delarna i B:s Samlade psykoterapeutiska skrifter i åtta band heter *Oro, tvång och ångest resp. Vanmakt, anfall och förryckthet*. Dessa titlar återspeglar B:s kritik mot vedertagna psykiatriska diagnoser, såsom schizofreni, tvångsneuros och epilepsi. Han föregrep i själva verket en tendens inom modern psykiatri att frångå en diagnostik, som vilar på alltför osäkra grunder, till förmån för symtomangivande. Vi vet fortfarande alltför litet om den relativa betydelsen av arv och miljö och av biokemiska, psykologiska och sociala faktorer för uppkomsten av psykiska rubbningar. I sitt framhållande av helhetsstråvan inom människan föregrep B. även gestaltpsykologin.

Titlarna på de två sista delarna av ovan nämnda skriftserie *Korset och livsbägaren resp. Död och förnyelse* hör samman med centrala temata i B:s religionsuppfattning. Den första är en utmaning mot kristendomen i stil med Nietzsches uttryck i slutet av *Ecce homo* (1889): "Dionysos gegen den Gekreuzigten"; den andra är ett huvudtema i allt vad B. skrivit. Stibes förmodan, att B. lade så stor vikt vid död och förnyelse-rytmen i tillvaron därför att han själv led av migrän och var utsatt för starka stämningväxlingar, är säkert riktig. Typisk för B. är också vad Stibe kallar hans centrala tes: att "sätta likhetstecken mellan det diktarna kallar inspiration, läkarna läkekraft och teologerna nåd". Det är B:s s.k. "livstro", som här kommer till uttryck. (Mogen eller tillämpad tro i motsats till barnatro vore ett lämpligare uttryck.) "Det rör sig i alla tre fallen om ett och samma ofrånkomliga faktum: livet har en stråvan att bygga upp sig själv och förlösningen tillhör dess eget väsen" (*Korset och livsbägaren* s. 141). Man anar här skiljelinjen

mellan kristen tro och "livstro".

För den kristne finns det en personlig Gud, som styr universum, och som verkligen själv har låtit sig födas på jordklotet, detta lilla stoftgrand i rymden, för att sedan låta sig dödas som ett offerlamm för våra brott och skulder så att vi därigenom skall undgå rättmätigt straff. För B. är detta teologiska spetsfundigheter. Han skiljer noga mellan "vad människan gör" och "vad som sker med henne". Han har ingen övertro på hennes egen förmåga eller vilja. Han skulle kunna instämna i Luthers "vår egen kraft ej hjälpa kan". Men han vill ej personifiera den eller det som handlar med människan. Han tror att en kärlek går igenom världen och att det i livets innersta rot finns en helande och helhetsskapande, befriande makt, som vi kan bli delaktiga av, om vi öppnar oss för den. Bilder och symboler kan hjälpa oss på den vägen (så ansåg även Jung) — även de kristna symbolerna — men de är inte de enda utan exempel på död och förnyelse-symboler. Här går skiljelinjen! För den kristne är Kristi ord: Jag är vägen, sanningen och livet avgörande — i Honom allena finns frigörelsen, frälsningen. Bjerre säger: "Jag tror på döden . . . och jag tror på förnyelsen." — "Kärleken är vår förnimmelse att förnyelsen sker." "Jag tror på frälsningen . . . Jag tror på evigheten" (*Död och förnyelse* s. 24, 306 f.).

Med en profan liknelse kunde man jämföra de två ståndpunkterna med monopolism resp. fri konkurrens inom affärlivet. För mig liknar motsättningen mest en debatt mellan några personer om vilket som ger mest behållning: Bachs musik, Rembrandts målningar eller Shakespeares dramer.

Dessa kommentarer torde ha visat att Stibes avhandling är ägnad att väcka diskussion. Många av de frågor som Bjerre väckte har alltjämt intresse. Stibes avhandling lämnar många viktiga bidrag till den aktuella debatten inom kyrkan, ej minst då det gäller antropologins betydelse i jämförelse med teologins.

Gösta Harding

Bernard Botte, O. S. B.: *Le mouvement liturgique. Témoignage et souvenirs. Desclée et Cie, Paris 1973. Pris 34 francs.*

Under min tid som kyrkoherde i Svenska Sofiaförsamlingen i Paris deltog jag regelbundet i de liturgiska studieveckor, som årligen i början av juli ordnades av Institut Saint-Serge, den ryska

teologiska fakulteten i Paris. Denna är belägen vid 93 rue de Crimée i norra delen av staden i en anläggning, som en gång skapats av Friedrich von Bodelschwingh men efter första världskriget överlämnats till emigrantrössarna. Vid dessa studieveckor, som hade en strängt vetenskaplig karaktär men samtidigt en ekumenisk syftning, har jag under årens lopp haft tillfälle att lära känna åtskilliga av vår tids främsta liturgiska forskare. Det var för mig en stor upplevelse att få träffa den liturgiska rörelsens grand old man, Dom Lambert Beauduin, som gav rörelsen dess startsignal genom sin rapport till kongressen i Malines 1909 om aktivt deltagande i gudstjänsten.

Den drivande kraften i studieveckorna var Dom Bernard Botte, mest känd av den internationella forskningen för sin edition av Hippolytus kyrkoordning. Bernard Botte tillhör benediktinklostret Mont César vid Louvain i Belgien, i vilket han inträdde 1912. Jag hade förmånen att vara med om femtioårsdagen av hans prästvigning, som firades på Mont César 1972 under stor tillslutning av liturghistoriker och andra vänner. Vid detta tillfälle överlämnade kardinal Suenens en festskrift "Mélanges Liturgiques offerts au R. P. Dom Bernard Botte O. S. B. de l'abbaye du Mont César". Festskriftens Tabula gratulatoria upptar förutom undertecknad ytterligare en svensk forskare, doktor O. Odenius. Förteckningen över Bernard Bottes arbeten innehåller 185 nummer.

Härom året utgav Dom Botte sina minnesanteckningar under titeln "Le mouvement liturgique. Témoignage et souvenirs". Hans egen motivering för dessa memoarer är bärande; han har varit med om den liturgiska rörelsens utveckling under över sextio år från dess början.

Som bakgrund för sin framställning tecknar Dom Botte en bild av gudstjänstlivet i sitt hemland Belgien vid seklets början. Gudstjänstdeltagarna läste sina privata böner under mässan. Kommunionen ägde rum vid alla tillfällen utom i mässan. Predikan behandlade alla möjliga ämnen utom dagens text. Den liturgiska rörelsens mål var från början icke en reform av liturgin, som togs för given, utan församlingens aktiva deltagande. Man utgav för att förverkliga detta en publikation "La vie liturgique", som innehöll översättning av mässordningen och av böner och texter för de olika söndagarna. En tidskrift fick den liturgiska rörelsen i "Questions liturgiques et paroissiales". Prästerna inspirerades genom Semaines

liturgiques, liturgiska veckor. Detta var tiden före 1914, "la belle époque". Ehuru inga stora resultat nåddes, konstaterar Dom Botte, att dessa år var avgörande för rörelsens framtid.

Världskriget 1914—1918 betydde ett avbrott för rörelsen. Men efter kriget spred den sig från Belgien till andra länder, framförallt till Tyskland. Centrum blev benediktinklostret Maria Laach i Rhenlandet. Här utgav Odo Casel Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, som alltfjämt är ett outhärligt hjälpmedel för varje liturghistorisk forskare. Dom Cunibert Mohlberg redigerade samlingen Liturgiegeschichte Quellen und Forschungen och Dom Hildefons Herwegen serien Ecclesia orans, som lästes flitigt av en tidigare generation högkyrkoman i Sverige. Ett annat centrum skapade Pius Parsch i Klosterneuburg utanför Wien. Pius Parsch har betytt mycket för svensk högkyrklighet icke minst genom förmedling av Gunnar Rosendal.

Efter andra världskriget grundades i Paris Centre de Pastorale Liturgique, i vars verksamhet Dom Botte flitigt deltog. Man arbetade dels med sammanträden av experter och dels med stora sammankomster i Versailles för tre eller fyra hundra präster. Inom ramen för detta arbete deltog Dom Botte i en arbetsgrupp, som översatte mässordningen till franska och i en annan, som översatte söndagsmässornas bibel läsningar till franska. Han har om översättningsarbete åtskilliga reflektioner, som är nyttiga att läsa. Språket förslits, och ord och uttryck måste ersättas med andra. Men det finnes också ord, som hör till den kristna ordskatten och icke kan utbytas, som rättfärdighet och harmhärighet. Det går icke att göra så tydliga översättningar av bibeltexten, att den kan begripas helt vid första genomläsningen. Endast de, som inte har någon biblisk kultur kan vara offer för en sådan illusion. En bibeltext måste för att bli förstädd läsas, läsas omigen, mediteras och förklaras.

Den liturgiska rörelsen hade rönt föga eller ingen uppmuntran från Rom, innan Pius XII 1948 publicerade encyklikan Mediator Dei, rörelsens fribreve. Encyklikan väckte hoppet, att det liturgiska reformarbetet, som dock hade påbörjats av Pius X, men sedan avstannat helt, skulle kunna komma igång igen. Man var emellertid på det klara med, att Rom icke skulle ta initiativet till en reform. Å andra sidan hade Rom avgörandet. Lösningen blev, att reformen förbereddes genom privata initiativ, och reformprojektet framlades sedan i Rom av biskoparna i de olika länderna. Initia-

tivet till förberedandet av reformen togs av Centre de Pastorale Liturgique i Paris och Liturgisches Institut i Trier och ledde till den första internationella sammankomsten i Maria Laach 1951. Den var helt privat och bestod uteslutande av experter som Dom Botte och jesuiten Joseph Jungmann, författare till den berömda studien över mässan, *Missarum Sollemnia*. Mässans kanon var den viktigaste men också den besvärligaste frågan som togs upp. Skulle detta vördnadsbjudande dokument revideras, eller skulle det förbli orört? Någon enighet nåddes icke. Därefter kom frågan om införande av en skriftermålsakt i början av mässan. Båda problemen skulle återkomma efter Vatikanconciliet. Diskussionen fortsatte vid den andra internationella sammankomsten 1952 på Mont-Sainte-Odile utanför Strasbourg. Den tredje sammankomsten i Lugano 1953 var ej privat. Kardinal Ottaviani och ett antal biskopar deltog. Vid de allmänna sammankomsterna behandlades reformen av Stilla veckans liturgi, och vid expertgruppens sammanträden diskuterades vuxendopet. Problemet ställdes om exorcismernas vara eller icke vara. En representant för missionen framhöll, att exorcismerna var outhärliga i missionsländerna. Detta inlägg blev för Dom Botte avgörande. Han ställde högt frågan: "Arbetar vi för Europa eller för den universella kyrkan?" För sin egen del drog han den slutsatsen, att en liturgisk reform endast kunde ske med missionsvärldens medverkan. Den fjärde internationella sammankomsten var återigen helt privat och hölls på Mont César 1954. Den behandlade en fråga, som spelade en stor roll för liturgireformen, nämligen koncelebrationen. Denna skulle lösa ett praktiskt problem. Vid tillfällen då flera präster var närvarande, skulle i stället för att var och en firade sin egen mässa, alla gemensamt fira mässan. Tyskarna ansåg i detta sammanhang, att det var tillräckligt, om alla prästerna tyst assisterade vid altaret, medan fransmännen ansåg, att de alla borde uttala konsekrationorden, detta av det skälet, att Rom aldrig skulle gå med på en annan ordning. Pius XII löste problemet genom att i det tal, som han höll efter den pastoralliturgiska kongressen i Assisi 1956, fördöma den tysta koncelebrationen. Kongressen föregicks av ett expertsammanträde, vid vilket Dom Botte höll ett föredrag om breviarier, i vilket han kritiserade införandet av nya Mariafester och läsning av pävliga encyklikor under officiet. Han var medveten om att ge uttryck åt vad alla tänkte, men fick intet stöd,

då närvaron av påvens bikt-fader, fader Bea, band allas tungor. I vredesmod lämnade den temperamentsfulle Dom Botte kongressen och företog i stället med sin brorson en biltur i Italien.

Dom Botte grep sig nu an med en ny uppgift, att organisera utbildningen av professorer i liturgik vid prästseminarierna. Han skapade Institut Supérieur de Liturgie i Paris och blev dess förste direktör. Detta institut på universitetsnivå knöts till Institut Catholique i Paris. Det har en internationell karaktär med föreläsare och elever från hela världen. Dess nuvarande direktör är dominikanen fader Gy, väl känd i fackkretsar i Skandinavien. Det är en av de få institutioner i världen, som specialiserat sig på att meddela undervisning i strikt vetenskaplig liturgihistorisk metodik.

Institutets betydelse framgick tydligt, när tre av dess professorer med Dom Botte i spetsen utsågs till consultores vid den kommission, som skulle förbereda liturgireformens behandling vid andra vaticanconciliet. Dom Botte tillhörde tre underkommissioner, för bruket av modersmålet, för koncelebrationen och för undervisningen i liturgik. Dom Botte, som själv är en eminent latinist, är en övertygad anhängare av modersmålet bruk i gudstjänsten och skrev en rapport som smulade sönder alla argument mot detta. Denna rapport försvann i arkiven, och frågan om liturgiins språk behandlas aldrig ex professo i den av conciliet antagna liturgikonstitutionen. Dom Botte har idel lovord för kommissionens sekreterare fader Bugnini, som organiserade arbetet på ett föredömligt sätt. Men då det utarbetade förslaget till liturgikonstitution skulle presenteras för conciliet, blev fader Bugnini ersatt med fader Antonelli. Dom Botte ser detta som en prickning av Bugnini. Vissa kretsar i kurian ansåg förslaget alltför avancerat, och Bugnini blev offret för deras dåliga humör. Utgången vid conciliet visade dock, att förslaget väl svarade mot majoritetens uppfattning.

Konciliekonstitutionen angav riktlinjerna för liturgireformen. Uppdraget att verkställa denna gavs åt ett särskilt konsilium under ordförandeskap av ärkebiskopen av Bologna, kardinal Lercaro. Sekreterare blev fader Bugnini, som sålunda fick sin upprättelse. Till konsiliet, som bestod av ett fyrtiotal medlemmar, huvudsakligen kardinaler och biskopar, knöts ett antal consultores, som i arbetsgrupper förberedde arbetet. Dom Botte ledde den grupp, som utarbetade reformen av pontifikalets första del, om ordinationerna. Han skrev en rapport, som

behandlade alla ordinationerna, i vilken han föreslog upphävandet av de så kallade ordines minores, dörrvaktare, exorcist, lektor och akolyt, då dessa ämbeten icke svarade mot någon verklig funktion i kyrkolivet. Han underrättades emellertid om, att om han vidhöll detta yrkande, skulle hans rapport läggas till handlingarna. Han valde att för tillfället låta ordines minores vara och gripa sig an med ordines majores. Ordningen för biskopsvigning krävde en översyn. Vigningsbönen var sammansatt av skäligen disparata element och behövde helt enkelt bytas ut. Dom Botte trodde ej på möjligheten att skriva en ny bön och föreslog vigningsbönen i Hippolytus kyrkoordning, som hade den fördelen att ligga till grund för biskopsvigningsbönerna i flera orientaliska kyrkors liturgier. Genom användningen av denna bön skulle ett ekumeniskt syfte nås, att understryka den samstämmiga synen på biskopsämbetet i öst och väst. Förslaget accepterades, ett exempel på den roll den liturgihistoriska forskningen spelade vid liturgireformen. Prästvigningsordningen måste också revideras för att bringa den i bättre överensstämmelse med Pius XII:s konstitution *Sacramentum ordinis*, som fastställde, att handpåläggningen var det väsentliga momentet i vigningen. Medeltida teologer hade ansett överräckandet av kalk och patén som det väsentliga momentet. Problemet med ordines minores fick också så småningom sin lösning efter den linje Dom Botte skisserat. Ordines minores såsom ämbeten existerar icke längre. Däremot bevaras lektor och akolyt icke såsom ämbeten utan såsom tjänster, vilka kan anförtros åt lekmän, som verkligen utövar dem och icke aspirerar på prästämbetet.

Det största intresset väckte givetvis reformen av mässan. Och den viktigaste frågan gällde mässkanon. Den arbetsgrupp som bearbetade detta problem leddes av Monseigneur Wagner, direktör för Liturgisches Institut i Trier. Han presenterade först ett projekt inspirerat av Jungmann, som innebar en revision av kanon. Detta projekt stötte emellertid på hårt motstånd icke minst från Dom Botte. På initiativ av Paul VI slog man då in på linjen att skapa alternativa eukaristiböner till den gamla kanon, som bevarades oförändrad med några mycket små modifikationer. För att utarbeta de tre alternativa bönerna sammanträdde arbetsgruppen i Locarno. Man bestämde sig för, att den första bönen skulle vara inspirerad av anaforan i Hippolytus kyrkoordning, den andra skulle vara av gallikansk typ och den tredje av orien-

talisk typ. Gemensamt för de tre skulle vara, att den Helige Andes roll vid eukaristins firande skulle komma till uttryck i eukaristibönen. En brist i den gamla kanon, var att detta icke var fallet. Vad Hippolytusanaforan beträffar, inställde sig två problem. Den saknade Sanctus, och man ansåg det nödvändigt att med hänsyn till de övriga bönerna interpolera detta moment. Det andra problemet gällde epiklesen. Hippolytusanaforan har en epikles efter instiftelseorden, som åsyftar helgandet av nattvardsgästerna och icke konsekrationen av brödet och vinet. Man insatte därför en epikles, som åsyftade brödet och vinet, före instiftelseorden. Eukaristibönen fick därför två epikleser. På samma sätt förfor man med den andra bönen av gallikansk typ. Vad den tredje bönen av orientalisk typ beträffar stötte man på svårigheter. Enklaste lösningen hade varit att översätta en orientalisk anafora till latin. Dom Botte föreslog den alexandrinska Basilusanaforan, som med klarhet och enkelhet framställer frälsningshistorien. Dom Botte hade för kommitténs räkning gjort en latinsk översättning av denna anafora. Den mottogs positivt av flertalet av kommitténs medlemmar. Den stötte emellertid på motstånd från en av medlemmarna, Dom Vaggagini. Stötestenen var epiklesen, som i Basilusanaforan kommer efter instiftelseorden. En på konsekrationen syftande epikles efter instiftelseorden, vilka i västerlandet uppfattades som konsekrerande, skulle vara obegriplig för västerlandets katoliker. På denna invändning föll förslaget och man accepterade i stället en av Dom Vaggagini utarbetad text, som följde schemat för en orientalisk anafora med undantag för epiklesens plats, och som nu utgör den tredje av de alternativa eukaristibönerna i det nya missalet.

Ett markerat drag hos Dom Botte är hans omutliga saklighet. Han avslöjar obarmhärtigt ihålligheten i äberopandet av traditioner, som enligt vad forskningen uppvisar, är av sent datum. Men han är lika skeptisk mot mycket modernt liturgiskt skapande, som mera utmärker sig för fantasi än för äkthet. För honom är en fast förankring i autentisk tradition en nödvändig förutsättning för en sund reform. Och hans memoarer är en vittnesbörd om, vilken avgörande betydelse den liturgihistoriska forskningen haft för att skapa en solid basis för liturgireformen. Hans intresse för ekumeniken framträder tydligt, och han understryker, att den liturgiska rörelsen sträcker sina verkningar långt utöver den romerska kyrkans gränser. För svenska liturgihistoriker och för

alla, som arbetar för gudstjänstlivets förnyelse inom vår svenska kyrka, är Dom Bottes memoarer synnerligen läsvärda och instruktiva. Läsaren lär också känna en skicklig forskare, som samtidigt är en personlighet med karaktär och profil.

Bengt Strömberg

Kyrkan och dopet. En debattbok om dopet i dag och i framtiden utgiven på uppdrag av 1972 års prästmöte i Växjö stift, 107 s. Håkan Ohlssons Förlag, Lund 1974.

Denna uppsatssamling om dopet omfattar tolv bidrag, fördelade på sex författare. En av dessa, Pehr Edwall, anmärker i företalet att "vissa upprepningar inte helt (kan) undvikas" (s. 7) med den uppläggning, som boken givits. Låt vara att så kanske är fallet, men ibland blir upprepningarna så störande, att man frågar sig om inte ett närmare samarbete mellan de olika författarna hade förmått ge boken en annan och bättre disposition. Detta är väsentligt inte minst med tanke på att den är avsedd att användas som studiebok.

Edwall hävdar vidare att författarna har studerat "den omfattande litteratur, som har publicerats i dopfrågan" (s. 7). Detta är naturligtvis omöjligt. Särskilt bristen på kännedom om baptistiska dopuppfattningar är ibland påtaglig. I ett arbete som behandlar ett så omdebatterat problem som dopet, hade det varit bra med notapparater eller åtminstone en utförlig litteraturförteckning till hjälp för läsarna. Detta saknas i "Kyrkan och Dopet".

R. Nordhs inledande bidrag, "Barndop med frågetecken. Om dagens dopdiskussion" (s. 9—13), pekar på de frågor, som är särskilt intressanta i dagens läge. Först diskuteras betydelsen av de höga dopsiffrorna. Nordh menar att folk, som låter döpa sina barn, därmed uttrycker en "positiv inställning till kyrkan" (s. 9). Så enkelt kan det inte vara. Det måste finnas en lång rad av faktorer, som ligger bakom ett beslut om spädbarnsdop, säkert inte minst det sociala trycket. (— Genomgående i boken används den alltför vaga termen "barndop". Barndop förekommer även i baptistiska sammanhang, vilket flera gånger har påpekats.)

I samband med frågan om "avkristningen" undrar Nordh vilken betydelse som kan tillmätas den s.k. anonyma religiositeten, vars förekomst påvisats av Berndt Gustafsson vid Religions sociologiska institutet (som av Nordh fel-

aktigt benämns "Religionsvetenskapliga institutet"). Huruvida en människa kan eller vill uttrycka sin tro "i exakta formuleringar" (s. 11) kan inte vara avgörande för om hennes religiositet är "anonym" eller inte. Innan detta ytterst diffusa problemområde ingående hunnit bli undersökt, är det säkert bättre att hålla det utanför dopdebatten.

Viktigare är då, enligt min mening, de två avslutande frågorna. Nordh ifrågasätter om dagens kyrka kunnat formulera något övertygande svar på baptismens invändning mot spädbarnsdopet. Det problemet ägnas stort utrymme i boken. Frågan om dopets förhållande till andedopet och Andens nådegåvor har särskilt aktualiserats genom den karismatiska väckelsen. Denna fråga ägnas dock tyvärr ingenstans i boken någon stor uppmärksamhet. En granskning av t.ex. Markus Barths arbete "Die Taufe — ein Sakrament?" (Basel 1951) hade kunnat bidra väsentligt till den delen av debatten.

G. A. Danells uppsats, "Född av vatten och ande. Om dopet i Nya Testamentet" (s. 15—42), är ett försök att "framlägga Nya Testamentets lära om det heliga dopet" (s. 15). Danell arbetar utifrån en fundamentalistisk syn på Bibeln, i vilken Gud sägs tala entydigt och utan att motsäga sig själv.

Ofta angrips problemen med det urkristna dopet utifrån ett religionshistoriskt perspektiv. Välkända arbeten av t.ex. Cullman, Delling och Beasley-Murray beaktar i olika utsträckning det perspektivet. Eftersom Danell däremot inte vill göra det, skall det inte diskuteras här. Det kan emellertid vara intressant att notera, att inte minst Delling starkt betonat vilken väsentlig nyhet Johannesdopet innebar. Judiska tvagningar och dopbad, bland t.ex. esséer och qumranmedlemmar, liksom proselytdopet, hade det gemensamt, att de var ägnade att förmedla kultisk renhet. Johannesdopet innebar någonting annat. Danell vänder sig också med rätta mot dem, som försökt göra Johannes till något slags bindeled mellan Gamla och Nya Testamentet (t.ex. Nygren och Evander). Johannes och hans verksamhet är begynnelsen av evangeliet (Mark. 1:1) och inte något religionshistoriskt övergångsfenomen mellan GT och NT.

Mera tveksam är tesen att Johannesdopet tänktes ge syndernas förlåtelse. Syndabekännelsen i samband med dopet är inget avgörande argument för detta. Vi vet inte om den var något fast i ritualen kring Johannesdopet (se t.ex. Luk. 7:29). Även utan ord kan naturligtvis själva acceptandet av dopbehovet visa

på en syndabekännelse. Men därför behöver man inte med nödvändighet ha väntat sig syndaförlåtelse i dopet. Johannes lämnade aldrig några dopgarantier om syndaförlåtelse. T.ex. Matt. 3: 8 och Luk. 3: 8 visar på bättringsfruktens betydelse. I dopet dokumenterades och manifesterades bättringens början. M. Barth har träffande kallat dopet för "förstlingsfrukten". Johannes var bättringspredikare, inte förlåtelseförmedlare (Apg. 13: 24 och 19: 4). Hos honom är förlåtelsen, liksom Anden, en eskatologisk term. Endast den "kommande" kunde (genom sitt offer) ge syndaförlåtelse.

Andedopet uppfattas av Danell som en speciell upplevelse, skild från vattendopet. Den Helige Ande medverkar dock även i vattendopet. Danell antar sålunda att människan får ett mindre mått av Anden i det och ett större mått i andedopet. Detta är ett svårt och omdiskuterat problem. Mycket talar dock för att den angivna tolkningen är riktig. Danell skiljer sig från en del "karismatiker", då han med rätta framhåller, att andedopet inte framställs i NT som ett nödvändigt villkor för medlemskap i Gudsriket och kristet liv. Det hade varit givande om han utförligare uppehållit sig vid andedopsfrågan, dels p.g.a. dess aktualitet och dels p.g.a. den "karismatiska" tolkning, som han representerar. Så hade t.ex. en genomgång av Apostlagärningarnas texter om dop och andedop kunnat visa, att det finns gott om argument för den ståndpunkt, som Danell här intagit.

Svårare torde det vara att försvara påståendet, att dopet kom "i stället för omskärelsen" (s. 25). Frågan i Apg. 15 var inte om man skulle döpas *i stället för* att omskäras, utan om man skulle *både* omskäras och döpas. I Apg. 16: 3 berättas att Paulus skall ha omskurit Timoteus, som då redan var döpt.

I fråga om dopet och syndaförlåtelsen säger Danell, att dopet inte är en "necessitas absoluta" (s. 32) för frälsningen, vilket inget skall invändas emot. Men märkligt nog motsäger han själv senare vid flera tillfällen denna ståndpunkt (t.ex. s. 41). Den vanliga uppfattningen att dopet ger syndaförlåtelse torde vara svår att belägga i NT. Apg. 2: 38 och 22: 16 är speciellt intressanta textställen i detta sammanhang. 2: 38 visar snarare på en nära förbindelse mellan syndaförlåtelse och dop än på identitet. 22: 16 synes visserligen ange att dopet innebär avtvändet av synder, men det bör observeras att en bön om syndaförlåtelse är förknippad med dopet. Under den första tiden skedde reningen från synderna och dopen i så

nära samband, att de ibland praktiskt taget sammanfaller. Klarast framgår kanske detta just i Apg. 22: 16. Det som därför måhända inte alltid kan skiljas i praktiken bör åtskiljas åtminstone *teoretiskt*.

Argumentationen för spädbarnsdopet är inte heller övertygande. Att som huvudargument för det ange Joh. 3: 5 och Matt. 19: 13 ff. är märkligt. Beträffande doppraxis torde båda dessa texter vara irrelevanta. Barnvälsignelseperikopen borde över huvud taget lämnas utanför dopdebatten, då den alls inget har att säga om dop. Att "inget förbud mot barndopet förekommer i NT" (s. 41) kan inte rimligen vara skäl till att döpa spädbarn, som Danell menar. Det finns förvisso en mängd företeelser, som NT inte förbjuder. Slutsatsen kan inte bli annan än att argumenten för spädbarnsdopet måste sökas på andra vägar än Danells.

Per Edwalls bidrag "I Faderns, Sonens och den Helige Andes namn. Om dopets teologiska plats" (s. 43—47) redogör för de tre trosartiklarna. Utifrån tredje artikeln likställer han vattendopet och andedopet och menar sålunda, till skillnad från Danell, att "den karismatiska väckelsens förkunnelse om andedopet måste relateras till vattendopet" (s. 46). Edwall sammanfattar även de vanligaste argumenten för spädbarnsdopet med hjälp av E. Schlinks "Die Lehre von der Taufe". Tyvärr saknas flera intressanta argument också här. Ett par invändningar måste infogas i detta sammanhang. Att anhängare av troendedopet ser det "i första hand" som "människans handlande" (s. 47) torde vara en förhastad slutsats. Inte heller kan man hävda, att spädbarnsdop är enbart ett "Guds handlande" (s. 47). Formuleringarna är alltför onyanserade. Den förmenta skillnaden kan inte anföras som "avgörande" i synen på spädbarnsdop-troendedop.

I sin första uppsats, "Den som tror och bliver döpt. Om dopet och tron" (s. 49—58), anmärker Peter Bexell att spädbarnsdopet i vår tid kommit att fjärras från tron. I den "missions-situation", som vi i dag befinner oss i, måste nuvarande doppraxis omprövas. Spädbarnsdopet kräver ett bekjande av den kristna tron i formulerad form. Som Bexell påpekar, som en praktisk konsekvens av sitt resonemang, bör inträdet i Svenska Kyrkan givetvis ske genom dopet.

Vidare anföras några synpunkter på barnets tro. Att spädbarnet är 'non obex' och inte motsätter sig Guds nåd är knappast något annat än en truism. Vad kan egentligen spädbarnet hindra? Tron sägs ligga på ett "djupare

plan i människans personlighet" och är "inte en intellektuell, medveten akt" (s. 56). Förgäves söker man någon uppgift om vad detta djupare plan kan vara. Att spädbarnets tro, liksom tron hos en sovande eller svårt åderfötkalkad människa, ligger "bortom alla formuleringar" (s. 56) kan nog inte förnekas.

Den syn som G. Henricsson för fram i uppsatsen "Guds gåva är det. Om dopet och nåden" (s. 59—64) måste i dagens situation starkt ifrågasättas. Han vänder sig emot betonet av den personliga tron, som gör att dopet "alltmer får karaktären av lydnads- och bekännelsehandling" (s. 63), och hävdar att dopet skall erbjudas helt fritt, utan speciella förutsättningar. Med den ståndpunkten förbiser man emellertid t.ex. Mark. 16: 16, som implicerar att för den som inte tror har dopet inget värde.

I bidraget direkt härefter, "Tryggare kan ingen vara. Om doppraxis i sekulariserad tid" (s. 65—74), kritiserar P. Bexell just den ståndpunkt, som Henricsson representerar. Här hävdas med rätta att man inte kan skilja i det konkreta fallet givandet av nåden från mottagandet. Nåden tas emot eller förkastas. Endast den mottagna nåden kan frälsa. Svårbegripligare är uttalandet att tron blir en "förtjänstfull gärning", då den hör till "den vuxnes värld" (s. 67). På vilket "plan" den kristna tron egentligen befinner sig, enligt Bexell, får man aldrig riktigt klart för sig. Men bortsett från det är hans betoning av sambandet mellan tro och nåd och dop väsentligt, speciellt mot bakgrund av Henricssons uppsats. Bexell har en realistisk syn på de förändrade förhållandena. I fall då man tvekar om riktigheten av spädbarnsdop, tänker han sig "någon form av barnvälsignelse" (s. 73) som en lösning.

Även nästa bidrag, "Växa i trosmiljö. Om dopets naturliga ram" (s. 75—80), har författats av P. Bexell. I detta betonas, liksom på flera andra ställen i boken, att "den odiskutabla förutsättningen för dop av barn är det kristna hemmet" (s. 76). Åtminstone en av föräldrarna måste vilja och kunna förmedla en kristen tro till barnet. I anslutning till denna ståndpunkt föreslår Bexell en rad åtgärder inför dopen, bl.a. information om dop och doppraxis till alla nyblivna föräldrar inom Svenska Kyrkan, dopsamtal och föräldraträffar, som skall ge dopinformation, uppmuntra till ställ-

ningstagande till tron och dopet och främja en gemenskap, som kan leda till gudstjänstgemenskap.

P. Edwalls uppsats, "Klädd i dopets helga skrud. Om dopets liturgi" (s. 81—88), refererar innehållet i följande dopliturgier: den romerska dopliturgien efter Vaticanum II, det norska prøveritualet, det anglikanska dopritualet, AKF:s utkast till dopliturgi (1970), Liturgiska nämndens dopritual (1972) och dopritualet i HB 1942. Beträffande det sistnämnda föreslår Edwall, att handpåläggningen bör ske tyst eller med ett tydningssord i stället för åtföljt av bönen Fader Vår, att den exorcistiska bönen bör uttryckas tydligare och att dopbekännelsen bör avläggas högt av samtliga deltagande i dopakten. Ytterligare några smärre förändringar föreslås, men hans slutsats blir att detta dopritual i stort sett lämpar sig för nuets krav.

I R. Nordhs nästa bidrag, "Hem, faddrar och församling. Om ansvaret för en fortsättning" (s. 89—96), finns ett värdefullt praktiskt förslag. Under de tidigare försummade fyra första åren av barnets liv, kan det på olika håll i landet prövade systemet med församlingsfaddrar vara ett lämpligt medel för församlingens ansvar att bidra till att barnen får en kristen uppväxtmiljö. Möjligen kan man ifrågasätta om ett hembesök på varje årsdag av dopet till dess barnet fyllt fyra år verkligen innebär en tillräcklig stimulans i önskad riktning. Att en församlingsfadder skall kunna ha upp till 12—15 fadderbarn synes därtill vara väl mycket för en lekman. Men frågor av denna typ löser sig så småningom med erfarenhetens hjälp. Man vill gärna instämma i Nordhs ord, då han säger att "alltför få församlingar har vågat pröva detta arbete" (s. 94).

De tre avslutande bidragen förbigås här av olika skäl. Enkätredovisningen "Växjö stifts doppraxis 1973" (s. 97—100) kommer att i annat sammanhang redovisas fullständigt. "Innan diskussionen börjar. Några punkter för samtal" (s. 101 f.) av P. Bexell och R. Nordh sammanfattar synpunkter, som redan tidigare framförts av samma författare. "På väg mot ett gemensamt handlande. Några riktlinjer för doppraxis i Växjö stift" (s. 103—107) slutligen bygger också till stor del på tidigare framförda synpunkter.

David Westerlund