

Liberalteologin och skriftprincipen — sola scriptura

AV BENGT ÅBERG

August Neander (1789—1850) — stundom kallad den moderna kyrkohistoriens fader, representerar i sina historiska undersökningar alltifrån 1820-talet ett metodiskt grepp, som kom att bli karakteristiskt för bibelforskningen under de följande 100 åren. Han tolkar bibeln historiskt och han binder samman den bibliska historien med kyrkohistorien. Den historisk-kritiska metoden är i båda fallen densamma. Denna samsyn av biblisk och kyrklig historia accentueras därav, att Neander ser den senare som en illustration till Jesu liknelse om surdegen. Neanders kyrkohistoriska arbeten är helt enkelt en omfattande kommentar till den liknelsen. Själva paradigmet för denna historia möter i den enskilda människans historia. Det blir det psykologiska skeendet i den enskilde, som ställs i centrum. Samfundet, liksom det läromässiga, nertonas i denna av psykologisk individualism präglade historiskrivning. Eftersom den bibliska och kyrkliga historien bildar en enda organism, där Guds uppenbarelse sker, blir det inte naturligt för Neander att identifiera Guds ord eller uppenbarelse med bibeln, utan han säger i stället Guds ord *i* bibeln. Detta tolkades dock av en del som uppluckring av inspirationsläran och som subjektivism och relativisering av bibeln.¹ Och problemet skulle gå som ett stråk av oro genom hela 1800-talets kyrkoliv.

Det möter också i 1900-talet. 1908 uppstod inom EFS en djupgående schism om bibelns inspiration: *är* bibeln alltigenom Guds ord eller *innehåller* bibeln Guds ord? Oron väcktes av boken "Kristendomen och den urkristna församlingens bibel" författad av missionsföreståndaren, den f.ö. som strävt

konservativ bedömde exegetikprofessorn A. Kolmodin. Han anklagades för att gå den liberala "bibelkritiken" till mötes och ha lämnat reformationskyrkans lära om ordinspiration. Schismen ledde till att EFS:s "Bibeltrogna Vänner" bildade en egen organisation.²

Denna incident illustrerar, hur känslig skriftprincipen har varit i kyrkolivet. Och det nämnda exemplet antyder, hur termerna "liberal" och "bibelkritik" ganska lättvindigt har kunnat användas i polemiskt syfte.

Vad är då liberal teologi — eller "liberalteologi", som det lite mer kontroversiellt brukar heta? Termen är diffus och svårhanterlig och har brukats om mycket skilda uppfattningar. I vårt land är det f.ö. ytterligt få teologer som själva har velat gå in under den etiketten. Inte ens Em. Linderholm ville det. Stundom har termen — som i fallet Kolmodin — nyttjats av konservativa som hyllar de gamla dogmatikernas verbalinspirationslära i polemik mot sådana, som har en på något sätt avvikande bibelsyn. Ofta betecknar termen sådana exegeter, som påverkats av den tyska exegetik, som på ett radikalt sätt nyttjat historisk-kritisk metod ("bibelkritik"), och som hör hemma nägonstans längs linjen Schleiermacher —

¹ Tidskrift för Svenska kyrkan 1851, s 126. När det gäller Neanders psykologiska individualism kan fruktbar jämförelse göras med en annan pionjär bland historieforskarna, Gottfr. Arnold. Se Åberg, Individualitet och universalitet hos Waldemar Rudin, s 78 f (1968).

² Se t.ex. B. Wadström, Några blad ur Evang. Fosterlands-Stiftelsens historia, II (1910).

Tübingerskolan — Ritschl — Harnack — Herrmann — Troeltsch.³

Svårigheten med att finna en definition på den liberala teologin sammanhänger med att den inte på något sätt är en avgränsbar skola. Snarare framträder den som en mer eller mindre tydlig tendens i skilda teologiska åskådningar under 1800-talet och 1900-talets första decennier, en tendens som på olika sätt i skilda referensramar kan identifieras som utslag av *liberalism*. Det är alltså inte enbart fråga om en vetenskaplig metod, utan här finns också impulser från en ideologi.

Namnet antyder, att ideologin har begreppet *frihet* i fokus. Kanske kan "bibelkritikens" arbetsatmosfär bli något klarare, om följande antydningar görs om denna ideologi: Dess frihetsbegrepp aktualiserades i vårt land iklätt slagordet "1848 års idéer", alltså i sällskap med jämlikheten och broderskapet. I kyrkolivet samlade sig de liberala strömningarna kring olika temata: *kyrkorättsligt* lät det så: en man — en röst, fri föreningsrätt, religionsfrihet och jämlikhet på basis av den evangeliska kyrkans allmänna prästadöme. *Teologiskt* lät det så: fri forskning, fritt sanningssökande utan hierarkiska, konfessionella band. *Etiskt* lät det så: personlighetsprincipen kontra auktoritära system, envar har rätt och plikt att följa sitt eget samvete, konungen äger ingens samvete tvinga eller tvinga låta. *Religiöst* lät det så: ett fritt evangelium för alla, fritt från klerikalt förmynderskap, fri tillgång till nåden för envar.⁴ Till den mångfasetterade liberalismen hör också mot mitten av 1800-talet *utopismen* med dess immanenta gudsrikestanke buren av en optimistisk tro på utvecklingen fram till ett universellt samhälle och ett världsmedborgarskap.⁵

Liberalismen kom att stå för allt möjligt nytt, som välldes in i vårt land särskilt från 1840-talet. Det nya kom både västerifrån och söderifrån. Den teologiska liberalismen kom i huvudsak från Tyskland och Schweiz. Kyrkopolitiskt och religiöst var det i huvudsak anglosachsisk liberalism, som präglade oss. Sannolikt kom därifrån också intryck av grekisk-platoniska tankar, som hör till

den engelska liberalismens omfattande rot-system. Detta är av betydelse inte minst vid en analys av liberalismens antropologi.

Låt oss återknyta till den liberala teologin. Hela 1800-talet är svensk teologi i stort sett germaniserad och en mer eller mindre nedtonad och uppmjukad utlöpare av tysk teologi. I den brukar man efter Schleiermacher urskilja olika skolor: restaurations-teologin, förmedlingsteologin, bibelteologin och den liberala teologin. Närmast Schleiermacher och med Kants criticism och Hegels filosofi som förutsättning står sistnämnda teologi. Den är rotad i "romantisk teologi" med dess karakteristiska drag: koncentration på individualitetsbegreppet och på universalitetstanken, dvs. föreställningen att hela tillvaron, ande och natur, individ och släkte, bildar en enda levande organism och därför görs till föremål för en totalinterpretation, där alla vetenskapliga discipliner samverkar — dock under filosofins ledning.

Schleiermacher gav det teologiska arbetet en psykologisk och historisk utgångspunkt, som ställde människan i centrum för det teologiska arbetet. Av betydelse blev också att den liberala teologin genom både Schleiermacher och Hegel fick förutsättningar till öppenhet mot andra vetenskaper och mot kulturlivet, och därmed kunde återknyta till den universalitet, som teologin en gång ägt i högskolastik och renässans.

Den tyska liberala teologin i sin tur brukar indelas i tre skeden, som alla har sina mer eller mindre uppmjukade motsvarigheter i vårt land. Det *första skedet* präglas av försök till nydaning av kristendom och teologi på filosofisk-spekulativ grund. Hege-

³ Se härom Prenter, art. Liberal teologi i NTU, II, sp. 794—800, och art. Liberalismus, III, theologischer und kirchlicher, RGG, 4, G. Lindeskog, Är den liberala teologin en övervunnen ståndpunkt? STK 1942, s 217 ff.

⁴ Här använder jag alltså termen "religiös liberalism" i betydligt mer inskränkt mening än t.ex. Rodhe, Den religiösa liberalismen i Sverige, Nils Ignell—Viktor Rydberg—Pontus Wikner (1935), och Nigg, Geschichte des religiösen Liberalismus (1937). Jag ifrågasätter lämpligheten att använda Rodhes ytterligt vittfamnande term.

⁵ Lindberger, Prometheus-tanken hos Viktor Rydberg, I (1938), s 36, 43 ff.

lianen *Strauss* försöker med sitt verk "Leben Jesu" på 1830-talet leta sig bakom de partikulära kyrkliga formlerna och historiska övermålningarna till den för mänskligheten gemensamma Messiasidé. Han såg ett plus i detta att kunna påvisa otillförlitligheten i historiciteten i evangeliernas berättelser. Därmed blev det lättare att nå in till själva väsendet, bibelns Messiasidé, som inte kan realiseras i en enskild individ utan hör hemma i släktets kategori.

Debatterna om *Strauss'* verk blev våldsamma både i Tyskland och i vårt land.⁶ Här togs den om hand av den s.k. aftonbladliberalismen, som fann anledning att gå till angrepp mot reaktionära krafter och kräva frihet för forskning och frihet från bekännelsetvång. *Strauss* framträdde i första hand som filosof, inte som exeget. *Baur*, Tübingerskolans grundare, ställde mer förutsättningslöst frågan om de urkristna källornas värde och art. Målsättningen var att nå fram till en historiskt hållbar Jesus-biografi på synoptikernas uppgifter. Så värst mycket av dem blev dock inte kvar för *Baur*, som också han var bunden av hegelianismens idéspekulation.

I det *andra skedet* är sådana spekulationer raserade. Tiden från omkring 1860 präglas av realism, empiri, antimetafysik. Nu bryter en ny evolutionstanke fram — darwinismen, också den växer ut till en ideologi. Om den tidigare filosofiska evolutionismen var teleologiskt präglad, alltså framåtblickande, var den darwinska evolutionismen starkt kausalt, genetiskt inriktad. Uppmärksamheten fästes på ursprunget, ej på resultatet, målet. Den blev s.a.s. tillbakablickande och kom att tjäna som underlag för en naturalistisk "monistisk" ideologi.⁷ Det är uppenbart att teologin med sin bibel och dess Genesis ställdes inför stora problem. Den som gav teologin frimodighet i det trängda läget blev *Ritschl*. Hans teologi tillmötesgick ett starkt behov i tiden och han gav impulser åt olika håll utan att i egentlig mening bilda skola. I det nya kulturklimatet ville han ge kristendomen en historisk legitimering i stället för en metafysisk, som man strävat efter i det första skedet. Koncentration sker på Jesus som

etisk personlighet och på Guds rike som ett etiskt kulturrrike. Den historisk-kritiska exegetiken blir den disciplin som legitimerar teologin. "Bibelkritiken är vår realistiska och skeptiska tids teologiska vetenskap. Skall en teolog kunna försvara sin plats bland vår tids vetenskapsmän, får han därför ej vara främmande för denna vetenskap, och en exeget måste i den vara hemmastad", skrev *J. Personne*, när han 1887 i *Tidskrift för kristlig tro och bildning* gav den för svenska läsare första utförliga presentationen av den nya "bibelkritiken" med namn som *de Wette*, *Graf*, *Kuener* och *Wellhausen*.⁸ *Personne* försökte göra presentationen så mjuk som möjligt, men här fanns tillräckligt sprängstoff ändå. Denna bibelkritik hade som ideologisk förutsättning darwinismen. Det var därför väntat att det just blev bibelns begynnelse, som i första hand blev föremål för bibelkritikens analyser. Uppenbart måste kyrkans teologi med sin skriftprincip och syn på bibelns inspiration råka i gungning. Som väntat överflödar de teologiska tidskrifterna under särskilt 90-talet av artiklar och notiser om bibelkritikens arbete. Överlag bevaras dock i fackpressen sans. Allmänt accepteras dess vetenskapliga metod men man vänder sig mot dels den särskilt hos *Wellhausen* mötande tvärsäkerheten i tonen, dels de ideologiska ramar, som forskningsresultaten placeras i.⁹

Men att situationen är allvarlig för en

⁶ Se härom utförligt i *Petzäll*, *Straussdebatten i Sverige* (1936).

⁷ *Aberg*, a.a., s 139 ff.

⁸ *Personne*, *Bibelkritikens nyaste hypoteser om gamla testamentet*, *Tidskrift för Kristlig tro och bildning*, 1887, s 19—46. Året innan hade *Personne* talat om detta ämne vid Svenska Bibelsällskapet med så positiva omdömen att v. *Schéele*, redaktören för tidskriften fann sig föranlåten protestera och varna, a.a., 1886, s 320.

⁹ Här kan tyvärr inte redovisas denna tidskriftslitteratur. Jag kan bara nämna de tre viktigaste facktidskrifterna, som ger mycket material: *Teologisk Tidskrift*, *Tidskrift för kristlig tro och bildning* (fr. 1895 *Kyrklig Tidskrift*) och *Bibelforskaren*. Redaktionerna för alla tre hade även varit inblandade i 60-talets debatt med *Boström*, *Rydberg*, *Ignell* och *C. von Bergen*. Inläggen då tycks ha varit hårdare.

kyrklig teologi med "sola-scriptura-läran" är uppenbart. Som exempel härpå kan tas *Em. Linderholms* mångomtalade programartikel "Från dogmat till evangeliet" (1919).¹⁰ Han framhåller att genom utvecklingsläran (som den gammaltestamentliga bibelkritiken på sitt sätt betjänat) står nu teologin inför en radikal revision av sin gamla kosmologi och antropologi. Grunden för den gamla dogmatiken och dess "uråldriga bibeltolkning med verbalinspirationen som förutsättning" är ryckt undan. Teologin måste nu gå både mer radikalt och mer konservativt till väga än den tyska liberala teologin. Mer radikalt i teologiskt avseende och mer konservativt i religiöst avseende. Under påverkan av Ritschl och *Harnack* ville han ha en klar boskillnad mellan tro och vetande. Den liberala teologins största brist hittills var, menade han, "att den icke förmått lägga grunden till en ny, enklare men djupare och starkare religiös förkunnelse. Därtill har den varit alltför kompromissartad och ängslig. I religion och teologi bör man för övrigt icke vara liberal utan radikal eller konservativ".¹¹

Det var för honom klart, att teologin inte kunde leva isolerad i det nya vetenskapliga läget. Den måste ompröva hela sin substans. Hur denna omprövning skulle tillgå, gav han också antydning om. Det gällde att arbeta sig fram mot den kristna trons förenkling och fördjupning så som den möter i Jesu ursprungliga enkla förkunnelse. I enlighet med *Harnacks* framställning i "Kristendomens väsen" (1900) — som brukar anses som den liberala teologins främsta programskrift — vill han skilja mellan Jesu evangelium om Gud och Guds rike å *ena* sidan och å *andra* sidan Pauli evangelium om Kristus. Det senare ledet kunde teologin nu lämna. "Till frigörelse från det gamla dogmat verkar hela den stora religiösa individualismen, emedan dess religiositet sökt och funnit sin visshet i en omedelbar gudsumgängelse och skapat en religiös erfarenhet, som är mera oberoende än den äldre fromheten av givna symboler, beaktelser och formler."¹²

Ett *tredje skede* i den liberala teologin är det religionshistoriska alltifrån början av

90-talet. Här drogs konsekvenserna radikala av det historiska betraktelsesättet. Man ville förstå kristendomen utifrån dess omvärld. Är kristendomen en bland många historiska manifestationer eller kan den göra anspråk på att hävda sin absolutet? Problemen fick sin aktualisering bl.a. vid prästmötet i Lund 1919, då prästmötesavhandlingen, författad av M. Lundborg och rubricerad som en inledning till en "andens teologi", utgick ifrån den religionshistoriska skolans metodiska grepp att se den helige Andes verk inte från kyrkolärens utan från "den allmänna livsutvecklingens synpunkt".¹³

Men därmed har vi också nått den tidpunkt, då den liberala teologin både i vårt land och i Tyskland skulle komma att lämna scenen. Dess vetenskapliga metod skulle dock stanna kvar, och dess huvudtankar skulle komma att leva vidare ute i kyrkolivet som en lekmannteologi bland de bildade. Världskriget bidrog till slutet på den liberala epoken inom teologin. Detta vittnar på sitt sätt om att den liberala teologin inte i första hand var en speciell vetenskaplig metod utan bars av en ideologi, karakteriserad av optimistisk evolutionism, av liberalismens tilltro till människans möjlighet att bygga ett gudsrrike och till möjligheten att nå en kristen kultursyntes. Ett slående exempel på ändrad atmosfär är *Harnacks* Marcion-bok 1921, som helt saknar optimismen i sekelskiftets "Kristendomens väsen".¹⁴ Till bilden hör också, att liberalismens utåtriktade aktivitet under 20-talet efterföljes i kulturliv och kyrka av ett starkt accentuerat intresse för mystik.

I avhandlingen om den liberala teologikretsen kring tidsskriften "Kristendomen och vår tid" iakttar K. G. Hammar en klar gräns teologiskt och kulturellt omkring

¹⁰ Tryckt i Det andliga nutidsläget och kyrkan, I, (1919).

¹¹ A.a., s 92.

¹² A.a., s 107.

¹³ K. G. Hammar, Liberalteologi och kyrkopolitik, s 311 (1973).

¹⁴ Hammar, a.a., s 305.

1920.¹⁵ Det är utan tvivel helt riktigt. Den gränsen börjar bli allmänt iakttagen, och vi kan studera, vad som ligger kvar på andra sidan gränsen såsom ännu oavslutat, oarbetat. En god vägledning ger de liberala teologerna själva, som plötsligt fann sig överspelade av händelserna. När de såg in över gränsen i det nya teologiska landet fann de följande: "en sträng koncentring och avgränsning åt alla håll av vad som bör anses för specifik kristendom. Den cirkel, inom vilken detta får röra sig, göres allt mera trång, och den yttersta konsekvensen av denna teologi måste leda till isolering gentemot allt vad kultur heter."¹⁶ Den liberala teologin såg in i den dialektiska teologins och i lundateologins landskap.

Kvar ligger uppenbart som en uppgift för framtiden den liberala teologins intention att utifrån bibeln tolka det allmänmänskliga, de existentiella frågorna, söka det gemensamma, det universella.

Den liberala teologin kom på flera sätt till korta med sina program — i stor utsträckning lät den sig styras ideologiskt, den saknade historiskt sinne i den meningen att den saknade sinne för kontinuitet, sammanhang. Den pressade gärna sin egen tids värderingar på historien, liksom på bibeltexter, den var snar till att riva ner men förmådde inte bygga upp, kanske bl.a. därför att den i sin intellektualism brast inte bara i historisk känsla utan också i psykologisk.

Den liberala teologin har med sin historisk-kritiska metod, använd på bibeln, fokuserat åt oss problem, som den inte kunde lösa, men som vi har att arbeta med. Metoden har avslöjat två distanser: *dels* de bibliska texternas skiftande avstånd från den historia, som de vittnar om, *dels* dessa texters i alla avseenden stora avstånd från oss och våra referensramar.

Vad är det avgörande, texterna eller historien bakom dem? Den liberala teologins Jesu-livs-forskning arbetade sig enligt gängse genetiskt-kausalt präglade evolutionstänkande tillbaka till vad den menade vara Jesu historia. Men härvid förlorades sammanhanget med apostlarnas Kristus-förkunnelse och med den följande historien. Följdriktigt

kom också den teologiska reaktionen i och med den kerygmatiske teologin, som deklarerade, att den rent historiska frågan är teologiskt irrelevant. I stället sker en koncentration på texterna såsom vittnesbörd. Efterhand skulle det visa sig, att inte heller detta är en helt tillfredsställande lösning. Kan t.ex. Jesu uppståndelse inte uppfattas som en historisk händelse, mister också kerygmat relevans.

Det teologiska problemet blir å ena sidan klyftan mellan historia och kerygma, å andra sidan klyftan mellan texternas tankevärld och vår nutid (det hermenevtiska problemet). Vi är medvetna om att i en ändrad situation säger likalydande formuleringar inte samma sak, som då de skapades, även vid verbal reproduktion. Detta är "Gjentagelsens" problematik, för att nu använda Kierkegaards hermenevtiska term.

Denna "Gjentagelse" kan försvåras genom de läror om bibelns inspiration, som satts upp som skydd kring skriftprincipen. I och med att "bibelkritiken" tycktes hota skriftprincipen kom också från motståndarläget skärpningar i inspirationsläran. Det talades inte bara om "Wortinspiration" utan om "Wörterinspiration". Och såsom ytterligare säkring accentuerades den konfessionella profilen. I motsvarande situation kunde den romerska kyrkan hänvisa till kyrkans auktoritet med proklamationen om påvens ofelbarhet som hållfast säkring. Men redan ytlig konfrontation med 1800-talets historia med dess alltmer utvecklade historiska och psykologiska insikter och förändrade verklighetsuppfattning uppenbarar det ohållbara i att i trons intresse skjuta fram inspirationsläror och andra yttre auktoriteter, som äldre dogmatici byggt upp.

Olika försök har gjorts för att komma igenom svårigheterna. Neander talade om Guds ord i bibeln. Man har skilt mellan bokstav och ande, mellan tidshistoriskt betingat och frälsningssanning, mellan ovä-

¹⁵ Hammar, a.a., s 317—26. G. Wingren, Gränsen vid 1920, rec. av Sjöholm, Samvetets politik. Natanael Beskow och hans omvärld intill 1921, SDS 28/7 -72.

¹⁶ Hammar, a.a., s 336 f.

sentligt och väsentligt, periferi och centrum. Och man har betonat att bibeln inte skall ses som en uppenbarelse utan som urkund innehållande vittnesbörd om uppenbarelsen. Den liberala teologin underströk starkt skillnaden.

Emellertid kunde under allt detta arbete en förväntan hos tron leva kvar, att den historisk-kritiska bibelforskningen eller den teologiska vetenskapen f.ö. hade till uppgift att vara auktoritet för tron. De hårda dusterna om "bibelkritiken" och "liberalteologin" torde ibland ha underblåsts av sådana förväntningar, att vetenskapliga bevis skulle ge religiös visshet. Men religiös tro kan inte haka sig fast vid intyg, som bibelvetenskapen utfärdar. Det torde inte vara någon större vinst i den evangeliska kristenheten att utbyta påvar mot professorer, då det gäller att söka auktoriteter för vacklande tro. Religiös visshet har karaktär av omedelbarhet och den vilar inte på yttre auktoritet, därom var liberal teologi klar. Urkundsbegreppet, som den liberala teologin gärna nyttjade, var ett vetenskapligt begrepp och otillräckligt som grund för trons förhållande till Guds ord. Denna boskillnad mellan vetande och tro försökte den liberala teologin genomföra men mötte härvid ingen större förståelse från konfessionell teologi. Det förefaller som om problemet med den teologiska vetenskapens art inte på allvar ställdes av någondera parten.

Till skriftprincipen hör också detta problem: antingen man befäster den bibliska uppenbarelsen genom att visa, att bibeln såsom *urkund* om denna uppenbarelse är sann, eller man betonar inspirationen och därmed att bibelorden *är* själva denna *uppenbarelse*, så är det i båda fallen fråga om en uppenbarelse i det *förflutna*. En tro som lever i sådant imperfektum är endast en fides historica. Den religiösa trons tempus är presens. Skall bibeln vara bärare av uppenbarelse, vara Guds ord, måste det vara ett ord som Gud talar nu till mig och det måste vara en nu skeende uppenbarelse.¹⁷

W. Pannenberg har i en uppsats om

skriftprincipens kris visat på ett problem, som den liberala teologin — liksom den "romantiska teologin" och den frälsningshistoriskt centrerade bibelteologin — lämnat i arv: Det gäller den universalitet som ligger i själva bibeltexterna.¹⁸ Alltså synen på allt såsom existerande i relation till Gud — av Honom, genom Honom och till Honom är ju allting. Denna universalitetsfråga är utifrån den reformatoriska skriftprincipen omöjlig att i längden undvika för teologin. Pannenberg menar att just i trohet mot texterna drivs en bibelteologi till uppgiften att sätta all sanning i andra vetenskaper i relation med bibeln. En teologi som "bara" vill utlägga skriften, talar ju därmed om världens och mänsklighetens skapelse och om Guds historia med mänskligheten, en historia som omspannar allt som har skett, som sker och som skall ske. Därmed gör den anspråk på universalitet. Han ställer frågan om skriftprincipens kris bl.a. bottnar i att teologin, som efterträdde den liberala teologin, släppte anspråket på universalitet, isolerade sig från andra vetenskaper, blev en positiv uppenbarelsevetenskap, som inte ställer metodiska frågor om sina utsagors förhållande till utsagor i andra vetenskaper om samma ämnen — om världen, om människan, om historien. Det äldre öppna begreppet uppenbarelse förvandlas till ett s.a.s. inomkyrkligt begrepp¹⁹ och det förutsättes att en sådan kyrklig teologi kan syssla med bibelutläggning oavhängig av vad andra vetenskaper har att säga om samma ovan nämnda ämnen. Men — slutar Pannenberg — en sådan avskärmning återverkar på arbetet med bibeln. Ty dennas universella drag kan inte uppgivas.²⁰

¹⁷ E. Haupt, Den heliga skrifts betydelse för evangeliska kristna. Tryckt i: I religiösa och kyrkliga frågor, 6 (övers. o. utg. av F. Fehr, 1892), s 21—25.

¹⁸ Skriftprincipens kris, tr. i Norsk Teologisk Tidsskrift 1965, H 2. s 106—15.

¹⁹ G. Aulén, Den teologiska krisen i nutiden, STK 1927, s 125.

²⁰ Pannenberg, a.a., s 115.

Exegetiken ifrågasatt

AV FRANÇOIS REFOULÉ

Följande sidor har ett begränsat syfte: att kortfattat söka informera om exegetikens situation i Frankrike, och då särskilt den katolska exegetikens. Men vår framställning kan ha giltighet också för ett betydligt större område: de konfessionella gränserna är numera praktiskt taget utplånade, inte minst på exegetikens område, och de nationella gränserna har blivit så betydelselösa, att idéer som uppkommer i ett land omedelbart blir kända, kanske till och med accepterade, överallt.

Exegetikens situation i Frankrike är i dag svårare att få grepp om än strax efter Andra vatikankonciliet. Vid första anblicken synes den historisk-kritiska exegetiken ha en stark position. Efter encyklikan *Divino Afflante Spiritu* 1943 har den inte längre behövt strida för sina rättigheter, och dessa har bekräftats av konstitutionen *Dei Verbum* 1965. Den drar dessutom fördel av vetenskapens anseende över huvud. "Exegetiken är vetenskapens bålverk inom religionsvetenskaperna", har man sagt.¹ Det är denna exegetik som har drivits vid de teologiska fakulteterna och i prästseminarierna. Den har populariserats av vissa tidskrifter med stora upplagor, såsom *En ce temps-là la Bible*, *Aujourd'hui la Bible*, *La Bible et son Message*, *Bible et Terre Sainte*, *Cahiers Evangile* och liknande. Det är denna exegetik som bidragit till ekumenikens största och kanske varaktigaste framsteg. Redan 1960 kunde Y. Congar konstatera:

I dag skapas inom kretsen av bibelstudier och bibelforskare inte bara ett utbyte av resultat, utan även ett slags andarnas fristat, inom vilken fastställs och utbreddes en consensus, när det gäller redan nu konkreta och omfattande resultat.²

Denna consensus är så stor, att det blivit möjligt att utge "Traduction œcuménique de la Bible" (TOB) på franska och att denna, fast den har en rik notapparat, saknar dubbla eller tredubbla noter. Påven Paulus VI har understrukt detta:

Er kommentar är sådan, att den nästan alltid har en och samma tolkning, vilken uppriktigt har kunnat accepteras av representanter för de olika konfessioner som deltagit i detta arbete.³

Samtidigt har den exegetiska vetenskapen — såsom professor H. Cazelles vid l'Institut Catholique i Paris⁴ nyligen konstaterade — sedan fem eller sex år känt sig hotad, nu inte bara på en front, såsom tidigare, utan från flera håll. Attacken kommer inte längre bara från fundamentalistiskt och traditionalistiskt håll, utan också från de kretsar, där man förordar, att de bibliska texterna tolkas med den strukturala analysens metod, och slutligen från en grupp som hos exegeterna avslöjar en imperialistisk tendens, "en klerikal mentalitet, som får dem att tro sig vara de sanna uttolkarna av Boken, vars tolkning vore resultatet av deras trägna arbete".⁵ Enligt Cazelles finns det en tendens att bestrida "historiens möjligheter . . . , möjligheten att förstå det som gångna tiders

¹ M. de Certeau, *Lieux de transit*, i *Esprit* febr. 1973, s 615.

² Y. Congar, *La Bible, Livre de réconciliation ?* i *Les Voies du Dieu Vivant*, Paris 1962, s 49.

³ Tal av Paulus VI, publ. i *Osservatore Romano* 22 jan. 1973.

⁴ H. Cazelles, *Les principales requêtes de l'exégèse contemporaine*, i *Le Point Théologique*, vol. 1, Paris 1971, s 10.

⁵ M. de Certeau, a.a. s 617.

människor har levat på och tänkt”.⁶ ”Det händer något”, påstod nyligen en fiende till den historisk-kritiska metoden, ”Bibeln presenterar sig själv, den ropar, den gör väsen av sig och står i rampljuset. Det är som om den till varje pris befriade sig från en förbannelse, som om den på nytt kunde föda, den är som ett tamdjur som blivit vilt.”

I. Oppositionen från fundamentalistiskt håll

Rubriken på detta avsnitt kan möjligen föra vilse, och det skulle utan tvekan vara bättre att ersätta ordet ”fundamentalistisk” med ”traditionalistisk”. Ty såvitt jag vet existerar det inte inom den katolska kyrkan i Frankrike grupper som man skulle kunna kalla så (det är annorlunda inom den franska protestantismen). Dock finns bland de katolska troende kvar en ”fundamentalistisk anda”, som bl.a. visar sig i insändare till bibliska populärtidskrifter. Encyklikan *Divino Afflante Spiritu* 1943 — för precis trettio år sen! — och sedan konstitutionen *Dei Verbum* av den 18 november 1965 satte definitivt punkt för vad N. Lohfink kallade ”den katolska kyrkans ’hatkärlek’ gentemot den historisk-kritiska vetenskapen”.⁷ F.ö. skulle det vara naivt att inbilla sig, att alla trossvårigheter, som följde med det historiskt vetenskapliga betraktelsesättet, skulle vara övervunna och att all konflikt inom kyrkan skulle ha upphört som genom ett trollslag. Likväl är dagens motsättningar inte jämförbara med dem som var för handen vid seklets början — man ifrågasätter numera bara ett visst sätt att använda den historisk-kritiska metoden eller vissa av dess resultat, men inte metodens legitimitet.

En exeget som A. Feuillet, professor i Nya testamentet vid Institut Catholique i Paris (vars auktoritet konservativa katoliker gärna åberopar) säger uttryckligen i denna fråga: ”Det borde accepteras av alla, att ett återvändande till det gamla inte kan krävas i trons namn.”⁸ De känsliga punkterna är f.ö. begränsade: de gäller dels frågan om evangeliernas historiska värde, dels förhållandet

mellan tradition och läroämbete å ena sidan och exegetiken å den andra.

1) I sin ”Theologie des Alten Testaments” understryker G. von Rad, att klyftan mellan den bild av Israels historia, som den historiska vetenskapen ger, och den kerygmatiske (den som kyrkan förtroendefullt hade gjort till sin, när hon naivt fann den i Gamla testamentet) utgjort en av de besvärligaste inteckningar som nutida bibelvetenskap har att dras med.⁹ Det var i själva verket beträffande Gamla testamentet, som bibelkritiken förde till revolutionerande slutsatser. Naturligtvis blev därför vid början av detta århundrade den gammaltestamentliga exegetiken föremål för häftiga angrepp. I våra dagar är det egentligen bara i fråga om evangelierna — och sekundärt Apostlagärningarna — som protester kommer till stånd. Man får komma ihåg att under Andra vatikankonciliet första session en kampanj sattes i gång, vars syfte inte bara var att begränsa exegeternas frihet, utan också — och framför allt — att få *Formgeschichte* utdömd såsom ”till sitt väsen trosfördärvande”.¹⁰ Men denna kampanj blev utan resultat. Tvärtom fick bibelkommissionen den 21 april 1964 i uppdrag att utge en ”Instruktion i frågan om evangeliernas historiska sanning”, vars huvudsyfte faktiskt var att påvisa *Formgeschichte*:s berättigande. För att upprätthålla en viss balans utsade konstitutionen *Dei Verbum* att apostlarna

gjorde ett urval bland det rika material som antingen förelåg muntligt eller redan var nedskrivet. De sammandrog en del till översikter

⁶ H. Cazelles, a.a. s 10.

⁷ A. Paul, Pour la Bible : une anti-exégèse, i Cahiers Universitaires Catholiques. 4/1973, s 7.

⁸ N. Lohfink, De la méthode historico-critique i Sciences Bibliques en marche (övers. av Bibelauslegung im Wandel, Frankfurt 1967), Tournai 1969, s 47.

⁹ A. Feuillet, Réflexions d’actualité sur les recherches exégétiques, i Revue Thomiste, 71 (1971), s 247.

¹⁰ G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, München 1957, bd. I, s 110—114.

¹¹ Jfr R. Rouquette, La Fin d’une chrétienté, bd. II, Paris 1968, s 459—465, 472—475.

(in synthesim redigentes) eller förtydligade annat med tanke på det aktuella behovet i församlingarna. (Par. 19.)

Man underströk samtidigt kraftigt evangeliernas historiska karaktär:

Den heliga modern kyrkan har bekänt och bekänner fast och orubbligt att nämnda fyra evangelier, vilkas historicitet hon utan tvekan hävdar, troget återger vad Jesus Guds Son under sitt liv bland människorna till deras eviga frälsning verkligen har gjort och lärt intill dagen för sin himmelfärd (jfr Apg 1: 1—2). (Övers. 1972, KIT.)

Bakom utformningen av denna paragraf ligger en lång och ofta mödosam förhistoria. Paragrafen är mer nyanserad än vad som framgår av den första anblicken. Den vill inte göra "den historiska sanningen" gällande i den mening som t.ex. encyklikan *Spiritus Paraclitus* 1920 ännu försvarade — dvs. berättelsens överensstämmelse med fakta, "såsom det verkligen hände" ("uti gestä reapse sunt"); paragrafen i fråga begränsar sig till att fastställa att den av evangelisterna skildrade frälsningshistorien har sin rot i vissa fakta, som är tillgängliga för oss på olika sätt genom de källor, som stod till evangelisternas förfogande.¹² En enda inställning avvisas: där man radikalt vill särskilja *betydelse* och *faktum*, eller där man i evangelieberättelsen bara vill se ett uttryck för förståelse av den mänskliga tillvaron.

Hur tolkar man den evangeliska berättelsens rotfäste i fakta? I denna fråga kan divergenser komma i dagen. Det bör inte förvåna, att nyligen utkomna verk av katolska exegeter för en del troende och teologer kan verka som om de ifrågasätter evangeliernas historiska värde — och därmed tron. När père Boismards *Commentaire de la Synopse des quatre évangiles* kom ut, skrev G. Daix i l'Homme Nouveau en artikel med den talande rubriken "Faran av en viss exeges", en artikel, i vilken han uttrycker sina farhågor inför en så kritisk inställning:

Evangelierna är inte ett slags journalistiska reportage över Jesu liv. De vill ge en religiös

undervisning, men göra detta utifrån fakta. Man kan inte skilja den teologiska konstruktionen från framställningen av teologiska fakta utan att förgripa sig på den evangeliska berättelsens egenart.¹³

Dessa farhågor delas också av vissa exegeter, bl.a. mgr Bruno de Solages,¹⁴ mgr Weber,¹⁵ A. Feuillet. Den sistnämnde pekar i en artikel i *Revue Thomiste* på teologernas ständiga upptrappning, av tvivel och förnekelse. Visserligen är inte evangelierna en Jesus-historia i den strikta bemärkelse, som man brukar använda ordet "historia" i,

— men genom en *ensidig* betoning av detta kommer vissa författare att glömma, att evangelisternas uppenbara syftemål är att rapportera verkliga fakta. Det är självklart, att den kristna tron verkligen är hotad, inte bara av förkrympning utan även av död genom dem som låter förstå, att denna grundval ständigt kan ifrågasättas.¹⁶

Man bör tillskriva evangelisterna större frihet än man tidigare gjorde, när de refererar händelserna i Jesu liv. Men den kristna traditionen kan inte utan att förneka sig själv samtycka till att i evangelierna se rena teologiska konstruktioner.¹⁷

Denna kontrovers rör verkligen väsentliga frågor. Den är i sig varken bara fransk eller bara katolsk. Också W. Pannenberg framhåller:

Die Kluft zwischen Faktum und Bedeutung, zwischen Historie und Kerygma, zwischen der Geschichte Jesu und den vielfältigen Zeugnissen des NT von ihr kennzeichnet die eine Seite der gegenwärtigen theologischen Problematik.¹⁸

¹² Jfr X. Léon-Dufour, *Le caractère historique des évangiles*, i *La Révélation divine*, bd. II (Unam Sanctam 70 b), Paris 1968, s 413—430.

¹³ *L'Homme Nouveau* 20 aug. 1972, s 3.

¹⁴ *I Fidélité et Ouverture*, Paris 1972, s 43.

¹⁵ *Rec. av Commentaire de la Synopse av père Boismard*, i *L'Eglise d'Alsace*, juni 1972.

¹⁶ A. Feuillet, a.a. s 249.

¹⁷ *Ibid.* s 255 ff.

¹⁸ W. Pannenberg, *Die Krise des Schriftprinzips, i Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, s 16.

Enligt honom ifrågasättes i detta läge skrift-principen, sådan man tidigare förstod den. Så snart Skriftens bokstavliga mening inte sammanfaller med dess historiska innehåll kan man inte nöja sig med en teologi, som grundar sig enbart på Skriftens, eller Guds Ords, auktoritet. Det är märkvärdigt, att denna svåra fråga i Frankrike inte varit föremål för en fördjupad behandling hos teologerna, när den i alla fall verkligen ligger bakom ovannämnda kontroverser.

2) Den andra känsliga punkten är förhållandet mellan vetenskaplig exeges och kyrkotradition/ämbete. Kan den historisk-kritiska metoden för sig kräva en total autonomi? En sådan har exegeterna ofta krävt, bl.a. Loisy vid början av detta århundrade:

Den historiska forskningen kan inte bedrivas enligt någon annan metod än den kritiska . . . Kritiken, även i fråga om bibeln, grundas på vetenskaplig erfarenhet och bestämmes såsom en vetenskaplig forskning.

Det skulle innebära en motsägelse att anta, att en kyrklig definition kunde göra ett mänskligt faktum historiskt säkert, ett faktum som annars inte kunde bevisas.¹⁹

Vetenskapen tar inte hänsyn till auktoritets-principen, och det är just genom sin frigörelse därifrån som den har kunnat gå framåt. Borde inte exegetiken — såsom "vetenskaplig" — betrakta sig som oberoende av tradition och läroämbete? Emellertid har den katolska kyrkan i sina deklARATIONER alltid framhållit exegesens underordnande under både tradition och läroämbete. Konstitutionen *Dei Verbum* påminner ytterligare därom:

Allt som rör Skriftens tolkning faller ju ytterst under kyrkans dom. Hennes av Gud givna uppdrag och tjänst är att bevara och tolka Guds ord. (Par. 12.)

Konciliefäderna erkände dock den historiska forskningens autonomi, vilket framgår av en betydelsefull strykning i texten. När det gällde evangeliernas apostoliska ursprung hade fäderna diskuterat lämpligheten av formeln "credidit ac credit" vid sidan av

eller i stället för "tenuit se tenet" (par. 18). Slutligen utelämnades den förra formeln, inte — påstår man — för att antyda att problemet inte anginge tron, utan för att visa dess nära samband med frågor av rationell och vetenskaplig art. Likaså, när fäderna redigerade par. 12 var de måna om att inte otillbörligen blanda trosinnehåll och förnuftsresonemang och att inte heller ge intryck av att tron skulle kunna komplettera ett förnuft, som av sig självt inte kunde fastställa evangeliernas historiska värde.²⁰ Borde alltså exegeterna betrakta sig såsom helt och hållet oberoende? Vissa av dem uppträder onekligen så, och deras uppträdande ger upphov till tvister, eller åtminstone spänningar. För flera år sedan ansåg sig K. Rahner böra påminna exegeterna om att deras disciplin utgjorde en beståndsdel av den katolska teologin, var just en *teologisk* vetenskap, och att de därför inte borde betrakta tradition och läroämbete som rent negativt normativa — som en gräns —, utan acceptera dem som en positiv forskningsprincip i det exegetiska arbetet såsom sådant:

Att i all lojalitet och utan tvång bevisa hur ert forskningsresultat verkligen stämmer med det katolska dogmat och — åtminstone i princip — med den officiellt icke definierade kyrkoläran, eller att åstadkomma denna samstämmighet, detta är i hög grad en uppgift som är er.²¹

Också enligt A. Feuillet får den katolske exegeten inte tolka bibeltexterna med utgångspunkt endast från vetenskapens förutsättningar, utan man skall kunna göra det också i trons ljus. Tron får inte i förväg avgöra texternas tolkning, men den kan förbjuda att man tillskriver dem ett innehåll, som står i motsättning till tron.

Vissa katolska exegeter synes i sin forskning ha lämnat tron åsido, de återoppar den bara i

¹⁹ A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, Paris 1903, s 14, 49—50.

²⁰ Jfr X. Léon-Dufour, a.a. s 418—419, och *Dei Verbum* par. 12.

²¹ K. Rahner, *Exégèse et Dogmatique*, i *Exégèse et Dogmatique*, Paris 1966, s 33.

slutskedet — litet hur som helst och på ett apologetiskt sätt, för att rädda det huvudsakliga innehållet i sin trosuppfattning; sålunda intar de en varken-eller-position, som inte tillfredsställer någon. Detta är givetvis inte någon eftersträvansvärd attityd. Om de bibliska texterna behandlas som vanliga texter, kan de inte tolkas tillfredsställande; de utlämnar sin hemlighet bara när de studeras inifrån och infogas i den religiösa trons sammanhang. Där har de sitt ursprung.²²

Beror denna varken-eller-inställning, som A. Feuillet påtalar, på vissa exegeters praxis eller på en osäkerhet i fråga om religionsvetenskapernas kunskapsteoretiska status? Det senare är vad t.ex. M. de Certeau menar. Religionsvetenskaperna utgör enligt honom något uppblandat:

De förblir teologier, men som främlingar inom en positiv vetenskap. De är redan vetenskaper, men grumlade av påtvingade troskvarlevor.²³

Sannolikt kommer kritik av denna art att väcka nytt liv i diskussionen.

II. Oppositionen från strukturalistiskt håll

Som det ofta händer uppstår det största hotet inte där man väntar det. Sedan länge visste exegeterna att de måste bemöta kritiken från såväl fundamentalister som traditionalister. Därför blev de inte överraskade eller förvånade över de kontroverser, som då och då uppstod med anledning av något teologiskt verk som väckte diskussion. Där- emot blev de överraskade, när deras *metod* utsattes för sträng kritik av vetenskapsmän från humanistiskt vetenskapligt håll och framför allt av representanter för de nya språkvetenskaperna. Visserligen underkänner inte dessa den historiska metoden helt — flera av dem har använt sig av den och använder den fortfarande. Men den tillfredsställer dem inte längre. M. de Certeau anger i sin redogörelse för kongressen i Los Angeles 1972 i en kort formel deras attityd till den historisk-kritiska metoden: "Imponerande teknik — men kunskapsteoretiskt

bristfällig."²⁴ Exegetiken, sådan den vanligen bedrivs, blir i deras tycke alltmer föråldrad i stället för att vara fullt up to date,²⁵ den har 1800-talsprägel — men vad har egentligen hänt sedan Gunkel? — och den är lierad med den illusion hos medvetandet som Freud blottlade samt med den logocentrism, som i dag påtalas av Deleuze och Derrida.

Denna form av kritik lämnar inte exegeterna oberörda. De har nu förlorat sitt goda samvete, och de misstänker att i själva verket ingen metod är "oskyldig". De börjar ifrågasätta sin metods förutsättningar. R. Kieffers *Essais de méthodologie néotestamentaire* eller P. Beauchamps *Leçons sur l'exégèse* är tecken på detta.²⁶

Det är inte nödvändigt att här erinra om vad den historisk-kritiska metod innebär, som den moderna exegetiken brukar arbeta med. Det kan dock vara lämpligt att framhålla dess två mest framträdande drag. Å ena sidan ämnar (eller ämnade?) exegeterna fastställa "vad som verkligen hänt". De försöker komma bakom texten, bortse från den tolkning, inom vilken händelsen refereras. Å andra sidan anser de, att deras huvuduppgift är att precisera bibeltexternas innebörd. Exegeternas egentliga ärende är enligt encyklikan *Divino Afflante Spiritu* och konstitutionen *Dei Verbum* att söka bestämma textens "bokstavliga innebörd" (sensus litteralis) — men vad menas nu därmed? I *L'Introduction à la Bible* av A. Robert, A. Feuillet, H. Cazelles och P. Grelot föreslås följande definition:

Textkritiken har fastställt bibelböckernas giltiga text; den litterära kritiken har bestämt deras genre och uttryckssätt; den historiska kritiken har preciserat deras sociala miljö. Är det allt? Är böckerna hädanefter fullt förstäligena? Nej. Om man vet vad denna miljö väntade sig av en författare som vände sig till den i en bestämd

²² A. Feuillet, a.a. s 262.

²³ M. de Certeau, a.a. s 622.

²⁴ M. de Certeau, a.a. s 616.

²⁵ P. Beauchamp, *Etat et méthodes de l'exégèse*, i *Esprit*, april 1973, s 853.

²⁶ Se även Ch. Perrot, *La lecture d'un texte évangélique*, i *Le Point Théologique*, vol. 2, Paris 1972, s 51—130.

litterär form, om man känner de geografiska, ekonomiska och politiska och även de religiösa förhållanden, vari denne befann sig, återstår att närma sig *författarens psykologi* för att få fram vad han menade, när han redigerade sin text i denna form och under dessa omständigheter. Där ligger ju slutligen bibelböckernas innebörd — inte i själva orden, abstrakt betraktade, utan i en människas levande tänkande, för vilket dessa ord bara är en översättning.²⁷

Men — trots de märkliga resultat som den historisk-kritiska exegetiken nått fram till ifrågasattes dess grundvalar, vilka presenterats i föregående citat.

1) Man förebrår metoden till att börja med dess iver att "ta sig ut ur" texten, som om den utgjorde ett slags skärm framför den verklighet, som exegeten är ute efter — en skärm som måste passeras. Ett uttalande av W. Pannenberg avslöjar denna tendens hos exegetiken:

Skriftens "ärende", som Luther hade i tankarna, nämligen Jesu person och historia, är för vårt historiska medvetande inte längre att finna i texten, utan måste göras tillgänglig "bakom" denna.²⁸

Såsom Corina Galland framhåller kommer en sådan tendens inom exegetiken att projicera texten mot en annan framställning:

biografisk eller psykoanalytisk, om man vill återfinna författaren; sociologisk, om man vill förklara texten genom de tidsförhållanden som rådde då texten författades; filosofisk eller antropologisk, om man går tillbaka till den mänskliga anden. På detta sätt utnyttjar man texten för att tvärs igenom den nå fram till en verklighet, som är utanför texten och som skulle kunna förklara dess tillblivelse.²⁹

2) Man förebrår denna exegetik att den uppehåller sig bakom den text, vars tolkning skulle vara dess egentliga ändamål. Detta visar sig i synnerhet i kommentarerna, som blir en brokig blandning av filologiska, historiska och sociologiska iakttagelser och som ofta lämnar läsaren rådvill. De uppenbarar kanske mer än andra exegetiska skrifter exegetikens "specifika vikt", som gör att utläggningen fördröjs i stället för att på-

skyndas. Antagligen är detta orsaken till den otillfredsställelse, som många läsare känner (och som redan encyklikan *Divino Afflante Spiritu* antytt):

Den som vänder sig till exegeten men möter historien, filologin, litteraturkritiken, finner sina önskemål omplacerade och bordlagda.³⁰

Redan Gunkel påtalade dessa svårigheter:

Die Mängel dieses exegetischen Betriebes ... sind deutlich: Haupt- und Nebenfragen treten nicht klar hervor, da das Bedeutsamste unmittelbar neben dem Unwichtigen steht; daher verführt diese Art der Anordnung des Stoffes den Exegeten leicht, besonders ausführlich dasjenige zu behandeln, wofür er zufällig eine Liebhaberei hat, ob es nun dem wohlverstandenen Vorteil der Schüler und Leser dient oder nicht. ... Das Schlimmste aber ist, dass über all' dem Mannigfaltigen, was man von Exegeten erfährt, Eines in Gefahr ist, zurückzubleiben: nämlich der Text!³¹

Skulle inte exegetens första uppgift vara att utgå från texten, och från texten såsom *text* — och inte från texten såsom ägande ett innehåll?³²

3) Den tredje invändningen mot denna metod är att den har en utsagd tendens, som den själv inte försöker klarlägga, en tendens att skilja ord och sak, tolkning och händelse, som om händelsen liksom stode utanför språket och vi hade att återge händelserna med ord. Visserligen, skriver J. Delorme,

är att tala vanligtvis att tala *om* någonting. Men denna språkets hänvisning till någonting utanför sig hör hemma i språket som sådant.³³

²⁷ H. Cazelles—P. Grelot, *De la critique biblique au sens de la Bible*, i A. Robert—A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, bd. I, Paris 1957, s 165.

²⁸ W. Pannenberg, a.a. s 15.

²⁹ C. Galland, *Introduction à la méthode de A.-J. Greimas*, i *Etudes théologiques et religieuses* 48 (1973), s 37.

³⁰ P. Beauchamp, a.a. s 849.

³¹ H. Gunkel, *Ziele und Methoden der Erklärung des Alten Testaments*, i *Reden und Aufsätze*, 1913, s 11.

³² P. Beauchamp, *Leçons sur l'exégèse*, s 30.

³³ J. Delorme, *La parole traverse les cultures*, i *Pax* nr 163, s 26.

Texten syftar på en realitet som aldrig förblir utsagd. Roland Barthes går så långt att han säger att

det verkliga i grunden redan är skrivet . . . , att det inte finns någon verklighet, som inte redan är skrift.³⁴

När texten en gång väl har kommit loss från den ursprungliga förankringen, bär den inom sig själv sina "referenser". Det är en illusion, om man inbillar sig att dessa referenser ligger någonstans bakom texten eller endast i det förflutna. L. Marin säger:

"Referensen" är vad texten talar om, men den är det endast i den mån detta omtalas av texten. Den är inte ett transcendent vara, som texten återger enligt det utsagdas egenart. Den är det utsagdas egen transcenderande rörelse, dvs. det som det utsagda hänvisar till, när det träder fram: "referensen" är vad det utsagda åstadkommer, när det talar och kommunicerar.³⁵

4) Man påtalar slutligen den tredubbla illusion, för vilken den historiska exegesen är offer: illusionen om författaren, illusionen om adressaten, illusionen om källan.

Den klassiska exegetiken vill som sagt finna den bokstavliga meningen — med andra ord den mening som *författaren* ville få fram: hans avsikt med texten. Detta är, menar man, ett obevisat postulat. Sedan länge har skönlitteraturens teoretiker krävt det skrivna verkets självständighet i förhållande till dess skapare. "Vad denne än velat säga", påstod tidigare Valéry,

så har han skrivit vad han skrivit. När texten publicerats, är den som ett instrument som var och en kan bruka som han vill, efter sitt omdöme och sina möjligheter. Det är inte säkert, att den som tillverkat instrumentet använder det bättre än någon annan.³⁶

Det viktiga är inte vad författaren har velat uttrycka, när han ordnade sina ord inom ett visst perspektiv, utan det som verkligen träder fram redan före varje subjektiv tolkning. Författaren "äger" inte innebörden i det som han skapat. "Tout graphème est d'essence testamentaire."³⁷

Denna utsaga av J. Derrida synes vara riktig. All skrift är en pakt med döden, och åt sina skrifter överlämnar författaren något som överlever honom. I och med skrivandet frigör sig det utsagdas mening från den utsäggande, inte så att det är möjligt att tänka sig en text utan författare — men denne är inte längre tillgänglig annat än i signeringen av sitt verk och i dettas egen-skaper såsom text. Paul Ricœur anmärker:

När skriften kommer till, löser sig ordets mening från den talandes vilja. Textens eget äventyr börjar, frigjort från författarens avsikt.³⁸

Augustinus kommer i förlägenhet i sina *Confessiones*, när han gärna hade velat fråga Moses: "Om han vore framför mig, skulle jag gripa tag i honom, fråga honom och bönfälla honom, att han klargör detta . . ." Augustinus liksom tvingas att härvid anförtro sig åt Gud, emedan "han (Moses) har skrivit detta. Han har skrivit och gett sig iväg" (*scripsit et abiit*).³⁹

Men textens mening frigöres också från *adressaten* lika väl som från författaren — den adressat som inte längre är ett *du* i dialogen utan varje läsare över huvud taget. Så framhåller A. Manaranche att

tolkningen av Johannesevangeliets fjärde kapitel inte är den samaritiska kvinnans, och inte heller evangeliets första läsares, eftersom själva redigerandet spränger den första dialogens ram.⁴⁰

Vi är inte den Teofilus, till vilken Lukas skrev, och inte korintierna, som fick Pauli brev. Det sker helt enkelt en adressförändring. Vi måste bannlysa all psykologism och sociologism från vårt läsande.

³⁴ R. Barthes, i *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971, s 249.

³⁵ L. Marin, *Sémiotique de la Passion*, Paris 1971, s 10—11.

³⁶ Paul Valéry, *La littérature et le lecteur*, s 30.

³⁷ J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, s 100.

³⁸ P. Ricœur, i *Exégèse et Herméneutique*, s 48.

³⁹ Augustinus, *Confessiones*, XI, III, 5 (PL 32, 811).

⁴⁰ A. Manaranche, *L'existence chrétienne*, Paris 1973, s 188.

Vi måste också komma bort från illusionen om *källan*. Det är nu inte bara källan, som gör förståelse möjlig:

Om man förstode en text genom dess källor — hur skulle man då förstå en källa, om inte genom denna själv?⁴¹

Till följd av sådana kritiska uttalanden har ett antal exegeter, såväl protestantiska som katolska, ”omvänt sig” till den strukturala analysens metod. De ”har fått annan mark under fötterna.”⁴² Den kongress, som Association catholique française pour l'étude de la Bible (ACFEB) höll den 2—7 september 1969 i Chantilly, markerade på sätt och vis början till denna nya inriktning.⁴³ Efter kongressen konstituerades flera forskningsgrupper i Frankrike. På initiativ av Pierre Geoltrain — O. Cullmanns efterträdare som professor vid Ecole des Hautes-Etudes — bildades av ett femtontal professorer och studenter en ”Association des Structuralistes” (ASTRUC), vars målsättning är tillämpningen av den strukturala analysens metoder på bibliska texter. Vid den teologiska fakulteten i Lyon bildades också en grupp för ”Analyse Structurale et Signification”, som förutom exegeter omfattar också språkvetenskapsmän och logiker. Sedan 1969 har dessa studier — allmänna eller speciella — inte upphört att förmeras.⁴⁴ Rörelsen är f.ö. inte begränsad till Frankrike. Från Tyskland kan bl.a. nämnas E. Güttgemans' *Linguistica Biblica* — Interdisziplinäre Zeitschrift für Theologie und Linguistik. Om vi inte är fel underrättade har en forskningsgrupp bildats också i Uppsala.

Denna artikels syfte och utrymme tillåter oss inte att framställa den strukturala metoden i dess helhet — det vore en omöjlig uppgift. Alla de som använder den framhåller att dess gränser är mycket obestämda. Så C. Galland:

Forskningen stannar nu kvar på ett förberedande stadium, där var och en rensar upp en bit av området för att där anlägga sin lilla väg; då är det inte till nytta, ja inte ens möjligt att komma fram till en syntes.⁴⁵

Roland Barthes är inte mindre blygsam:

Namnet kommer före saken. Vad man kan tala om i dag, det är en forskningsgrupp, men än så länge är det inte en speciell vetenskap eller ens egentligen en disciplin.⁴⁶

Dessa teoretikers vägar — det må nu gälla Barthes, Greimas, Genette, Todorov, Marin eller någon annan — är inte identiska. Roland Barthes föredrar att presentera sina arbeten som ”analyse textuelle” och reserverar namnet ”analyse structurale” för A. J. Greimas' arbeten. Om deras analysprinciper och förfaringssätt inte helt överensstämmer, så har de dock ett gemensamt syfte, som man i stora drag kan definiera.

Den strukturala analysens metod utgör för exegetiken en omvälvning. *Texten själv får åter ta till orda*. Den befriar exegetiken från psykologism och sociologism, och den gör slut på spaningen efter författaren, hans tanke, hans källor, hans beroendeförhållanden etc., för att i stället uteslutande ägna sig åt texten i dess oberoende objektivitet. Texten är inte längre en skärm, som man måste tränga sig igenom — den är snarare som ett stycke hopvecklat tyg, som man kan släta ut (Barthes). Man väljer en metod, genom vilken man betraktar texten såsom en sluten värld, ett självständigt väsen utan något ”utanför”, dess relationer är insides. Allt ligger ”innanför” (inklusivitetsprincipen), ingenting är ”utanför” (exklusivitetsprincipen). Vad denna metod vill visa är textens inre sammanhang.

Bakom orden söker den förbindelserna dem emellan. Den vill utreda textens grammatik, systemets inre organisation och struktur — och göra detta genom en inventering av termer,

⁴¹ P. Ricœur, i *Exégèse et Herméneutique*, s 292, jfr Ch. Perrot, a.a. s 84.

⁴² F. Bovon, *Le structuralisme français et l'exégèse biblique*, i *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neuchâtel—Paris 1971, s 20.

⁴³ Överläggningarna och debatterna vid denna kongress har publicerats i den volym, *Exégèse et Herméneutique*, som flera gånger ovan omnämnts.

⁴⁴ Man finner bibliografien i nr 1/1973 av *Etudes théologiques et religieuses* och nr 1/1973 av *Recherches de Science Religieuse (Analyses linguistiques en théologie)*.

⁴⁵ C. Galland, a.a. (se not 29), s 36.

⁴⁶ R. Barthes, i *Exégèse et Herméneutique*, s 181.

betraktade inte för sig själva utan i deras relationer, och inventera de processer som förändrar dem.⁴⁷

Denna kortfattade framställning antyder blott hur metoden är beroende av den lingvistik, som infördes av Ferdinand de Saussure i hans *Cours de linguistique générale* (1916) och som blev en utgångspunkt för den moderna språkvetenskapen. Den modell som han framlade vilade på tre metodologiska grundvalar: lingvistikens har till uppgift 1) att studera reglerna för *språket* (la langue) såsom ett organiskt system av tecken, vilka uttrycker idéer, och inte reglerna för det levande *ordet* (la parole), som är en individuell skapelse, 2) att studera språket vid en bestämd tidpunkt, då systemet befinner sig i ett bestämt tillstånd, och inte ur diakronisk synpunkt, dvs. i dess utveckling och dess förändringar under tidernas lopp.

För den interna lingvistikens ... är språket ett system som bara känner sin egen ordning. En jämförelse med schackspelet klargör detta. Där är det relativt lätt att skilja mellan internt och externt: externt är det faktum att spelet kommit från Persien till Europa — internt däremot allt som angår systemet och reglerna. Om jag ersätter träpjäser med elfenbenspjäser har förändringen ingen betydelse för systemet. Men om jag minskar eller ökar pjäsernas antal, berör ändringen definitivt spelets "grammatik".⁴⁸

3) I ett bestämt tillstånd för systemet vill de Saussure endast sysselsätta sig med relationerna mellan termer: "I ett språk finns bara differenser."

Termen "intern" har ersatts med "strukturell" av Pragkretsen (Troubetzkoy, Jakobson m.fl.), som fortsatt på de Saussures forskningslinje. Den strukturala analysens metod utgör en överföring av den språkvetenskapliga metoden till textanalys på grund av den förutsatta strukturanalogin mellan alla språknivåer och trots frasens egenart såsom uttalad enhet — alltså inte längre bara såsom språkssystem.⁴⁹ Mellan de Saussure och den strukturala analysens metod finns andra förmedlare, såsom den ryske folkloristen Vladimir Propp, som Greimas

är mycket beroende av.⁵⁰ Vi borde också nämna Lévi-Strauss, som tillämpat den strukturala metoden på sitt arbetsfält, etnologin.⁵¹ Denna kedja är intressant, bl.a. därför att den påvisar den strukturala analysens utombibliska härkomst. Metoden kom först senare att tillämpas på bibliska texter. Och denna tillämpning påbörjades inte av exegeter, utan av språkvetare som Barthes, Greimas, Marin, Chabrol och andra, som först använt metoden på helt andra texter — t.ex. en novell av Balzac, en fornamerikansk myt, en folksaga. Dessa forskare framhåller att det inte är fråga om en mekanisk tillämpning av allmänna modeller, som är utarbetade utifrån folklig litteratur. Den bibliska texten bjuder ett motstånd, som nödvändiggör "une complexification des modèles explicatifs, la construction de nouveaux plans stratégiques d'utilisation, l'affinement des règles de transformations, etc."⁵²

De drag, som kännetecknar den strukturala analysens metod, gör den till ett slags *anti-exeges*. Medan den historisk-kritiska exegesen anknöt till historien, psykologin och sociologin, vill den strukturala analysen av metodologiska skäl vara antihistorisk, anti-psykologisk, antisociologisk. *Antihistorisk* — både för att prioritera det synkroniska framför det diakroniska och för att ta hän-

⁴⁷ C. Galland, a.a. s 37.

⁴⁸ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris 1962, cit. av J.-B. Fages, *Comprendre le structuralisme*, Toulouse 1968, s 16. I slutet av sistnämnda arbete finns en värdefull strukturalistisk ordförklaring.

⁴⁹ P. Ricœur, i *Exégèse et Herméneutique*, s 42.

⁵⁰ Se i synnerhet *Morphologie du conte*, övers. till franska 1965, 2:a uppl. 1970. Se A.-J. Greimas, *Sémantique structurale*, Paris 1966, s 172—191.

⁵¹ Flera av hans arbeten har direkt influerat analysen av berättelser; obs. *L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie* i *Anthropologie structurale*, Paris 1958, s 37—62; hans analys av Oidipus-myten i samma arbete, s 235—242. Se vidare *La pensée sauvage*, Paris 1962, och den viktiga sammanfattningen i *L'Homme Nu*, Paris 1971.

⁵² L. Marin, *En guise de conclusion*, häfte nr 22 av tidskriften *Langages*, juni 1971: *Sémiotique narrative — récits bibliques*, s 123. Detta häfte är ett av de första uttrycken för den strukturala analysens metod, använd på bibliska texter.

syn endast till textens interna relationer. *Antipsykologisk* — emedan betydelsen inte vilar i författarens egentliga syfte, utan elementens samspel. Barthes skriver:

Med "betydelse" (sens) menar vi varje slag av inomtextlig eller utomtextlig korrelation, dvs. varje drag inom berättelsen, som syftar på ett annat moment i samma berättelse eller på en annan kulturort, behövligen för att dechiffrera berättelsen. Betydelsen består väsentligen i en korrelation eller ett element i en korrelation eller en konnotation.⁵³

Antisociologisk: "Man förklarar inte en symbolism med hjälp av dess sociala bakgrund." Detta innebär dock inte, att det inte finns någon förbindelse mellan texternas inre organisation och de sociala strukturerna. Lévi-Strauss vittnar om motsatsen — men dessa relationer karakteriseras mindre av lineär kausalitet än av homologi, dvs. av struktural korrelation.⁵⁴

Divergensen mellan de båda metoderna är emellertid ännu större än vad som framkommer av dessa motsättningar. Exegetiken uppfattas som en *tolkningsmetod*, och den strukturala analysen som en "*läsandets metod*". Denna senare är i själva verket inte ute efter *en* mening, som skulle vara innesluten i texten och som man måste gräva fram. För den är meningen, innebörden, inte i förväg fastlagd före läsandet

som ett ursprungligt "telos", något som man skulle söka sig fram till — utan förhoppning om att någonsin få texten och läsandet att täcka varandra.⁵⁵

Den frågar efter vad som händer vid läsandet, vad texten "ger ifrån sig", när man låter den "*spela*" eller *arbeta*, när man verkligen uppmärksammar dess närvaro. Långt ifrån att vilja få fram en yttersta och unik mening syftar den till att *alla* möjliga meningar skall bli uppenbarade. Att läsa — det är att åstadkomma någon betydelse. Varje läsning

sätter i gång frågan om betydelsen i en viss riktning, utan att man kan se ett slut på denna proliferation, eftersom varje text från början öppnar sig för andra texter och blir ännu mer förtätad för varje gång man tar del av den.⁵⁶

Barthes skriver t.ex.:

Att läsa är att arbeta med språket. Att läsa är att hitta betydelser — att hitta betydelser är att ge dem en benämning. Men dessa benämnda betydelser behåller inte sin benämning, den förs bort mot andra benämningar. Benämningarna kallar på varandra, de samlas, och deras grupperingar kräver nya benämningar. Jag nämner — jag benämner, och jag nämner om och om igen: så flyter texten fram. Det är ett ständigt icke-färdigt, ett outtröttligt närmande, en metonymisk möda.⁵⁷

Är dessa båda metoder möjliga att sammanföra till *en*, eller kompletterar de varandra? Frågan är oundviklig. Den ställdes uttryckligen vid Chantillykongressen 1969 i den tysta förhoppningen att något slags närmande skulle kunna visa sig möjligt eller att åtminstone en brygga mellan dem skulle kunna åstadkommas. Denna förhoppning blev sviken. Luce Giards kommentar är:

Ett närmande är omöjligt. Det finns inte något tillfredsställande sätt för samgång. Varje försök i den riktningen leder till diffusa metoder som upplöses inifrån. Vill man dra nytta av den strukturala eller semiotiska analysen bör man driva spelet ända till slutet, utan några garantier från annat håll.⁵⁸

Detta omdöme delas emellertid inte av alla. Paul Beauchamp:

Exegetiken är solidarisk med historien. Och exegetiken är inte den enda vetenskap som är det. Att påstå att strukturalismen brutit med historien visar att man inte tillräckligt noga uppmärksammat den. Om det föreligger hinder, så har det att göra mer med fakta än med principer.⁵⁹

Skall historia och "struktur" försonas? Endast framtiden kan besvara den frågan.

(Fortsättning i nästa häfte)

⁵³ R. Barthes, i *Exégèse et Herméneutique*, s 185—186.

⁵⁴ P. Ricœur, i *Exégèse et Herméneutique*, s 39.

⁵⁵ L. Marin, i *Langages*, nr 22, s 122.

⁵⁶ *Ibid.*, s 122—125.

⁵⁷ Roland Barthes, *S/Z Essai*, Paris 1970, s 17—18.

⁵⁸ L. Giard, *Lectures plurielles*, i *Esprit*, april 1973, s 875.

⁵⁹ P. Beauchamp, a.a. s 857 (se not 25).

Litet system för klassificering av bibelsyner

AV GÖRAN FORKMAN

Så snart en människa läser bibeln i någon medveten eller omedveten avsikt, har hon en bibelsyn, dvs. hon betraktar bibeln på ett visst sätt för att få ut något bestämt av sin läsning.¹ Liksom man kan läsa bibeln med de mest skiftande syften, finns det också en mångfald bibelsyner, svåra att få grepp om och att definiera. Ingenting hindrar att samma människa har flera olika bibelsyner, eftersom hon ju kan läsa bibeln i olika avsikter vid olika tillfällen. En forskare kan vid ett tillfälle använda bibeln som forskningsobjekt (t.ex. undersöka stilistiska smådrag i den eller analysera dess religiösa föreställningar) och vid ett annat tillfälle läsa bibeln för att uttröna Guds vilja med sitt liv. Ingenting hindrar heller, att två människor som båda säger sig läsa bibeln som Guds ord, har de mest olika uppfattningar om på vad sätt läsningen förmedlar Guds vilja, och ömsesidigt beskyller varandra för att missa poängen. Ett sätt att lidelsefritt beskriva de olika bibelsynerna borde kunna ge underlag för en mer konstruktiv diskussion.

1. För det första är det vanligt, att man skarpt skiljer mellan å ena sidan en profan, vetenskaplig läsning av bibeln och å andra sidan en religiös. Båda lägren i den pågående diskussionen om bibelsyn är benägna att göra en sådan distinktion. Biskopsmötets bibelkommission reserverar således termen "bibelsyn" för "det sätt på vilket man uppfattar bibeln som Guds ord"² och kontrasterar en så fattad bibelsyn mot historisk-kritisk bibelforskning.³ Biblicums representant, Seth Erlandsson framställer saken så, att den historisk-kritiska forskningen utgår

från vissa förutsättningar, kyrkan från andra förutsättningar, och att dessa grupper av förutsättningar ömsesidigt utesluter varandra.⁴

Men man kan göra vissa invändningar mot en alltför enkel polarisering. För det första ger den inte rum åt estetiskt eller profan-etiskt inriktade sätt att läsa bibeln. En människa som läser bibeln för att få en litterär upplevelse eller för att hämta allmän levnadsvisdom ur den, har en bibelsyn, som skiljer sig såväl från bibelforskarens som från den andaktsfullt läsande kristnes. För det andra är det tydligt, att de olika sätten att läsa bibeln engagerar olika skikt inom människan.

¹ Ett yttrande av Anders Nygren har ofta citerats i sammanhanget: "Jag känner inte till någon bibelsyn. Det väsentliga är inte hur vi ser på Bibeln utan hur Bibeln ser på oss." Formuleringen torde avse förhållandet, att en bibelläsare kan uppleva sin relation till bibeln så att hon helt är objekt för Guds tilltal. Men även en sådan upplevelse förutsätter en bestämd, låt vara omedveten bibelsyn, som i princip kan analyseras.

² Bibelsyn och bibelbruk. Lund 1970. S 11.

³ Bibelsyn och bibelbruk, s 47 ff. Harald Riesenfeld kritiserar i STK 46 (1970), 2, s 92, bibelkommissionen för "den oförsvarliga suddigheten vid behandlingen av begreppet 'historisk-kritisk bibelsyn'". Kritiken är obegriplig, eftersom kommissionen aldrig använder begreppet "historisk-kritisk bibelsyn". Tvärtom skiljer kommissionen skarpt mellan "historisk-kritisk bibelforskning" och "historisk bibelsyn". Med det senare uttrycket avser den en religiös bibelsyn, som "räknar med en gudomlig uppenbarelse i historien i ord och handling och betraktar bibeln som det grundläggande dokumentet över och själv ett led i denna uppenbarelse". Bibelsyn och bibelbruk, s 65.

⁴ Seth Erlandsson, Förutsättningslös bibelforskning? Bjästa 1972. S 8 f, 21 ff.

Forskaren betraktar (i sin forskning) bibeln på distans. Han tar inte personlig ställning till bibelns budskap. Och han tillåter endast bibeln att engagera ytliga skikt inom sig, språksinnet, kombinationsförmågan, intellektet. Anledningen till denna medvetna begränsning är givetvis, att forskningens resultat måste vara verifierbara. Forskarna måste kunna argumentera för och emot varandras hypoteser, och om de inte därvid begränsar sig till ett kontrollerbart ytplan, får de svårt att förstå varandra. Däremot engagerar exempelvis en estetiskt inriktad läsning djupare själsskikt. Läsaren öppnar sig för de skönhetsupplevelser texten kan ge, men får i gengäld svårare att argumentera för sin erfarenhet. En övertygad kristen slutligen, som läser eller hör bibelns ord under andaktsfull stillhet för att uttröna Guds vilja, har en bibelsyn, som engagerar också de djupaste skikten. Han kan erfara bibelns anspråk som sanna. Men just på grund av engagemangets djup kan han inte bevisa denna sanning för andra; han är hänvisad till att vittna om sin tro.

Jag föreslår alltså, att man föreställer sig de olika bibelsynerna som belägna utefter en skala, snarare än belägna i åtskilda rum. Den ena ytterligheten kan representeras av en forskare, som gör statistiska undersökningar av bibelns ordförråd. Hans sätt att läsa bibeln är så till den grad ytligt, att verksamheten kunde överlätas på en datamaskin. Men hans resultat är hundra procentigt kontrollerbara. Den andra ytterligheten representeras av en kristen, som mediterar över ett Jesus-ord. Han erfar dom, tröst, ledning, sanning, men på ett så djupt plan, att ingen annan kan dela hans erfarenhet. Däremellan finns en lång rad av mellanlägen.

2. Det finns andra, liknande skalor, som kan användas för att bestämma en bibelsyn. En har att göra med vad man med klassiskt kristet språkbruk kallar inspiration.

Just frågan om inspirationen är uppenbarligen central för *Biblicum*. Dess huvudinvändning mot biskopsmötets bibelkommission går ut på att kommissionen inte beaktat bibelns egen bibelsyn. Enligt bibelns egen

bibelsyn vore bibeln en bok, som tillkommit genom den helige Andes ingivelse. Mot detta kontrasteras kommissionens uppfattning, att bibeln är oinskränkt mänsklig.⁵

Man måste här göra klart för sig, vilken invecklad process vi är indragna i, när vi läser bibeln. Först har vi hela det komplicerade skeende, som ledde fram till de bibliska författarnas formulering av sitt budskap. Låt oss ta ett enkelt exempel. Vad ledde fram till berättelsen om hur Jesus välsignade barnen? Först verkligheten bakom de första sinnesintrycken: ett kaotiskt myller av former, rörelse, vågor. Därefter nervimpulserna hos Jesu följeslagare. Därefter serier av tolkningar. Sinnesintrycken gallras: man bortser från solens läge, vinden, gräshoppan som spelar i gräset, antalet närvarande kvinnor osv. Objekten identifieras: den stora formen i mitten är en människa, en man, Jesus, de små formerna är barn. Fenomenen karaktäriseras med hjälp av begrepp: Jesu "ansikte" "förvrides" = han "blir misslynt", Jesus placerar "handen" på barnets "huvud" = han "välsignar". Relationer tolkas: han blir misslynt därför att

⁵ S. Erlandsson, G. A. Danell, D. Hedegård (utg.), *Det står skrivet*. *Biblicum* svarar biskopsmötets bibelkommission. 2:a uppl. Uddevalla 1972. S 22. Påståendet att bibeln gör anspråk på att vara en bok som kommit till genom den helige Andes ingivelse, är i och för sig diskutabelt. 2 Tim. 3: 16, som ofta anföres, är ett till sin innebörd omtvistat ställe (se t.ex. O. Linton, *Pauli mindre brev*. Stockholm 1964. S 415 f). I varje fall avser ordet "skrift" endast GT (vars kanon inte var avgränsad ännu). På sin höjd kan man påstå, att enligt vissa skrifter i GT och NT är vissa skrifter i vår nuvarande kanon inspirerade. Frågan vilka anspråk de bibliska författarna själva hade, är dock knappast avgörande för frågan om och i så fall hur bibeln verkligen är inspirerad.

Det är också intressant, att *Biblicum* här utgår från en motsats mellan gudomlig inspiration och det som är "oinskränkt mänskligt". Likaså på s 110 f i *Det står skrivet*. "Enligt BK (= bibelkommissionen) är Bibelns läror ytterst människotankar, inga gudomliga sanningar" (111). Hugo Odeberg, som *Biblicum* åberopar sig på, har en annan syn på inspirationen: "Allt är gudomligt och allt är mänskligt" (*Skriftens studium, inspiration och auktoritet*. Norrköping 1954. S 19). Såvitt jag förstår finns här en skillnad, som *Biblicums* företrädare inte låtsas om.

lärjungarna visar bort barnen. Slutligen den språkliga utformningen av erfarenheten, först hos lärjungarna, därefter hos återberättarna, varvid varje gång nya tolkningar kan göras: allusioner på det urkristna dopritualet, koppling med andra Jesus-ord om barn osv. Givetvis är processen oändligt mycket mer besvärlig än vad jag här kan antyda. Och ändå kommer nya, komplicerande frågor till vid andra slags texter: Vilka upplevelser och tolkningar ligger bakom Jesu egna ord och Jesu beslut att handla som han gör? Hur skall vi föreställa oss tillkomsten av ickeberättande texter, budorden, 1 Kor. 13, apokalyptiska texter? Varje ord i grundtexten är med tusentals fina trådar insnärjt i verkligheten och i vårt sätt att uppleva den. Ändå har vi därmed bara kommit fram till själva texten. På vår sida om budskapet vidtar därefter liknande, invecklade förlopp.⁶

Frågan är nu: Var i hela denna process kommer Guds helige Ande in?⁷ Man kan betona olika moment i processen. Man kan mena, att det är den verklighet, som de bibliska författarna erfor, som utgör uppenbarelse, medan deras tolkningar och språkliga formuleringar är sekundära (realinspiration). Man kan anse, att de bibliska författarna var inspirerade, men att de inte alltid kunde ge sin inspiration adekvata uttryck (personinspiration). Man kan tänka sig, att det just är de språkliga uttrycksformerna, som är ingivna av Anden, mer eller mindre utanför författarnas egen kontroll (verbalinspiration). Och man kan hävda, att Anden främst verkar i den människas inre, som läser bibeln (det inre ordet). Erfarenhets- och kommunikationsprocessen kan således användas som en skala, på vilken en bibelsyn kan placeras och därmed skiljas från andra.

Var *Biblicums* bibelsyn skall placeras är helt klart. För *Biblicum* är inspiration = verbalinspiration i ovan antydd mening. Och eftersom biskopsmötets bibelkommission yppar vissa reservationer mot tanken att se varje enskilt bibelord som en direkt av Gud given uppenbarelse,⁸ kommer kommissionens ståndpunkt att av *Biblicum* uppfattas som ett förnekande av hela tanken

på bibelns inspiration." Jag kan inte komma ifrån, att en sådan dom är orättvis. I själva verket räknar också kommissionen med att den gudomliga uppenbarelse omfattar bibelns ord. Kommissionen "betraktar bibeln som det grundläggande dokumentet över och själv ett led i denna uppenbarelse".¹⁰ Men kommissionen är också angelägen att inte isolera ord-uppenbarelse från uppenbarelse i historien. Och motiveringen för detta ställningstagande är faktiskt hämtad från bibeln själv: "Genomgående för hela det bibliska materialets vittnesbörd om guds-uppenbarelse är det intima samspelet mellan ord och gärningar."¹¹

För den fortsatta diskussionen om bibelsyn tror jag alltså det vore värdefullt, om man preciserade hur man ser på hela erfarenhets- och kommunikationsprocessen bakom bibeln och vilka led i den som man menar har utsatts för Andens påverkan.

3. En annan variabel i frågan om bibelsyn gäller betydelsenivån. Även om man är överens om att bibeln är inspirerad, kan man ju vara oense om hur den skall tolkas.

⁶ Jfr Gunnar Edmans fängslande referat om en bachfugas väg från orgelpipan till lyssnarens hjärta. Den stora bejakelsen. Stockholm 1970. S 55 ff. Kommunikationsteoretisk forskning appliceras på bibelforskningens problematik av H. Lyttkens, *STK* 46 (1970), s 99—104.

⁷ Jag tror att frågan skulle kunna omformuleras såhär: Vilket eller vilka led i erfarenhets- och kommunikationsprocessen är det som gör, att de djupaste skikten inom mig engageras, när jag läser bibeln? Men antagligen skulle inte *Biblicum* känna igen frågan, om inte signalordet "inspiration" ingick i den.

⁸ *Bibelsyn och bibelbruk*, s 64. Jfr s 50 f, 83 f.

⁹ Det står skrivet, s 22. Avsnittet s 20—22 refererar H. Odebergs framställning om bibelns inspiration och hävdar, att bibelkommissionen inte har någon motsvarande framställning. Men avsnittets rubrik, "Vad säger Bibelkommissionen om Bibelns inspiration", och sammanfattning antyder, att kommissionen inte säger något om eller rentav förnekar, att bibeln är inspirerad (jfr s 43, 105). Greppet är ganska ojust, eftersom kommissionen utförligt, positivt och betydligt mer nyanserat än *Biblicum* själv behandlar frågan om bibelns inspiration. Se särskilt *Bibelsyn och bibelbruk*, s 62—65, 83 f, 89—91.

¹⁰ *Bibelsyn och bibelbruk*, s 65.

¹¹ *Bibelsyn och bibelbruk*, s 62.

Frågan är då: Vilken betydelsenivå är den väsentliga i bibeln?

Å ena sidan kan man hävda, att bibeln är auktoritativ i rent bokstavlig mening. När vi möter ett påstående i bibeln, är det i så fall dess omedelbara, bokstavliga mening, som vi bör lyssna på och där vi möter uppenbarelsen. Frågan om bibelns sanning blir då en fråga om de enskilda utsagornas korrekthet. Å andra sidan kan man hävda, att bibeln är auktoritativ i någon symbolisk mening. I så fall finns det en annan, väsentligare betydelsenivå än den bokstavliga. Det är utsagornas överförda, "andliga" innebörd, som är viktig.

Den ena ytterligheten på skalan mellan symbolisk och bokstavlig betydelsenivå kan i vår tid representeras av Rudolf Bultmann. Bultmann kan ju å ena sidan helt bejaka den historisk-kritiska utforskningen av bibeln och å andra sidan hävda, att den historiska, bokstavliga betydelsenivån är av ringa vikt för tron. Historiciteten i bibelns utsagor spelar en liten roll för tron, däremot är det väsentligt, att bibelns ord blir ett Guds tilltal, som ställer människan inför avgörelsen. För tron är det främmande att fråga efter den historiska verkligheten bakom t.ex. berättelserna om Jesus. Den bokstavliga betydelsenivån blir något av en falsk säkerhet, som tron måste avstå från.

Den motsatta ytterligheten kan representeras av *Biblicum*. För *Biblicum* yttrar sig bibelns inspiration främst i att bibelns uppgifter är korrekta. Med gillande citeras kyrkohistoriska ord om bibelns ofelbarhet.¹² Att bibeln är Guds ord innebär, att den är alltigenom tillförlitlig.¹³ Härvid tenderar man att uppfatta det bokstavliga innehållet på ett intellektualistiskt sätt. "Det står", enligt *Biblicum*, "utan vidare klart, att Bibeln lägger utomordentlig vikt vid *läran*, och med läran menas då sanningen, den sanning, som Gud har uppenbarat och som han meddelat oss i sitt Ord."¹⁴

Därför lägger *Biblicum* i texterna om jungfrufödelsen den största vikt vid den rent biologiska dimensionen. Det står skrivet hävdar, "att om Jesus i verkligheten är Josefs och Marias utom äktenskapet födda barn, då är han en syndare som vi och kan

inte vara Guds Son och världens Frälsare".¹⁵ En formulering som väl också rymmer vissa förutsättningar om sex och synd.

På samma sätt är det den rent bokstavliga tolkningen av 1 Mos., som är den väsentliga, och den motsatta uppfattningen blir ironiskt bemött: "Alltså är berättelserna om Adam och Eva som våra första föräldrar ingenting annat än dikt."¹⁶ Det faller inte *Biblicum* in att dikt på en symbolisk betydelsenivå kan förmedla väsentliga sanningar om människan.

Biblicums bibelsyn avviker i detta hänseende kraftigt från urkyrkans. Både judendomen på Jesu tid och urkyrkan såg den symboliska betydelsenivån i GT som den väsentligaste, även om de inte (som Bultmann) förnekade den historiska tillförlitligheten. I varje helig skrift fann de en hel skala av betydelser, den ena djupare än den andra. För att nå fram till den väsentliga betydelsenivån kunde de fördjupa sig i enstaka ord, kasta om dem, retuschera dem, nytolka dem utan att vara bundna vid den ursprungliga, bokstavliga innebörden.¹⁷ I själva verket var det denna symboliska bibelsyn, som gjorde det möjligt för urkyrkan att behålla GT. Och när Marcion bröt med sin tids traditionella, symboliska bibel-

¹² Det står skrivet, s 17–20.

¹³ S. Erlandsson, *Förutsättningslös Bibelforskning?* S 44: "Även om Bibeln inte är utformad som en naturvetenskaplig eller historisk lärobok, tror jag att de utsagor som berör sådana ting är *sakligt riktiga*." Exempel på hur *Biblicum* argumenterar för att bortförklara inkorrekta eller motstridiga utsagor i bibeln, ges i *Det står skrivet*, s 47–66. Genomgående användes följande metod: a) kommissionen har framställt ett förhållande som säkerställt, b) men det finns en möjlighet att förhållandet inte är säkert, c) alltså är kommissionens uppfattning bara en hypotes, d) och då kan man lika gärna välja en annan hypotes, som låter bibelns utsagor framstå som korrekta. Den omständigheten att historisk bevisning sällan når hundra procentig säkerhet utnyttjas alltså för slutsatsen, att alla lösningar är lika goda. Så blir det historiska omdömet överspelat och fältet fritt för de mest krystade harmoniseringsförslag.

¹⁴ Det står skrivet, s 24.

¹⁵ Det står skrivet, s 36.

¹⁶ Det står skrivet, s 34.

¹⁷ H. Odeberg, *Skriftens studium, inspiration och auktoritet*, s 128.

tolkning, blev följden mycket riktigt, att GT försvann.¹⁸

Men är det vist att generellt uttala sig om vilken betydelsenivå som är väsentligast i bibeln? Bibeln är ju ingen enhetlig bok, och även den mest bokstavstroende måste erkänna, att bibeln ofta använder bilder och symboler.¹⁹ Biskopsmötets bibelkommission går ett steg vidare och skiljer inte bara mellan olika generer i bibeln utan också mellan centrala och perifera texter. Somliga händelser, som omtalas i bibeln, är av avgörande betydelse för den kristna tron, t.ex. befrielsen ur Egypten och Kristi uppståndelse. På sådana punkter är den bokstavliga betydelsen viktig, på andra, mer perifera punkter är den historiska tillförlitligheten av mindre vikt.²⁰ Svagheten här är förstås, att det blir svårt att dra gränsen mellan centralt och perifert, och att perifera texter gärna blir sedda över axeln.

Det finns sedan gammalt en utbredd missstro i teologiska kretsar mot symboliska tolkningar. Men man bör kanske göra klart för sig, att varje förståelse innesluter subjektiva moment. Så snart vi försöker förstå en text från en annan tid och en annan miljö, gör vi medvetna eller omedvetna översättningar till vår egen situation. Om vi skall ta texterna på allvar, måste vi se historiskt också på deras historiska anspråk och erkänna, att även sådant måste översättas, "omadresseras". På så vis blir egentligen varje tolkning överförd, symbolisk om man så vill. Borde då inte nya, tillförlitliga vägar öppnas in till de rika symboliska djupen i bibeltexterna?

4. Slutligen kan man placera bibelsynerna utefter en skala som anger, vilka tolkningsnycklar som användes för att nå fram till bibeltexternas rätta betydelse. Som huvudalternativ här vill jag föreslå å ena sidan formala nycklar, å andra sidan innehållsiga.

Judendomen på Jesu tid använde i hög grad formala nycklar för att låsa upp dörren till texternas andliga innebörd. Hillel, Jesu äldre samtida, använde sju "mått", sju slags kriterier vid skrifttolkning: 1) "Lätthet och tyngd", 2) "Likartad bestämmelse", 3) "Bygga ett fadershus ur *ett* skriftställe",

4) "Bygga ett fadershus ur *två* ställen", 5) "Det generella och det specifika", 6) "Som framgår ur ett annat ställe", 7) "En sak som läres ur sammanhanget".²¹

Även om de senare av dessa mått tar hänsyn till innehållsiga synpunkter, måste man karaktärisera Hillels tolkningsnycklar som formala. Genom rent tekniska grepp kan olika ställen kombineras, omtolkas och tillämpas.

En del av dessa tolkningsnycklar återkommer i NT, men i allmänhet torde gälla, att NT:s författare mera använder innehållsiga nycklar, egentligen bara *en* nyckel, Kristus. GT handlar enligt de nytestamentliga författarna om Kristus, och denna insikt utnyttjades vid utläggningen av enskilda texter. Både lagen, profeterna och de övriga skrifterna utlades i ljuset av vad som hänt med Jesus, Messias.

Var på tolkningsnycklarnas skala skall nu biskopsmötets bibelkommission och Biblicum placeras?

Biskopsmötets bibelkommission använder utpräglat innehållsiga nycklar. Det gäller att läsa bibeln så, att man uppfattar skillnaden mellan huvudsak och bisak, mellan stort och smått.²² Detta kan till stor del ske objektivt, med exegetikens hjälp. "I varje bok i NT — möjligen med reservation för det omstridda Jakobsbrevet — står Jesus Kristus i centrum för den religiösa helhets synen: alla trådar löper samman i Kristi person och gärning."²³ Samtidigt är man mån om att bevara bredden i bibeln. Att accenten ligger litet olika i de olika skrif-

¹⁸ Se t.ex. H. Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche I*. Berlin—Leipzig 1932. S 265. Hur bokstavlig och symbolisk bibeltolkning har växlat och varierat genom tiderna har ofta skildrats. Se t.ex. S. Ingebrand, *Bibeltolkningens problematik*. 2:a uppl. Stockholm 1965.

¹⁹ Även enligt *Biblicum* sker bibelns beskrivningar av jorden och universum med tillhjälp av bilder och är därför inte bindande för de kristna. S. Erlandsson, *Förutsättningslös Bibelforskning?* S 26.

²⁰ *Bibelsyn och bibelbruk*, s 68 f.

²¹ *Tosefta Sanh. VII 11*. För kommentar, se J. Neusner, *The rabbinic traditions about the Pharisees before 70*, I. Leiden 1971. S 240—242.

²² *Bibelsyn och bibelbruk*, s 107 f m.fl.

²³ *Bibelsyn och bibelbruk* s 108.

terna är naturligt. Men inget annat får inta den centrala plats som tillkommer budskapet om radikal syndaförlåtelse, frälsning och evigt liv i Kristus. Även GT skall ses utifrån Jesus Kristus. Man skall inte läsa GT som om frälsningshistorien stannat på gamla förbundets område.²⁴

Biblicum avvisar däremot sådana försök att med innehållsliga kriterier skilja mellan huvudsak och bisak i bibeln. Bibeln har en formal auktoritet, och därav följer, att man inte får ange något som mera centralt än något annat.²⁵ Den formala arten av Biblicums tolkningsnycklar blir också klar i detaljfrågor. Sålunda är en etisk regel giltig, om den står bland tio Guds bud — inte i den mån den kan härledas ur kärleksbudet.²⁶

Det kan hända, att termerna ”centralt” — ”perifert” är litet olyckligt valda och väcker föreställningen att somligt i bibeln bara kunde klippas bort såsom något oväsentligt. Men så behöver saken inte uppfattas. Man kan säga, att de innehållsliga tolkningsnycklarna framför allt går ut på att se varje text i dess historiska och sakliga

sammanhang. Då kommer intentionen bakom texten att blottas, betoningarna framträder, missförstånd undvikes — utan att för den skull något negligeras. Ett hjul består som bekant inte bara av navet. Tvärtom, det är sammanhanget mellan hjulets olika delar som gör att vi kan se var centrum är.

Man kan säkert hitta på andra variabler, som är användbara för att karaktärisera bibelsyner. Men de här föreslagna räcker ett bra tag: 1. Läsarens engagemang (djup-engagemang — ytengagemang). 2. Erfarenhets- och kommunikationsprocessen (realinspiration — personinspiration — verbalinspiration — det inre ordet). 3. Betydelsenivå (bokstavlig — symbolisk). 4. Tolkningsnycklar (formala — innehållsliga).

I varje fall räcker de för att konstatera, att Biblicums bibelsyn inte är densamma som urkyrkans.

²⁴ Bibelsyn och bibelbruk, s 110.

²⁵ Det står skrivet, s 76 ff.

²⁶ Det står skrivet, s 79 ff.

Om Bibelns auktoritet idag — några reflektioner

AV BIÖRN FJÄRSTEDT

Problemfixering

Jag skulle vilja angripa problemet från en speciell infallsvinkel, som ett problem som har att göra med det som ofta diskuterats i den tredje världen på senare tid, nämligen "indigenisation", dvs. försöket att göra budskapet relevant i en viss kulturkontext. Budskapet kontextualiseras, görs kontemporärt.¹

På sina håll har man redan blivit kritisk mot tanken på "indigenisation". Det har sagts för mycket om det och det ligger en risk i begreppet för överbetoning av själva kulturkontexten och i synnerhet vissa arkaiserande drag i den. Likafullt ligger det givetvis ett mått av sanning i begreppet "indigenisation", ty det har ju så småningom blivit klart för oss, att ett avsnitt i skrift liksom ett muntligt budskap har auktoritet endast i den mån det har ett samband med en speciell situation. Ord i sig själva, skrivna eller oskrivna, har ingen auktoritet. Den auktoritet, som kan komma ifråga har att göra med kommunikationen av vissa föreställningar, tankestrukturer eller vissa sanningar till en speciell situation. En s.k. helig text, en bibelvers, en fras, får sin auktoritet i det ögonblick den träffar slag, blir besvarad negativt eller positivt. När den upplevs som relevant i situationen och leder till ett "ja" eller "nej".

Tanken att överföra själva auktoriteten från orden till en livssituation kan tyckas lite farlig för många. Möjligtvis kan det grekiska ordet för auktoritet ge en fingervisning. Ordet för det som vi är ute efter är *exousia*, *ek + ousia*, syftande på det som kommer ur något levande, det som har sin grund i varandet självt. Följaktligen måste *exousia* ha sin grund i och konfirmeras av en faktisk livssituation.

Efter två tusen år skulle man tro att kyrkan visste mycket väl hur auktoriteten i hennes budskap och hennes skrifter skulle fås fram genom kontextualisering, genom att göra dem kontemporära och relevanta i den nya situationen. Problemet är emellertid, att adaption till en livssituation innebär en adaption till en föränderlig situation. Det finns ingen kulturell situation, som står still, i vår tid mindre än någonsin. Det skulle vara mycket lättare att diskutera det sätt på vilket man försökte, eller inte försökte, att adaptera i det förflutna, i det andra, femte eller sextonde århundradet, eftersom det förflutna i viss mån har stannat i sin form. Det är fixerat i skriftliga dokument. Vi kan i viss mån säga hur grundläggande bibliska föreställningar aktualiserades och gjordes relevanta i förfluten situation. Men om auktoriteten, t.ex. bibelns, är beroende av genväret i en livssituation, som jag tror den är, finns det inget färdigt svar för vår egen situation eftersom den ständigt förändras, kulturellt, politiskt, socialt.

Ordet blev kött

Enligt min mening måste man börja med begreppet inkarnation. Tanken på en Gud, som uppenbarar sig själv i en inkarnation är inte begränsad till kristendomen, men den

¹ De här framförda synpunkterna återgår på en diskussionsinledning till frågan om Bibelns auktoritet vid The Society of Biblical Studies in India Biennial Conference i Kottayam i oktober 1972. Den tredje världens kontext utgör den bakgrund mot vilken jag söker ett svar på frågorna om vad slags auktoritet, som kan tänkas tillkomma den skriftsamling vi kallar Bibeln.

specifikt kristna läran om inkarnationen innebär, att Gud i sin outgrundliga vishet och efter en lång tid av förberedelse valde en definitiv tidpunkt, en alldeles särskild kulturmiljö och en särskild politisk situation, där han kunde uppenbara sig själv för människan en gång för alla på ett sätt som var begripligt för människan. Gud blev människa, vilket innebär, att han kom mitt ibland oss, Emmanuel, Gud med oss, för att tala till oss med människors språk, använda ord, gester, symbolhandlingar etc., som vi förstår. Detta totala ingående i en livssituation, en alldeles speciell, definierbar livssituation, är det som ger auktoritet åt vad som sades och gjordes av Jesus, dvs. gjorde det auktoritativt för oss.

Det viktiga är då att Gud gick in i mänskligt liv helt och hållet, från själva konceptionsögonblicket och till döden. Ingenting, som hör till mänskligt liv lämnades utanför. Detaljerna i läran om inkarnationen faller utanför här, men det viktiga är, att Guds uppenbarelse av sig själv i Jesus Kristus betyder att den högsta sanningen har uttryckts för oss i ett mänskligt liv, med användandet av mänskliga tankar och föreställningar i en mänsklig kultursituation. Och inte bara mänsklig i allmänhet, utan en alldeles speciell kultursituation, den i Palestina mellan åren 0 och 33 efter vår tidräkning. Detta kan för många tyckas vara en begränsning. Hur skulle det som är oändligt kunna uppenbaras i det som är ändligt? Hur skulle det som i sig självt är omöjligt att uttrycka kunna uttryckas i mänskliga ord och tankar? Hur kunde den mysteriösa återlösningen av människan från synd ageras ut i en enda människas död i Palestina för nära 2 000 år sedan? Ändå är det just detta vi ställs inför.

När det sägs att "tiden var fullbordad" innebär det att den tidpunkt Gud väntat på sedan världens begynnelse och som han förberett sedan århundraden i ett särskilt folks historia, nu slutligen kommit. En situation där allt det som behövs för att Gud skall kunna uppenbara sig finns tillgängligt. Den mest passande situationen vad gäller kultur, språk, religiös utveckling, politiska och sociala framsteg.

En uppenbarelse i mänskliga ord

Utgångspunkten är att Jesu Kristi ankomst hade förberetts från själva begynnelsen. Ett mer definitivt steg, mänskligt sett, togs när Gud utvalde en av de semitiska stammarna i den Arabiska öknen till att bli hans folk. Från detta folk skulle Messias, förlossaren komma. Detta folk förbereddes så systematiskt för sin roll i mänsklighetens historia. Gud valde profeter och fromma män att tala till sitt utvalda folk. Tanken förutsätter givetvis en föreställning om Gud som en agerande Gud, som agerar historiskt med ett visst mål i sikte. Den förutsätter en föreställning om en Guds Ande, som länkar skeendet efter en viss plan och med en sorts vilja. Profeter och heliga män, som inom denna process fått ett budskap från Gud att förmedla, måste använda språk, tankelinjer och illustrationer som fanns tillgängliga i deras omgivning och som alltså kunde göra budskapet begripligt för deras samtida.

Man kan tänka sig en annan infallsvinkel, t.ex. skapelseberättelsen. Vi vet alla att det finns paralleller till den bibliska skapelseberättelsen i omgivande samtida religioner. Jag tror man har rätt att fastslå, att det är ett välkänt mönster som har använts och som folk förstod. Det utesluter inte en gudomlig inspiration av den bibliska skapelseberättelsen. Tvärtom. Men utan denna anknytning till den omgivande kulturen skulle överhuvudtaget inget ha kunnat sägas. Återigen skulle man missa själva poängen om man stannade vid denna upptäckt av en släktskap med redan existerande skapelseberättelser. Det viktiga är givetvis, att den bibliska skapelseberättelsen förmedlar ett nytt budskap. Vi vet ju att sol, måne och stjärnor betraktades som gudomliga väsen i de omgivande kulturerna och följaktligen tillbads. I den bibliska berättelsen finner vi emellertid, att de ord som används för himlakropparna är ord som klart avser skapade ting. Solen kallas lampa, ett skapat ting, inget gudomligt. Det sägs, att Gud klistrade stjärnorna på sina platser. De är bara "ting" satta på sina platser av den ende Guden.

En exeges av skapelseberättelsen är inte nödvändig här. Vi vill bara veta i vilken mening detta stycke tradition är auktoritativt. Själva orden, det måste väl medges, kan inte ha någon auktoritet. Varken orden eller en kombination av dem kan sägas vara heliga eller liknande. De är helt vanliga ord, fraser, ofta använda i omgivningen. De tas ut ur en livssituation och talas tillbaka in i en livssituation, men det är just då de förmedlar ett specifikt budskap, som är högst relevant i situationen. De tas ut ur en relevant livssituation och talas tillbaka in i en livssituation på ett relevant sätt.

En viktig punkt i detta är då att denna berättelses kontext inte endast utgörs av trådarna, som leder upp och fram till själva texten. De är viktiga och måste mejslas fram så fint det går. Emellertid är det så att bakgrunden till texterna både i det Gamla och Nya Testamentet är ytterst svåråtkomlig i detalj och de knappa och ofta tillfälliga sakupplysningar om bakgrunden, som vi får fram, kan vara mycket farliga att bygga en interpretation på. Bakgrunden till en text måste därför ställas i relation till den effekt den haft, den interpretation, som utvecklats i den miljö i vilken texten kom att fungera. Den säger lika mycket eller mer om vad som låg implicit i texten. Belysande material för tolkningen av en text hittas så att säga inte endast bakåt utan också framåt i tiden. Det har också att göra med det faktum, att det nya i texten, som gjorde den relevant och kom den att influera sin samtid att bevara den som auktoritativ, detta nya hittas inte bakåt utan framåt från texten. Det gäller ju i högsta grad om just skapelseberättelsen, som ger en Guds och världstolkning, som haft ett fullständigt enastående inflytande ända in i den situation i vilken vi själva befinner oss. Vad som till sist är textens fullständiga interpretation är i viss mån ännu en öppen fråga. Det gäller ju i synnerhet om denna text, som skildrar en skapelseprocess, som ännu pågår.

Emellertid är det i Jesus Kristus som en total gudsuppenbarelse är given. Även denna uppenbarelse innebär dock ett användande av mänskliga tankar och föreställningar,

symbolhandlingar, olika former för tillbedjan etc.

Jesus måste förklara vem han var och han gjorde det genom att använda ord ur den judiska traditionen, Människoson, Lidande Tjänare, Messias. Han talade om Guds Rike, den kommande domen osv., för att förklara gudomliga realiteter. Samtidigt med att dessa termer förmedlar en grundläggande idé om vad han ville förklara, gjorde han en nyinterpretation av dem och gav dem en ny kontext, framför allt genom att relatera dem till sitt lidande, sin död och uppståndelse. Återigen är inte bakgrunden nog, utan innehållet får sin precisering i det som ligger framåt i tiden. Om vi vill veta vad som menas med Människoson, Messias etc. måste vi veta bakgrunden till dessa tekniska begrepp. Å andra sidan mister de sin mening om vi negligerar den nya interpretation som ligger i det mönster, som Jesu lidande, död och uppståndelse ger. Föreställningarna blev kött i en livssituation. Auktoriteten, den övertygande kraften, kommer *ex ousia*, från ett historiskt förlopp.

För att förklara den gemenskap, som existerar mellan Jesus och dem som tillhör honom, använde Jesus mönstret av en välkänd måltidsgemenskap, som är obegriplig utan judisk historia och tradition. Ändock har den en absolut ny mening, en fullare, eller uppfylld mening i den nya kontext som Jesus ger den, hans egen död och uppståndelse.

Vad gäller Jesu undervisning är det väl särskilt slående, att det som gjort intryck på och känts som auktoritativt av människor långt utanför de kristna linjerna är Bergspredikan och liknelserna. I båda fallen är faktiska livssituationer så nära, att man nästan kan känna lukten av dem. Det är det som ger dem en sådan auktoritet, de har *exousia*, sin bekräftelse i livet självt.

Just Bergspredikan och liknelserna, men också Johannesevangeliet, ställer oss just nu inför ett mycket intressant interpretationsproblem. I den s.k. tredje världen har ju nämligen dessa haft ett oerhört starkt inflytande på den process av sökande efter nya och mänskligare livsformer, som är i full gång i detta nu. Men både texter och

grundläggande tankar och begrepp från evangelierna tolkas utan och ofta i direkt opposition till den tolkningsram, som de västerländska kyrkorna vanligen tillhandahållit. Den tolkning, som Gandhi ger Bergspredikan och vissa liknelser, den läsning av Johannes evangelium, som vissa österländska filosofer gör, det utnyttjande av vissa satser ur Jesu mun, som möter hos afrikanska och sydamerikanska frihetsledare, den förståelse av vissa grundläggande kristna begrepp, som uppenbarligen finns hos Mao, är det kanske interpretationer, som inte bara är möjliga utan rent av bidrar till en mera fullständig förståelse, av det som ligger implicit i texterna? Är den förståelse av Exodus-texterna, som just nu spelar en så stor roll i u-landskontexten möjligen en mer genuin och djuplodande förståelse än den traditionellt västerländska frälsningshistoriska utläggningen?

Att föra budskapet vidare

Jesu lärjungar sändes för att lära ut allt vad Jesus hade sagt. Därmed är problemet akut. Att föra ett budskap vidare till någon annan, innebär, som alla vet, en interpretation av det. Ytterst sällan är det möjligt att bara reproducera det hörda. Jesus använde vanligen arameiska, när han undervisade, även om jag skulle tro, att han använde det gängse grekiska språket också. En ordagrann översättning existerar ju inte och när lärjungarna väl var utanför Palestina måste de förklara evangeliet både på grekiska och olika arameiska och syriska dialekter.

Varje form av översättning medför en adaptation. Ett italienskt uttryck som också innebär en ordlek säger, att en översättare är en förrädare. Om vi accepterat att det som har auktoritet inte är ord eller meningar, hur heliga de än må anses, utan kerygmat, budskapet, som de förmedlar och att detta kerygma är relevant endast i en aktuell livssituation, hur skall man i så fall överföra budskapet från en situation till en annan utan att göra det mindre relevant, mindre auktoritativt, än det var från början?

Till en början var evangeliet inte något skriftligt, utan ett muntligt proklamerat budskap. Om man vill proklamera något, måste man använda ord, tankar och föreställningar, som betyder något för lyssnarna. Man kan inte tala grekiska utan att också tänka på grekiska. Det innebär att tankar och filosofiska föreställningar övertas med språket. Eftersom det inte kan undvikas är det bättre att räkna med det från början. Problemet med att översätta "inkarnation" i den indiska kontexten är välkänt. Det måste göras och då måste man använda ord och föreställningar som har en mening i den indiska situationen och *avatar*-begreppet måste tas upp trots den laddade innebörden. Samtidigt måste man nyinterpretiera orden, så att de ger ett nytt budskap, ett budskap, som upplevs som auktoritativt.

Det tycks som om Paulus var en av de första att adaptera evangeliet i den grekiska miljön. Han fann Jesu liv så relevant att det blev den yttersta auktoriteten för allt han sa och gjorde. Han beslöt sig för att inte känna till något annat än Jesus Kristus och honom såsom korsfäst. På ett sätt var det enkelt för honom, eftersom han kunde både hebreiska, arameiska och grekiska flytande och hade en fot i vardera kulturmiljön. Ändå måste han fatta beslut i varje ny situation, när det gällde att förklara det glada budskapet. Han introducerade en rad nya ord och uttryck, som han övertagit från den grekiska traditionen såsom *soter*, frälsare, *mysterion*, mysterium, sakrament, *metamorfosis*, förvandling, och han använde ord som *evaggelion*, glatt budskap, och *Kyrios*, Herre, med förkristna associationer. Det var genom att göra detta, som han fick fram det auktoritativa i budskapet och fick människor att acceptera dess auktoritet.

Det var många av Paulus samtida medkristna, som betraktade honom som en förrädare. Det liknade ett nytt evangelium. Även senare har många bibelforskare anklagat honom för att hellenisera det ursprungliga budskapet. Sakramentalisera, mystifiera, är ord som använts. Somliga skulle säga att av Jesu enkla lära är inget kvar hos Paulus. Det är en ny religion. Är en sådan anklagelse rättvis? Jag tror att

man idag, efter tre århundraden av s.k. kritiskt studium måste säga att Paulus ger samma budskap som Jesus, men i en ny form, avpassat till den grekiska situationen.

Jesus instiftade nattvarden i en judisk måltidskontext. Bordsgemenskap betydde verkligen något för judarna och att sätta in den sakramentala eucharistiriten i en sådan kontext var verkligen meningsfullt. Men i Korint förstod man tydligen inte meningen i bordsgemenskapen och Paulus är därför djärv nog att skilja själva måltiden från evkaristin och uppmana folk att ha sina måltider hemma i husen och sedan komma samman till den sakramentala riten. En avgörande ändring, utan tvekan, som var nödvändig i den situationen. Kan man säga att han fördärvade innebörden i evkaristin? Jag skulle tro, att man måste vara överens om att för icke-judar gjorde han den sakramentala riten mer tydlig till sin mening.

Vi har de tre första evangelierna i skriftlig form från ungefär 60—70. De är nästan identiska och har alla en klar semitisk bakgrund. Markus är möjligen något mindre semitiskt färgad än Matteus och i viss mån anpassad till romerska seder och bruk. Lukas är definitivt mer världsöppen i sina vyer och somliga teologer skulle vilja påstå att han katoliserat evangeliet.

När vi kommer till Johannes är det samma historiska händelseförlopp, men berättat på ett helt nytt sätt. Samma budskap men nya tankar, uttryck, symboler och nyckelord. Det är möjligt att om vi fick Matteus och Johannes evangelier att läsa för första gången, så skulle vi kanske inte se sambandet mellan dem. Det är bara efter en lång tid av användning av dem båda, som vi ser den djupa konformiteten trots de yttre olikheterna. Eftersom vi känner till den man, de pekar på, och vi vet hur komplicerat det är att få grepp om honom, kan vi se enheten mellan dessa dokument. Det är ju för att de båda gör Jesus så relevant, som vi erkänner dem som auktoritativa och inte bara exempel på olikheter och förvirring.

Det är tydligt att det tog Johannes mycket lång tid att få in det hela i en ny form, som passade den publik han hade i minnet. Möjligen tänkte han på sådana, som inom

judendomen hade utvecklat en tradition, som var en aning olik den som fariséerna och rabbinerna företrädde, kanske liknande den som fanns bland damaskusbröderna eller i Qumran-gruppen. Samtidigt har evangeliet tydligtvis arbetats ut mycket noggrant för möta den fara som vissa s.k. gnostiska tänkesätt utgjorde och som hotade det ursprungliga budskapet på flera håll i den unga kyrkan. För mig är det inte uteslutet, att Johannes kunde använda material från Jesu mer privata undervisning för det här ändamålet.

Det är en ny form. Själva inledningen, Logos-hymnen, är berömd som ett mästestycke. Den tar upp den gammaltestamentliga föreställningen om Guds Ord men använder den på ett sådant sätt att den förbinds med ett flertal filosofiska och religiösa system i omgivningen. Men framför allt är den sammankopplad med Jesu historia, inkarnationsmysteriet och död—uppståndelsemönstret. Alla de upphöjda idéer som används eller refereras till förs ned till realiteter, in i en faktisk livssituation och får därmed sin *exousia*. Förrådde Johannes evangeliet? Snarare måste vi väl anse, att denna form av evangeliet med en inbjudan till djup meditation över temata som liv—död, sanning—lögn etc., har blivit en sann tillgång för kyrkan. I den indiska kulturmiljön har denna nyutformning blivit ytterst signifikativ. Det pekar åter på den andra sidan av begreppet auktoritet. Evangeliet får sin *exousia* från den nya situationen därför att det befins relevant. Det finns ingen auktoritet utan ett "ja", en bekräftelse ur den kontext in i vilken det talar.

Om vi går tillbaka till Paulus ett ögonblick, kan vi tänka på Kolosserbrevet. Det hade kommit rapporter om vissa nya tankar som var i omlopp i området och som hotade att dölja själva centrum i evangeliet. Paulus tar upp denna kosmiska spekulations terminologi och tankestruktur och sätter in Kristus-skeendet rätt in i centrum av dessa spekulationer och för på det viset kolosserna till en sund lära om Kristi centrumfunktion i den kosmiska skapelseprocessen. I Filipperbrevet får Paulus tillfälle att uttrycka Kristi utgivande av sig själv i ett offer i den

berömda *kenosis*-hymnen, en form som just nu är mer relevant än någonsin. På detta sätt får centrala läropunkter i den kristna tron nya dimensioner. Naturligtvis är det inget nytt, bara ett nytt sätt att framföra det som sagts från första början. Den uppenbarade tron sätts in i en ny kontext och blir på det sättet inte bara bevarad utan också berikad och får ny auktoritet.

En gräns för orden

Det är uppenbart, att Jesu Kristi undervisning inte bara kan utan måste översättas till nya situationer, nya språk, förklaras med nya tankestrukturer. I en vanlig söndagsgudstjänst måste den som predikar avpassa det ursprungliga budskapet till en ny situation. Han företar en "indigenisation" genom att översätta det i den nya kontexten, om det alls skall bli begripligt för lyssnarna och upplevas som auktoritativt. En predikan i Chicago och i en avlägsen utby i Indien kan ha samma text och tema men använda olika ord, illustrationer och tankelinjer.

Emellertid kom Jesus inte för att bara tala om Gud och de gudomliga sanningarna. Han kom för att göra något. Det står klart för oss alla, att det är vad han gjorde, som till sist är det avgörande. Utan hans död och uppståndelse är evangeliet tomt. Det är överhuvudtaget inget evangelium, glatt budskap alls. Denna handling, lidandet, döden och uppståndelsen kan inte bli föremål för "indigenisation" kan inte avpassas i samma mening, som diskuterats ovan, eftersom det är en handling som utspelats i en historisk situation och inte kan upprepas. Innebörden och det signifikativa i denna handling är så avgörande för oss att den allra minsta felinterpretation blir katastrofal. Evangeliet kan endast förstås i ljuset av Jesu död och uppståndelse. Även Jesu etiska undervisning är till sist tom utan detta faktum.

Detta död och uppståndelsemönster har därför förts vidare från generation till generation i en annan form, inte i ord utan i kyrkans två sakrament, instiftade av Jesus själv.

Överhuvudtaget har kyrkan faktiskt varit mycket djärv i sin presentation av evangeliet i nya former. Men när det gäller dopets och nattvardens sakrament har hon varit mycket konservativ. Och det med rätta, synes det mig. Dessa två sakramentala handlingar bevarar den mest avgörande händelsen i mänsklighetens historia. Dopet symboliserar döden, att bli dränkt, med Kristus, men uppdragen igen, uppstånden med Kristus. Den djupa symboliska innebörden i detta sakrament har förstörts i den västerländska traditionen. Men även om den förstörts, genom att ibland inskränkas till att man bara väter lite på huvudet, så har kyrkan aldrig gett upp själva den sakramentala handlingen, som inkorporerar en människa i Kristi död och uppståndelse.

På samma sätt har kyrkan aldrig gett upp firandet av evkaristin, där Kristi död och uppståndelse re-presenteras, görs närvarande på nytt, och där en människa genom att äta av brödet och dricka av vinet förenas med Kristus och faktiskt deltar med Kristus i hans död och uppståndelse. Det har förekommit många missbruk i samband med firandet av evkaristin, det kan inte förnekas, men trots det har kyrkan bevarat själva den sakramentala handlingen i nära 2 000 år.

Hittills skulle kyrkan, även om det var i öknen, hellre använda den sista droppen vatten, som medförts, än försöka uttrycka inkorporerandet i Kristi kropp i någon annan handling. Och även om man kunde tänka sig att fira den sakramentala måltiden med andra element än bröd och vin, något mer inhemskt kanske, har kyrkan hållit fast vid instiftelsen. Även där vin är en okänd dryck och bröd inte används, har kyrkan låtit bereda eller t.o.m. importera dessa ting. Jag tror att denna konservatism i detta fall är ett Andens verk. Det finns en gräns för avpassningen till nya situationer. Gud valde en definitiv tidpunkt och kulturkontext för sin uppenbarelse och detta faktum måste kyrkan bevara. Han uppenbarar sig inte i en serie av *avatarer*, inkarnationer, en för varje tid och plats, som i det indiska systemet. Om vi vill förbli kristna kan vi inte komma undan denna länk med

den semitiska kulturmiljön, därför att Gud valde den från världens begynnelse. Också på det sättet har kerygmat, evangeliet, sin auktoritet, sin övertygande kraft från en livssituation, en definitiv händelse i historien.

Bibelns auktoritet

När det gäller de skrifter vi kallar Bibeln, så har de ur en synpunkt sett ingen speciell auktoritet, dvs. i sig själva. Orden, fraserna, meningarna, berättelserna har ingen auktoritet utöver ord och meningar i allmänhet. Inte heller är de heligare än vanliga mänskliga ord. Auktoriteten ligger snarare i det som de pekar på. Bibeln har auktoritet endast i den mån som den uppenbarar och tar fram det faktum, som orden är avsedda att uppenbara. Det faktum, den sanning, det gäller, är inte en fråga om ord eller heliga texter, utan en historisk händelse, Guds inkarnation till att bli frälsare och återlösare. Om vi tänker först på Gamla Testamentet så har det auktoritet därför att det uppenbarar den historia som leder upp till denna avgörande händelse och på så sätt gör det möjligt att känna igen denna händelse som avgörande och ofrånkomlig. Det har auktoritet i det att det uppvisar det signifikativa i historien som en förberedelse för Guds frälsningshandling i Jesus Kristus. På samma sätt uppenbarar de nytestamentliga skrifterna den historiska händelse, som avgjorde hela världens framtid genom att vittna om själva händelsen och den effekt den hade i en verklig livssituation.

Fastän vi översätter och kontinuerligt nyöversätter texterna och därmed sätter in dem i en ny kontext, vilket också innebär en viss nyinterpretation, bevarar vi likväl de ursprungliga texterna och utbildar folk till att kunna läsa dessa texter i original. Det gör vi ju för att komma så nära som möjligt den situation omkring vilken historien, hela mänskligheten och till sist hela kosmos rör sig. Denna punkt i historien, utvald av Gud, kommer för alltid att bli uppenbarelsens centrala punkt. Eftersom auktoriteten inte finns i dessa texter, i själva

orden som används, utan i den historiska händelse om vilken de vittnar, så kommer de ursprungliga texterna att ha mer *exousia*, mer av den avgörande livssituationen, än någon översättning. Därför kommer Bibeln att bli något mycket nära ett sakrament, som lyfter fram så långt det är möjligt, den gudavalda historiska händelsen i dess egen kontext, men som också, liksom ett sakrament, slutligen lämnar mysteriet som det är, något utanför ord.

Kanoniseringsprocessen i kyrkan var en process genom vilken kyrkan utvalde de skrifter, som tar fram denna historiska händelse på ett sådant sätt att den tvingar till ett svar, dvs. gör den relevant. Man inkluderade de berättande synoptiska evangelierna, Apostlagärningarna men också skrifter som visar på hur auktoriteten i budskapet skall bevaras genom en avpassning till nya situationer och på det viset bli relevant och utmanande.

Vad gäller kanons gränser, finner jag det nödvändigt att räkna med en Andens ledning i denna process, om nämligen dessa skrifter skall tänkas ha en speciell auktoritet till sist. En Andens verkan i en historisk process. Ändå skulle jag vilja förlägga auktoriteten i denna skriftsamling, som kallas Bibeln, inte någonstans upp i det blå, utan, som har varit poängen genom hela denna uppsats, i livet självt. Själva livsprocessen konfirmerar skrifternas auktoritet. Auktoriteten i dessa skrifter måste lokaliseras till deras förmåga, att vittna och uppenbara genom att göra Kristus-skeendet begripligt och relevant som Guds frälsande handling i historien. Bibeln består av skrifter som samlats för detta ändamål, skrifter som har visat sig ha förmågan att uppenbara Kristus. Auktoriteten konstitueras inte av orden, fraserna, meningarna, som används utan av det märkliga faktum att Kristus känns igen, hörs, ses, känns närvarande genom dessa skrifter.

Detta var inte klart från början. Alla dessa skrifter måste få sin auktoritet bekräftad i livet, *ex ousia*. Några av dem prövades i århundraden innan det blev klart, att de kunde användas som kanoniska skrifter.

Det fanns somliga skrifter som värderades mycket högt i urkyrkan och även användes som kanoniska i vissa delar. Men på något sätt klarade de inte provet. De aktualieras på nytt ibland, Didache, Hermas Herden, Ignatiusbrevet och kyrkan inspireras på nytt av dem. Ändå förblir de på andra sidan kanongränsen.

Av de kanoniska skrifterna är det några som utsatts för mycket hårda attacker tidvis, Johannesevangeliet, Johannesbrevet, Jakob, 2 Petrus, Judas, Pastoralbrevet, Uppenbarelseboken. Ibland har hela Corpus Paulinum karakteriserats som en ny doktriniserad religion. För inte så länge sedan

har Lukas evangelium beskyllts för att vara en katoliserad form av evangeliet.

På något sätt har denna kritik inte varit framgångsrik. Dessa skrifter liksom vägrar att ta emot sin auktoritet från teologerna vid sina skrivbord för att i stället hämta den ur livet självt, *ex ousia*. Mitt i all splittringen mellan de kristna samfundet har kanon lämnats förvånansvärt orörd. Skälet till det, tycks det mig, är att all denna splittring rör sig om teorier utan äkta kontext, medan Bibeln, genom Andens ledning, handlar om en relevant historisk händelse, om Kristus.

LITTERATUR

Om den israelitiska rätten

GERHARD Liedke: *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze. Eine formgeschichtlich-terminologische Studie. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Band 39) 234 sid. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1971. Pris inb. DM 36,—.*

HERMANN SCHULZ: *Das Todesrecht im Alten Testament. Studien zur Rechtsform der Mot-Jumat-Sätze. (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beiheft 114) 208 sid. Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1969. Pris inb. DM 42,—.*

VOLKER WAGNER: *Rechtssätze in gebundener Sprache und Rechtssatzreihen im israelitischen Recht. Ein Beitrag zur Gattungsforschung. (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beiheft 127) 72 sid. Walter de Gruyter, Berlin — New York 1972. Pris inb. DM 34,—.*

Med sitt mycket sobra, symmetriskt komponerade och metodiskt rätlinjiga arbete, torde Liedke ha etablerat sig som en av de ledande auktoriteterna på den israelitiska rättens område. Han är elev till den kände formhistorikern Claus Westermann.

Liedke har velat kasta ljus över två problem: dels frågan om de israelitiska rättssatsernas form, varvid han vidareutvecklar Alts klassiska distinktion mellan apodiktiska och kasuistiska rättssatser, dels vill han också belysa frågan om dessa rättssatserns hebreiska beteckningar, vilket leder honom till en utförlig diskussion av hebreiskans viktigaste synonymer för "lag" och "rätt".

Den kasuistiska rättssatsen (kap. I) utgör en abstraherande redogörelse för ett rättsförfarande. Den utgör inte stiftad lag utan sedvänjerätt. Typen har sin *Sitz im Leben* i de äldstes

rättsförsamling i stadsporten. Härvid understryker Liedke starkt, att förfarandet ursprungligen var en skiljedom, som parterna i målet kunde avböja eller acceptera. I Deuteronomium har emellertid äldsterättens utslag i större utsträckning än i Förbundsbooken bindande auktoritet.

I samband med behandlingen av den kasuistiska rättssatsens förhistoria gör Liedke väsentliga invändningar mot teorier, som framförts av Alt och Jepsen. Båda dessa forskare har, med smärre variationer, framfört tanken, att den kasuistiska typen skulle vara ett lån från kanaanéerna. Här riktar Liedke uppmärksamheten på två betydelsefulla förhållanden. För det första saknas så gott som helt belägg för kasuistiska satser i Palestina—Syrien. För det andra hade Palestinas och Syriens stadsstater redan passerat det rättshistoriska stadium, då äldsteinstitutets skiljedom spelade en roll. Här har vi i stället en kunglig billighetsrätt. De kanaanéiska stadsstaterna blir därför mindre sannolika som impulsgivare. Däremot tänker sig förf. att israeliterna kan ha övertagit typen från den icke-israelitiska befolkningen i bergen, som politiskt var svagt organiserad, varför förutsättningar för en äldsterätt här ännu fanns.

Alts stora block av apodiktiska rättssatser (kap. III) klyvs av Liedke i två mindre enheter. (a) Bud ("Gebote"), formulerade som prohibitiv av typen "du skall icke . . .". (b) Satser med participialt subjekt i 3 pers. sing. i uppräknningar av brott som står under dödsstraff (*môt jûmät*) eller förbannelse (*'arûr*). Frågan om participialsatserna är att hänföra till den kasuistiska rätten eller om de utgör en självständig *Gattung* diskuteras, men Liedke anser sig ej kunna presentera något definitivt svar på denna. För "enkelhetens skull" fortsätter dock Liedke att beteckna dessa satser som apodiktiska, och därmed skapar han en terminologisk oklarhet, som väsentligt försvårar läsningen av kap. III.

Participialsatserna (och relativd:o), som Liedke alltså betecknar som apodiktiska, ut-

märkes av två ting. (a) I motsats till de kasuistiska skiljedomarna står vi här inför en auktoritativ utsaga, som bakom sig har den högsta auktoriteten i en rättsgemenskap. (b) Den skildrar inte ett precedensfall, utan fastställer påföljden i förväg. — Det är att märka, att Liedke inte betecknar buden som ”rätt”. Buden bevarar en bestående ordning, medan de apodiktiska satserna skapar ett nytt rättsförhållande (s. 138 not 3 och s. 178). Detta är en punkt som torde kräva ytterligare utredning.

Med sin undersökning (kap. II och IV—V) av dessa rättssatsers språkliga beteckningar i hebreiskan har förf. bidragit till att väsentligt skärpa vår blick för konturerna hos ett helt semantiskt fält i hebreiskan. Förf. blir visserligen här något ”yvig” i sina ambitioner att ta med även sådant som är av ringa relevans för själva frågeställningen. Huvudtesen är dock klar: *mišpaṭ* är termen för den kasuistiska rättsatsen, medan den apodiktiska betecknas med *ḥoq* resp. *ḥuqqā*. På båda dessa punkter bygger förf. vidare på förslag, som redan tidigare framförts i forskningen, men han prövar och underbygger dessa på ett förtjänstfullt sätt. Ett avsnitt som förtjänar speciell uppmärksamhet är behandlingen av *mišpaṭ* som beteckning för åklagarens eller den anklagades förslag till skiljedom (s. 88 ff.).

I detta sammanhang vill jag gärna rikta uppmärksamheten på att Liedkes tes att *šapāṭ* och *mišpaṭ* refererar till det icke-auktoritativa skiljedomsförfarandet får ytterligare profil genom de observationer, som han på annat håll (E. Jenni—C. Westermann, ed., *Theol. Handwörterbuch z. A.T.*, Band I, 1971, kol. 445 ff.) redovisat för verbet *dīn*, ”döma”. Detta senare verb framstår ursprungligen just som termen för det auktoritativa, bindande dömandet i en process.

Värd att notera är även författarens förklaring av formen *ḥuqqā*. I denna form, som existerar jämtes med *ḥoq*, ser han en analogibildning till femininerna *tōrā* och *mišwā*, avsedd att av roten *ḥqq* ge ett substantiv, som mera entydigt än *ḥoq* kunde bli en vokabel för ”lag och rätt”.

Den direkta bevisningen för huvudtesen i de semantiska avsnitten, att de två huvudtyperna av rättssatser betecknades som *mišpaṭ* och *ḥoq/ḥuqqā*, är mycket tunn. Men den indiciekedja, som Liedke presenterar för läsaren, är så bestickande, att det skulle förvåna, om han tagit miste.

Liedke är att gratulera till ett gediget arbete på ett centralt område inom den gammaltestamentliga exegetiken.

Med sitt arbete *Das Todesrecht im Alten Testament* har H. Schulz framlagt en hel monografi om de gammaltestamentliga satserna av typen *môt jūmāt* (”han skall döden dö”), vilka framför allt finns belagda i Förbundsbooken och i Helighetslagen. Det är ett mycket självständigt och tungt vägande inlägg i debatten om den israelitiska rätten, men det är inte utan vidare givet, att detta arbete kommer att fungera som kristallisationskärna för en vetenskaplig konsensus i fråga om *môt*-formeln.

Arbetets tyngdpunkt ligger enligt min mening på de två första kapitlens behandling av *môt*-satsernas karakteristika och *Sitz im Leben*. I kap. I ger förf. en mycket skicklig argumentering för *môt*-satsernas positiva relation till prohibitiven (”du skall icke . . .”) i GT. ”Döds-satserna” utgör en självständig rättsform i GT. De står emellertid i ett speciellt förhållande till prohibitiven, såtillvida som de förutsätter och preciserar sådana. Bakom ”döds-satsen” ”den som slår en man så att han dör, han skall döden dö” (Ex. 21, 12) ligger sålunda prohibitiven i dekalogens bud ”du skall icke dräpa”.

Två punkter måste här observeras. (a) Denna ”dödsrätt” är inte att förstå som en straffrätt, som ville omfatta alla med dödsstraff belagda delikt. Den omfattar bara prohibitivnormernas grundbestånd (s. 78). (b) Mellan delikt och påföljd råder inte ett kausalförhållande, utan *môt*-formeln är en dödsdeklaration. Schulz sätter sålunda *môt*-formeln med ”X ist dem Tode verfallen” (s. 77 och 84).

Detta första kapitel rymmer åtskilliga skarp-synta iakttagelser, t.ex. till Lev. 27, 29 (angående friköpande av *heræm*) och Lev. 24, 10—23 (angående missbruk av Gudsnamnet). Men här finns vissa saker, som kan ses under andra aspekter än vad Schulz gör. Idén att formeln utgör en dödsdeklaration förefaller mig något grumlig och är väl ytterst ett mindre lyckat försök att applicera Klaus Kochs ”Tat-sphäre”-teori på materialet. Enligt Koch skapar mänskan genom sitt handlande en sfär av välsignelse respektive förbannelse, som omger henne beständigt. Ex. 19, 12 f., där ”döds-formeln” expliceras så, att den eventuella överträdaren skall stenas, gör det dock sannolikt, att formeln avser forensisk dödsdom. Att dödsformeln framstår som en juridisk påföljdsformulering och inte som ett teologiskt dictum framgår också av att de juridiska formuleringarna har hofal (*jūmāt*) medan de teologiska reflexerna av dessa har qal (*jamūt*), så t.ex. Jer. 31, 30 och Hes. 18, 4). Det är ingen

tillfällighet, att "dödsformeln" har just hofal. Denna differentiering av språkbruket har, såvitt jag kan se, undgått författarens uppmärksamhet.

I kap. II ger författaren en ytterligt intressant diskussion av "dödsrättens" *Sitz im Leben*. I början av detta kapitel ger han en del verkligt beaktansvärda metodologiska synpunkter på det rättsanalytiska studiet av gammaltestamentliga texter. Han understryker här vikten att skilja mellan rättsföreställning och formulerad rättsats. Han varnar också för risken i att av litterära vidarebildningar dra slutsatser om en viss genres *Sitz im Leben*.

Utgångspunkten för diskussionen om "dödsrättens" institutionella förankring är denna: medan en kultisk institution inte kan skönjas bakom "dödsatserna" i Förbundsoken, förefaller formen i Lev. 20 att ha en anknytning till kulten. Författarens tes blir här, att dödsrätten från början hörde hemma i stamgemenskapen för att sedan sakraliseras. Bakom dödsdomarna finner Schulz under detta senare skede en kultisk rättsförsamling. Skriftbevisen är följande. Att denna rättsform ursprungligen hörde hemma i stamgemenskapen framgår av Gen. 26, 11, medan den senare sakraliseringen belägges i texterna om processerna mot Nabot (1 Kon. 21) och Jeremia (Jer. 26), samt i Jer. 7, 1—15.

Ingen skall förneka, att det är ett svårt problem, som Schulz försöker lösa i detta kapitel. Och även den forskare, som i framtiden skulle komma till ett annat slutresultat, kan inte annat än vara tacksam för de intressanta analyserna i detta kapitel. På en punkt hade Schulz kanske kunnat knyta väven ännu fastare. Nabots brott tycks ju vara av sakral natur. Frågan är emellertid vilken rättsregel det skall hänföras till. Schulz tänker på Lev. 24, 15. Nu är det emellertid så, att även Nabots söner dödas (se 2 Kon. 9, 26). Detta tyder på att vi står inför ett fall av *herem*, vilket framstår som en kvalificerat kultisk strafform. Till yttermera visso framgår det av GT, att kungamord var belagt med detta straff (2 Kon. 14, 6). Nabots brott är ju av liknande art.

Texten om processen mot Jeremia har utförligt diskuterats av Reventlow (ZThK 60/1963, 267—304, jfr ZAW 81/1969, 315—352), som kommer till slutsatsen, att vi här står inför en blandform mellan profan och kultisk rätt. Avståndet mellan Schulz och Reventlow är här kanske inte så stort, då den förre menar, att den profana rättsförsamlingen för ett sakralt brott rekonstituerar sig som kultisk rättsför-

samling. En diskussion av Reventlows tes hade emellertid varit på sin plats.

För att summera mitt huvudintryck av det andra kapitlet skulle jag vilja säga, att den rättsanalytiska forskningen kanske ännu inte är färdig med texterna om Nabot och Jeremia, men Schulz har gett oss ett bidrag, som väsentligt underlättar det fortsatta arbetet.

Bokens tredje kapitel behandlar det kultiska domstolsförfarandet. Schulz söker bilda sig en uppfattning om detta utifrån en analys av materialet i Helighetslagen, där "dödsatserna" i Lev. 20 korresponderar med prohibitiv i kap. 18. Författarens tes är här, att Lev. 18—20 inte skall förstås som en rättscorpus utan som formuläret för ett kultiskt rättegångsförfarande. I kap. 20 ser han i de olika formuleringarna uttryck för olika typer av domslut. Här uppfattar han tre olika formler som sakligt synonyma "Todesdeklarationen", nämligen blodsformeln (*damaw bô*, "hans blod låde vid honom själv"), utrotningsformeln (*karät*) och dödsformeln (*môt jümat*).

Denna intressanta processrättsliga tolkning av Lev. 18—20 framstår dock inte som helt oproblematiske. Det kan t.ex. knappast vara riktigt att tolka blodsformeln så som Schulz gör som en saklig synonym till "dödsformeln". Den är väl snarare att förstå som en skyddsformel för dem som hade att verkställa en dödsdom. Med blodsformeln ville man säga, att delinkventens blod inte kom att låda vid dessa utan vid delinkventen själv (se K. Koch, VT 12/1962, 400 f.).

Något som borde aktualiserats i detta kapitel är frågan om rättsdoxologien. Enligt Horst (*Gottes Recht*, München 1961, s. 155 ff.) var det delinkventens sista plikt att uttala en doxologi till Herren. Spår av en sådan doxologi finner Horst i samband med Akans avrättning (Jos. 7, 19) samt i det judiska rättegångsförfarandet i senare tid (Sanhedrin 6, 2), för att nämna ett par av huvudbeläggen. Om nu Lev. 18—20 vore att tolka som ett rättegångsformulär, skulle man vänta, att avsnittet innehöll någon allusion på rättsdoxologien. För att bättre underbygga sin tolkning borde Schulz antingen ha visat, att Horst har fel — vilket inom parentes sagt förefaller mindre sannolikt — eller ha gett en plausibel förklaring till frånvaron av rättsdoxologien i Helighetslagen.

De texter som Schulz huvudsakligen studerat återfinnes i Förbundsoken och i Helighetslagen. Ett problem, som man hoppas den fortsatta forskningen kommer att ta upp, gäller "dödsrätten" i Deuteronomium, en textcorpus

som så gott som helt lyser med sin frånvaro i Schulz' arbete. Här finns inga belägg för *môt jûmät*-formeln, däremot för det enkla *jûmät* (13, 6; 17, 6). Det är uppenbart, att Deuteronomium känner dödsstraffet, men man måste då fråga varför dödsformeln saknar belägg här.

Med sitt opus har Schulz levererat ett forskningsbidrag med mycket markant profil. Ovanstående marginalanteckningar må ingalunda fördölja det faktum, att arbetet ger verkligt djupgående analyser av mycket subtila sammanhang. Det är en ovanligt stimulerande bok, som kan göra anspråk på att noggrant studeras av alla, som har anledning att tränga in på det israelitiska rättslivets område.

Det angivna priset på V. Wagners stramt hållna bidrag till den israelitiska rättens problem, 34 D-mark för 72 sidor text utan några speciella typografiska finesser (hebreiskan är transkriberad), vittnar knappast om att man vid pris-sättningen hyllat naturrättsliga principer. Wagner studerar såsom boktiteln anger (*Rechtsätze in gebundener Sprache und Rechtssatzreihen im israelitischen Recht*) serier av stereotypa satser i det gammaltestamentliga lag-materialet. Studien mynnar ut i några intressanta synpunkter till Gattungsproblemet i den israelitiska rätten.

Talionsformeln (Ex. 21, 23—25; Lev. 24, 18—20; Deut. 19, 21) följs i sin traditions-historia. Wagner argumenterar på goda grunder mot Alts uppfattning och vill till skillnad från denne forskare förstå talionsformeln som en straffrättsnorm. Däremot förefaller hans teori om att *ius talionis* i GT och i Codex Hammurapi går tillbaka på "das westsemitische Nomadentum" vila på ett rätt smalt sakligt underlag. Ehuru alls inte osannolik är väl denna tes en ren extrapolering från vad som är sannolikt för *arûr*-serien.

En tyngdpunkt i framställningen ligger på kapitlet om "dödssatserna". Här rekonstruerar förf. i Ex. 21, 12—18 och Lev. 20, 9—15 en serie om tio *môt jûmät*-satser. Denna tio-serie gäller brott, som enligt Wagner saknar kultisk relevans. Spridda över GT finns så ytterligare "dödssatser", men dessa handlar om sakralt betydelsefulla brott, såsom trolldom, moleksoffer, blasfemi etc. Dessa representerar enligt förf. ett rättshistoriskt senare stadium. Här förefaller förf. vara i sak överens med Schulz, som tänker sig en sakralisering av dödsrätten.

Till skillnad från Schulz hävdar emellertid Wagner, att "dödssatserna" har forensisk inne-

börd. Han visar med exempel från utombibliska rättscorpora, att det är fullt normalt i Främre Orienten, att lagarna föreskriver dödsstraff utan att avrättningsmetoden specificeras. Han visar också, att dessa satser innehållsmässigt kan förstås som forensiska straffrättsnormer, då de har klara sakparalleller i dessa utombibliska rättscorpora.

På denna senare punkt, den forensiska innebörden hos dessa satser, känner jag mig övertygad. Däremot är det inte helt uppenbart, att tio-serien skulle sakna sakral relevans. Wagners tanke, att rätten, ursprungligen skulle ha utgjort ett självständigt livsområde (s 69), som så småningom kom att alltmera sammanfalla med kultens, får väl knappast drivas därtill, att en affinitet mellan rätt och religion skulle saknas under de äldsta skedena. Ställen som Ex. 22, 7 pekar i annan riktning.

En punkt som inte är helt klar är Wagners kriterium för utskiljandet av en serie om tio "dödssatser". Sina synpunkter på dessa satser har han tidigare framlagt i en i boken ej längre nämnd studie i OLZ 63/1968, 325—328. Här talar han om "das Kriterium der Agglutination" (kol. 327). Är detta kriterium verkligen tillräckligt, framför allt om den sakliga skillnaden mellan tio-serien och övriga *môt*-satser (profan — sakral enligt Wagner) inte är fullt evident?

I Deut. 27, 16—25 finner Wagner en förbannelseserie om tio *arûr*-satser. Också här hävdar han en (ursprungligen) forensisk innebörd. Enligt hans mening står "dödssatsen" och förbannelsesformeln i ett komplementärt förhållande till varandra, precis som en hettitisk rättstext kan tala om att man beträffande en viss sorts förbrytare skall fortsätta att avrätta dem i städer, där man gjort så tidigare och förbanna dem, där så tidigare skett. Och förbannelsen tolkar han då som ett fördrivningsstraff, som var sakligt liktydligt med en dödsdom. Förbannelsesformeln har tydligen sitt ursprung i nomadiska rättsbruk.

Wagner abstraherar också fram en serie om tio satser angående förbudna led i Lev. 18. Resultatet blir här på grund av materialets art ganska magert.

Wagners tes i slutkapitlet är att vi inte med Alt kan tala om apodiktisk och kasuistisk rätt som två olika *Gattungen* i den gammaltestamentliga rättslitteraturen. Det finns enligt Wagner bara en enda *Gattung* på detta område, nämligen rättssatsen. Denna utmärkes formalt av att ett rättsfall förbindes med en påföljd och innehållsligt av att det är juridiskt stoff

som behandlas. Han framhåller påpassligt, att *Gattungs*-forskningens grundläggande förutsättning är ett entydigt förhållande mellan innehåll, form och *Sitz im Leben*. Häremot strider det förhållandet i de gammaltestamentliga rättskällorna, att ett och samma innehåll kan fixeras under olika uttrycksformer och att en och samma uttrycksform kan användas för olika innehållstyper.

Denna tes är väl nu inte så revolutionerande som det först kan synas. Distinktionen apodiktisk—kasuistisk har fortfarande ett empiriskt underlag i texterna, men den skulle alltså inte vara *Gattungs*-konstitutiv. Kort uttryckt: jämfört med Alt har Wagner fört ned dessa begrepp ett pinnhål på abstraktionsstegen.

De tre arbeten vi här överblickat har det gemensamt, att de alla behandlar olika typer av rättsformuleringar. Tillsammans har de tre forskarna med dessa arbeten väsentligen fördjupat vår kännedom om detta område. Det finns emellertid ett annat område, som i hög grad försumrats i studiet av rättslivet i det gamla Israel: processrätten. Det är sant, att Boecker kastat nytt ljus över åtskilliga uttrycksätt inom processen, men här finns ett stort och fascinerande fält för fortsatta studier av rättslivet.

Tryggve N. D. Mettinger

NIELS PETER LEMCHE: *Israel i dommertiden. En översigt över diskussionen om Martin Noths Das System der zwölf Stämme Israels. 119 sid. G. C. Gads forlag, Köpenhamn. Pris dkr. 23.—.*

Problemet om Israels tolv stammar har i åtskilliga år varit föremål för debatt och kontroversiella åsikter bland såväl historiker som exegeter. En god överblick av forskningsläget i denna fråga från 1800-talet till vår egen tid lämnas av N. P. Lemche i hans lilla skrift: *Israel i dommertiden*. Redan Julius Wellhausen framförde åsikten, att den bokstavliga tolkningen av domarna som ledare efter varandra för ett stamförbund i stil med konungatidens regenter vilade på en fiktion. Han gjorde även gällande, att det inte förelåg något religiöst centrum för hela Israel under domartiden. Likaså blev kananeerna först i begynnelsen av konungatiden slutgiltigt underkuvade. Wellhausen menar likaså, att det inte förelåg någon gemenskap mellan nordstammarna och Juda efter invandringen. Dom. 5 räknar inte med Juda stam överhuvudtaget. Kontakter mellan Juda och nordstammarna skulle ha etablerats

långt senare under trycket från filisteerna. Även den kände historikern Eduard Meyer har framhävt Judas oberoende av Israel före konungatiden. Antagandet att en kananeisk kil hindrade kommunikationen mellan Juda och Israel under domartiden var länge rådande inom forskningen. Juda invandrade söderifrån, medan Josefgruppen trängde in i det centrala västjordanlandet från öster. Att en viss samhörighet mellan stammarna rått redan under ökentiden är dock troligt (R. Kittel). Bernhard Stade gick så långt, att han menade, att de olika israelitiska stammarna uppstod först efter invandringen och att hela tolvstamsystemet är en sen prästerlig uppfinning. Denna åsikt torde dock knappast numera ha många anhängare.

Ett viktigt steg på vägen till klarhet om domartidens stamförhållanden togs, när Martin Noth år 1930 publicerade sin avhandling "Das System der zwölf Stämme Israels". Noth avvisar tanken, att Deborasången i Dom. 5 hänvisar till en tidpunkt, då tolvstamsamfiktyonien ännu inte existerade i Israel. Deborasångens tio stammar utgör endast diktarens fria urval. Likaså tillskriver Noth Gen. 49 betydligt större källvärde än tidigare forskning gjort. Även om detta kapitel i sin nuvarande form kan hänföras till Davids tid, hör det hemma i en långt tidigare historisk situation. Man kan därför enligt Noth göra gällande, att i fråga om tolvstamsystemets uppkomst utgör Deborasången en terminus a quo och Davids tid terminus ad quem. Noth gör en hel del reflexioner angående tolvtalet. I Gen. 22 uppräknas tolv arameiska stameponymer, i Gen. 25 tolv ismaelitiska och i Gen. 36 tolv edomitiska. Noth menar, att det bakom dessa stamlistor föreligger historiska realiteter. Han går också över till det grekisk-romerska kulturområdet och påpekar, att tolv grekiska stammar bildat en amfiktyoni med Apollohelgedomen i Delfi som centrum. Även på många andra håll har Noth hittat amfiktyonier, t.ex. hos etruskerna.

I dessa amfiktyonier har kulten visat sig vara en central faktor. Emellertid visar det sig, att centralhelgedomen har existerat före amfiktyonien. Denna är, menar Noth, snarast en produkt av politiska förhållanden. Noths tes är, att Gamla testamentets tolvstamsystem kan förklaras i analogi med grekiska amfiktyoniers institutioner och funktioner. Denna tes är dock synnerligen osäker och enligt anmälarens mening lämnar Lemche i sin översikt alltför stort utrymme åt förhållanden inom det grekiska kulturområdet. Som han själv påpekar,

låter sig den äldsta amfiktyonien, som fanns i Delfi, påvisa först långt efter domartidens upphörande i Israel.

I detta sammanhang för Noth fram en hel del gammaltestamentligt material till stöd för sin tes. Det gemensamma kriget mot filistéerna hade som bakgrund amfiktyoniens kult, som var av jahvistisk, om än inte av exklusiv natur. Josefs hus som varit med om upplevelserna vid Sinai medförde kulten av Jahve och blev den egentlige grundläggaren av amfiktyonien. En synnerligen viktig roll spelar därvid Jos. 24. Josua av Josefs hus sammankallar de övriga stammarnas representanter och förpliktar Israel till dyrkan av Jahve samt ingår förbundet med Jahve, som egentligen inte är något nytt förbund utan en upprepning av förbundet vid Sinai. Kultcentrum var nu Sikem, som kanske tidigare varit centrum för en amfiktyoni av Leastammarna. Noth kommer nu också att betrakta ökenhelgedomen arken som tolvstamsamfiktyoniens religiösa centrum. Arkens uppträdande har skapat en hel del problem inom forskningen. Man har gjort gällande, att arken är en ganska sen företeelse i Israel. Dess förbindelse med Sikem styrkes emellertid av Jos. 8: 30 ff, som anses vila på en sekundär tradition men som i sin kärna kan återgå på äkta historisk erinring. Noth tillskriver stället betydande värde. En överflyttning av arken från Sikem till Silo mot slutet av domartiden förefaller som en naturlig process efter Sikems förstöring enligt Dom. 9. Enligt Noth firades vid centralhelgedomen en årlig kultfest med deltagande av delegater från de tolv stammarna. I förbindelse med amfiktyonien förelåg också en "Amfiktyonenrecht", som återfinnes i Ex. 21—23. Noth går sedan ända ned till kungadömet införande för att påvisa amfiktyoniens betydelse i Israel. David införde amfiktyoniens helgedom i kungastaden Jerusalem och Salomo införde arken i det nya kungliga templet.

Noths tes imponerar både genom sin följdriktighet och elegans, men den har fått både anhängare och motståndare. Gerhard v. Rad har särskilt intresserat sig för amfiktyoniens förbindelse med det heliga kriget, men han måste naturligtvis erkänna, att alla de tolv stammarna aldrig varit i aktion på en gång. Jahve är den handlande i kriget, och krigets defensiva karaktär under domartiden kommer alltid i dagen. Det bästa exemplet härvidlag är kampen mot kananéerkoalitionen i Dom. 4—5, men även Sauls fälttåg mot ammoniterna i 1 Sam. 11 uppfattas som ett heligt krig. Men även på andra punkter stödes Noth av v. Rad.

Sinaikomplexet som utgör en självständig perikop i Pentateuchen, är centrum i en kanske sjuårig förbundsfest i Sikem och vid denna förbundsfest anses amfiktyoniens lagstiftning ha haft sin "Sitz im Leben". Sigmund Mowinckel har vissa sympatier för Noths tankegångar men avvisar tolvstamsystemets uppkomst under domartiden och tillskriver detta "den davidiske ideologisk-politiska interesse i at hævde Judas faste tilknytning til nordstammerne også i den tidligste periode af Israels historie".

Men kritiken mot Noths teori har hårdnat under 1960-talet. Orlinsky angriper Noths idéer om de "små" domarnas betydelsefulla insats, och betonar, att dessa aldrig samlade Israel utan var lokala heroer. Ingen domare hade någonsin närmare förbindelse med någon centralhelgedom. Sikem nämnes inte i Domarboken utom på ett ställe, där det inte är relevant för amfiktyonien. Noths användning av icke-israelitiskt material avvisas. Georg Fohrer angriper Noths amfiktyoni både som begrepp och företeelse. Hebreiskan saknar motsvarighet till det grekiska "amfiktyoni" och Fohrer pekar på risken av jämförelse mellan politiska och religiösa förhållanden hos folk som är så olika till sin sociologiska struktur som de semitiska och de indoeuropeiska.

Lemche lämnar i sin översikt också stort utrymme åt redogörelse för andra möjliga amfiktyonicentra än Sikem. Det gäller platser som Gilgal, Betel och Silo m.fl. Detta avsnitt kunde enligt anmälares mening ha inskränkts betydligt, då sannolikheten för dessa platser anspråk att vara dominerande under domartiden förefaller ganska liten. Lemche säger själv: "Der er al mulig grund til at antage, som Noth gjorde, at hvis der overhovedet har eksisteret et amfiktyoni, måtte Sikem være dets centrum."

Lemches bok ger ett nytt belägg för uppfattningen, att den israelitiska invandringen i det heliga landet ingalunda var det planlagda fälttåg som Josuaboken kanske kan ge vid handen utan snarare en långsam infiltrationsprocess av mindre grupper av en typ som det finns många motsvarigheter till i Främre Orienten. Domarboken ger säkert en historiskt riktigare bild av domartiden än Josuaboken. Båda torde ha ingått i det stora deuteronomistiska historieverket. Detta innebär emellertid inte, att man ständigt och jämt måste förebära "deuteronomistisk bearbetning", när man inte får saken att stämma, det må sedan gälla historiska sakuppgifter eller kultiska funktioner. Lemches bok

är en nyttig läsning i detta hänseende och ger trots sitt ganska ringa omfång en utmärkt handledning vid studiet av domartidens problematik.

Olof Sandin

WILHELM RUDOLPH: *Joel — Amos — Obadja — Jona (Kommentar zum Alten Testament XIII 2). Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1971, 384 s. Pris DM 98,—. Mit einer Zeitafel von Alfred Jepsen.*

1913 påbörjades under redaktion av Ernst Sellin det förnämliga kommentarverket "Kommentar zum Alten Testament", i vilket Rudolf Kittels psalmkommentar och Ernst Sellins kommentar i två band till de mindre profeterna särskilt tilldragit sig uppmärksamhet.

Nu har en nyutgivning av serien börjat på Gütersloher Verlagshaus med Wilhelm Rudolph, Karl Elliger, Franz Hesse och Otto Kaiser i redaktionen.

Som författare till kommentaren till Joel, Amos, Obadja och Jona står den kände professor Wilhelm Rudolph, Münster. Icke utan häpnad konstaterar man vid en jämförelse med Sellins kommentar till de mindre profeterna (2 och 3 uppl. 1929) att omfånget nu ökats till det dubbla. Mycket har hänt inom forskningen de senaste årtiondena. Det är därför med stor spänning man läser Rudolphs kommentar. Han ger en suverän översikt över de senaste årens litteratur i ämnet och med glädje följer man denne erfarne exegets kunniga, kloka och oftast balanserade framställning. Kommentarens uppställning är översiktlig. Den filologiska delen har som i Sellins kommentar fått sin särskilda avdelning efter översättningen av det kommenterade stycket. Kanske ville man anmärka på att denna avdelning blivit onödigt finstilt. Annars är den omfattande och instruktiv. Författaren framhåller att Septuagintas översättning ger föga hjälp. Där massoreternas text skiljer sig från Septuagintas företrar han i allmänhet massoreternas. Något för senare tyska kommentarer typiskt möter även i denna kommentar under rubriken: "Praktisch-Theologisches". Den vill nämligen enligt prospektet för nyutgivning av kommentarverket vid utläggningen fråga efter textens "relevans för den i Kristus grundade tron". Vid tolkningen använder sig förf. naturligtvis av den nyare forskningens resultat, då det gäller olika "Gattungen" i profeternas skrifter,

men varnar samtidigt för risken att tvinga profeten in i en tvångströja och utifrån renodlad formhistorisk synpunkt bedöma en profetexts äkthet. Tar sig profeten friheten att avvika från gängse schema, så är det fel att ta det som kriterium på "oäkthet". Här fullföljes traditionen från Sellin, som starkt polemiserar mot den lätthet med vilken Wellhausen, Duham, Nowack m.fl. förklarade hela stycken för senare tillägg.

I kommentaren ägnas mer än halva boken åt profeten Amos. Förf. skildrar inledningsvis Amos' tid, tar upp frågan om hans person och hur hans bok kommit till. Han fränkänner icke, som ofta sker, Amos författarskapet till doxologierna och framför allt frälsningsutsagan kap. 9: 11—15.

På senare tid har man velat tolka termen herde, *noqed* (Amos 1: 1) som en sakral beteckning. Ackadiska *naqidu*, ugaritiska *nqdm* var nämligen även beteckning på förvaltare vid templen med en skara herdar under sig. Så menar Ivan Engnell att Amos hört till någon till Jerusalems tempel knuten personalklass och förmodar även att Jerusalems tempel haft en filial i Tekoa. En författare fortsätter på denna väg och gör Amos till "leverskådare". Rudolph vänder sig med starkt stöd av de senaste årens forskningar på området mot denna "hochgespielte Behauptung". Överhuvud är han välgörande negativ mot fantasier om Amos både till höger och vänster. Han ger en övertygande bild av Amos som en "nicht unvermögender Herdenbesitzer, der sein Auskommen hatte und nicht auf Nebenverdienst angewiesen war". Han framhåller att Amos var påfallande historiskt och geografiskt kunnig och besatt en förvånansvärd förmåga att uttrycka sig: "Sprachgewaltig und virtuos handhabt er die verschiedenen Redeformen", ett bevis för att han tillhört "de bildade", en motsvarighet till Arabiens beduindiktare och Egyptens "beredten Bauer".

En ofta debatterad fråga är hur Amos ställde sig till kulten. Förf. framhåller, som nu ofta sker, att Amos förkastar kulten i Israels rike, men därmed är ej sagt att Amos förkastar varje kult. När Amos kategoriskt förnekar offerkult under de fyrtio åren i öknen, så har det enligt Rudolph sin särskilda orsak: "weil dazu einfach die notwendigen Tiere fehlten . . . weil der karge Boden die für das Speisopfer notwendigen Produkte nicht hergab." Detta argument övertygar knappast. Förf. är också försiktig och säger att något säkert svar inte kan lämnas. Ett intressant uppslag till proble-

mets lösning synes det mig däremot att H.-J. Kraus lämnat, då han menar att Amos och Jeremia i sin negativa inställning till offerkulten griper tillbaka på alldeles bestämda gammal-israelitiska traditioner med "Vorrangstellung des Gottesrechts vor dem Opferkult" (Kraus, Gottesdienst in Israel, 1962, s 134).

Inte minst intressant är kommentaren till Jona. Sellin karakteriserar Jonaboken som en pärla i den gammaltestamentliga litteraturen. Men denna bok har kommit i skymundan. Gerhard von Rad uttrycker det så, att sedan man börjat oro sig över frågan hur en människa kunnat uppehålla sig i en fisks buk och gjort denna biomständighet till huvudsak så togs kraften i ett klart budskap från denna bok. Man har då helt enkelt missförstått boken. Redan Nowack ställer som uppgift för exegesen av Jonaboken "den Sinn zu eruieren, der von dem Verfasser einer Schrift gewollt ist". Den stora, viktiga frågan inför Jonaboken är frågan om författarens intention, syfte med boken. Det är denna viktiga fråga Rudolph klart ställer. Han avvisar bestämt att författarens syfte skulle vara att skriva historia. "Wer hier die Frage nach der 'Geschichtlichkeit' stellt, verkennt den Charakter des Jonabuchs." Varje seriös undersökning av Jonaboken måste ge Rudolph rätt. De historiska detaljerna i boken är nämligen synnerligen vaga. En jämförelse med Apostlagärningarnas 27 kap. är härvidlag nyttig. Men vad slags berättelse är det då? Rudolph hävdar att vi här helt enkelt har en "Beispiel- und Gleichniserzählung". Och han konstaterar så riktigt: "mit gleichem Recht könnte man fragen, ob das über den verlorenen Sohn oder den barmherzigen Samariter Erzählte historisch ist". Jag tror att den jämförelsen säger allt. Författaren till Jonaboken har med stoff från skilda håll givit oss en förunderlig "exempelberättelse". I den konfronteras med varandra Jona, tydligen symbol för det judiska folket, och hedningarna, med påfallande positiv skildring av de senare, vars villighet till omvändelse så starkt stryks under. En undersökning av vissa teologiska uttryck hos Jona, som undertecknad gjort, visar på ett tydligt samband mellan Jona å ena sidan, Hesekiel och Jeremia å andra. Dessa senare profeter skildrar Israels historia som ett hårdnackat motstånd mot profeternas doms- och bättringsrop (Jer. 18: 11 f., Hes. 20). Det torde därför icke råda tvekan om att Jonaboken polemiskt ställer mot varandra Israel och hedningarna i denna fråga. Jfr Matt. 12: 41.

Men framför allt ställs, som Rudolph fram-

håller, mot judisk partikularism i Jonas gestalt Gud som i stor barmhärthighet ömkar sig över den stora hedniska staden Nineve, "där mer än ett hundra tjugu tusen människor finnas, som icke förstå att skilja mellan höger och vänster, och därtill djur i myckenhet!"

Är Jonaboken en "liknelseberättelse" så måste väl kommentaren behandla den som sådan. Att diskutera en sådan fråga som var fisken "kastade upp" Jona (Proksch: sydbabyloniska kusten, Rudolph med understrykande av frågans ringa betydelse: Palestinas kust) eller om "der Wunderwurm" (4: 7) som bet ricinplantan var en larv (Sv. kyrkobibeln: maskar!) är väl att misskänna berättelsens art?

Vad beträffar Joel så hävdar författaren till skillnad från Sellin bokens enhetlighet.

Medan forskningen i allmänhet förlägger Joels verksamhet till tiden omkring 400 f.Kr. så kommer förf. till den slutsatsen att Joel verkat 597—586 f.Kr. som kultprofet vid Jerusalems tempel. Som sådan skulle han genom sin skrift kommit i öppen motsats till Jeremia och tillhört de av denne bekämpade "Heilspropheten". Här är dock författarens argument knappast övertygande.

Medan forskningen i allmänhet omfattar teorien att Joel är beroende av Obadja hävdar förf. utifrån sin tes om Joel som förexilisk motsatsen. Obadjas uppträdande sätts till tiden omedelbart efter Jerusalems fall.

Sam. Nyström

KAARINA DRYNJEFF: *Studier i Naassenertraktaten. Akad. avh. 152 s (stencilerad). Uppsala 1973.*

Den avhandling, som här kort skall recenserar, är en klar exponent av det nya examenssystemet, ett gesällprov, som i många stycken har närmare släktskap med arkeologens preliminära grävningsrapport än med den slutgiltiga redovisningen. "Naassenertraktaten" — förf. föredrar med fog denna beteckning framför den gängse "naassenerpredikan" — är ett avsnitt i Hippolytus' Elenchos (V 1—11), som utgör vår enda utförliga källa till naassenernas system och som en enda handskrift (Parisinus suppl. gr. 464) räddat åt eftervärlden. Det finns all anledning att ta upp detta aktstycke till behandling i en tid, då gnosisforskningen upplever en renässans, inte minst tack vare det omfattande Nag Hammadi-bibliotekets successiva publicering.

Texten är dock såväl formellt som innehålls-
ligt svår och därmed icke särskilt lämpad som
föremål för ett förstlingsverk. Få textpartier
torde vara så eminent synkretistiska som naas-
senetraktaten, varför en bred förtrogenhet med
de många vitt skilda traditioner, som vävts
samman i den senantika kulturen, är en nöd-
vändig förutsättning för behandlingen. En ut-
förlig löpande kommentar till hela traktaten,
som ursprungligen förf. avsett att ge, skulle
sprängt ramen för denna avhandling. Därför
föreligger här enbart smakprov härpå i form
av "analytiska studier" (s 94—135) till valda
delar (= knappt en fjärdedel av texten) samt
två korta separata studier till de viktiga idé-
komplexen "den s.k. kaldeiska sagan" (Anthro-
pos-mytten) och "kosmologi och allsjäl" (s
136—149).

Första hälften av avhandlingen (s 1—78) be-
handlar dock hela traktaten: här återges texten
försedd med dubbel apparat (en med textkritik,
en med referenser till citat och paralleller) och
en översättning, mig veterligt den första på
svenska. Även om texteditionen är hälsosamt
återhållsam ifråga om upptagande av emenda-
tioner, anser dock rec. att man på ytterligare
några punkter väl kan försvara handskriftens
läsningar. Förtjänstfull är apparaten med refe-
renser till paralleller m.m., där en hel del
nytt gnostiskt material arbetats in. Den svenska
översättningen — egentligen ett förarbete till
en översättning till franska, som förf. är syssel-
satt med — är i stort bra, trots ett och annat
skönhetsfel (t.ex. ss 4: 4—5, 38: 7, 60: 5 och
68: 14).

En nyttig presentation av traktatens disposi-
tion och vägledande tankegångar erbjuds lä-
saren i avsnittet "Tematik" (s 85—93). En
sådan är ytterst tacknämlig för den vid gnostiska
framställning ovane läsaren, som nog gärna
torde hålla med Hippolytus (jfr V 6, 3) om
att naassenernas presentation av sina läror
förefaller lika slingrande som ormens, efter
vilken de har sitt namn. I de "analytiska
studierna" framhåller dock förf. på ett illustra-
tivt sätt, hur sinnrikt gnostikern har förstått
att foga samman de mest skilda auktoriteter
(från Homeros över GT och NT till gnostiska
släktingar) för att legitimera sin lära. T.ex.
avsnitten ss 112 ff och 120 ff demonstrerar
effektivt de typiskt gnostiska associationsbanor-
na, som förf. under sitt mångåriga umgänge
med naassenerna blivit kongenial med. Här
väntar rec. med intresse på fortsatta kommenta-
rer och analyser. Liksom på en bredare be-
handling av t.ex. den redaktionshistoriska sidan

(Hippolytus' ev. förlagor) eller de kultiska
anspelningarna, som i det föreliggande arbetet
behandlas högst summariskt.

Jan Bergman

Nya dokument till Lundastiftets historia

LUNDS STIFTS HERDAMINNE, *utg. av Gunnar
Carlquist. Ser. 1. Urkunder och aktstycken.
Bd 2: Jakob Faxes brev till sin son Vilhelm
1783—1790. — Vilhelm Faxes. Självbiografiska
anteckningar. Gleerups bokförlag, Lund 1972.
247 s.*

I det program som överbibliotekarien Gunnar
Carlquist på 1940-talet uppställde inför ut-
givandet av ett nytt herdaminne för Lunds stift
angav han, att verket skulle innehålla två olika
serier. Den ena serien skulle omfatta "urkunder
och aktstycken" till stiftets historia, den andra
skulle innehålla prästernas biografier, dvs. de
egentliga herdaminnena. Det var åt den sist-
nämnda serien som Carlquist främst ägnade
sina krafter. Hans skickligt organiserade och
oförtrutet trägna arbete resulterade i åtta digra
volym, omfattande samtliga kontrakt inom
Malmöhus län. Under arbetet på det nionde
bandet föll pennan för alltid ur hans hand.

Till den första serien (urkunder och akt-
stycken) bidrog Carlquist som utgivare år 1943
med en volym, som innehöll viktiga dokument
från 1600-talet, alla mycket belysande för
stiftets liv och organisation under dettas danska
tid (jfr rec. i STK 1944: 147 ff). Efter tre årti-
onden föreligger nu ett nytt band i denna
serie. Det skall genast sägas att även detta
skänker rik belysning åt Lundastiftets inre liv,
nu under 1800-talet. Egentligen kretsar de här
publicerade dokumenten nästan helt kring
Lundabiskopen Vilhelm Faxes, som under så
gott som hela 1800-talets förra hälft ledde
stiftets öden.

Vilhelm Faxes, som var stiftschef i inte mindre
än 43 år, framstår för eftervärlden som en
omstridd personlighet. Genom Esaias Tegnér's
diktning har det kommit att falla ett solljust
skimmer över det gästfria biskopshuset och dess
åldrige patriark. Henrik Schönbecks pamfletter
och P. G. Ahnfelts giftigheter har å andra
sidan gjort Faxes till en svag och närmast löjlig
figur. Sanningen träffades nog rätt väl av hans
vän och efterträdare Henrik Reuter Dahl, när
denne i sina Memoarer om Faxes skriver: "Hans

andliga gåvor voro icke utomordentligt stora men ej heller så små som många dem ansett. Än mindre hade hans karaktär alla de fel som många honom tillräknat. Hans huvudfel var svaghet. Av elakhet fanns hos honom ingen gnista. Han ville både stat och kyrka och skola och alla enskilda väl, men styrka att för denna vilja något utträta saknades honom.”

I den nu föreliggande volymen har biskop Faxe själv fått komma till tals. Det är nämligen hans egenhändiga självbiografi som här för första gången publiceras. Aktstycket, som enligt utgivarens ord befinner sig ”i enskild ägo”, är så mycket mera värdefullt som det hittills varit helt okänt för forskningen och därför aldrig utnyttjats av denna. Utgivandet har också lagts i goda händer. Förste bibliotekarien fil. dr Christian Callmer, förfaren textutgivare och utmärkt kännare av 1800-talets skånska lärdomskretsar, har försett utgåvan med en kort men instruktiv ”Inledning” och med utförliga ”Anmärkningar”, där inte bara de agerande personerna identifieras utan även de många latinska uttrycken och citaten — till gagn för nutidens latinfrämmande läsare — blir skickligt översatta.

När man här vid Vilhelm Faxes hand följer hans bana från det burgna och lärda prästgårdshemmet i Kvistofta vid 1700-talets slut över studieåren och akademiska tjänster i Lund fram till en tidig biskopsutnämning och en lång verksamhet som stiftschef, ja då vill man gärna instämma i Reuterdahls ovan återgivna, väl avvägda omdömen. Faxe var inget geni men inte heller en nolla. Han var emellertid väl svag och allom välvillig samt saknade en ledares inspirerande krafttag. Framför allt visar han sig i minnesanteckningarna som en balanserad och harmonisk man, som föga oroades av belackarnas många angrepp och som trivdes bäst i ett lyckligt familjelivs stilla ro.

Det är inga uppseendeväckande kyrkliga eller politiska nyheter som här möter. Det mesta som Faxe berättar från domkapitlet, stiftet och riksdagarna är väl och bättre känt genom andra källor. Men det är alltid av stort intresse att iakttaga hur en av de agerande själv ser på vad som förevarit och vad han anser om sin egen insats därvid. Däremot finns det en mängd notiser som ger inblick i det interna livet i den lilla akademiska byn på lundaslätten. Man får t.ex. veta att den sextonårige studenten under ferierna i hemmet korresponderar med sin lärare den ryktbare Matthias Norberg — på arabiska. Man får också reda på vad biskops- huset undfagnade kungen (Carl XIV Johan)

med, när denne kom dit på besök: ”I mit hus böds: Théé, punsch, glacer, frukter såsom vindrufvor, Apricooser, Meloner, plummon etc. — och Confiturer.” (s 207.)

Av större intresse är emellertid upplysningen om professor Johan Jacob Hellmans rektorsprogram vid Faxes installation som teol. professor. Det var, står det, ”på Hans anmodan skrifvit af v. Bibl. Es. Tegnér, som af Homom derföre undfått 50 Rl” (s 175). Notisen bestyrker, vad man ofta förbisett, att Tegnér inte bara var en lysande svensk stilist utan även en mycket skicklig latinare. Det kan tilläggas, att Hellman är den ende som i självbiografien utsättes för en mera närgående kritik. Han var också, såsom Herdaminnet närmare utvisar, föremål för samtidens ovilja och ohöjlda förakt.

Till utgivarens förträffliga ”Anmärkningar” är föga att tillägga. I not 60 såges att Faxe blev docent 1787; det skall vara 1788. I not 68 anges textens ”begge” syfta på Wingård och Wallquist; det torde vara Wallquist och Nordin (jfr vad som säges om dessa båda s 151). När utg. i not 74 uppger de olika ställen där Faxes berömda referat av Gustav III:s tal i plenum 3 febr. 1789 återgivits, kunde han ha tillfogat att den avskrift som Faxe gav biskop Wallquist (s 151) av denne ordagrant återgavs i Berättelsen om riksdagen i Stockholm 1789 (Hist. handl. 5 (1866) s 280 ff.); ”anteckningen var mästerlig”, skriver Wallquist. Firandet av Ansgarsminnet 1831, där utg. hänvisar till det korta omnämmandet i Fehrmans Wingårdsbiografi, är ingående behandlat av N. Söderblom: I Ansgars spår (1930), s 148—190. Striden mellan amiralitetspräster i Karlskrona på 1820-talet, som ledde till amiralitetskonsistoriets upphävande (s 191, not 238) är utförligt analyserad av E. Liedman, Amiralitetskonsistoriet i Karlskrona (1960), s 228 ff. Måhända kunde utg. också ha upplyst om att det bekanta bondeupproret i Skåne 1811 (s 180) utgör temat i Faxes herdabrev samma år (s 182), fastän denne ingenting nämner därom i Minnesanteckningarna.

Även i de övriga aktstycken som ingår i det nya bandet spelar på visst sätt Vilhelm Faxe huvudrollen. De utgöres av 112 brev, som Vilhelm Faxes fader skrev till sin son under åren 1783—1790, då denne vistades som studiosus i Lund. Kvistoftaprosten och honorarieprofessorn Jakob Faxe (1730—1790) var utan tvivel en av de lärdeste prästerna i Lunds stift och ägnade all sin lediga tid åt ”litterära övningar”, som man sade på den tiden. Han

hade helst velat ägna sig åt den akademiska banan men blev — på grund av sin politiska inställning — ständigt förbigången och måste därför för utkomstens skull söka sig ett pastorat.

Hans största intresse blev emellertid alltjämt de lärda studierna, och i dem invigde han tidigt med omsorg och kärlek ende sonen Vilhelm. Denne infördes i hemmet i de klassiska språken och teologien. Sedan han vid femton års ålder inskrivits som student i Lund, fortsatte fadern att noggrant följa och delvis även dirigera hans studier och lärda intressen. Det är också om dylika ting som breven till största delen handlar.

Den unika brevsviten ingår i det privata Faxearkiv, som äges av f.d. rektorn och fil. jubeldoktorn Johan Feuk. Det är också denne som här utgivit brevsamlingen och försett den med såväl "Inledning" som förklarande "Noter". Det behöves inte framhållas att det är en förstklassig utgåva, då det här gäller en så rutinerad textutgivare och framstående personhistoriker som utgivaren.

Såsom utg. riktigt påpekat i Inledningen är korrespondensen mellan far och son "helt vanliga brev", som i långa stycken handlar om enkla vardagsting, i prästgårdshemmet och i församlinglivet. Men just därför besitter de en så stor charm; de låter den nutida läsaren blicka in i dåtidens prästgårdsliv genom de små konkreta och därför så belysande detaljerna. Att hemmet var välbärgat och att sonen inte led någon nöd i Lund framgår tydligt av ett brev, där prostfar meddelar att han skall översända "en gås, pölsa, speck-ål, lamma-lår och bröd" (s 105). En annan gång är brevet åtföljt av en flaska, som skall överbringas till den kände professorn i naturalhistoria Anders Jahan Retzius. Den innehåller några maskar som man funnit i hornen på en nyss slaktad bagge. Om tidens resebesvär vittnar brevet en marsdag år 1784: "Du må tro, at din hemresa bekymrar mig. Slår föret upp, så ser jag ingen möjlighet, at komma fram utan at risquera både lif och hälsa" (s 29). Avståndet mellan Lund och Kvistofta är omkr. fyra mil!

I de rikliga "Noterna" har utg. genom ett skickligt detektivarbete lyckats identifiera det myller av personer som möter i texten och som ofta endast antydes genom någon omskrivning. Ett litet förbiseende är väl när "Domprobsten" (s 17) identifieras som J. J. Hellman (not 19 och not 14). Då brevet är skrivet år 1783, måste det vara P. Munck som åsyftas. Ett rent korrekturfel är väl A. Rede-

stam i st. f. A. Edestam (not 94). Utg. har inte varit så frikostig som medutgivaren att han översatt de många latinska uttrycken och citaten. Det hade nog behövts för vår latinföraktande tid. Hur skall man förresten översätta "Typus Xsti et quidem utriusq. Epis naturae" (s 20)? *Epis* måste vara felskrivning (eller felläsning?) för *Ejus*.

De nya dokument till Lundastiftets historia som här så förtjänstfullt ederats utgör en fängslande läsning. Genom det utförliga och noggranna personregistret i slutet av volymen kan de också bli en värdefull källa för den personhistoriska forskningen. Det är hoppas att det snart blir nya tillskott till serien.

Hilding Pleijel

Ludwig Dietz' salmebog 1536 i faksimil. Andelsbogtrykkeriet, Odense 1972.

Under senare decennier har åtskilliga faksimileditioner utgivits beträffande danska psalmböcker och mässböcker från 1500-talet. Som exempel kan nämnas Hans Thomissens Psalmebog 1569, som utgavs i faksimil av Det danske Sprog- og Litteraturselskab 1933 med efterskrift av P. Severinsen. År 1967 kom den i Malmö utförda faksimilupplagan av Malmöpsalmboken 1533 med efterskrift av Anders Malling, och 1968, lagom till fyrahundraårsminnet, utgavs ett nytt faksimil av Thomissens Psalmebog, med orientering och bibliografi av Erik Dal. Det senaste i denna väg är den av Andelsbogtrykkeriet i Odense 1972 utgivna faksimilupplagan efter det enda bevarade originalet av 1536 års Nogle nye Psalmer oc Lofsange, tryckt i Rostock hos Ludwig Dietz. Originalen finns på Kungliga biblioteket i Stockholm, och denna faksimilupplaga är välkommen inte minst här i Sverige. Själva redogörelsen för boken och dess historiska bakgrund är författad av professor, dr theol. Niels Knud Andersen. Utgivare för hela verket är Universitets-Jubilæets danske Samfund. Det hela är ett standardverk i sitt slag, ett dokument av oskattbart värde i ett synnerligen tilltalande yttre utförande.

Bokens original har sålunda av gammalt hemvist här i Sverige. När psalmhistorikern, stockholmsprästen Johan Wilhelm Beckman år 1843 befann sig på en forskningsresa i Skåne i samband med förarbetet för psalmhistoriens första häfte, som kom ut två år senare, gjorde han ett par unika fynd. Det ena var just denna

i Rålambska samlingen i Norra Strö förvarade upplaga Nogle nye Psalmer (Beckman, Psalmhistoria, s. 76). Landshövdingen och presidenten Gustaf Claësson Rålamb (1675—1750), tillika lärd bibliofil, hade grundlagt denna samling. Men N. K. Andersen visar med ledning av ett försättsblad, att boken hade tillhört släkten Ribbing, i det att initialerna här, "A R", betyder Anna Ribbing, vars barnbarn Gustaf Rålamb var. Den av Beckman påträffade boken hamnade sålunda omsider på Kungliga biblioteket.

Av äldre undersökningar beträffande detta och andra psalmbokstryck från reformations-tiden hänvisar professor Andersen bl.a. till P. Severinsen (1904). Andersen har dock på flera punkter korrigerat denna forskning, såväl i detta sammanhang som tidigare, särskilt i en uppsats i Kyrka, folk, stat, festskrift till Sven Kjällerström (1967).

Den nu föreliggande boken innehåller tre olika skrifter, alla utgivna av Ludwig Dietz i Rostock. Den yngsta av dessa, som egentligen till sin karaktär är ett tillägg till 1529-psalmboken, står först och har givit hela samlingen dess namn. Efter denna del följer den som tilldrar sig största intresse, Een ny handbog/ med Psalmer oc aandelige lofsange.wddragne aff then hellige schriffte (1529). Den tredje och sista delen härrör också från 1529 och kan möjligen, som N. K. Andersen visar, liksom psalmboken vara ett avtryck av en magdeburg-upplaga. Titeln lyder: En kort underwysning gantske salig oc trøstelig/ att forholde thennom som ligge y theris helsot. Originalet från 1527 härrör från prästen i Nürnberg Thomas Venetorius.

Men det är den mellersta av de tre böckerna som särskilt samlar intresset. Dansk psalmhistorisk och psalmbokshistorisk forskning har en gång för alla ett gynnsammare utgångsläge än den svenska genom de notiser som Hans Thomissen kompletterade sin psalmbok av 1569 med. Här meddelas att Claus Mortensen med hjälp av sin medbroder Hans Spandemager lät översätta några tyska psalmer till danska och på så sätt lät trycka den första danska psalmboken i Malmö år 1528. Den blev 1529 och 1534 förbättrad av dem och av Arvid Pedersen, sognepræst på Bornholm, samt några gudfruktiga män i Jylland. Det anges inte var 1529-upplagan blev tryckt. Vidare nämnes den evangeliska mässan på danska, som Claus Mortensen lät trycka i Malmö, alltså hos den förut i Sverige, i Söderköping, verksamme Oluf Ulricksen.

I förordet till Nogle nye psalmer 1536 nämner Dietz att han hade tryckt psalmboken 1529 ordagrant, med tryckfel som han nu rättade, efter en upplaga med liten stil med noter och melodier. Äldre folk hade, menade han, svårt att läsa denna småstilt psalmbok. Bokbindaren i Rostock Hans Meyer hade låtit trycka den i Magdeburg, och enligt N. K. Andersen var det önskvärdheten av nottryck som hade föranlett Meyer att vända sig dit. Tidigare har man, efter Severinsen, ansett att den meyerska upplagan var ett avtryck av en malmöupplaga från 1529, men denna sistnämnda har enligt Andersen sannolikt inte existerat. Andersen visar också det ohållbara i en äldre åsikt om en gemensam förlaga för Dietz tillägg med nya psalmer 1536 och konkurrenten Christiernus Pedersens malmöpsalmbok 1533 i en upplaga från 1531, vars existens likaså måste ifrågasättas. Dietz förlaga 1536 har i stället, anser författaren, varit den upplaga från 1534, som Thomissen nämner i sitt förord. Tryckfelslistan från 1536 beträffande Meyers 1529-upplaga anser professor Andersen kunna utgöras av insamlade korrekturen i samband med användningen. Kanske kan det tilläggas att Dietz genom att framhålla den svårlästa stilen i den meyerska upplagan skaffade sig ett senkommet försvar för åtgärden att omedelbart efter Meyer på eget initiativ göra ett omtryck. Dietz hade för egen del i skrivelse 1524 angående borgarrätt i Lübeck förbehållit sig rättigheten att hans tryckta verk inte fick tryckas om av någon annan inom ett år (W. Gläser, Bruchstücke zur Kenntnis der Lübecker Erstdrucke von 1464 bis 1524, 1903, s. 193).

Redan genom titeln på Dietz psalmbok får man med det där ingående ordet handbok, framhåller Andersen, en erinran om att den har haft en tysk enchiridionupplaga till förebild, en som också har innehållit tidegården och mässan. Upplagan av 1536 i dess helhet har, framhålles det vidare, en försäljningsteknisk bakgrund. Dietz har haft en restupplaga av psalmboken från 1529, och det gällde få folk att köpa denna i stället för malmöpsalmboken 1534, som han själv hade använt. De tillagda psalmerna 1536, alltså bandets första del, vare sig nu denna är komplett eller inte, har inte sänts ut som en självständig skrift. Hela psalmverket från 1536 är "ett slags andra upplaga av en psalmbok med ett tillägg", varvid detta sistnämnda står först (s. 102).

Det som i Dietz psalmbok 1529 givit anledning till ständig diskussion i Sverige är en liten

detalj vid slutet av boken, överskriften beträffande de tre sista psalmerna: "Tesse effterfølgende tre sange ere vdtagne aff thet Swenske Exemplar". De tre sångerna är "THen som wil een Christen hede", "O Jesu Christ som mandom tog", samt "O Herre Gud aff himmerig". De återfinnes i det fragment, som påträffats av en präst i en stuga i Småland 1870 och som nu tillhör Göteborgs universitetsbibliotek. Dessa hos Dietz återgivna sånger är den andra, tredje och fjärde i detta fragment, som ofta har ansetts härröra från det psalmhäfte, som enligt olika uppgifter utgavs i Stockholm 1530, "Någhre gudhelige wijsor". De tre sångerna är hos Dietz men ej i den svenska versionen försedda med melodihänvisning. I den del av psalmboken 1529 som brukar tillskrivas Arvid Pedersen, den av Hans Thomissen omnämnde bornholmsprästen, har återgivits, med marginalskriftställen men utan melodihänvisning, den första av dessa svenska psalmer, "O Fader wor barmhiertig oc god". Ett svenskt "exemplar" skall sålunda ha existerat 1529. Andersen berör den dåtida innebörden av ordet "exemplar" (s. 49 ff), och enligt hans mening kan det här betyda ungefär den svenska modellen, underförstått

för evangelisk mäsas. Det kan tilläggas, att ordet exemplar hos Olavus Petri (i dennes Samlade skrifter, 1, 1914, s. 311, jfr även s. 154) liksom i tyska handlingar från 1522, 1527 och 1530 från Michaelisbrödernas tryckeri i Dietz egen stad Rostock (G. C. F. Lisch, Geschichte der Buchdruckerkunst in Mecklenburg, 1839, s. 255 ff.) betyder den förlaga, den handskrift, efter vilken ett verk trycktes. Den närmast till hands liggande tolkningen av uttrycket "thet swenske exemplar" skulle i så fall vara att Dietz, om nu tillägget av de tre psalmerna härrör från honom, även hade utfört ett svenskt, nu annars okänt psalmtryck.

Med sin orientering om Ludwig Dietz Salmebog 1536 har professor Andersen grundligt och sakligt klarlagt många problem. En avslutande innehållsförteckning ger en överblick över de danska psalmerna från 1529 och 1536. N. K. Andersens redogörelse liksom hans tidigare forskning måste sålunda vara ett väsentligt bidrag även när det gäller synen på reformationsverket i dess helhet i de nordiska länderna.

Allan Arvastson

Otto Eissfeldt in memoriam

Under de senaste fem, sex åren har den gammaltestamentliga forskningen gjort många och smärtsamma förluster. Man får i tankarna namn sådana som M. Noth, W. F. Albright, H. H. Rowley, R. de Vaux, W. Baumgartner, G. von Rad, D. Winton Thomas. Nu har underrättelse nått oss att Otto Eissfeldt, född 1887 och sedan 1922 professor i gammaltestamentlig exegetik i Halle, den 23 april detta år avlidit.

Eissfeldt hörde till den typ av vetenskapsmän vars forskariver inte låter sig hejdas av några gränser. Hans första läromästare och impuls-givare var Wellhausen och Graf Baudissin. Av den förre leddes han in på det litteraturhistoriska området, av den senare på det religionshistoriska. Senare blev han starkt påverkad av H. Gunkel och dennes litterära genreforskning. Men han har också intresserat sig för textkritik, lexikografi och exeges i speciell mening. Han har medverkat i nyare upplagor av Kittels Biblia Hebraica, redigerat den lätthanterliga kommentar till GT som vi alla känner under namnet Eissfeldts Handbuch, en motsvarighet till Lietzmanns Handbuch zum NT. Självt har han kommenterat Konungaböckerna i Kautzsch's Die Heilige Schrift des AT. Men framför allt är han allmänt känd för sin Einleitung in das Alte Testament med den betecknande undertiteln Entstehungsgeschichte des AT, utkommen i flera upplagor och i engelsk översättning 1965. De senaste utgåvorna behandlar även Qumranskrifterna. Man blir i detta arbete, ett oundgängligt hjälpmedel för alla som sysslar med GT, med säker hand införd i den gammaltestamentliga litteraturens villsamma labyrinth. Alla väsentliga problem belyses med en beundransvärd lärdomshistorisk akkuratess, och varsamt öppnas nya utsikter mot en rimlig lösning av de invecklade problemen.

Skulle man nämna något speciellt område

för Eissfeldts mer profilerade forskning, vore det den syrisk-feniciska religionens historia, där han gjort betydande insatser, i synnerhet sedan utgrävningarna i det syrisk Ras Schamra-Ugarit vid slutet av 1920-talet satt i våra händer ett nytt, rikhaltigt urkundsmaterial för kännedomen om den fenicisk-kanaanaiska religionen.

En blick på de tre festskrifter som tillägnats Eissfeldt ger ett intryck av vilken internationellt betydelsefull ställning han innehaft. Man finner bidragsgivare från Baltimore till Tokyo, från Skandinavien till Jerusalem. En festskrift är märklig inte minst därför att dess bidragsgivare till allra största delen är lärde vid Halle-universitetet, med ämnessfärer vida utöver festföremålets egentliga forskningsområde. Man förstår att Eissfeldt haft en stark ställning vid sitt universitet, där han också tre gånger varit vald till rektor. Om vidden av Eissfeldts forskarintressen får man ett imponerande intryck till sist också av de fem banden Kleine Schriften på sammanlagt bortåt 2 000 sidor, utgivna hos Mohr i Tübingen 1962—1973.

Eissfeldt hade personliga kontakter nådegåva och strävade alltid efter en positiv inställning till sina medarbetare, äldre och yngre, på det vetenskapliga området. I hans på debattstoff överfyllda Einleitung letar man förgäves efter hårda domar eller sårande stickord. Han är alltid öppen för, som han brukade säga, att hämta lärdom och ompröva egna meningar. Han var en flitig brevskrivare, varav jag själv har rik erfarenhet. Med sin oförljkenliga humor skrev en gång Rowley att han var frestad att omskriva fjärde bönen i Fader vår så här: "Giv oss i dag vårt dagliga brev från Eissfeldt."

Otto Eissfeldt tillhörde sedan 1969 Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund. Han visade på många sätt att han högt skattade denna utmärkelse.

Joh. Lindblom

Bibelöversättning och ekumenik 2

För fem år sedan gavs under ovanstående rubrik i denna tidskrift en orientering om det då påbörjade franskspråkiga, ekumeniska arbetet på en ny bibelöversättning, Traduction Oecuménique de la Bible (TOB).¹ 1968 utkom det första, separat utgivna texthäftet, som omfattade Romarbrevet. Sedan dess har ytterligare två häften med text ur NT, Hebréerbrevet och Uppenbarelseboken, och vidare tre häften med gammaltestamentliga texter, Exodus, Amos och Hosea samt Jobs bok, utkommit i tryck.² Nu föreligger till vår glädje NT i fullständigt skick,³ men arbetet på GT har gått vidare parallellt med översättningen av NT och föreligger klart till ungefär tre fjärdedelar. En komplett översättning av GT beräknas vara färdigställd 1975.

NT föreligger i två olika upplagor, som riktar sig till olika grupper av läsare och som inte syftar till samma bruk. Båda är "ekumeniska", låt vara inte på samma sätt.

1. Den "fullständiga" utgåvan ("édition intégrale") ger det samlade resultatet av det omfattande gemensamma arbete, som tog sin början 1964. Det är denna utgåva som får betraktas som den egentliga TOB. Den innehåller förutom översättningen en imponerande mängd noter och inledningar. Jag återkommer strax till detta storartade arbetes ekumeniska egenart.

2. Vid sidan av den fullständiga utgåvan utges även en billig pocket-utgåva, som avses för en bred spridning genom femton bibelsällskap i franskspråkiga länder. Båda utgåvorna innehåller samma översättning, men i pocket-utgåvan är noterna fåtaliga och har inskränkts till några historiska, geografiska och arkeologiska fakta utan någon direkt tolkning eller förklaring av själva texten. Däremot finns det en vittgående apparat med parallellställen (kanske nästan alltför omfattande — men läsaren får själv företa den nödvändiga kontrollen och sällningen). Vidare ges det i slutet av boken en ordlista med 71 korta och klart utformade notiser om väsentliga förhållanden och begrepp.

I motsats till den fullständiga utgåvan utges pocketupplagan inte av två bokförlag utan av ett (Éditions du Cerf, Paris) samt av de icke-kommersiella Förenade bibelsällskapen. Kanske någon minns det ömsesidiga miststroende som en gång rådde mellan dessa bibelsällskap och den katolska kyrkan?⁴ Man kan fråga sig vad som är mest värt att förundra sig över — att katoliker får vara med i en gemensam bibelöversättning och bibelspridning eller att Bibelsällskapen, som endast avser att sprida bibeln så brett som möjligt utan att därvid bedriva någon "ekumenik" i vanlig mening, går med på att sprida en översättning där "Rom" medverkat.⁵

Med denna dubbla utgåva slutföres på ett lyckligt sätt den första etappen i ett djärvt företag. Det kan nu finnas anledning att göra några reflexioner över detta arbete, särskilt med tanke på vad de som är med eller står utanför kan lära av ett sådant experiment.⁶

Det första vi därvid bör uppmärksamma är

¹ STK 44, 1968, 247—250.

² *Épître aux Hébreux*, Paris 1969; *L'Apocalypse*, Paris 1970; *Le Livre de l'Exode*, Paris 1969; *Amos et Osée*, Paris 1969; *Le Livre de Job*, Paris 1971.

³ Traduction Oecuménique de la Bible. Edition intégrale. Nouveau Testament, Editions du Cerf — Les Bergers et les Mages, Paris 1972, 826 s; — Nouveau Testament. Traduction Oecuménique de la Bible, Edité par Editions du Cerf et les Sociétés Bibliques, Paris 1972, 576 s.

⁴ Angående Bibelsällskapen, se artiklar i gängse uppslagsverk. Därvid bör man inte förbigå Y. Congar, *Bibliques (Sociétés) Protestantes et Catholicisme II* (Paris 1949), 26—29, som klarlägger deras förkastande på katolskt håll under 1800-talet.

⁵ En lätthanterlig inventering ges hos W. Abbott, *Travail œcuménique sur la Bible*, i *Concilium* (franska upplagan) 44, april 1969, 29—38, som kompletteras av rapporter om *Roman Catholics and the Bible* (dec. 1968 och dec. 1970; kan erhållas hos United Bible Societies, London, eller Vatican Department of Common Bible Work, Via dei Corridori 64, I 00193 Roma).

⁶ Jag nöjer mig här med att ta upp frågan om ekumeniken i detta NT. En kort presentation av

den alldeles nya metod man följt. Den utarbetades av utgivningskommittén i syfte att kunna bruka och samordna vad som fanns av sakkunskap och god vilja hos ett drygt hundratal medarbetare, som mestadels inte kände varandra utom till namnet. Huvudregeln var att hela bibeln uppdelades mellan små blandade arbetsgrupper, som var sammansatta av en katolik och en protestant (eller två), en sådan grupp för varje bok. Man förutsatte att det mellan dessa exegeter skulle råda en viss gemenskap, om så inte varit fallet hade arbetet aldrig kunnat komma till stånd. Undan för undan visade det sig att denna gemenskap också verkligen förelåg och att den gick dju-
pare än man vågat räkna med.

Under en första period bestod medarbetarskapet huvudsakligen i en intensiv brevväxling. Där så var möjligt ordnades också arbetssammanträden med mindre eller större grupper av medarbetare. Vi minns alla väl dessa sessioner, där ett hårt arbete varvades med trivsamt umgänge och gemensam bön. När en översättning förelåg färdig (med noter och inledningar) sändes den i stencilerad form till alla medarbetare (inom såväl GT som NT) samt till vissa särskilda rådgivare, varvid alla uppmanades att framföra de anmärkningar de fann vara nödvändiga. Därpå fick varje arbetsgrupp alla de anteckningar som inkommit rörande deras fält och slutligen återstod den avslutande samordningsuppgiften. Meningen var att den inbördes kontrollen skulle vara såväl ständig som effektiv, så att alla kunde vara medansvariga för resultatet. Var och en kan ju i efterhand ogilla en eller annan formulering, men samtidigt står det helt klart att alla de 111 medarbetarna är glada och tack samma att ha fått ta del i en sådan arbetsgemenskap.

Arbetsmetoden förfinades efter hand under arbetets gång. Man lärde sig av erfarenheten att inte stelna i förutfattade principer. I det sammanhanget var sekretariatet och samordningen ytterst värdefulla genom sin förmåga att hålla samman och samordna utan att därför likrikta.

Därmed har en metod som grundar sig på ömsesidig granskning av ett stort antal medarbetare visat sin funktionsduglighet på franskspråkigt område. Det tillkommer inte mig att avgöra om denna metod också kan tillämpas och i så fall hur i andra länder. Men även om antalet medarbetare skiljer sig från vad som praktiserats i fråga om TOB och även om proportionerna i fråga om kyrkotillhörighet

skulle vara andra tror jag att man skulle kunna hämta åtskillig inspiration från denna översättning. Det är ju ej möjligt att avgöra i vilken utsträckning TOB blir allmänt accepterad på franskspråkigt område för allt slags bibelbruk bland troende, präster och fackmän — men jag hoppas att dess föredöme på något sätt följes och kanske överträffas också i andra länder.

”Utan föregångare i historien — utan like i världen” står det i prospektet om TOB. Detta kan sanningsenligt sägas,⁷ men det behöver ju därför inte innebära att man aldrig kommer att göra något bättre i Frankrike eller på annat håll. TOB-metoden är inte något ofelbart recept för att åstadkomma en fullkomlig ekumenisk bibel. Självklart förhåller det sig så att ingen bibelöversättning någonsin kan bli sådan att den i alla detaljer tillfredsställer alla som brukar den, inte ens inom en viss kyrka. Jag refererar här till flera medarbetare i TOB, som efteråt yttrat sig utifrån sina egna erfarenheter.

Ibland har man vid arbetet gått fram efter en viss empirism och pragmatism. När två människor arbetar tillsammans är det lika nödvändigt som naturligt att de anpassar sig till varandra. Var och en av dem räknar med den andres läggning och sätt att arbeta, man förutser den andres invändningar och betänkligheter och anpassar sig på förhand till dem. Så kan man komma fram till att gemensamt underteckna en text, som man ensam kanske skulle ha formulerat på annat sätt. Det kan också förekomma att man — när diskussionen inte upphör — beslutar sig för en kompromiss, som egentligen ingendera är nöjd med. Detta slags sammanjämkning är ingalunda ett rent ekumeniskt problem, den kan behöva ske också på det rent filologiska området och gälla valet av prepositioner eller verbformer m.m.

Men var går gränsen mellan filologen och teologen? Samma arbetssätt kan gälla också innehållet, där översättning och tolkning skär varandra. Visst är det så att ett intimt samarbete mellan exegeter från olika konfessioner

själva texten ger jag i en annan artikel i ett kommande nummer av tidskriften *Lumen* (Köpenhamn).

⁷ W. Abbott (jfr not 5) presenterar i en notis i *La Civiltà Cattolica* 124, 3 mars 1972, 469—472, vårt NT och räknar i hela världen f.n. 176 andra bibelprojekt av ekumenisk karaktär. Intet annat engagerar dock mer än 10 översättare. Många av dem avser endast en reviderad text med syfte på ett gemensamt bruk, i första hand i liturgin.

kan leda till en klarare insikt om själva saken och dess olika sidor, men det kan också leda till en litet tvungen förtegenhet, ett slags "underlåtenhetsekumenik", som inte är av större värde än "oppositionsekumenik".

Med detta vill jag peka på att den nya bibelöversättningen med dess noter och inledningar ingalunda har eliminerat alla exegetiska och teologiska problem. Snarare har den kanske lokaliserat dem och som ett uttryck för den frimodighet som var regel vid detta arbete har de öppet framförts, särskilt i noterna. Ekumeniken i noterna skulle kunna vara värd en särskild undersökning. Från början hade man planerat ett slags dubbelnoter, där man var för sig skulle framställa protestanternas, de ortodoxas och katolikernas ståndpunkter till en viss fråga — men de visade sig sällan vara nödvändiga. Förutom vid Rom. 1, 20 och 5, 12 finner man dubbelnoter endast vid Matt. 16, 18 och Joh. 20, 23. I de flesta fall absorberades föreliggande divergenser under arbetets gång — eller också upptäckte man att skiljelinjen var av rent "teknisk" natur och alls inte sammanföll med kyrkotillhörigheten.

Så långt kan man alltså komma i ett gemensamt klarläggande och det är redan mycket. I avvaktan på att hela bibeln skall föreligga är detta NT ett uppnått mål därigenom att en rad kristna bibelläsare blir klara över att deras bibelläsning är långt mera samstämmig än de hade vågat tänka sig. Men den nu färdigställda översättningen är samtidigt en utgångspunkt genom att detta första gemensamma verk förskjuter gränserna för de kvarvarande meningsskiljaktigheterna.

Allt det som hittills sagts angår ekumeniken mellan protestanter och katoliker. Läsaren av den tidigare rapporten i denna tidskrift kanske erinrar sig att även de ortodoxa var med i början. De är fåtaliga i Frankrike och det var därför inte tänkbart att ta med dem i alla arbetsgrupper. De blev inkallade som rådgivare och för revisionsuppgifter och denna uppgift har de fyllt till allas gagn ända till arbetets slutförande. Kort före tryckningen, när texten förelåg färdig, kunde de emellertid inte förklara sig medansvariga för det hela. Vi måste öppen-
hjärtigt erkänna att denna deras reservation fördunklar vår glädje över det framgångsrikt genomförda arbetet. Den ger oss också anledning att vidga perspektivet.

En lång not i förordet, s 10—11 (som inte återfinns i pocket-utgåvan), förklarar på en gång tydligt och taktfullt varför de ortodoxa tog detta beslut. De uttalar sitt gillande av

själva företaget och metoden, anbefaller över-sättningen, kvarstannar i revisionsuppgifterna beträffande GT, men anser sig inte kunna godkänna noterna och inledningarna i deras helhet. Man har på känn att hos dem här exegeten får ge efter för kyrkomannen.

Eftersom de bl.a. uttrycker en reservation angående äkthetsfrågor kan det bli möjligt att de beskylls för "fundamentalism". En sådan beteckning är inte bara nedsättande, den är också olämplig och anakronistisk. Det skulle också vara alltför snävt och orättvist att spela ut dem som "konservativa" gentemot en "kritisk" bibeltolkning — låt vara att de har svårigheter att inom sin referensram omsmäla den kritiska forskningen. Men grunden ligger, tror jag, betydligt djupare och vi måste anstränga oss för att förnimma dess djup, ovana som vi är vid en sådan problematik.

I Östern har man alltsedan fornkyrkans tid aldrig uppfattat bibeln såsom något "utanför" eller ens "ovanför" kyrkan. Aldrig har man renodlat "bibliska" problem. Östern känner inga exegeter i stil med våra västerländska bibelforskare, som i ytterlighetsfall kan vara mer eller mindre ateister. Bibeln lever i kyrkan, bibeln anförtros åt kyrkan. Och hela det teologiska tänkandet är mycket mera bibelfärgat och skriftgenomsyrat än det brukar vara hos oss. Skriften är ("bara"?) huvudformen av den heliga apostoliska *paradosis* vid sidan av liturgien, av Fäderna, koncilierna, ikonerna osv. Bakom alltsammans står den Helige Ande, Livgivaren, som är upphovet till såväl bibeln som dess bruk inom kyrkan eftersom Han är källan till allt kyrkans liv.

Detta kan kanske hjälpa oss att förstå varför de ortodoxa medarbetarna i TOB efter att ha varit med vid granskningen och revisionen av del efter del av texten sedan ändå inte kände igen sig när arbetet var slutfört. Det är nödvändigt att vi ser saken så som den verkligen förhåller sig. Vi får inte säga att de har varit med och att det nu står dem fritt att lämna det hela, medan vi ser det som värdefullt att protestanter och katoliker kommit varandra närmare.⁸ Ett sådant resonemang vore skadligt för den ekumeniska saken — vi måste i stället

⁸ Den sista frasen i en not (s 11) skulle kunna efterlämna ett sådant intryck: "Den ortodoxa teologiska kommissionen önskar att denna TOB åt ortodoxa teologer och exegeter ger tillfälle att precisera sina hermeneutiska och exegetiska ställningstaganden i ett sökande tillsammans med sina katolska och protestantiska bröder."

se att de ortodoxas avståndstagande öppnar våra ögon för en djupt liggande ekumenisk svårighet.

Den ekumeniska rörelsens två grenar ville redan i begynnelsen ha de ortodoxa med på vägen. I ännu högre grad har Kyrkornas världsråd, särskilt sedan New Delhi 1961, öppnat sig för dem. De ortodoxas växande inflytande inom ekumeniken betraktas av alla som en ovärderlig tillgång. Det har inte minst bidragit till att ekumeniken inte blivit en inomprotestantisk företeelse. Tack vare de ortodoxa kunde mycken äkta och varaktig sanning vidmakthållas inom Kyrkornas världsråd — även i Roms frånvaro. Närmandet mellan protestanter och ortodoxa var likväl ingalunda någon självklarhet. De protestantiska samfunden kom till som resultat av ställningstaganden inom Västerlandet i en tid och en situation då Östern praktiskt taget stod utanför perspektivet. Man kan erinra sig hur svårt det en gång var för Melancthon — trots att han var en kännare av Fäderna och traditionen — att tolka den Augsburgska bekännelsen till grekiska för att komma i tankeutbyte med Konstantinopel.⁹

Nu har de ortodoxa gärna varit med som vittnen till ett gemensamt arbete mellan västerländska exegeter — men plötsligt varseblir de att detta västerländska block ännu inte kan ta emot dem. Kanske kommer vi en dag att kunna överbygga denna klyfta, som visar sig vara så djup och bred? Vi skall bara inte utgå från att det skulle vara deras sak att komma tillbaka till oss. Om vi alla, protestanter eller katoliker, inte beflitar oss om att först och främst övervinna vår rädsla för talet om den helige Ande, att i stället våga återinsätta Honom på sin rätta plats, att utveckla vår pneumatologi i fråga om kyrka, ämbete och liturgi så väl som i fråga om bibeln, har man svårt att tänka sig att ett närmande till oss någonsin skulle kunna locka dem.¹⁰

Ekumeniken får inte inskränkas till ett slags "flerprovinsialism". Om jag lappar en mantel så att tyget strax går sönder igen vid sömnen blir det till intet gagn. Om vi tar gemensamma ståndpunkter där Orienten (eller ortodoxa inom Västerlandet) inte känner igen Fädernas tro, om vi återförenas i Västern på ett sådant sätt att vi tillsammans befinner oss på längre avstånd än tidigare från Östern, då kommer det som ser ut som en omedelbar framgång att dölja en farlig avgrund i vår enhetssträvan.

Jag har kanske överbetonat och dramatiserat svårigheterna, men jag ville visa att de är verkliga. Om det är så att vår kunskap om

och förståelse för Österns kristna i alla tider hos oss varit och är så begränsad, då måste den i och för sig obetydliga händelsen i Paris väcka vår eftertanke. Gud har inte anförtrott insikten i bibeln endast åt exegeter utan åt kyrkan, som är Andens tabernakel.

Ingen kyrka har såsom sådan officiellt sanktionerat den nya översättningen, men den har rönt mycken uppskattning. Påven Paulus VI ansåg att den var "ett viktigt steg på den väg som leder oss till det efterlängtdade slutmålet".¹¹ I och med att vi tar ett steg visar vi också att rörelsen är möjlig. Och vem gör denna rörelse möjlig, om inte Anden, som är drivkraften i alla lemmar i Kristi kropp (Rom. 8, 14)? Det är Han som är upphov till all ekumenik¹² — även till TOB:s — och det är något som alla medarbetarna var medvetna om.¹³

Lund i april 1973. *L.-M. Dewailly, O. P.*

⁹ Den ledande forskaren är här E. Benz med flera böcker och uppsatser, i främsta rummet Wittenberg und Byzans, Marburg 1949. Lättillgängligare är hans två klarsynta och stimulerande artiklar i Irénikon, 29, 1956, 165—176 och 390—405. På närmare håll kan märkas P. Johannessen, De ortodokse kirkers dialog med den protestantiske kristenhet inntil 1643, i Norsk teologisk tidsskrift 73, 1972, 93—116 (med omfattande litteraturavisningar i noterna). P. E. Persson, i början av artikeln Öst och Väst i teologien, STK 39, 1963 (88—97): "Trots detta /motsättningarna katolskt-protestantiskt/ ter sig den västerländska teologitraditionen vid en jämförelse med de ortodoxa kyrkornas teologi som en anmärkningsvärt enhetlig storhet. Man finner snart att en rad karakteristiskt västerländska frågeställningar saknar motsvarighet i Österns teologi" (s 88).

¹⁰ Redan Montesquieu skrev i sina Cahiers (Pensées et fragments inédits, Bordeaux 1899, I s 522): "Den katolska religionen skall riva ner den protestantiska, och sedan blir katolikerna protestanter." Nyligen anmärkte H. M. Legrand i sin Bulletin d'ecclésiologie i Revue des sc. phil. et théol. 56, 1972, 666—667, att 1900-talets katolicism har gått in i "en ny västerländsk epok", där den avlägsnar sig från Orienten just i en tid när alltför ortodoxa uttrycker sig direkt i västerländska språk. Han citerar också (s 667, not 14) Chomjakovs tillspetsade ord om påven som "den främste bland protestanterna"!

¹¹ Anförande vid audiensen för TOB:s utgivningskommitté den 22 jan. 1973 (se Documentation Catholique 70, nr 1626 den 18 febr. 1973, 160).

¹² Andra Vatikankonciliet Dekret om ekumeniken, n. I (svensk övers. Stockholm 1967, s 35; jfr kommentaren s 32—33).

¹³ Se sista stycket i Présentation, s 11: "... en ny etapp har blivit avverkad under den helige Andes ledning ..."

DISKUSSIONSINLÄGG

Replik till Anders Jeffner

AV PER BLOCK

Anders Jeffners vänliga och sakliga replik på min debattartikel i förra numret av STK upphäver självfallet inte de väsentliga åsiktsdifferenser som, trots stark affinitet på många andra punkter, råder mellan oss. Men jag har heller inget behov av att förtydliga dessa skillnader i ett bemötande punkt för punkt. Mitt väsentliga syfte, att rikta uppmärksamheten på allmänna och enligt min mening förbisedda problem, är nått, och att läsaren vid sidan av min bedömning finner en annan är helt i sin ordning.

Jag vill dock gärna klarlägga några detaljer, som mer rör min egen åskådning än Jeffners argument mot den eller mina frågetecken inför hans bok. I början av sin replik återger han min ståndpunkt med sex påståenden, varav de första är premisser för det tredje, som i sin tur är en av premisserna för det sjätte. Den uppfattning, som därigenom preciseras, är självfallet tänkvärd och möjlig att försvara, men det är inte den jag sökt artikulera.

Jag har sålunda inte gjort gällande, att man under inga omständigheter kan räkna med goda grunder för religiös tro. Inom ramen för en positivt religiös filosofi, där man t.ex. räknar med intuition som kunskapskälla, erbjuder religiösa upplevelser goda grunder för religiös tro. För detta slags tänkande har jag stark respekt — eller skall jag hellre tala om en olycklig kärlek till det? —, en inställning som naturligtvis också omfattar Jeffners teori, i den mån han får ner fötterna på den sidan stängslet. Min reservation, att det är inom svensk filosofisk tradition religionen måste framstå som ogrundad, är alltså inte betingad av ett auktoritärt behov att underställa vissa professorer de tankar jag skall kunna acceptera, för granskning och godkännande. Den uttrycker min med-

vetenhet om att även begreppet vetenskaplighet är relativt, men formuleringen vill samtidigt upprätthålla en viss tydlighet i användningen av ord som ”goda grunder” eller ”rationella skäl”. Vad jag menar är alltså, att om man väljer det spel som svenska filosofer i allmänhet spelar, och följer reglerna, så får man bereda sig på att nå samma resultat som de.

I denna sak vet jag knappt om Anders Jeffners alls skiljer sig från mig. Han vill visserligen vidga användningsområdet för termerna ”skäl” och ”grunder”, så att de täcker också religiösa resonemang. Men det är tydligt, och förtydligas ytterligare av hans replik, att detta slags resonemang också för honom har giltighet först bortom ett val, för vilket inga rationella skäl kan ges. Man måste ju inta den ”metafysiske optimistens” ståndpunkt och helt enkelt postulera, att de religiösa påståendena rör reella alternativ (”uncertain Gestalts”) i världsuppfattningen. Det kommer väl tämligen nära en tautologi: om man antar en verklighetsanknytning hos de religiösa påståendena, så kan man tro att de har en sådan och resonera vidare utifrån den förutsättningen. Att dessa resonemang inte kan kallas vetenskapliga i den för oss vanliga meningen understryks dessutom av termen ”utomvetenskaplig”. Vi måste alltså vara fullständigt överens om att resultat, som vunnits genom detta slags tänkande, inte kan användas till sådant som t.ex. att vara premisser i historiska förklaringar av religiösa fenomen. Men det är här jag finner en latent konflikt med den konfessionella prästutbildningens behov.

Jag har nämligen inte heller i min artikel företrätt den ståndpunkten, att prästyrket i sig är omöjligt eller att man a priori inte kan utbilda präster. Vad jag sagt och menat är att man svårligen kan utbilda präster med framgång, om man inte har ett genomfört religiöst tänkesätt som grund för utbildningen. Man måste, om man skall lyckas, ha lov att *hävda*

de kontroversiella religiösa påståendena och bygga på dem. Här är väl den viktigaste reella skillnaden mellan Jeffners ståndpunkt och min. Jag tror inte, att det räcker för den blivande prästen, om blott någon av hans handledare företräder åsikten, att man i princip kan vara troende utan intellektuell ohederlighet. Han behöver hjälp med en rad konkreta problem, bl.a. det nyss antydda: svårigheten att förena en religiös tolkning med den konsekventa ambitionen att vetenskapligt förklara saker och ting i religionens värld, det må nu gälla traditionerna om Jesus eller nutida kristendomsformer. Konstaterandet, att man kan föra utomvetenskapliga resonemang om sådana ting, räcker inte här; prästkandidaten måste också ge sig i kast med dessa resonemang och, vad mer är, slutföra dem i en konsekvent religiös anda, försåvitt han verkligen skall kunna bli präst. Men det är väl uppenbart att han inte kan få denna hjälp inom en institution, som endast är bunden till vetenskapliga principer.

Anders Jeffner betonar starkt, att han inte utvecklat någon troslära i sin bok utan endast undersökt de förutsättningar man har att utgå från, om man vill konstruera en sådan. Påpekandet är viktigt för var och en som följt vårt samtal, och jag är medveten om att min argumentering kunnat göra detta förhållande otydligt. Jag förstår mycket väl Jeffners irritation över att se sitt arbete indraget i den snäva frågeställning jag utgått från. Att boken bör totalbedömas ur andra synvinklar har jag dock efter förmåga sökt framhålla. Min artikel har inte syftat till att finna fel i Jeffners teori, som jag tror är så bra en teori kan bli med dessa utgångspunkter. Det är den teologiska situationen jag granskat kritiskt, snarare än någon enskild teolog. Men vad jag nu sagt kan kanske låta det framstå fullt tydligt vad jag från början sökt betona som mitt väsentliga påstående: till situationen hör, att sådana böcker som Jeffners direkt tvingas till en funktion, som de varken kan eller vill fylla. Behovet av något slags teoretiskt fundament för en positiv religion har i vår miljö blivit så starkt, att man snart tilldelar den rollen åt varje framställning, som behandlar religionsfilosofiska frågor utan principiell religionsfientlighet.

Jag delar Jeffners uppfattning, att frågan om visshetsanspråkets plats inom religionen ligger latent under vårt meningsutbyte. Filosofiska skeptiker har ofta förklarat, att man inte kan ha säker kunskap om någonting, låt vara att denna insikt tycks ha känts smärtsam t.o.m.

för en man som Russell. Socialpsykologerna hjälper gärna till med förklaringen, att dragningen till definitiva "sanningar" är halvfnoskig eller farlig och ingår i det auktoritära syndromet. Kunskapssociologin drar stundom slutsatsen, att vi lever i ett mörker, där alla katter är lika grå, inklusive de religiösa. Att religionen mot denna relativism reser ett krav på engagemang tycks vi emellertid vara överens om, vare sig nu detta anspråk är på gott eller på ont. Många filosofer har ju fattat det som religionens farligaste beståndsdel och krävt, att åtminstone det teoretiska visshetsanspråket skulle opereras bort. Frågan är bara om detta är möjligt; jag tror inte att det bara är urartade kristendomsformer som ger stöd för uppfattningen, att en visshet, förbunden med något slags kunskapsanspråk, är oskiljaktig från kristen religiositet. I så fall är det ingen lätt uppgift att försona kristendomen med en principiellt skeptisk filosofi. Men i hela denna stora fråga är jag själv mycket osäker.

Säkrare är jag på att teologin fungerar skralt i vårt nuvarande läge. Man kan på Jeffners teori bygga en vacker utopi om hur den skulle kunna, genom systematiskt klarläggande av alla tänkbara livsåskådningsalternativ, leda studenten fram till ett äkta val i full frihet. Men så går det ju inte till i verkligheten. Det är inte detta de blivande prästerna väntar sig; det är tveksamt hur många som har förutsättningar för det, och om undervisningen verkligen tvingade in dem i valsituationen, skulle ett kompletterande system av rådgivning och terapi vara nödvändigt av humanitära skäl. Så som verkligheten för närvarande ser ut, kan resultatet inte bli vidare lyckat. Att jag påtalar detta i en vetenskaplig tidskrift beror förstås på att det måste vara en belastning för religionsvetenskapen, om den av omständigheterna ständigt tvingas att lappa på förhållanden, som det borde vara Svenska kyrkans sak att reda upp.

Slutreplik till Per Block

AV ANDERS JEFFNER

De problem beträffande prästutbildningen som Per Block aktualiserat i sin sista replik till mig är viktiga. Jag hoppas någon skall fortsätta den diskussion som Block här på ett klarsynt sätt initierat. Min egen uppfattning om präst-

utbildningen är inte helt riktigt återgiven av Block. Han bortser något från att jag i den förra artikeln inte uttalade mig om den totala prästutbildningen utan bara om en del av den. Men jag vill inte för närvarande förlänga meningsutbytet mellan oss två genom att än en gång ta upp hela detta problemkomplex.

Att jag ändå återkommer i diskussionen med Block beror på att jag inte kan acceptera att hans religionsfilosofiska påståenden får stå oemotsagda som en slags summering av diskussionen mellan oss.

Vissa av mina resonemang visar om de är riktiga att man kan välja en kognitiv religiös verklighetstolkning utan att detta behöver vara logiskt sammankopplat med sådant som att misstänkliggöra den empiriska vetenskapen, eller att öppna dörren för allsköns vidskepelse, eller att laborera med för ändamålet påhittade kunskapsförmågor eller att inveckla sig i oklarheter. Hur Block överhuvudtaget kan komma på idén att reducera dessa resonemang till den tautologi han anför är för mig alltigenom gåtfullt. Jag är inte så hårt bunden av de teorier jag lagt fram att jag inte kan uppskatta kritik som träffar dem. Men Blocks resonemang om tautologin hör inte dit.

En annan konstighet i Blocks sista inlägg är det han säger om intuitionen. Han vill uppenbarligen att jag skall säga ja eller nej till "intuitionen som kunskapskälla" och han talar om att min teori kommer att uppväcka ett visst ambivalent — men tydligen övervägande positivt — känsloläge hos honom om jag svarar ja. Men naturligtvis kan jag inte svara ja eller nej på frågan om intuitionen är en kunskapskälla eftersom uttrycket kan betyda helt olika saker i olika sammanhang. Det kan man se av mina analyser som bl.a. syftar till att upplösa sådana här grovt tillyxade teoretiska alternativ. Vidare framgår det av vad jag skrivit att det enligt min mening kan finnas en möjlighet att utan att hamna i orimligheter acceptera intuition i en viss kvalificerad mening som grund för kunskap, men — och detta är det i sammanhanget viktiga — om man i religionsfilosofin överväger att bygga på en sådan intuition hamnar man just i valsituationer liknande dem jag har sökt beskriva och som Block inte känner sig riktigt tillfreds med.

Till sist. Block förtydligar i sitt inlägg sin inställning till den svenska empiristiska filosofin. Det var denna inställning som var utgångspunkten för hans filosofiska polemik mot mig. Han säger: "... om man spelar det spel som svenska filosofer i allmänhet spelar, och

följer reglerna, så får man bereda sig på att nå samma resultat som de." Nog finns det många tolkningar av detta uttalande som gör det mer trivialt än djupsinnigt.

Slutreplik till Anders Jeffner

AV PER BLOCK

Sedan Anders Jeffner betecknat sitt senaste inlägg i diskussionen med mig som slutreplik, vill jag naturligtvis i möjligaste mån undvika detaljpolemik, som skulle kräva fortsatt bemötande. Efter någon tvekan vill jag ändå använda den sedvanerätt som låter inledaren i en debatt få sista slutrepliken. Jag skall försöka hålla mig till en övergripande syn på de frågor vi diskuterat, så som de tar sig ut från min synvinkel.

Jag är ense med Jeffner om att religionen ställer oss inför ett avgörande och på flera sätt besynnerligt val, och det må ännu en gång understrykas, att jag har all respekt för hans grundliga analys av den valsituationen. Men min egen frågeställning hade en annan nyans: den gällde det beslättrade, fast inte helt identiska, val, som en religionsforskare måste träffa. Antingen adapterar han det rationalistiska, i vanlig svensk mening vetenskapliga, tänkesättet. Enligt min mening måste detta leda till vad Peter Berger kallat "metodologisk ateism" och därmed till slitningar med den funktion, som teologin i praktiken förväntas fylla för en stor del av sina s.k. avnåmare. Eller också bygger han in en eller flera metafysiska förutsättningar i sitt arbete, vilket då ger teologin en särställning som vetenskap: den förkunnar eller explicerar ett trossystem i stället för att beskriva, analysera eller förklara det. Valet kan aktualiseras på många fronter, men oberoende av var och i vilken omfattning man släpper in metafysiska antaganden, är det samma avgörande som träffas. Enligt min uppfattning går det tydligast i dagen, när man ställs inför Hägerströms gamla problem, om "något verkligt kan vara givet i känslan", eller med en lite modernare formulering, om en bestämd klass av emotionellt färgade upplevelser, de mystiska eller religiösa, kan ge information om något annat än tillståndet i den egna organismen. Svarar man nej på den frågan, är den metodologiska ateismen given, ty "uppenbarelsen" kan inte gärna tolkas annorlunda än som resultat av

sådana upplevelser, om man nu inte vill gå ännu tivelaktigare vägar med klassiska gudsbevis eller idealistisk historiefilosofi. Bejakar man frågan, är man däremot i gott sällskap med Thomas, Tillich, Maritain och alla andra kristna, som räknat med en religiös kunskapsväg, men därmed också är teologer i en annan mening än den som förutsätts i det vanliga svenska talet om "religionsvetenskap". Denna övertygelse, att tron på en kunskapsväg mellan förnuft och känsla är religionens hjärtpunkt, är förstas bakgrunden till vad jag i detta sammanhang sagt om intuitionismen.

Min fråga till Anders Jeffner gällde nu på vilken sida han i sista hand vill stå med sin teori. Med tanke på den nyckelroll han utan tveivel kommer att spela och till stor del redan innehar i svensk teologi har man all rätt att fråga så. Skall jag då ge mitt slutintryck av debatten, så måste det sägas att jag trots allt inte fått full klarhet om hans ställningstagande. Att detta enligt Jeffner själv beror på missuppfattningar från min sida, på överdramatisering av motsatser och på en tendens att tänka i grovt tillyxade alternativ, har jag naturligtvis uppfattat. Att min egen bedömning är en annan bör väl inte överraska. Min uppfattning är fortfarande, att metafysiska förutsättningar måste föras in, om teorin från de rationalistiska utgångspunkterna skall komma till det proreligiösa resultat, som tydligen ändå är rätta tolkningen, och inte bara till det konstaterande av religionsdebattens remi, som jag kallat tautologiskt. Med mina utgångspunkter har jag mest uppehållit mig vid de tankeelement, som är rent intuitionistiska: läran, att adekvanskänsla kan vara kunskapsgrundande, och antagandet att "circumstantial metaphors" kan ge information om något annat och mer än hur det känns att vara religiös. Men det har inte undgått mig, att "den metafysiske optimistens val" av Jeffner ordentligt redovisats som förutsättning för att man skall få tänka i dessa banor. Vad jag velat säga är att i den mån han själv intar den positionen, har han i samma ögonblick införd den avgörande metafysiska förutsättningen, och om han inte gör det, har han heller inte visat att det religiösa språket kan vara kognitivt. Denna poäng har Bo Hanson fått fram bättre och tydligare i sin recension, och jag kan alltså hänvisa till den, naturligtvis utan att på något sätt vilja tvångsenrollera honom för resten av mitt åsiktspaket.

Man kan invända, att Jeffner inte är skyldig att visa färg i det metafysiska valet därför att han gjort en elegant beskrivning av det. Men

uppenbarligen har han syftat till mer än en beskrivning, och det är därigenom hans ställningstagande är så väsentligt för svensk teologi överhuvudtaget. I sista hand vill han tydligen öppna ett semantiskt område på gränsen mellan kognitivt och emotivt och markera, att det förtjänar kallas uttryck för kunskap, åtminstone under vissa förutsättningar. Det intressanta är att om han har rätt i detta, så ligger området också inom vetenskapens domäner. Finns det argument och kunskapskriterier på detta fält, så skall man inte bara metateoretiskt kunna skilja mellan giltiga och ogiltiga varianter av dem. Det måste man ju kunna, även i konkreta fall, om teorin håller; men därmed sprängs också gränsen till den normativa teologin. Ty vad den sysslar med är ju just att sätta betyg på olika slag av metafysik. Det är också här samfunden ivrigt ropar på hjälp med konkreta problem som helvetet, Guds personlighet, eller den kristna traditionens auktoritet i förhållande till andra religioner, för att nu bara nämna några av de mest akut aktuella ämnena.

Att teologin skall få syssla med sådant har Gustaf Wingren länge hävdad, och han har nu i flera år understötts kraftigt av kristet nymarxistiska strömningar. Jag måste fatta debattresultatet så, att Wingren tolkat Jeffner rätt, när han sett ett väsentligt tillmötesgående av sin ståndpunkt i "The Study of Religious Language". Själv står jag obotfärdigt främmande för tanken, att någon filosofi skulle kunna fälla religiöst positiva skiljedomar i frågor som de nyss nämnda, hur mycket de än engagerar mig personligen. Jag står där med mitt grovt tillyxade alternativ: den "feeling of adequacy", som utan tveivel är den troendes sista argument, blir för mig antingen emotioner, som det är nyttigt att vara medveten om, men som ingen filosofi i världen kan tillmäta någon kunskapsfunktion, eller en intuition som, om den finns, opererar utanför all vetenskaps räckvidd. Det är för mig den konsekventa tillämpningen av synen på religionen som "utomvetenskaplig", och den utesluter tyvärr en vetenskaplig, religiöst positiv teologi.

UNIVERSITETSBIBLIOTEKET

12. NOV. 1973
LUND