

# Konstanta element i de olika religionerna

AV CARL GUSTAV DIEHL

Uttrycket konstanta element vill ange sådant som förblir om också i olika former och med olika uttryckssätt. Det ligger nära den engelska frasen "The persistence of Religion" som förekommer i flera boktitlar. Det engelska uttrycket har emellertid en dubbel mening. Det kan betyda religionens outrotlighet likaväl som förblivande element i religionen som man kan återfinna i de olika religionerna. Uttrycket konstanta element kan ge antydningar i båda riktningarna men också peka på sidor i människans mentala struktur och beteende som inte låter sig inordna i gängse religionsbegrepp.

Holländaren Kees W. Bolle har i sin bok av 1965 med just titeln "The Persistence of Religion" velat visa att vissa religiösa element inte kan reduceras till en punkt där man säger: "Detta är förklaringen." En form vare sig som rit, föreställning eller sedvänja kan förvandlas, men den kan inte reduceras bort. Den glider undan, när vi söker hålla fast den med historiska, sociala eller psykologiska förklaringar. Det högsta vi kan uppnå är att förvandla den, men den skapades inte av människan. Den var där före henne, och den överlevde henne." (p. 77)

Ett exempel på konstantens förblivande genom formernas förvandling kan man finna i amerikanen Verne Dusenberrys vid Stockholms universitet presenterade doktorsavhandling över en indianstam, "The Montana Cree" med undertiteln: "A study in religious persistence". Stammen, som hotades av disintegrering under den moderna västerländska civilisationens tryck, fann sig själv på nytt i gamla traditionella religions-

former. Den religiösa funktionen hade undertryckts eller letts in i former som inte bestod provet, och först på det gamla sättet fann människorna sig själva igen.

Här skall med några exempel antydning hur religiösa element förblir till sin funktion likartade även under stark förvandling. Men först två avgränsningar, den första mot dialogen, som ju syftar till att avslöja likheter. Dialogen rör sig på ett intellektuellt plan med ity åtföljande eller föregående rationalisering. Man presenterar och jämför gudsbegrepp, etiska system och filosofiska tankar låt vara med syfte till förståelse. I Sydindien, där mina exempel i allmänhet hämtas, kan en dialog innebära en dylik jämförelse mellan tankegångar och värderingar som hämtas från Nya testamentet, Bhagavadgita, Tirukkural, tamillitteraturens förnämsta etiska verk, och tongångarna i de klassiska hymnsamlingarna, sivaitiska såväl som vishnuitiska såväl som från den mera nutidsorienterade Ramalingam med äretiteln "Det stora Nådesljuset". Exempelvis ställer man fram Bhagavadgitas avatarföreställning och drar jämförelser med inkarnationen. Eller låter man Tirukkural också komma med och överväger reglerna för människans handlande i jämförelse med Bergspredikan. Man enas om att hon skall vara oegennyttig och plikttrogen utan tanke på lön eller fruktan för straff och handla vist i enlighet med genomtänkt erfarenhet, som Tirukkural mycket verkningsfullt predikar. Eller man jämför kristen fromhet med den hängivenhet som hymnerna vittnar om. En sådan diskussion behöver inte vara "akademisk", varmed man ju med stor orätt menar utan vital betydelse! Teoretiska

satser av berörda slag är väl oftast uttryck för människans kamp för att komma tillrätta med livets stora frågor såväl som med vardagens problem. I dialogens form förblir emellertid problemet gärna teoretiskt och lämnar möjligheten till varierande tolkningar öppen. Det är inte meningen att syssla med sådana i detta sammanhang utan att därmed dialogens värde skall förringas.

Den andra avgränsningen gäller vad som vanligen går under benämningen religionsfenomenologi. Man sammanhåller likartade företeelser under artnamn såsom bön, offer, tempel, kult osv. Varje begrepp får en fullständigare innebörd om material från olika religionssammanhang får belysa det. Riskerna har väl varit att jämförelserna blir dragna utan tillräcklig hänsyn till olika traditioners säregenhet. Friedrich Heilers stora monografi om bönen till exempel har kanske alltför stor räckvidd med sitt utgångsläge i bönen som "Zentraler Phänomenologie der Religion". Med uttrycket "konstanta element" har jag velat gå bakom fenomenen och gör alltså en viss avgränsning också gentemot religionsfenomenologin, även om gränsdragningen kan ifrågasättas, vilket jag är angelägen att framhålla. Detta så mycket mer som religionsfenomenologins kanske främste företrädare, G. van der Leeuw "med väl undersökta fakta för ögonen vill tränga in till den psykiska kärnan" (Einführung in die Phaenomenologie der Religion, München 1925, p. 9).

Om man säger att bön är ett religionsfenomen som i många variationer kommer igen i de flesta religioner, så bör man kunna gå ett steg bakåt och säga att behovet av hjälp är en konstant funktion, som låter sig fastställas utan närmare kvalificering. En hindufamilj samlas till PUJA framför husaltaret morgon och kväll för att försäkra sig om hjälp och beskydd. I det kristna hemmet hålles lika regelbundet morgon- och aftonbön. PUJA innebär att man tänder rökelse och placerar blommor framför en gudabild. Det är en speciell metod att bereda lugn och trygghet. Den evangeliska kristne litar till det uttalade ordet, men i båda fallen kommer behovet av hjälp till uttryck. Ingen av dem känner sig trygg utan den för ho-

nom traditionella funktionen. Sätillvida kan man tala om en konstant faktor, då det däremot vore vanskligt för att inte säga fel att jämställa utformningarna. Inte heller är bönen uteslutande ett rop på hjälp.

Den som söker hjälp misströstar om den vardagliga miljöns möjligheter att bringa undsättning, och därför är till hjälpbehovet nära knutet flykten till något annat utanför den egna sfären och vardagen. Den evangeliske kristne skiljer inte så starkt på heligt och profant, när det gäller rummet. Dock betraktar han kyrkorummet med vördnad. Det är numera allmän sed i den evangelisk lutherska tamilkyrkan att man tar av sig skorna innan man går in i kyrkan, och i varje fall gör prästen det, när han går för altaret. För hinduen är templet helig mark. Till och med utrymmet framför en gudabild vid vägen föranleder honom att stanna och taga av sig skorna och betyga sin vördnad. Det gudomligas närvaro är mera konkret föreställd i hans fall. Men tendensen att överskrida vardagslivets gränser är mera allmän än de två exemplen antyder. Någonstans stannar människan med en annan inställning än den hon har till vardagslivet. Muslimen riktar sig mot Mecca, när han ber, och vem avlyssnar stämningen hos skaran av människor som trängs framför Lenins grav på Röda torget?

Distinktionen gäller i än högre grad om tiden. De flesta människor iakttaga dagar och tider. Låt oss lämna festkalenderns tidschema och med utgångspunkt i hjälpbehovet taga exempel från vardagslivet. Hinduens månhet att följa astrologins data har fått stor spridning i Västerlandet under de senaste 30—40 åren, och det blir allt vanligare att man söker hjälp genom att välja och undvika stunder och dagar. I det fallet har inte den kristna friheten slagit helt igenom i Indien. Av 26 vigslar ägde 13 rum på en måndag, som är en lyckosam dag, och inte mindre än 10 på en gynnsam timme. Det är inte bekvämt varken för brudpar, värdfolk eller gäster att övervara en vigsel som enligt tryckt inbjudan försiggår mellan 9.15 och 10.15 på förmiddagen, men omsorgen om brudparets framtida väl kräver det, tror man. Behovet av hjälp och trygghet i

tillvaron är en allmän och konstant faktor som kan spåras bakom mycket av människors beteende även bland dem som vi kanske räknar som irreligiösa.

Med en så allmän bas som människans sökande efter trygghet förklaras inte fenomenens utformning, men den ger anledning till att ställa frågan om ersättning eller förnyelse vid övergång från en religion till en annan. Val av rum och tid med speciell innebörd sker efter mycket olika kulturmönster, men iakttagandet som sådant förefaller vara ett konstant element. Frågan blir då denna. Om en hindu blir kristen, byter han då endast utformningar för samma funktionella element? Hinduer med andlig kulturell resning brukar iakttaga den så kallade BRAHMA MUHURTA tidigt på morgonen vid 4—5-tiden. I uttrycket ligger dels en antydning om att tiden är viktig och dels att den är gynnsam. Tidsavsnittet användes till bön och meditation. Det är känt att kristna med kulturell bakgrund behåller seden och förrättar enskild andakt under den angivna tiden. Det har också rapporterats att till kristendomen nyomvända hinduer vill fortsätta att göra badet till en rituell handling. De vill bedja i samband med sin dagliga kroppsrengöring och "inte gå och bada som bufflar" som en av dem har uttryckt sig.

I avsikt att betona kristendomens unika karaktär har de kristna stundom med all makt velat avvisa alla fixerade former av religiöst beteende, särskilt om man har trott sig känna igen dem som hinduiska seder. En ledande lekman opponerade sig mot att prästen stannade framför altaret på väg till predikstolen. "Han böjer huvudet som om han tillbad" var kommentaren. Samme man hade emellertid vid sin sons bröllop sett till att TALIN, halsbandet som brudgummen binder om halsen på bruden i likhet med vad han gör med ringen hos oss, var placerad på altaret för att välsignas av den heliga platsen. Detta är för övrigt sed i vår kyrka i Indien. Man hade också vid TALIN lagt blommor och välluktande sandel, vilket nästan exakt motsvarar hinduernas sed att framlägga ett offer till guden och få det tillbaka med hans välsignande kraft. Att söka

hjälp och försäkra sig om hjälp är permanenta intressen hos människor. Hur långt det lyckas för så kallade moderna människor att rationalisera medlen för att tillfredsställa behovet av trygghet är en öppen fråga. Uppenbarligen lystrar vi villigt till rykten om var sådan försäkring kan tagas. Den evangeliska kristendomen har rekommenderat sig med att lova bönhörelse utan villkor i form av motprestationer. De många "åtgärderna", offer, observans och pilgrimsfärder har skjutits åt sidan. "Eder himmelske Fader vet vad I behöven. Var och en som beder han får." Men den funktionella konstanten gör sig gällande. Det blir viktigt att börja alla företag med bön, och i Indien sker ingenting i kristna sammanhang, det må vara sammanträden, skolfester, husinvigningar eller examenskrivningar utan bön om hjälp och välsignelse. När en far kommer till biskopen och ber honom säga en bön för sin son, som skriver examen den dagen, har man anledning däri se ett uttryck för en sådan elementär funktion. Hindubarnen har inte försummat att hylla Ganesa vid samma tillfälle. Det är han som bereder framgång och tar bort hinder.

Det vore naturligt att här beröra en annan elementär funktion i det mänskliga själslivet — fruktan. Sanningen i uttrycket "timor deos fecit" behöver inte betvivlas. Risken att bli alltför allmän och vag och psykologiserande är emellertid så stor att endast ett exempel må få plats. Västerlänningar har begått misstag i Afrika genom att nonchalera fruktan för onda andar. "Det är lätt att göra för den som inte har mött verkligheten", har afrikanska kristna sagt. Situationen i Indien ger också anledning till eftertanke. En av våra teologiska lärare tog hand om en kvinna för att driva ut en ondska ur henne. Det blev en rätt våldsamt debatt inom kyrkoledningen och fakulteten om det otillbörliga i detta betraktelsesätt. De flesta av våra indiska kolleger var emellertid obenäga att frångå Nya testamentets terminologi. Vad som än ligger bakom deras mera plastiska synsätt, så är en sak viss: I Jesu namn förväntas en from kristen kunna driva ut onda andar, eller bättre, med

bön och ord bota oroliga människor som plågas av okända, som fientliga betraktade, makter. På teologiskt håll är man obenägen att helt modernisera sitt tänkesätt, inte minst med tanke på den effektiva behandling som Nya testamentet vittnar om och ger löfte om. Hur vore det att i detta sammanhang fundera över uttrycket "spes est ultima"! Man finner tallösa exempel på människors vägran att ge upp hoppet. Helbrägdagörelsen genom tron är ett sätt att bevara sinnets jämvikt. Inför total hopplöshet faller människan samman. Återigen snuddar vi vid ett oändligt vitt fält, från seden att binda klädestrazor och hårtestar vid ett träd som behärskas av samma onda ande som plågat kvinnan i drömmen och förbjudit henne att gifta sig med en kristen, till uppsökande av underdoktorer och än vidare till engagemang i världsfrälsande ideologier. Det gäller hela tiden att bevara hoppet — om hälsa, om frälsning, om bättre tider, det tusenåriga riket, vad som helst bara man slipper stanna inför ett ogenomträngligt mörker. Ingen religion eller ideologi kan lämna åsido människans existentiellt betingade hoppfullhet. Den är konstant.

Det finns ett annat område där ett funktionellt element lever ihärdigt kvar. Ingenting tycks vara svårare för någon människa att ge upp än lagen. Den som tänker annorlunda torde överväga innebörden i Pauli ord: "så äro dessa utan att hava lag sig själva en lag." (Rom. 2: 14 b.) I fråga om lag behöver man inte tveka att gå långt utanför de traditionellt som religioner betecknade fenomenens gränser. Lagen, solidariteten, det ideologiska mönstret, partidisciplinen, allt refererar till människans fundamentala vilja att rättfärdiga sig. Pauli ord kan tillämpas också på den mest frihetsfanatiska människa, som gör vad hon vill. Bakom ligger alltid tanken: Det har jag rätt att göra. Jag är min egen lag.

Den omedelbart följande frågan är om lagen är ett formalbegrepp, så att laglydnad i och för sig är ett religionsbildande element. Eller är lagen bestämd till sitt innehåll? Frågan är naturligtvis ur en synpunkt retorisk, men såvitt det rör lagen som funktion är den viktig. Kan dess innehåll för-

ändras till att passa olika tider och kulturer medan lagbundenheten ostört fungerar som ett omistligt element såväl i samlivet människor emellan som i den enskildes mentala för att inte säga religiösa struktur? "I skolen icke mena att jag har kommit för att upphäva lagen —" säger Kristus (Mat. 5: 17 a), och likväl äter lärjungarna utan att först tvätta händerna och tar av ax från säden, för att inte tala om överträdelser av sabbatsbudet. Det är bekvämt att skilja mellan ceremoniallag och morallag, men för den lagbundne är det inte lika lätt. Låt oss taga ett aktuellt exempel från Indien. Flertalet av dess folk anser koslakt vara synd. Inom kyrkan verkar opinionen i varje fall så att man inte äter oxkött och ofta undviker att bära läderskor på helig mark. Bortsett från alla praktiska synpunkter att kreaturstammen i Indien borde kraftigt reduceras och att mycket proteinrik föda går förlorad kvarstår frågan om lagens innebörd kan anpassas så att förbud mot koslakt också av kristna kan uppfattas som etiskt förpliktande. Därmed bleve i princip lagens innehåll utbytbar — just utbytbar, föränderligt till att passa nya levnadsförhållanden, men vem ryggar inte tillbaka från att följa principen i alla dess konsekvenser! Likväl är väl romarebrevets centrala problem hur man skall förena lag och evangelium. "Ty av laggärningar bliver intet kött rättfärdigt —." (Rom. 3: 20 a) De orden bryter ner en av religionens mest fundamentala konstanter. Utan lag ingen religion. Var det dit vi skulie komma? "Om någon är i Kristus, så är han en ny skapelse." — nu äro vi lösta från lagen, i det att vi hava dött från det varunder vi förr höllos fångna." Fångenskapstiden varade från Adams säd till Kristus. Det är frestande att citera Genesis 26: 3 som religionens-lagens begynnelse: "Vid den tiden begynte man åkalla Herrens namn."

Vad som här med några exempel har berörts är en fråga om kulturintegrering. En översättning av evangelium är inte ett etymologiskt detaljarbete enbart utan måste anknyta till de fundamentala element som ingår i människans struktur och finna uttryck som funktionellt motsvarar hennes

behov. Evangelisk mission får kanske i synnerhet lära att taga mer hänsyn till "The persistence of Religion". Man har förstått att evangelium i princip upphäver religionen genom Guds omedelbara ingripande och tilltal, och man har försökt tillämpa principen. Man har litat till Ordet som sådant och som en följd därav haft svårt att komma tillrätta med religionens yttre åthävor, böneställningar, offer, heliga rum och heliga tider. Men religionens konstanter gör sig gällande. Någonstans i bibeln måste det stå angivet att till tidens ände kommer människan att vara religiös. Ja, i fulländningen, men först där, "såg jag intet tempel". (Upp. 21: 22) Det är en underskattning av människans religiösa väsen att som W. E. Hocking en smula nedlåtande tala om "folkets religion som mer likartad över hela världen än de religioner de tillhör" (*Living Religions and a World Faith*, pp 88—89) eller som J. Gonda för Indiens del tala om "allmänmänskliga, strukturella, primitiva eller arkaiska element" (*Die Religionen Indiens I*, p. 347). Religion är och förblir primitiv — som människan själv, och därmed är inte menat mycket annat än att "Om I icke bliven såsom barn, skolen I alls icke komma in i Guds rike".

Frågan om kulturintegrering är det ena problemet som exemplen vill belysa. Det andra är den nakna sanningens utmaning.

"Gud hör inte till religionshistorien." Det lät som en chock för en numera avliden religionshistoriker. Kanske var han rädd för en otillbörlig inskränkning i sitt ämnesområde. Och kanske är det riktigt att säga: "Gud ligger i religionshistoriens förlängning." I sak gör det emellertid ingen skillnad. Gud är inte en del av sin skapelse, men eftersom människan är en homo religiosus hör religionens konstanta element dit. Som en följd härav synes det vara ett teologiskt problem av första ordningen huruvida de skiftande uttryck som religionens konstanta funktionselement tar kan värderas och eventuellt användas eller tillåtas utifrån rent själshygieniska och kulturtraditionella synpunkter. Indiska tänkare anpassar religionsfenomenen till läggning och förutsättningar. "Tag ej bort dockorna från barnen!" har man sagt om gudabilderna för att antyda att bildkulten hör till ett stadium i människans religiösa utveckling. (Josef D. S. Sarma, *The Renaissance of Hinduism*, Benares, 1944, p. 91.)

Den nakna sanningen är ett direkt möte med Gud, där Han i allt är den handlande parten. Inkarnationen bestämmer för alla och för alla tider mötet som idel nåd och därav följande obegränsad kärlek till nästan. För detta finns inga substitut eller variationer. Konstanternas krav avfärdas med orden: "Detta är lagen och profeterna."

# ”Hela kristenheten på jorden”

En undersökning av Luthers ställningstagande till den ekumeniska frågan

AV INGETRAUT LUDOLPHY

Rubrikens ofta anförda uttryck återfinns i Luthers lilla katekes, närmare bestämt i förklaringen till tredje artikeln. Orden leder i dag våra tankar till den världsomspännande kristenheten, sådan den förkroppsligas i Kyrkornas världsråd eller i de strävanden, som har följt efter det andra Vatikankonciliet. De senaste årtiondena har det arbetats mycket med de frågor, som hör samman med kristendomens splittring. Luther kände naturligtvis inte våra problem. Det har emellertid ofta visat sig fruktbart att ställa frågan till honom, när det gällt att lösa teologiska problem. Därför vill vi undersöka, vad han har att säga till belysning av ekumenikens problem.

## I.

Vad vi kallar den ekumeniska rörelsen är ännu icke hundra år gammal. I modern mening hade den inte behövts på Luthers tid, ty kristenhetens starka splittring i konfessioner, frikyrkor och sekter började först med eller efter reformationen. Till en del har Luther ansvaret härför, till en del också den s.k. tredje grenen av reformationen, döpparrörelsen.

Uppkomsten av den andra stora västerländska kyrkobilddningen, efter Luther betecknad som den evangeliska kyrkan, liksom uppkomsten av den reformerta konfessionen äger rum under Luthers livstid. Därför sker en förändring i Luthers uppfattning av kyrkan. Det historiska skeendet drev honom till en revision av hans åskådning. Det började med tvivel på påvens absoluta auktoritet. När den romersk-katolska kyrkans bann hotade honom, måste han

fråga sig, om man kunde vara kristen blott i denna kyrka.<sup>1</sup> Han hade sedan länge känt till kristna utanför dess gemenskap, nämligen de ryska och grekiska ortodoxa liksom de böhmiska hussiterna.<sup>2</sup> Så utvecklade Luther under 1520-talet den åskådning, som vi ämnar undersöka. Någon vidareutveckling senare låter sig inte fastställas.

I Stora Katekesen 1529 definierade Luther kyrkan på följande sätt: ”Jag tror, att det på jorden finnes en liten hop eller församling av idel heliga (ty.: ein heiliges heufflein und gemeine) under ett huvud, Kristus, kallad tillsammans genom den Helige Ande, i en tro, ett sinne och en kunskap, utrustad med mångahanda gåvor, dock endräktig i kärleken, utan partier och splittring.”<sup>3</sup> Begreppet ”Häufflein” kan man utan vidare tillerkänna Luther — congregatiuncula heter det i den av humanisten Vincentius Obsopöus gjorda latinska översättningen. De ”heliga” måste tolkas som de genom Jesu Kristi försoning *helgade*. Ordet är alltså en synonym för begreppet ”troende”.<sup>4</sup> Denna församling skall vara kallad tillsammans i *en tro, ett och samma* sinne och en och samma övertygelse. Den skall vara ett i kärleken och endräktig i allt, utan sekter och splittring! Vi kan verkligen fråga, var Luthers mångomtalade realism blir av. Så såg kyrkan inte ut och har aldrig gjort det.

<sup>1</sup> Jfr härtill Wolfgang Höhne, *Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche*. Berlin, Hamburg 1963. Särsk. s. 70 f.

<sup>2</sup> WA 6, 287, 8 f.

<sup>3</sup> WA 30 I, 190, 4 ff.

<sup>4</sup> Jfr Holsten Fagerberg, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537*. Göttingen 1965, s. 267.

Redan Nya Testamentet visar inte bara oenighet utan också strider bland apostlarna och i församlingarna. Ernst Käsemann säger med rätta — bortsett från beteckningen ”konfession”: ”Den nytestamentliga kanon som sådan ger intet stöd för tanken på kyrkans enhet. Den stöder som sådan, dvs. i sin för historikern tillgängliga gestalt, däremot tanken på konfessionernas mångfald.”<sup>5</sup> De följande århundradena var ingalunda bättre. Stridigheter, dogmatiska olikheter, processer mot förmenta eller verkliga kättare utgör en stor del av kyrkohistorien. Luther kunde sitt Nya Testamente, och han var inte obevandrad i kyrkohistorien. De citerade orden i Stora Katekesen kan alltså inte bero på okunnighet om fakta. Hur ska de då förstås?

Luthers definition av kyrkan, vilken definition så föga tycks motsvara verkligheten, får sin mening genom början av den ifrågavarande satsen: ”— — — under ett huvud, Kristus, kallad tillsammans genom den Helige Ande — — —”. På denna kallelse kan bara *en* tro svara, nämligen tron på just denne Kristus. Den som tror på denne Herre, tillhör enligt Luther den ”kristna kyrkan” (ty.: christliche Kirche), såsom han efter medeltida bruk översatte den apostoliska trosbekännelsens ”ecclesia catholica”. ”Därav framgår, att hela kristenheten inte har något annat huvud, inte heller på jorden, än Kristus.”<sup>6</sup> Den som däremot inte tror på Kristus, tillhör inte kyrkan. ”Ty där man inte predikar om Kristus, där är ingen helig Ande, vilken skapar, kallar och församlar den kristna kyrkan, förutan vilken ingen kan komma till Herren Kristus.”<sup>7</sup>

Så är ”kristenhetens väsen, liv och natur — — — inte någon ’lekamlig’ (ty.: ’ley-plich’) församling, utan en hjärtanas församling i en tro, såsom Paulus säger i Ef. 4, Ett dop, en tro, en Herre. Alltså, om de också utvärtes är tusen mil från varandra, kallas de dock en församling i ande, emedan var och en predikar, tror, hoppas, älskar och lever som den andre, såsom vi sjunger om den helige Ande: ”Du som av allehanda tungomål församlar folken i trons en-dräkt.”<sup>8</sup>

## II.

Om hur människan kommer in i denna gemenskap talar Luther på ett konkret och personligt sätt: ”— — — därigenom att jag har lyssnat och alltfört lyssnar till Guds ord, vilket är början till att komma in.”<sup>9</sup> Predikan är alltså medlet till att uppehålla kyrkan. ”Därför vet vi med visshet, att det är helt uteslutet, att det inte skulle finnas kristna, där evangelium är i svang, hur få och syndiga och svaga lyssnarna än må vara, liksom det är helt uteslutet, att det skulle finnas kristna och inte idel hedningar, där evangeliet inte är i svang och inte regerar över mänsklig lära, hur många de än må vara och hur heligt och fint de än må leva.”<sup>10</sup>

Kyrkan är sålunda inte primärt institution, än mindre organisation, utan den uppkommer genom predikan och därvid alltid som *församling*. Rudolf Hermann visar i sin uppsats ”Zum evangelischen Begriff der Kirche” på det intressanta faktum, att Luther i sin bibelöversättning inte har använt ordet ”kyrka”. Luther översatte ”eklesia” med ”församling”.<sup>11</sup> Församlingarna sluter sig samman i kyrkan. Då måste förvisso organisation komma till och institutioner skapas, som ger kyrkan dess gestalt.

Därför har *församlingen* alla kyrkliga rättigheter och plikter. Den ”myndiga församlingen” var för Luther en självklarhet. I sin skrift ”Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht oder Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursach aus der Schrift” från år 1523 visade han, hur denna myndighet vid 1520-talets  
<sup>5</sup> Ernst Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? Exegetische Versuche und Besinnungen I. Göttingen 1960, s. 221.

<sup>6</sup> WA 6, 295, 7 ff.

<sup>7</sup> WA 30 I, 189, 1 ff.

<sup>8</sup> WA 6, 293, 3 ff (Jfr antifonien ”Veni Sancte Spiritus”).

<sup>9</sup> WA 30 I, 190, 10 f.

<sup>10</sup> WA 11, 408, 16 ff.

<sup>11</sup> Rudolf Hermann, Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation. Göttingen 1960, s. 350.

början måste yttra sig. ”Vi kommer till den slutsatsen, att en kristen församling, som har evangeliet, inte endast har rätt och makt utan också skyldighet för deras skull, som genom dopet blivit Kristi egendom, att undvika, undfly, avsätta och undandraga sig den andliga överheten, d.v.s. de nuvarande biskoparna, abboterna, klostren, stiftelserna, etc., emedan man tydligt ser, att de lär och regerar mot Gud och hans ord.”<sup>12</sup>

Den rätta predikan, dvs. den som leder människorna till Kristus, är kyrkans grund. Mer behövs inte. Därför ”behöver man inte bry sig om mänskliga stadgar, traditioner, bruk och sedvänjor etc., de må härröra från påven eller kejsaren, från furstar eller biskopar; de må ha iakttagits av hela eller halva världen och ha funnits ett år eller tusen.”<sup>13</sup> Om det som kommer från Gud inte vore tillräckligt, då skulle ju människans gärningar åtminstone delvis vara förutsättning för saligheten. Detta skulle emellertid strida mot Luthers uppfattning om rättfärdiggörelsen. ”Därav följer ovedersägligt, att biskopar, stiftelser, kloster och vad som hör det folket till, inte på länge varit kristna eller någon kristlig församling, ehuru de gjort anspråk på sådant namn framför andra. Den som känner evangelium ser, hör och förstår, hur de ännu idag bygger på sina människoläror och helt skjutit evangeliet ifrån sig och fortfarande gör det.”<sup>14</sup>

Emedan predikan är grunden för kyrkan, är den också dess *kännetecken*. ”Därpå skall man helt visst känna igen den kristna församlingen, nämligen där det rena evangeliet predikas, ty liksom man i banéret har ett säkert kännetecken på vad det är för en herre och här, som ligger i fält, så känner man igen på evangeliet, var Kristus och hans här finns. Det har vi i Jes. 55 ett säkert Guds löfte på: Mitt ord (säger Gud), som utgår av min mun, skall icke återvända fåfängt, utan liksom regnet från himlen faller på jorden och gör den fruktbar, så skall också mitt ord verka allt det, vartill jag sänt ut det.”<sup>15</sup>

Som grund och kännetecken nämnes jämte predikan vanligen även sakramenten. ”De tecken, varpå man till det yttre kan

märka, var kyrkan finns i världen, är dopet, sakramentet och evangelium. — — — ty ingen kan betvivla, att där dopet och evangeliet finns, där finns det heliga, skulle det också endast vara barn i vaggan.”<sup>16</sup> En förutsättning är naturligtvis, att sakramenten ”rätt enligt Kristi instiftelse utdelas, tros och mottagas”.<sup>17</sup> ”Ty — såsom ovan sagts om ordet — där Guds ord är, där måste kyrkan vara, så ock där dopet och sakramentet brukas, där måste Guds folk vara, och vice versa.”<sup>18</sup>

När Ord och sakrament — liksom av intet — skapar församling, då är det en akt, som liknar skapelsen. Det är ju icke människans förtjänst, att hon blir kallad till kyrkan. ”Vi har gjort nog, när vi predikar och löser samvetena — låt sedan Gud uträtta verket.”<sup>19</sup> Bilden av födelsen, vid vilken den födde är passiv, klargör detta sakförhållande.<sup>20</sup> Emedan kyrkan ständigt på nytt uppkommer i successionen av troende, är den ingen statisk storhet utan förändras ideligen.<sup>21</sup> Vi kan inte råda över dess uppkomst och får heller inte invagga oss i falsk säkerhet i fråga om dess förhandenvaro och fortbestånd. Den liknar snarare hällregnet, om vilket Luther med allvarlig varning säger, att det inte återkommer dit, där det en gång varit.<sup>22</sup> Därför ligger ingen fara i dess oförmåga att anpassa sig till den innevarande tiden, då den ju är kallad ut ur densamma. Sak samma gäller för den enskilda människan. Kyrkan bär inte fram någon ideologi, som påtvingas den enskilde, utan den enskilde blir kallad med vad han är och har.

Kyrkan är alltså i varje tid och på varje ort föränderlig. Då emellertid innehållet i

<sup>12</sup> WA 11, 411, 13 ff.

<sup>13</sup> WA 11, 408—30—409, 2.

<sup>14</sup> WA 11, 408, 22 ff.

<sup>15</sup> WA 11, 408, 8 ff.

<sup>16</sup> WA 6, 301, 3 ff.

<sup>17</sup> WA 50, 630, 22 f och 631, 7 f.

<sup>18</sup> WA 50, 631, 27 ff.

<sup>19</sup> WA 10 II, 37, 28—38, 1.

<sup>20</sup> WA 4, 365, 16 ff.

<sup>21</sup> WA 4, 169, 30 f.

<sup>22</sup> WA 15, 32, 6 ff.

<sup>23</sup> WA 4, 169, 31 f.



budskapet är detsamma från tid till tid, är kyrkan ”ständigt densamma”.<sup>23</sup>

### III.

Vi har funnit en enkel definition på kyrkan. Därför fastslår Luther också, att ett sjuårs barn<sup>24</sup> vet, vad kyrkan är. Men hur ser det då ut i praktiken? Kan vi verkligen någon sin urskilja, var kyrkan är och var den icke är? Hos Luther heter det också, att ”kyrkan är en så hög, djup, fördold storhet, att ingen kan känna eller se den, utan vi måste fatta och tro den endast på grundval av dopet, sakramentet och ordet”.<sup>25</sup> Vi vet, vad som konstituerar kyrkan, men var den verkligen är förhanden, det förblir fördolt, ”abscondita est Ecclesia, latent sancti”.<sup>26</sup> Det blir begripligt, när man betänker, att kyrkan är en hjärtanas församling i tron.<sup>27</sup> Ingen människa kan se in i hjärtat. Ingen människa kan definitivt avgöra, *vem* som verkligen hör till kristenheten, dvs. *var* kyrkan är.

Om det alltså å ena sidan står fast, att ”hela kristenheten på jorden” omfattar alla dem, som genom den rätta förvaltningen av Guds ord och sakramenten kommer till tro på Jesus Kristus, så är det å andra sidan omöjligt att avgöra, var kyrkan verkligen är. Å ena sidan är den helt visst förhanden, där präst och församling kommer samman till rätt predikan och nattvardsfirande i överensstämmelse med evangelium. Den är alltså tydligt förnimbar. För Luther var den till en början identisk med den dåvarande katolska kyrkan. Å andra sidan kan man icke fastställa, var faktiskt tron på Kristus regerar hjärtana. Sätillvida är kyrkan fördold.<sup>28</sup> Härtill kommer, att tron på grund av synden inte alltid frambringar de mot densamma svarande gärningarna. ”Så kan hon (kyrkan) dölja Gud även med allehanda synd och brist, att du måste bli till narr fördenskull och döma falskt om henne. Hon vill inte bli sedd utan trodd — — —, och du som tycker dig vara klok skulle vilja se kristenheten med ditt blinda förnuft och dina orena ögon.”<sup>29</sup> Den sanna kyrkan är ett mysterium, och därför kan heller ingen människa regera henne.<sup>30</sup>

Emedan den sanna kyrkan blott är de rättfärdiggjordas skara, låter den sig som organisation inte göras synlig.<sup>31</sup> Luther har tillfälligtvis menat sig kunna samla lemmarna i den sanna kyrkan i avskilda grupper, men han nödgades konstatera: ”— — — jag har ännu inte folk till detta”, ja han erkände t.o.m.: ”— — — jag ser heller inte många, som tränger därtill.”<sup>32</sup> Gränser för den sanna kyrkan är inte möjliga att dra. Det kommer att finnas både sanna och falska kristna inom och utom varje kyrklig gemenskap. ”Jag har ansett och anser ännu, att de (sc. de ortodoxa och hussiterna) varken är kättare eller avfallingar, utan kanske bättre kristna än vi, förvisso inte alla, liksom heller inte vi alla är goda kristna.”<sup>33</sup> Det finns också ”i alla stånd, som Gud har förordat, alltid några, som blir heliga och saliga, och det finns intet stånd utan levande heliga på jorden, såsom Kristus säger i Luk. 17: Två ska ligga i samma säng, den ene ska bli upp- tagen, den andre lämnas kvar.”<sup>34</sup>

### IV.

Om vi kan konstatera, att det såväl inom en bestämd historiskt uppkommen kyrka som utom densamma finns ”nådens folk, som förtröstar på Gud”,<sup>35</sup> då torde detta avhålla oss från ett oberättigat dömande, men det ger oss ingalunda rätt till relativisering. Det

<sup>24</sup> Det ansågs vara den understa gränsen för en människas självständighet (Jfr WA 51, 524, anm. 6).

<sup>25</sup> WA 51, 507, 31 ff.

<sup>26</sup> WA 18, 652, 23.

<sup>27</sup> Jfr ovan not 8.

<sup>28</sup> För Luther är kyrkan inte ”osynlig” men väl ”fördold”.

<sup>29</sup> WA DB, 421, 1 ff.

<sup>30</sup> Kurt Dietrich Schmidt, *Luthers Ansatz zur Neuordnung der Gemeinden im Jahre 1523. I: Luther. Mitteilungen der Luther-Gesellschaft* 29, 1958, s. 16. fr. WA 6, 130 och 297 f.

<sup>31</sup> Jfr Kurt Dietrich Schmidt, a.a., s. 14 ff.

<sup>32</sup> WA 19, 75, 20 f.

<sup>33</sup> WA 6, 287, 24 ff.

<sup>34</sup> WA 6, 309, 8 ff.

<sup>35</sup> WA 9, 489, 25 (Luther talar också om ”dem, som lever i rätt tro, hopp och kärlek”. WA 6, 293, 2 f). K. D. Schmidt har påpekat mångfalden av termer, a.a. s. 15 f.

vore att missförstå Luther. Som realist visste han nämligen, att djävulen inte bara kan verka inom en kyrklig gemenskap, utan att denne dessutom söker samla åt sig en motsvarande gemenskap. Därför gäller det att vara vaksam gentemot förfalskningar. "Emedan de berömma sig av att vara kyrkan, är de skyldiga att bevisa detta — — —. Kan de inte bevisa detta, måste de bekänna, att de inte är kyrkan. Ja, då måste vi vara Kristi kyrka och de djävulens — — —, ty det finns två slags kyrkor från världens början till dess slut, vilka S. Augustinus kallar Kain och Abel, och Herren Kristus bjuder oss, att vi inte ska acceptera den falska kyrkan, och skiljer själv mellan två kyrkor, en rätt och en falsk enligt Matt. 7: 'Tagen eder till vara för falska profeter, som kommer till eder i fårakläder etc.' Där profeter är, där är kyrkor, i vilka de undervisar. Är profeterna falska, så är också de kyrkor falska, vilka tro och följa profeterna." <sup>36</sup>

Både predikanter och församlingar måste ovillkorligen se upp med att inte predikan och sakramenten missbrukas av djävulen. "Därför, falska lärare och döpare eller falska sakramentsförvaltare (ty: "falscher Sacrament meister") kan inte bestå i kyrkorna, såsom han säger i Psalt. 1. Dessa handlar inte bara stick i stäv mot livet — — — utan också mot de läror, som ofentligen måste lysa och vägleda — — —. När man blir oense i läran, då blir det ett ätskiljande, och då visar det sig, vilka som är de rätta kristna, nämligen de som ha Guds ord rent och klart." <sup>37</sup> I sin speciella situation sade Luther: "Om nu papisterna kan bevisa, att de är den rätta, heliga kyrkan — — — eller våra artiklar inte de rätta, gamla kyrkliga artiklarna, som inte vi funnit på, så måste vi förvisso bekänna, att vi är kättare och avfällingar. Om de inte kan bevisa det, så måste vi i stället bekänna, att de är den verkliga djävulens skökyrka, som avvikit från sin Herre Kristus och låtit sig skändas av djävulen genom nya och främmande läror." <sup>38</sup>

Den rena predikan är alltså inte garanti men väl förutsättning för den sanna kristenheten.

Vi ställer då frågan, hur denna predikan

ser ut. Det får ingalunda röra sig om en upprepning av tidigare präglade formuleringar. "Man förkunnar inte evangeliet rent, om man helt enkelt upprepar predikningar från igår eller förrgår", säger Regin Prenter. <sup>39</sup> Vi skulle kunna utvidga detta påstående och säga, att man inte förkunnar evangeliet rent, om predikan inte är anpassad efter åhörarnas sätt att tänka och tala och deras levnadsomständigheter. Det gäller inte bara om formuleringar i bekännelser och lärobeslut utan även om deras tolkning i förkunnelsen, att de inte en gång för alla framställer den rätta läran. Annars kunde människan åter göra sig till herre över ordet. Finns det alltså inte alls något kriterium på den rätta förkunnelsen?

Vi finner svaret på denna fråga på samma plan som definitionen av kyrkan. Mänskliga formuleringar erbjuder ingen garanti, huru nödvändiga de än må ha varit eller ännu är såsom avgränsningar. Den rätta förkunnelsen är, där predikan och sakrament uppbygger Jesu Kristi församling, där alltså predikanten med sina ord är delaktig av detta den helige Andes skapelseunder. Vi kan bara av frukterna sluta oss till förkunnelsens art. "Där du hör eller ser, att ordet predikas och människor tror, bekänner och handlar därefter, så tvivla inte på att där också måste finnas den rätta Ecclesia sancta Catholica, ett kristligt, heligt folk" och därmed den rätta förkunnelsen. <sup>40</sup> Att härvidlag den ena konfessionens tradition kan vara en stor hjälp är ingalunda uteslutet, liksom att den andras kan innebära faror. Men någon garanti ger den inte. Detta insåg Luther klart: "Jag har — — — ovan bekänt och måste tyvärr bekänna: Om vi väl har Guds ords rena lära och i alla stycken en fin, ren och helig kyrka, nyttig och nödvändig till salighet, liksom den varit på apostlarnas tid, så är vi dock inte heligare och bättre än Jerusalem, Guds egen heliga stad, i vilken det

<sup>36</sup> WA 51, 477, 19—478, 19.

<sup>37</sup> WA 51, 521, 27—522, 17.

<sup>38</sup> WA 51, 522, 27—523, 24.

<sup>39</sup> Regin Prenter, Die Grundfunktion der Kirche nach lutherischer Tradition. I: Luther. Mitteilungen der Luther-Gesellschaft 33, 1962, s. 58 f.

<sup>40</sup> WA 50, 629, 28 ff.

fanns så mycket onda människor, ehuru alltid Guds ord genom profeterna bevarades rent.”<sup>41</sup> Och Luther visste mycket väl, att det finns kristna också i de förut nämnda konfessionerna<sup>42</sup>: ”Ty dessa alla tror som vi, döper som vi, predikar som vi, lever som vi.”<sup>43</sup>

Därför är det teologernas och den myndiga församlingens<sup>44</sup> uppgift att i varje tid söka den mest adekvata grundvalen för förvaltningen av ord och sakrament och inte alltför lättvindigt kasta över bord, vad som finns nedlagt i fråga om insikter i bekännelser eller lärodekret, utan dels pröva det, och om det visar sig vara riktigt, göra det fruktbart för nutiden, dels bekämpa uppenbar irrlära. Luther tillämpade denna senare plikt på sin tid speciellt på bemötandet av zwinglianerna: ”Om det öppet påvisas, att en själasörjare lär zwinglianskt, så ska man undvika honom och hellre hela sitt liv umbära nattvarden än mottaga den av honom, ja hellre dö och lida allt.”<sup>45</sup> Han sade vidare: ”— — — det är för mig förfärligt att höra, att i en och samma kyrka eller vid ett och samma altare alla skulle mottaga ett och samma sakrament men somliga tro, att de mottager enbart bröd och vin och de andra, att de mottager Kristi sanna lekamen och blod. Ofta betvivlar jag, att en själasörjare kan vara så förstockad och illasinnad, att han tiger still till det och låter var och en gå i sin egen villfarelse.”<sup>46</sup>

Men bekännelser och lärodekret kan inte betraktas som en besittning, med vilken man kan invagga sig i säkerhet och berömma sig inför Gud eller människor.

## V.

Av vår undersökning framgår, vad vi kan hämta från Luther angående ekumenik i

modern mening. Vi sammanfattar i fem teser:

1. Intet kyrkosamfund erbjuder en garanti för den helige Andes verkan.
2. Ett kyrkosamfund utesluter inte den helige Andes verkan, om Kristus är dess huvud.
3. En kristen, som i sin kyrka kallats till tro, kommer normalt att anse den påbörjade vägen som den bästa. Om han under speciella förhållanden lär sig högre uppskatta ett annat kyrkosamfund, torde en konversion vara naturlig. Proselytmakeri är ett oting.
4. En ömsesidig kätteriförklaring mellan olika kyrkosamfund är omöjlig.
5. Kyrkosamfundens olikhet har viktiga uppgifter:
  - a) Den ger uttryck åt fullheten av Kristi gåvor, alldeles som skapelsen i trängre mening gör i sin mångfald.
  - b) Den övar i kärleken.
  - c) Den leder blicken från oväsentliga särdrag till det väsentliga.
  - d) Den skapar korrektiv för att ständigt på nytt brännmärka irrlära och synd och därmed människomeningar.
  - e) Den hänvisar till den heliga kyrkans fulländning i Guds nya skapelse.

Dr Ingetraut Ludolph, som utgivit flera arbeten till belysning av Luthers biografi och teologiska åskådning, är verksam i Leipzig som universitetslärare och hör till den yngre generationens främsta lutherforskare i DDR. Översättningen är gjord av kyrkoherde, teol. dr Gunnar Wertelius, Västra Ed.

<sup>41</sup> WA 51, 536, 10 ff.

<sup>42</sup> Jfr ovan not 2.

<sup>43</sup> WA 6, 287, 9 f.

<sup>44</sup> Jfr ovan not 12.

<sup>45</sup> WA 30 III, 561, 12 ff.

<sup>46</sup> WA 30 III, 564, 35—565, 4.

# Begreppet "Guds ord" i Nya testamentet

AV EVALD LÖVESTAM

När vi använder termen "Guds ord", är det Bibelns språkbruk som ligger till grund. Det finns då anledning att vända sig till källan och fråga: Vad ligger egentligen i detta uttryck i de bibliska skrifterna? Hur förstod man det i urförsamlingen?

Detta är en fråga med flera sidor. Det behövs väl knappast påpekas, att det inom det omfattande nytestamentliga materialet kan finnas nyanser och variationer, som det inte är möjligt att registrera i detta sammanhang. Det kan här bara bli fråga om en konturteckning. Vad jag är ute efter är den *grundläggande* syn på begreppet, som på olika sätt manifesteras i de nytestamentliga texterna.

Vi uppfattar väl i allmänhet orden som symboler för realiteter av skilda slag, som beteckningar för det ena eller det andra, som hjälpmedel vi använder för att beskriva föremål och skeenden och uttrycka tankar och ö.h. kommunicera med varandra i tal och skrift. Orden är för oss vanligen tämligen neutrala betydelsebärare.

Men orden utövar ju också verkan. Det bor en makt i dem. Åt detta håll vetter tänkesättet i det gamla Israel och den gamla Orienten. Orientalen upplevde sambandet mellan ord och verkan liksom mellan ord och realitet som mycket fastare än vad exempelvis vi gör.

I den gammalisraelitiska miljön var det inte det statiska varat i dess olika aspekter som stod i centrum för intresset. Det var i stället *funktionen, skeendet, handlingen*. Denna grundinriktning i tänkandet satte sin prägel också på uppfattningen av begreppet "Guds ord".

"Guds ord" är en pregnant formulering.

Genom termens användning i den kristna traditionen har den tenderat att bli en stelnad formulering. Vänder vi oss till det friska språkbruket i Gamla testamentet, är det alldeles tydligt, att "Guds ord" där måste ses i samband med flera andra uttryckssätt av samma typ. Ordet utgår från Guds mun. Men det är i gammaltestamentliga texter också tal om Guds ögon som ser, om Guds öron som hör, om Guds ansikte som vändes till någon eller döljes för någon, om Guds finger, hand, arm som griper in, om Guds andedräkt, Guds Ande, som sändes ut. Behöver det ligga antropomorfistiska föreställningar bakom dessa formuleringar? Jag tror inte det. Allt detta är uttrycksformer, som man i det gamla Israel använde sig av för att ange den över allting upphöjde, ogripbare Gudens *handlande* visavi världen, mänskligheten, gudsfolket, den enskilde. Det gäller också "Guds ord". Det är inte en uppenbarelseform endast i den mening, att det förmedlar kunskap. Ordet är en form för Guds aktivitet. Det är bärare av Guds vilja och makt. Det har kraft och verkan i sig.

Detta kommer till uttryck på många sätt i Gamla testamentet.

På "Guds ord" trädde hela skapelsen fram. "Han sade, och det vart; han bjöd och det stod där" (Ps. 33: 9). Och liksom i skapelseverket kan Ordet uttrycka Guds handlande, hans aktivitet, också i naturskeendet, såsom i Ps. 147: 15—18: "Han låter sitt tal gå ut till jorden, hans ord löper åstad med hast. Han låter snö falla som ull, rimgrost strör han ut såsom aska . . . Åter sänder han sitt ord, då smälter det frusna . . ."

Men framför allt är det i Gamla testamen-

tet fråga om Guds ord talat in i historien genom profeterna. Ordet, som verkade i skapelsen, i naturen, i historien, tog mänsklig mun genom dem. Det uttryckes ofta med formuleringen "Guds ord skedde" till den och den, eller — som S. Mowinckel omskriver det — "Guds ord blev aktiv realitet" hos den och den (Die Erkenntnis Gottes bei den Propheten, 1941, s. 19). Det som utmärkte profeten till skillnad från prästen och den vise var enligt Jer. 18: 18 just ordet. Men hur skulle man kunna veta, om profeten verkligen förkunnade Guds ord, om han var en äkta profet och inte falsk? Deut. 18: 22 formulerar kännetecknet så: "När profeten talar i Herrens namn och det som han har talat inte sker och inte kommer, då är detta ett ord som Herren icke har talat . . ." Varför? Inte därför att Guds ord enligt gammaltestamentlig syn bara *förutsäger* vad som skall komma, så att kriteriet ligger på det kunskapsmässiga planet. Men därför att Gud själv är med i sitt ord och att ordet fördenskull inte bara är demonstrerande, argumenterande, förutsäggande, utan levande, verkande, skapande. Det faller inte till marken (se t.ex. 2 Kon. 10: 10) utan det *sker*. Det är kännetecknet.

De gammaltestamentliga skrifterna var Jesu och apostlarnas bibel. Och i Jesu gärning och apostlarnas verksamhet hade den framväxande församlingen sina rötter. Den urkristna uppfattningen av "Guds ord" hade sina givna förutsättningar i Gamla testamentet och i den gammalisraelitiska miljön. Hur avtecknar den sig i texterna?

I Nya testamentet kan begreppet "Guds ord" hänföra sig till olika former av "ord"-uppenbarelse. Ibland används det om *den gammaltestamentliga uppenbarelsen*. Enligt Mark 7: 13 (par. Matt. 15: 6) anklagade Jesus en gång fariséer och skriftlärde för att de "satt Guds ord ur kraft" för sina stadgars skull. För Paulus var det Israels stora företrädare framför andra folk att ha blivit betrott med "Guds ord" (τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ; Rom. 3: 2). Författaren till Hebreerbrevet skriver, att "Gud talat till fäderna" (1: 1; jfr Luk. 1: 55; Apg. 3: 21). Osv.

Hur såg man då på det gammaltestamentliga gudsordet? Vilken inställning hade man

till det i urförsamlingen? Frågan har många aspekter. Bl.a. var man medveten om att det i Skriften som Guds ord fanns intentioner, som inte låg omedelbart blottade för läsaren. I kommentarlitteraturen från Qumran förutsattes, att skrifternas innersta mening och syftning bara kan avhöljas genom gudomlig uppenbarelse. Det ligger i linje med detta när Paulus säger: Först i Kristus försvinner det täckelse, som döljer skrifternas verkliga innebörd för judarna (2 Kor. 3: 14—16). Detta är en grundtanke, som gång på gång kommer till uttryck vid tillämpningen av gammaltestamentliga texter i Nya testamentet. Denna skrifttillämpning är nu samtidigt insatt i ett överordnat perspektiv på Skriften, som kan anges så: Om det verkligen är fråga om *Guds ord*, i mångfasetterad form talat in i historien, så är Ordet bärare av Guds vilja och Guds dynamis. Det är tanken på det dynamiska tilltalet, på viljan, skeendet, förverkligandet, som står i centrum. Detta perspektiv kommer fram på mångfaldiga sätt i Nya testamentet. När exempelvis Paulus skriver till romarna om Israels, löftesfolkets, Nej och hedningarnas Ja till Jesus Messias, skyndar han sig att framhålla: "Dock, inte som om Guds ord skulle ha fallit" (Rom. 9: 6). En sådan passus är belysande. Ännu mera markant kommer den nämnda inställningen till uttryck i formuleringar av typen: "Detta skedde för att det skulle fullbordas som var sagt av Herren genom profeten som sade." Sådana inledningsformler är speciellt vanliga i Matteusevangeliet (1: 22 f; 2: 15 f; o.a.) men förekommer också på andra ställen. Här ställs skriftordet, gudsordet, uttryckligen fram som det primära i förhållande till vad som tilldrar sig. Ett programmatiskt Jesusord om den gammaltestamentliga skriftuppenbarelsen har vi i Bergspredikan: "Sannerligen, jag säger eder: Intill dess himmel och jord förgår, skall inte den minsta bokstav, inte en enda prick av lagen gå om intet, förrän det allt sker (ἕως ἄν πάντα γένηται)" (Matt. 5: 18). . . . "förrän det allt *sker*" — det var det som stod i blickpunkten för Jesus och urförsamlingen när det gällde det gammaltestamentliga gudsordet.

I de nytestamentliga skrifterna är emeller-

tid beteckningen "Guds ord" framför allt knuten till uppenbarelsen i Jesus Kristus.

I sin mest laddade användning brukas den om *Jesus själv*. Föreställningen om Jesus såsom Guds ord reflekteras på flera ställen i Nya testamentet (Apg. 10: 37; Hebr. 1: 2 o.a.). I Johannes-skrifterna är den klart uttryckt (Joh. 1: 1 ff; 1 Joh. 1: 1; Upp. 19: 11—16). Så framför allt i prologen (Joh. 1: 1 ff). Det som i detta sammanhang främst intresserar oss är, vilken aspekt som därvid anlägges på Ordet, *Logos*. Det står då genast klart, att Ordet inte bara är kunskapsförmedlande. Prologens *Logos* har säkert flera källflöden. Men ett är ovedersägligt: termen anspelar centralt på skaparordet i Gen. 1. Och det som speciellt tas fram beträffande detta ord är just dess skapande, dynamiska karaktär. Ordet var från begynnelsen ett med Gud, sägs det. Genom det har allt blivit till. Världen och mänskligheten har Ordet att tacka inte bara för sin existens utan också för liv och ljus (v. 4 ff). Och detta Guds ord, genom vilket hela skapelsen sålunda blivit till och som sedan tid efter tid sänts till mänskligheten och gudsfolket genom profeter och andra, det har blivit kött. Vi står här inför ett ytterst intensivt uttryck för inkarnationen. I Johannesprologens framställning är Jesus i sin person Guds eget tilltal till mänskligheten i uppfyllelsens tid. Och detta tilltal är inte enbart och inte ens i första hand undervisande, kunskapsförmedlande, utan frälsande, nyskapande, livbringande.

I detta sammanhang bör *Jesu egna maktord* uppmärksammas. Med sitt ord botade han sjuka och uppväckte han döda, med sitt ord drev han ut onda andar. Det var ord med gudomlig makt och verkan. Själva termen "Guds ord" användes inte i texterna i detta sammanhang. Men saken kommer klart till uttryck i Matt. 12 och Luk. 11, när Jesus där säger, att det är med Guds Ande (Guds finger) han driver ut andarna. Det är inte heller svårt att lyssna ut saken ur folkets häpna fråga i Luk. 4: 36: "Vad är detta för ord (τίς ὁ λόγος οὗτος), ty med myndighet och makt befäller han de orena andarna, och de far ut?" Ingen människa kunde rå på dessa andemakter. Men för

hans ord, som de själva avslöjade som Guds Son (Guds Helige), vek de.

Det är emellertid inte bara Jesu maktord, som i evangelierna har verkan med sig. Samma perspektiv kommer till uttryck också när det gäller hans *förkunnelse*. Johannes betonar, att Jesu ord — som i själva verket är Faderns (14: 24) — är "ande och liv" (6: 63), "det eviga livets ord" (6: 68). Det betyder inte bara att de handlar om evigt liv utan att de bär livet i sig och föder till evigt liv. Därför knyter Jesus i Joh. 8: 51 svaret på människans ödesfråga, frågan om liv och död, till hennes hållning inför hans ord: "Om någon bevarar (tar vara på) mitt ord, skall han icke se döden för evigt."

Hos synoptikerna är det framför allt kardinalliknelsen om sådden, som här kommer in i blickfältet. Liknelse och tydning går i detta fall rätt mycket i varandra. Såden som sås är "ordet", säger Markus (4: 14). Matteus kompletterar och säger "ordet om riket" (13: 19). Lukas skriver "Guds ord" (8: 11). I liknelsen med dess tydning är "ordet" *något som har liv och växtkraft i sig*: såden som sås. Och det är på denna växtkraft allt kommer an. Inte ens den goda jorden kan skapa frukt av sig själv. Den kan bara vara en tjänlig jordmån, så att såden-ordet får leva och utveckla sin inneboende kraft. Då, och först då, blir det frukt.

Jesus i sin person omtalas sålunda i Nya testamentet som Guds ord till världen. Likaså hans förkunnelse. I de allra flesta fall hänför sig emellertid termen till *apostlarnas predikan om Guds frälsningsgärning i Jesus Messias*. Med denna syftning förekommer den 41 gånger. Dessutom brukas uttrycket "Herrens ord" 8 gånger. 40 gånger står det helt enkelt "Ordet". Saken kommer också till uttryck på flera andra sätt.

Förkunnelsen som gick ut var således inte bara en tolkning av Guds ord, givet i heliga skrifter. Den var själv Guds ord, framburet av människor som sänts ut med detta uppdrag — aposteln var ju den av Gud eller Kristus å hans vägnar sände.

Här kommer nu *Anden* på ett centralt sätt in i bilden.

I vida kretsar inom den dåtida judendomen menade man, att Guds Ande upphört

att verka i Israel i och med den siste profetens bortgång. Men i den messianska tiden skulle Gud på nytt sända sin Ande till sitt folk. Med Messias skulle Anden komma. Messias-tiden skulle vara en Andens tid. Det var alla ense om.

Det var nu centrum i den urkristna förkunnelsen, att Messias var kommen. Och med honom Anden. Och efter hans uppståndelse och upphöjelse hade Anden givits som en gåva åt apostlarna och församlingen. I sin Ande var Gud och den upphöjde Kristus själv närvarande bland de Kristustroende och verkade — när det är tal om Anden är det ständigt fråga om gudomlig aktivitet, verkan. De olika gåvorna i församlingen var givna i Anden, verkade av Anden (1 Kor. 12: 4—11). Den kärlek, glädje, frid osv. som skulle prägla de kristna, var Andens frukt (Gal. 5: 22 ff). Också uppståndelsen kunde omtalas som ett verk av Anden (Rom. 8: 11).

Guds Ande och Guds ord hörde sedan gammalt nära samman i Israel. När apostlarna gick ut med Ordet, skedde det i Anden. Enligt Johannes var Andens verkan på detta plan något som förutsagts av Jesus. När den helige Ande kom, skulle han påminna lärjungarna om allt Jesus sagt (14: 26) och leda dem än längre in i Guds rikes hemligheter, fram till hela sanningen (16: 13). I början på Apg. föres apostlarnas hela missionsverksamhet tillbaka på Anden och hans kraft (1: 8). Längre fram i boken får vi bl.a. veta, att det var den helige Ande som gav startordern i Antiokia: "Avskilj åt mig Barnabas och Saulus för det verk som jag har kallat dem till" (13: 2). Vi får också veta — och det är kanske inte mindre intressant — att Anden ibland avstyrde en planerad missionsverksamhet; han hindrade vid ett tillfälle Paulus att förkunna Ordet bl.a. i provinsen Asien (16: 6 f). Ett exempel på hur Paulus var medveten om att stå under Andens ledning i sin konkreta förkunnelse har vi i 1 Kor. 7: 40, där han efter att ha gett korintierna råd i en viss fråga säger: "Så är min mening, och jag tror att också jag har Guds Ande" — en omskrivning för: ... "jag vet att också jag har Guds Ande." Och till romarna skrev han: "Jag vågar inte

tala om något annat än vad Kristus har uträttat genom mig ... genom ord och gärning ... genom Andens kraft" (Rom. 15: 18 f). Guds ord var "Andens svärd" (Ef. 6: 17).

Det som Paulus och de andra apostlarna så bar fram, var nu inte en stelnad förkunnelse. Det de kom med var inte tidlösa satsar, talade in i ett tomt rum. Det var Guds ord, Skaparens ord till människor i hans skapelse, i all dess mångfald och rikedom. Därför vände de sig till åhörare och läsare i deras konkreta situationer och talade eller skrev till dem på ett varierat och mångfasetterat sätt. Och deras förkunnelse hade många sidor: kerygma, undervisning, parenes osv. Men i allt detta var Ordet *ett sammanhängande helt, där de olika dragen på ett organiskt sätt hörde samman med centrum och med varandra, likt grenarna på trädet.*

Förkunnelsens mångskiftande art och variationen i framställningen kom apostlarna aldrig att förlora medvetandet om att det var Guds ord de bar fram. När exempelvis Paulus på sin andra missionsresa skrev till tessalonikerna, karakteriserade han mycket pregnant sin konkreta predikan och undervisning i Tessalonika som *ὁ λόγος ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ*, ung. "Guds ord som ni fått höra av oss". Därvid skilde han uttryckligen mellan "Guds ord" och "människoord" (1 Tess. 2: 13).

Att ordet som Paulus förkunnade var Guds ord bestämde hans attityd till det. Likt profeterna i det gamla förbundet var han medveten om att vara Ordets tjänare, inte dess herre. Han fick inte predika sig själv. Variationen i framställningssätt och uttrycksmedel fick inte bli till självsväld. Han fick inte förfälska eller förvanska Ordet (2 Kor. 2: 17 o.a.). Han fick inte heller på annat sätt bli till hinder för Guds ord, genom att låta egennyttiga motiv av olika slag göra sig gällande eller genom att låta sina egna andliga erfarenheter komma i förgrunden eller genom att söka övertyga människor med hjälp av mänsklig visdom, ty — skrev han till de kristna i Korint — "eder tro skulle inte vara grundad på människors visdom utan på Guds kraft" (1 Kor.

2: 5). Inte heller fick han undandra sig lidande för Ordet (2 Kor. 4: 5 ff o.a.) — eller död, om så skulle krävas (Apg. 20: 24). Ända till det yttersta gällde det: Paulus var bara tjänaren, verktyget. Detta kommer till uttryck på ett sätt, som rymmer åtskilligt av segerviss triumf, när enligt 2 Tim. den fångne, av dödsaningar fyllde aposteln försäkrar: "Men Guds ord bär icke bojor" (2 Tim. 2: 9).

Allt detta speglar naturligtvis urförsamlingens syn på "Guds ord" med syftning på den apostoliska förkunnelsen. I detta fall lika litet som annars var beteckningen en stelnad term. Begreppet hade ett friskt innehåll. Det var fråga om Guds aktiva tilltal till Israel och folken i den messianska uppfyllelsens och frälsningens tid. Och liksom eljest hade Guds ord liv och skapande kraft i sig. Detta kommer fram på många sätt. Låt oss stanna till inför uttryckskategorierna *liv/födelse* och *kraft/verkan*.

På ett välkänt ställe i Hebr. står det: "Levande är Guds ord och verksamt . . ." (4: 12). Sammanhanget visar, att det är det gammaltestamentliga gudsordet författaren konkret har i tanke. Men utsagan är alltför allmän till sin karaktär för att kunna begränsas dit. Den säger något om Guds ord över huvud. Det bär liv i sig.

Detta utsäges i 1 Petr. 1: 23—25 med direkt tillämpning på den apostoliska förkunnelsen. Där ställes Guds ord i motsättning till det som är märkt av förgängelsen. Det sker bl.a. med ett citat från Jes. 40: 6 ff, där det står, att allt kött är såsom gräs som torkar och blommor som vissnar, men Herrens ord förblir för evigt. Författaren ser skriftordet i den messianska uppfyllelsens perspektiv och tillägger efter citatet: "Det är detta ord som blivit förkunnat för er i evangeliet" (v. 25). Och om "detta ord" har han strax innan skrivit till sina adressater, att de är födda på nytt, "inte av någon förgänglig säd utan av en oförgänglig: genom Guds levande ord, som förblir" (v. 23). Guds ord var levande. Och inte bara det: det väckte till liv, verkade liv hos människor. Kanske kan 1 Petr:s tal om "säden" i detta sammanhang tyda på ett samband med liknelsen om fyrahanda sädesåker hos synopti-

kerna.

Denna syn på Guds ord kommer på olika sätt till uttryck också på andra ställen, som det här inte är möjligt att behandla mer ingående. I Jak. 1: 18 sägs det, att Gud "födde oss till liv (ἀπεκύνησεν) genom sanningens ord". Paulus karakteriserar i Filipperbrevet förkunnelsen som "livets ord" (2: 16), dvs. ett ord som handlar om livet och som verkar livet. osv.

Vänder vi oss till den andra uttryckskategorien, så träffar vi på åtskilliga ställen, där Ordet förbinds med begrepp som "kraft" och "makt". När människor i Efesus till följd av Pauli förkunnelse omvände sig till Kristus och brände sina svartkonstböcker, "visade Ordet sin kraft" (ἰσχυρον; Apg. 19: 20). På sin resa till Jerusalem kallade Paulus enligt Apg. 20 sedermera i Miletus till sig Efesus' äldste och tog avsked av dem. Han förutsåg de faror som hotade och överlämnade dem i denna situation "åt Herren och åt hans nåds ord, som har makt (τῷ δυνάμειν) till att uppbygga er och ge er arvet" (20: 32). Obs. att Ordet inte överlämnades åt församlingsledarna utan de överlämnades åt Ordet — ett talande uttryck för hur man såg Ordet som bärare av Guds *dynamis*. Andra ställen avslöjar samma syn. I Jak. 1: 21 förmanas adressaterna att ta emot Ordet som är plantat i dem och som förmår (τὸν δυνάμειν) frälsa deras själar. Paulus säger direkt, att ordet om korset för dem som blir frälsta är "Guds kraft" (δύναμις θεοῦ; 1 Kor. 1: 18). Likaså på ett annat ställe, med "evangelium" som subjekt: det är "en Guds kraft till frälsning (δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν) för var och en som tror" (Rom. 1: 16).

På ett par ställen uttrycks Ordets karaktär av verksam realitet med stammen *energ-* (jfr vårt lånord "energi"). Så är det i utsagan i Hebreerbrevet: "Levande är Guds ord, och *verksamt*" . . . (4: 12). Likaså i 1 Tess. 2: 13, där Paulus säger sig tacka Gud för att tessalonikerna tog emot Ordet inte såsom människoord utan "såsom Guds ord, vilket det i sanning är, ett ord som också *verkar* (ἐνεργεῖται) i er som tror". Paulus gör uttrycklig skillnad mellan Guds ord och människoord. Och om Guds ord gäller, att



Guds verksamma kraft bor i det. Det verkar.

På andra ställen uttrycks Ordets verkan målande med bilden av svärdet. Till Guds helrustning i Ef. 6 exempelvis hör "Andens svärd, som är Guds ord" (v. 17; se vidare Hebr. 4: 12; Upp. 19: 15, 21; jfr Vish. 18: 15). Osv.

När det i Nya testamentet gång på gång sägs, att apostlarna förkunnade "Guds ord", låg således i detta fall lika litet som eljest gudsmärket i Ordet på ett statistiskt plan. Det var skeendet, handlingen, som stod i centrum, bl.a. uttryckt i begrepp som "liv", "kraft", "verkan". Ordet kom ju från Gud. Detta kunde f.ö. uttryckas mycket konkret ibland, som t.ex. när Paulus skrev till korintierna: "Det är Gud som förmanar genom oss (δὲ ἡμῶν)" (2 Kor. 5: 20). Och Gud var skapelsens Gud, *både den gamla och den nya skapelsens*.

Ordet framfördes till människor på ett visst "språk", både i trängre och vidare bemärkelse. Här kommer inte bara filologiska frågor in i bilden utan också frågor om referensramar, uttrycksmedel, litteraturarter o.dyl. Och det handlade om Guds frälsningsgärning i tidernas slutskede, i Jesus Messias — i dess olika aspekter. Men det innehöll inte bara vissa läror, som man kunde vaska fram ur ett stort material och systematisera och sedan veta sig ha det hela. Det handlade om Guds frälsningsgärning — och var i all sin mångfald och variation på samma gång Guds kraft till frälsning för var och en som tog emot. Ty Gud, Skaparen, var själv med i sitt ord. Därför hade det makt att förvandla och omskapa och verka det som ingen människa kunde ästadkomma: *Livet*. Därför var det ett ord att lita till, ett ord som inte skulle falla till marken utan förbli (1 Petr. 1: 23).

Det var detta som låg i blickfältet, när apostlarnas förkunnelse betecknades som "Guds ord".

Allt detta hade naturligtvis konsekvenser för *människors förhållande till Ordet*.

Såsom Guds ord vände sig Ordet till *hela* den människa Gud skapat. Inte bara eller ens i första hand till intellektet utan till hela människan, viljan inte minst. Det kom-

mer bl.a. till uttryck i den bekanta utsagan i Joh. 7: 17: "Om någon vill göra hans (Guds) vilja, så skall han förstå . . ."

I möte med detta ord kunde människor *sluta sig*. "Mitt ord får ingen ingång i er", sade Jesus till judarna enligt Joh. 8: 37. De kunde avvisa Ordet, "stöta bort" det (Apg. 13: 46), "icke lyda" (1 Petr. 2: 8; 3: 1). Detta Nej ses i Nya testamentet i förhållandens perspektiv (Apg. 19: 9; 28: 25 ff; Rom. 11: 7, 25; o.a.). Att människor kunde visa Ordet ifrån sig betydde emellertid inte, att de kunde ställa sig vid sidan om det hela. Mötet med Ordet betydde alltid krav på radikal avgörelse. Också i förhållande till dem som sade Nej gällde, att Ordet skulle stå och icke falla. Detta kommer fram på pregnant sätt, när Jesus hos Johannes säger: "Den som förkastar mig och icke tar emot mina ord, han har dock en domare över sig: det ord, som jag har talat, skall döma honom på den yttersta dagen" (12: 48). Ty — för att uttrycka det med Ad. Schlatters kommentar — "das Wort ist mit dem göttlichen Wirken eins und trägt daher die schaffende Macht in sich" (Der Evangelist Johannes, <sup>3</sup>1960, s. 277).

När det å andra sidan gäller *bejakandet* av Ordet, bör vi ge akt på den använda terminologin. Den positiva reaktionen uttrycks med termerna "lyssna till" (Joh. 8: 47 o.a.), "ta emot" (Mark. 4: 20 o.a.), "uppta i sig" (Hebr. 4: 2), "bevara" (Luk. 11: 28; Joh. 8: 51 o.a.), "behålla" (Luk. 8: 15 o.a.), "smaka" (Hebr. 6: 5), "göra" (Luk. 8: 21 o.a.), "förbli i Ordet" (Joh. 8: 31 o.a.), "ha Ordet förblivande i sig" (Joh. 5: 38 o.a.), "låta Ordet bo" i församlingen eller den enskilde (Kol. 3: 16), osv. Denna samlade terminologi visar, att det för urkyrkans människor var fråga om att ta till sig Ordet och leva med det och i det och likt den goda jordens människor i liknelsen låta det utveckla sin skapande kraft och ge frukt. Detta var konsekvensen av att Guds ord för dem hade den karaktär av levande och verksam realitet, som text efter text vittnar om. Att ta emot detta ord var inte bara att antaga en lära. Det var att öppna sig för en livsmakt.

Jag konstaterade inledningsvis, att vår användning av begreppet "Guds ord" går till-

baka på bibliskt språkbruk. I ljuset av vad det bibliska materialet ger vid handen finns det anledning att till sist ställa några frågor: Läger vi när det gäller detta begrepp tyngdpunkten på samma ställe som man gjorde i det gamla Israel och i urförsamlingen? Tilllämpar vi inte ofta ett i jämförelse med biblisk syn alltför intellektualistiskt betraktelsesätt? Diskussionerna kring "Guds ord"-temat visar gärna en benägenhet att leda in i återvändsgränder — månne inte en god del av förklaringen måste sökas här?

# Matteusevangeliets mitt

AV KURT MESCHKE †

Att evangeliet enligt Matteus utgör en kompositorisk och — därmed sammanhängande — en teologisk enhet framhävs av många exegeter. Grundmodellen för kompositionen bildas alltså sedan B. W. Bacon 1918 och framförallt Krister Stendahl 1954 av femdelningen, nämligen de fem tal som vart och ett avslutas med samma ordvändning: "När Jesus hade slutat detta tal . . ." (Det grekiska: "καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους . . .", resp. det latinska: "Et factum est: cum consummasset Iesus verba haec . . .", Lutherbibelns: "Und es begab sich, da (resp. Und es geschah, als . . .) Jesus diese Worte (Rede) vollendet hatte . . .", även orden i Karl XII:s bibel: "Det begaf sig när . . ." har i den moderna svenska översättningen — liksom i den franska, italienska etc. — försvagats till bara "När Jesus hade . . .", varigenom tyngden och eftertrycket i sammanhanget går förlorade.) I motsats till G. D. Kilpatrick som i Matteusevangeliet såg ett verk avsett för liturgisk-homiletiskt bruk, betonade Stendahl, stödd på bl.a. femdelningen, evangeliets metodisk-teologiska karaktär. Han ansåg det snarare vara en bok ämnad för studium och undervisning (Stendahl 26, även 23 f, 27). På detta sätt uppdelas Matteusevangeliet, omramat av en inledning (1,1—2,23) och en epilög (26,3—28,20), på fem tal, vilka vart och ett föregås av ett berättande material. Denna indelning hade vissa svagheter, bl.a. den, att de tre stora och tungt vägande kapitlen om Jesu död och upphöjelse fick hänvisas till epilögen. Ett väsentligt framsteg i frågan om Matt.evangeliets komposition betydde därför den skiss, som Schmauch lämnade i den av honom utgivna Lohmeyers-

kommentaren 1956, baserad på Lohmeyers anteckningar (152, utförligare Schmauch 77 f). Gentemot Stendahl kunde han föreslå två förbättringar. För det första påpekade han att formeln "När Jesus hade slutat . . .", varje gång den uppträder, inte bara avslutar en taldel, utan samtidigt leder över till den följande berättande del som ofta ansluter sig till det föregående talet vad innehållet beträffar. Även Stendahl hade redan gjort denna iakttagelse, t.ex. vid övergången från den i kap. 18 behandlade församlingsordningen till kap. 19 (Stendahl 26 f). För det andra riktade Schmauch uppmärksamheten på vändningen "ἀπὸ τότε", som uppträder två gånger i evangeliet på markant ställe, nämligen som inledning till vardera av de båda stora huvuddelarna.

Schmauchs indelning av evangeliet är alltså följande. (Markeringarna med A och B I, B II är tillfogade av mig, M.)

- (A) 1. Begynnelseerna
  - a) 1,1—2,23 Förhistoria
  - b) 3,1—4,16 Evangeliets början
- (B I) 4,17 ἀπὸ τότε
- 2. Mästaren och hans verk
  - a) 4,17—7,27 Mästarens ord 7,28 "När Jesus hade slutat detta tal . . ."
  - b) 8,1—9,34 Mästarens botande
- 3. Mästare och lärjungar
  - a) 9,35—10,42 Mästaren sänder ut sina lärjungar (tal) 11,1 "När Jesus hade . . ."
  - b) 11,2—12,50 Mästare och lärjungar
- 4. Mästare och folk
  - a) 13,1—52 Liknelsetal

- 13,53 "När Jesus hade framställt . . ."
- b) 13,54—16,20 Galileen
- (B II) 16,21 *à* *p*ò t*ó*te
5. Mästarens och lärjungarnas väg in i lidandet
- a) 16,21—18,35 Beredelse till efterföljd
- 19,1 "När Jesus hade slutat detta tal . . ."
- b) 19,2—20,34 På väg
6. Mästare och motståndare
- a) 21,1—22,46 Jerusalem
- b) 23,1—39 Tal mot fariséerna
7. Mästarens och lärjungarnas och världens ände och fulländning
- a) 24,1—25,46 Tal om de yttersta ting
- 26,1 "När Jesus hade talat allt detta . . ."
- b) 26,3—28,20 Död och upphöjelse

En övertygande komposition. I stället för fem- står sjutalet som ordningsprincip. Störande är endast två observationer.

För det första omkastningen av tal- och berättelsestoff i kapitlen 21—23 och saknaden av "När Jesus hade . . ." ("Und es geschah . . .") mellan 22,46 och 23,1, faktorer som kunde tala emot att bilda ett särskilt avsnitt. Då skulle visserligen hela systemet kullkastas. P.g.a. säkerligen berättigade iakttagelser åberopar därför Schmauch (76 ff) sex viktiga skäl för att underbygga sin indelning inom avsnitt 6; det enklaste och närmast till hands liggande skälet torde vara det att Matteus såg sig stå inför ett fast traditionsmaterial, inom vilket han inte fann någon anledning att företa omplaceringar (jfr Grundmann 52). Intåget i Jerusalem måste först beskrivas för att man rätt skall kunna lokalisera de följande talen. Tar man denna enkla nödvändighet med i beräkning, så får därefter Schmauchs beto- nande av det sjätte avsnittets särkaraktär sin speciella vikt.

Så mycket rörande den ena kompositions- rubbningen. Den andra hämtar jag ur Grundmanns hänvisning (52) till den svä-

righet som uppstår, när man, såsom Schmauch gör, låter evangeliets andra stora del börja med 16 21 (*à* *p*ò t*ó*te!) och räknar verserna 16,13—20 ännu till avsnitt 4 (Mästare och folk) och därmed till den galileiska delen, dit de inte alls hör. Grundmann åsidosätter alla formprinciper, som framgår av tal eller vissa ordfogningar och orienterar sig uteslutande efter innehållet. Han gör 16,13—28 till mittstycket av ett avsnitt 13,53—17,23: "Vägen till Petri bekännelse och församlingens grundande." Situations- skillnaden mellan "Galiléen" och "Jerusalem", som karakteriserar de båda *à* *p*ò t*ó*te- styckena, blir därmed — oberättigat — inte viktig för honom.

Alla indelningsprinciper, vare sig de syftar på innehållet eller är av formell art, kommer däremot till sin rätt, om man anser avsnittet 16,23—20 som fristående mittstycke, "Mittelpunktperikope" (jfr Grundmann 53) av hela evangeliet, som då geografiskt sett (enligt Dalman 194 ff var Matteus i geogra- fiskt hänseende bättre orienterad än Marcus) består av de tre delarna "Galiléen", "Cesarea Filippi" och "Jerusalem". Cesarea Filippi markerar den nordligaste punkten av Jesu vandring. Den geografiska mitten korresponderar med det teologiska innehållets mitt och båda blir stödda av den formella mittens faktum. Bejaktar man denna trefaldiga mittposition av verserna 16,13—20, så är man tvungen att på nytt genom- tänka deras centrala betydelse.

Här skall dock tills vidare bara påståendet av deras formella mitt tryggas genom en hänvisning. En sammanräkning av raderna (enligt Nestle) (en räkning av *orden* skulle ha givit ett felaktigt resultat, eftersom på vissa ställen, t.ex. kap. 1, övervägande långa ord förekommer) ger med 1 263 rader för del 1 och 1 195 för del 2 en differens på 68 rader. Då är 16,13—20 räknade till del 2. Om man drar av de osäkra ställen (hos Nestle) uppstår ett minus av 8 rader för den första och av 2 för den andra delen. Differensen utgör då bara 62 rader. En fullständig likhet av de båda delarna är inte att vänta. Citat och verser har jag räknat som likvärdiga med den övriga texten. Luckor vid avsnittens slut är räknade som text. Det är

alltså en grov beräkning, men mera är inte nödvändigt. En minutiös uträkning skulle förutsätta en talsymbolik och en talmystik som det inte finns någon anledning att söka hos Matteus. Hans kompositionssätt är snarare konstnärligt fritt än formalistiskt bundet (jfr Grundmann 53). Detta bör betänkas vid den kritik som t.ex. Grundmann utsätter vissa av Schmauchs formuleringar för. Gaechter, som 1963 kommer till en liknande indelning som Schmauch, förresten på helt andra vägar (han åberopar sig på Herm. Joh. Cladder, *Unsere Evangelien*. Akadem. Vorträge, Reihe I, Zur Literaturgeschichte der Evangelien, Freiburg i. Br. 1919), framhåller likaledes Matteus' friare kompositionsteknik (15).

(Ännu närmare kommer man en anpassning av de båda huvuddelarna till varandra, när man ser 1,1—2,23 som fristående prolog och räknar "Jesu början" 3,1—2,23 till första huvuddelen =  $1\ 066 + 77 = 1\ 143$  rader och om man likaså drar kap. 28 som epilog från den andra huvuddelen =  $1\ 196 - 46 = 1\ 150$  rader, resp. räknar också mitten extra =  $-19$  rader =  $1\ 131$  för den andra delen. När

man sedan därifrån drar av de osäkra raderna hos Nestle, skulle resultatet bli: del 1 =  $1\ 143 - 8 = 1\ 135$  gentemot del 2 =  $1\ 131 - 2 = 1\ 129$  rader. Men dylikt må bara anföras i parentes för att understryka det kompositoriska huvudärendet, två huvuddelar och en mitt.)

*Litteratur:*

- B. W. Bacon, *The "Five Books" of Matthew against the Jews*, Exp. 8th Ser. 15, 1918, S. 56—66; *Studies in Matthew*, London 1930.
- G. Dalman, *Orte und Wege Jesu*.
- P. Gaechter, *Das Matthäus-Evangelium*, Innsbruck 1963.
- W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1967.
- G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, Oxford 1946.
- E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Matthäus*. Herausgegeben v. W. Schmauch, Göttingen 1956.
- W. Schmauch, *Die Komposition des Matthäus-Evangeliums in ihrer Bedeutung für seine Interpretation*. In ... zu achten aufs Wort. Ausgewählte Arbeiten. Berlin 1967.
- K. Stendahl, *The School of the Matthew and its Use of the Old Testament*. Uppsala 1954.

# LITTERATUR

---

CHANOCH ALBECK: *Einführung in die Mischna (Studia Judaica, Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, herausgegeben von E. L. Ehrlich. Band VI). 493 sid. Walter de Gruyter, Berlin — New York 1971. Pris DM 68:—.*

*Mischna* är ett hebreiskt ord, som betyder "upprepning", "repetition". Det kan användas, i vidare mening, för att beteckna all muntlig undervisning i anslutning till den Heliga Skrift inom judendomen; denna undervisning är ju där traderad genom ständig repetition, från släkte till släkte. Men vanligtvis tjänar termen *Mischna* som en beteckning på den samling av "de äldstes traditioner" (jfr *hä parádosis tön presbytérön*, Matt. 15: 2; Mark. 7: 3, 5), som sammanställdes av Jehuda ha-Nasi omkring år 200 e.Kr.

I samlingsverket *Mischna* finner vi i oerhört koncentrerad form en rad, tidigare muntligt traderade, sedvänjor och lagar, som vuxit fram under många århundradens judiska bibelforskning. Ja, den judiska traditionen hävdar i själva verket, att dessa förordningar till sitt innersta väsen går tillbaka på den gudomliga upperbar:else, som Mose mottog på Sinai. Vid sidan av den skrivna Lagen, Skriften, räknar man alltså med en muntlig Lag (*tora schäbbe'al pä*), vilken genom alla generationer efter Mose bevarats av de skriftlärda. Det är sålunda ett koncentrat av denna muntliga undervisning, som blivit nedlagt i *Mischna*.

Det är ju självklart, att denna komprimerade traditionssamling, som *Mischna* utgör, är av ovärderlig betydelse för all teologisk forskning, som har med Bibeln att skaffa. Den gammaltestamentliga exegetiken, som för närvarande i allt för hög grad tycks bortse ifrån den judiska traditionen, skulle här — dock givetvis långt mera i Targumerna och Midrascherna — kunna finna helt nya (fastän urgamla!) vägar till en fördjupad förståelse av

de heliga Skrifter, som dock obestriddigen är judiska. Också för utläggningen av Nya Testamentet erbjuder *Mischna* ett jämförelsematerial av oundgänglig vikt. *Mischna* innehåller nämligen en mängd fariseiska traditioner, och detta är anledningen till att evangeliets egenart och sanna väsende ofta mycket klart avtecknar sig mot bakgrunden av *Mischnas* traditions-gods. Och självfallet skulle förtrogenhet med *Mischna* visa sig vara till stor nytta även för andra grenar av den teologiska forskningen.

De olika frågorna i förbindelse med *Mischnas* framväxt, compilation och senare utläggning har varit föremål för ett mycket djupgående studium genom tiderna. Redan de båda Talmuderna, dvs. *Talmud Jeruschalmi* (c. 370 e.Kr.) och *Talmud Babli* (c. 500), är ju i stort sett ingenting annat än studier i och diskussioner kring *Mischna*. Nära nog oöverskådliga är de medeltida kommentarerna till *Mischna*; mest känd är väl Maimonides' (fullbordad 1168 i Egypten). Och med väldig intensitet har *Mischna*-problem fortsatt blivit studerade fram till våra egna dagar. Kring utforskningen av *Mischna* har under 18- och 19-hundratalen samlats en glänsande rad av judaister, sådana som N. Krochmal, Z. Frankel, S. L. Brill, J. H. Dünner, I. H. Weiss, D. Hoffmann, L. A. Rosenthal, I. Halevy, L. Ginzberg, H. L. Strack, M. H. Segal, J. N. Epstein och — Chanoch Albeck.

Professor Albeck, som nyligen gått bort, var en gång Talmud-docent vid Hochschule für die Wissenschaft des Judentums i Berlin, och senare ordinarie professor i judaistik vid Hebreiska universitetet i Jerusalem. Hans litterära kvalitetskap är mycket omfattande. I detta sammanhang kan nämnas hans *Untersuchungen über die Redaktion der Mischna* (1923) och hans *Studier i Baraita och Tosefta* (1954, på hebreiska). Under åren 1957—58 utkom så hans mest bekanta verk: en fullständig *Mischna*-utgåva med kommentarer i sex band, betitlad *Schischa Sidre Mischna*,

*meforaschim* . . . (även detta arbete är sålunda i sin helhet utgivet på hebreiska). Prof. Albecks nu anmälda "Inledning till *Mischna*" är ingenting annat än det extra *inledningsbandet* till denna väldiga *Mischna*-utgåva. Detta arbete utkom därför också ursprungligen på hebreiska (under titeln *Mabo la-Mischna*, 1960) och har så översatts till tyska — en mycket lättflytande tyska — av Tamar och Pessach Galewski.

Chanoch Albecks digra *Mischna*-inledning öppnas med ett kort avsnitt om betydelsen av själva ordet *Mischna* (s. 1—3).

Författaren leder därefter sina läsare tillbaka till den *muntliga Lagens källflöden* (s. 4—55) och pekar ut en rad ställen i de bibliska Skrifterna själva, där hänvisningar till den muntliga läran möter; så även i Septuagintaöversättningens ordval, i Jubiléerboken, i Ben Sira, i Mackabéerböckerna och i Judits bok. I enlighet med rabbinsk tradition följer han också en rad av den muntliga traditionens lagar tillbaka till dessas olika instiftare: Mose, Josua, Samuel, David, Salomo, de större och mindre profeterna, "den stora synagogans män" och hasmonéertidens andliga ledare. Det är alltså fråga om juridiska eller liturgiska traditioner och föreskrifter etc., som inte finns direkt uttalade i Skriften, men som den muntliga traditionen finner antydda där, t.ex. anordningen att föreläsa vederbörande avsnitt ur Lagen på sabbater, högtidsdagar och nymånadsdagar (tillskriven Mose), anordningen beträffande den rituella handtvagningen (tillskriven Salomo), införandet av en rad välkända lovsägelser och böneordningar (tillskrivet den stora synagogans män) osv.

Arbetets tredje kapitel behandlar *skriftutläggningens problematik* (s. 56—93), och författaren söker här, med andragande av ett imponerande källmaterial, visa, att de olika muntliga lagarna (*halakot*) från allra första stund lärts ut i förbindelse med den skriftliga Lagen. När det sedan efterhand uppstått strider beträffande olika muntliga traditioner, så har det, menar författaren, hela tiden rört sig om olika *uttolkningar av Skriften*. Så kunde man även införa nya lagar, om man fann lämpliga Skrift-stöd för detta; man kunde också visa på tillförlitligheten av redan urgamla traditioner genom att på nytt vända sig till Skriften. Men Skriften fick inte utläggas hur som helst. Det fanns flera noggrannt definierade *hermeneutiska regler*; mest bekanta är de sju regler som förbundits med Hillels namn och de tretton regler som traderats i

R. Ismaels namn. För att förstå den traditionella judiska exegetiken är en grundlig förtrogenhet med just dess bärande tolkningsprinciper givetvis oundgänglig, och härvidlag är prof. Albecks genomgång av sådana regler (s. 82 ff.) utomordentligt klargörande. Detta är alltså ett avsnitt, som den icke-judiske teologen har utmärkt nytta av att studera.

Detsamma gäller inte i tillnärmelsevis lika hög grad följande kapitel, som handlar om *redigeringen av de första "Mischnajot"*, dvs. de muntligt traderade lagarna (s. 94—129). Till största delen utgör nämligen detta avsnitt en uppgörelse med en rad andra judiska specialister, sådana som N. Krochmal, H. Graetz, D. Hoffmann och I. Halevy. Prof. Albecks egen uppfattning är emellertid — och den är noggrannt underbyggd — att grundstenen för en ordning av *Mischna* lades av de vise i Jabne, därigenom att dessa *samlade Mischnajot* och *sammanförde* sådana som hade gemensamma kännetecken (s. 123 f.). Efter sam — och bland dem speciellt R. Akiba och dennes lärjungar — ordnandet av de muntliga lagarna.

Av större allmänt intresse är författarens behandling av *tannaiternas Mischna-undervisning och deras metodik* (s. 130—144). Chanoch Albeck konstaterar bl.a., att undervisningen i de olika muntliga lagarna varit intimt förbunden med själva Skrift-undervisningen (s. 132 ff.), vidare att de tannaitiska lärarna utvecklade nya lagar ur tidigare tannaiters utsagor, på ett liknande sätt som dessa i sin tur hade härlett sina ord ur Skriften (s. 135 f.); och häri låg givetvis ett frö till inre vidareutveckling av den muntliga lagen (s. 140). De lagar, som de tannaitiska lärarna på detta sätt förmedlade, vid sessioner i det stora synedriet eller i de privata lärohusen, ordnade de i enlighet med lagarnas art och "Gattung", varje lärare efter sin lärometod och sitt system. Från sådana samlingar av *Mischnajot* samlades och ordnades sedan "vår *Mischna*".

Just om *redigeringen av "vår Mischna"* handlar följande kapitel (s. 145—170). Denna redigering utfördes enligt traditionen av R. Jehuda ha-Nasi, ofta bara kallad "Rabbi". Hans stora insats bestod däri, att han samlade de olika *Mischnajot*, som förelåg i skilda ordningar och redigerade detta material. Vad prof. Albeck här framförallt betonar är, att *Mischnas* redaktör "inte företog några ändringar, några omställningar eller några förkortningar av det stoff honom förelåg, utan nedlade detta så i vår *Mischna*, som han

mottagit det" (s. 149). Detta förhållande gör det möjligt att förstå, varför många enskilda lagar förekommer *flera* gånger inom *Mischnas* ram: vissa *Mischnajot* har sålunda lärts i olika sammanhang i de skilda lärohusen, och har då av redaktören inkorporerats i det sammanhang de traderats, utan redaktionella ändringar (s. 151). Men redigerades då *Mischna* skriftligt, eller endast muntligt? Denna omdebatterade fråga löser Ch. Albeck diplomatiskt med påpekandet, att sålänge inget bevis finns som talar emot en skriftlig redigering, så tvingar oss "sakernas naturliga förlopp till antagandet, att *Mischna* blivit ordnad i skriftlig form, för att inte bli föremål för glömska" (s. 169).

Nu följer ett kapitel om *Mischnas text och anordning* (s. 171—188), där författaren behandlar de viktigaste ändringar, som uppstått i *Mischnas* text: a) tillägg, som i huvudsak gjorts av redaktören själv, dvs. tillägg i slutet av enskilda traktater eller kapitel samt "randglossor" (tillagda anmärkningar); b) ändringar, som företagits redan på ett tidigt stadium (alltså under tannaitisk tid), beroende på divergerande läsarter hos olika *Mischnajot*; c) ändringar och tillägg, gjorda av kopister. Dessutom får man i detta kapitel en värdefull utredning om *Mischna*-texten i oss föreliggande utgåvor (s. 183 f.) samt om *Mischnas* ordning och dennas princip (s. 184 ff.).

Så har vi hunnit fram till bokens i särklass största avsnitt, "*Mischnas språk*" (s. 189—390). I ett inledande stycke ger författaren en koncis beskrivning av *det mischnaiska språkets egenart i förhållande till bibelhebreiskan*. Han visar hur *Mischna*-språket på ett naturligt sätt utvecklats ur bibelhebreiskan och hur det, trots att det ur Bibeln hämtat en rad facktermer och ordsammanställningar, genomgående på viktiga punkter skiljer sig från detta; sådana skillnader har han sammanfattat föredömligt (s. 193—197), på ett sätt som gör att hans framställning kan tjäna som ett behändigt kompendium till M. H. Segals klassiska *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford 1927 (ny utgåva 1970). Men större delen av detta omfångsrika kapitel ägnas åt den *mischnaiska ordskatten*, och här stöter man faktiskt på ett helt lexikon på närmare 200 sidor över alla ord i *Mischna*, som inte finns i Bibeln eller där uppträder i annan mening; det är disponerat enligt följande: a) Nya ord. 1. Ord, som förekommer även i arameiskan (s. 199—236), 2. Ord, som inte är arameiska, av vilka somliga säkerligen tillhör gammal-

hebreiskan (s. 236—291); b) Ord ur Bibeln med en innebörd som de inte har där (s. 291—364); c) Främmande ord (av grekiskt eller latinskt ursprung, s. 365—390). Denna lexikaliska del är försedd med vissa grundläggande källuppgifter (obs. anm. på s. 199, not 10).

Ur uppslagssynpunkt synnerligen användbara är också arbetets båda avslutande kapitel (s. 391—414 resp. 415—438). I det första av dessa ges en skissartad översikt över de i *Mischna* nämnda *tannaitiska lärarna* med de viktigaste punkterna i deras biografier — väl dokumenterade genom källhänvisningar; och i det andra finner man en klar och mycket värdefull genomgång av de viktigaste *Mischna-utläggarna*, bland vilka kan nämnas R. Natan, Maimonides, R. Jizchak b. Malki Zedek från Simpon, R. Simson b. R. Abraham från Sens, R. Meir av Rothenburg, R. Ascher b. Jechiel, R. Elijahu av London, R. Obadja från Bertinoro, R. Jom-Tow Lipman Heller, R. Salomo ha-Adani, R. Israel Lipschütz och Gaon R. Elijahu av Wilna.

Professor Albecks stora arbete avslutas med *nio stycken exkurser* (s. 439—487), vilka behandlar en del specialproblem inom *Mischna*-forskningen. Det tyngst vägande inlägget här är bevisföringen för tesen, att *Mischnas* redaktör inte i sitt arbete åsyftade att bestämma den praktiskt gällande lagen, alltså den föreskrift som i skilda fall vunnit erkännande som allmänt gällande ordning (exkurs VII). I övrigt torde dessa små studier ha ett begränsat intresse för icke-judiska forskare, i all synnerhet som mycket av den häri nedlagda energin är riktad mot en rad *Mischna*-forskare, som kommit till andra resultat än prof. Albeck. Hans ton är här ganska hård och hans egna teser framställda med en självsäkerhet, som forskare vanligtvis behåller för sig själva. Men det är nyttig läsning, ty man blir förd rakt in i en vetenskaplig diskussion på mycket avancerat plan; den öppnar ens blick för våra kunskapers begränsning och ger viktiga impulser beträffande metodiska problem.

Den gedigna inledningen till *Mischna* är försedd med ett *namnregister* över de i *Mischna* nämnda tannaitiska lärarna (s. 488 f.) och ett *sakregister* över de viktigaste grundbegrepp som behandlats i arbetet (s. 490—493).

I sin anmälan av denna boks hebreiska original anmärker B. de Vries (*Journal of Jewish Studies* 10, 1959, s. 173—181) på arbetets *disposition*. Den omfattande framställningen om *Mischnas* språk och ordskatt hör, me-



nar de Vries, snarast till den hebreiska lingvistikern och lexikografen, under det att den viktiga frågan om de olika stilistiska formerna i *Mischna* inte blivit tillmätt något kapitel. Och häri måste man instämma, om än de rent språkliga frågornas noggranna behandling inom denna inlednings ram egentligen inte behöver verka stötande eller vara till någon nackdel.

Det som då hellre är ägnat att väcka en viss motvilja är författarens många häftiga *utfall mot oliktänkande kolleger*, vilka "sitter där och predikar (utan något slags bevis), just som det faller dem i sinnet" (s. 463), så till den grad att en av dessa stackare (J. N. Epstein) befinner sig i stånd att framlägga vissa förslag, som till största delen "endast kan åstadkomma ett skratt, och de är utslutande fantasiprodukter av en människa, som svävar över tingen, men inte tränger in i dem" (s. 471). Det är inte svårt att finna flera liknande exempel.

Men sådana obehagliga utfall torde dock i viss mån kunna förklaras av prof. Albecks *fullkomligt suveräna kännedom om sitt källmaterial*. Det är kanske naturligt, om än långt ifrån berömvärt, att man efter ett helt livs *Mischna*-forskning av ett slag, som nära nog är utan motstycke i samtiden, griper till "storsläggen" mot uppfattningar som går stick i stäv mot vad man själv funnit i källorna.

I varje fall är det näppeligen möjligt att i framtiden gå förbi detta Chanoch Albecks grundlärdade storverk om *Mischna*, vare sig för hans meningsfränder eller för hans kritiker, vare sig för judiska forskare eller icke-judiska.

Trygve Kronholm

KURT HRUBY: *Die Synagoge. Geschichtliche Entwicklung einer Institution (Schriften zur Judentumskunde, 3). 115 sid. Theologischer Verlag, Zürich 1971. Pris DM 15:50 (Harrassowitz).*

Studiet av synagogans historia borde förvisso inte ligga enbart judiska vetenskapsmän om hjärtat. Vilken central roll spelar nämligen inte synagogan i uppenbarelseens värld överhuvud? Är det inte med nödvändighet så att de synagogala traditionerna rymmer hela rader av incitament för varje gammaltestamentlig exeget, då det ju uppenbarligen är inom synagogans ram, som de heliga Skrifterna bevarats från generation till generation? Och är

vidare inte en mängd av Nya Testamentets texter, mer eller mindre tydligt, förbundna med synagoginstitutionen? Och finns det någon praktisk teolog, som kan förneka, att den judiska synagogan haft ett oerhört stort inflytande på kristna gudstjänst- och församlingsordningar av de mest skiftande slag?

Ändock måste man konstatera, att få företeelser i sinnevärlden blivit så väl insvepta i de förutfattade meningarnas dimslöjor som just den judiska synagogan. Och därmed har kristna forskare berövats, eller berövat sig själva, stora skatter. Lyckligtvis börjar man på sina håll bli medveten om detta och så försöka tränga in i synagogans eget väsende för att bli i stånd att sprida saklig information om dess heliga och hemlighetsfulla värld.

Ett nyutkommet arbete, som i detta hänseende kan vara till betydelsefull hjälp, är den judekristne professorn Kurt Hrubys koncentrerade framställning av den synagogala institutionens historiska utveckling. Professor Hruby har skrivit en klar och lättfattlig bok, och därtill en bok, som verkligen synes bygga på en direkt och levande kontakt med det svärbemästrade judiska källmaterialet — något som man inte är bortskämd med i icke-judiska forskares arbeten.

Kurt Hruby för inledningsvis sina läsare tillbaka till de *gammalislraelitiska kultförhållandena* och pekar särskilt på den betydelse, som en rad speciella kultplatser (framförallt givetvis templet i Jerusalem) och de uråldriga faste- och bönedagarna i Israel haft för synagogans framväxt. Man blir också påmind om den babyloniska fångenskapens viktiga roll i detta sammanhang, lika väl som om vikten av att de israelitiska männen i efterexilisk tid var indelade i s.k. *maamadot*, grupper av folkets icke-prästerliga representanter vid kulturella handlingar. Härpå följer ett stort kapitel med den kanske inte helt adekvata titeln "Synagogbyggnaden", där man först får en översiktlig framställning om en rad olika teorier beträffande synagogans uppkomst, därefter en terminologisk utredning, följd av några intressanta glimtar av de gamla rabbinernas uppfattning om synagogans ursprung (ja, enligt dem existerade synagogan redan på Abrahams, Rebeckas och Jakobs tid, dvs. långt före Mose); i samma stora kapitel beskrivs vidare synagoginstitutionens funktioner, olika frågor om synagogbyggnadernas läge, inredning och funktionärer, ja, också frågor om kvinnornas deltagande i gudstjänsten. Sedan följer ett kapitel om "Synagoginstitutionens be-

tydelse", i vilket bl.a. synagogans ställning i Nya Testamentet behandlas. Bokens sista stora kapitel berör förhållandet mellan "Synagoga och tempel", men egentligen också mellan synagoga och kyrka. Arbetet avslutas med tre *exkurser*, av vilka den andra är en utomordentligt sakrik och samlad inledning till den rabbiniska litteraturen, ett förträffligt kompendium på cirka 20 sidor till alla teologistuderandes tjänst. Allra sist är boken försedd med en pedagogiskt väl uppgjord *källförteckning*.

Det är bara naturligt, att man vid läsningen av professor Hrubys arbete vill sätta ett och annat frågetecken i kanten. Är det inte allrafrämst så att *synagogans uppenbarelskaraktär* allt för litet kommit till sin rätt? Synagogans historia är förvisso konkret jordisk historia, som både kan och bör betraktas *sub specie temporis*; men inte desto mindre äger denna historia en himmelsk dimension, vilket gör att det först är *sub specie aeternitatis*, som den fulla verkligheten och den fulla skönheten visar sig. Enligt min mening är det också olyckligt, att författarens i förordet utlovade skrift om synagogans *liturgi* inte harmoniskt blivit inlemmad med föreliggande arbete. Ty institution och liturgi är lika oskiljaktligt förbundna i den judiska synagogan som kropp och själ hos människan. Självfallet inser jag dock, att praktiska skäl, de sakliga till trots, kan anses rättfärdiga den företagna uppdelningen. Ett annat frågetecken sätter man nog gärna vid framställningen om *evangelisternas utsagor om synagogan* (s. 58 ff.), vilka ofta tilldöms en polemisk karaktär av ett slag, som tycks mig vara främmande för evangeliernas anda i övrigt. Slutligen kan man undra om inte författarens *transkriberingar av hebreiska ord* är allt för fria i förhållande till originalet; i varje fall är ordbilder som *chasan hakenässät* (synagogtjänare, s. 47) och *schaliach zibbur* (församlingens utsände, dvs. dess förebedjare, s. 49) varken vackra eller särskilt korrekta: det förra uttrycket har enkelt s-ljud där det borde ha dubbelt, och dubbelt där det borde ha enkelt, och det senare är direkt missvisande, eftersom *schaliach* (utsänd) här genom sin förbindelse med det följande ordet står i status constructus, där det heter *scheliach*, eller enklare återgivet *scheliach*; *schaliach* i denna ställning är grammatiskt felaktigt.

Men allt detta är endast några mindre framträdande skönhetsfläckar på ett mycket lärt, noggrant och lättfattligt arbete.

Trygve Kronholm

GÖTZ SCHMITT: *Du sollst keinen Frieden schliessen mit den Bewohnern des Landes. Die Weisungen gegen die Kanaanäer in Israels Geschichte und Geschichtsschreibung (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament V/11)*. 174 sid. W. Kohlhammer, Stuttgart 1970. Pris DM 32.

Den som griper till Schmitts habilitationsskrift med en förhoppning att finna något i riktning mot ett svar på den ofta hörda frågan om krig och grymheter i Gamla Testamentet är dömd att bli besviken. Förbudet mot att ingå fred med kanaanéerna diskuteras här inte teologiskt eller etiskt utan som ett rent historiskt problem.

Boken innehåller fyra kapitel. Det första behandlar Ex 23,32 med paralleller (Deut. 7: Ex. 34; Jos. 9; Dom. 2,1—5). Det andra ägnas en utförlig analys av listan i Dom. 1,27 ff. Det tredje diskuterar vilket ursprung och vilken verkan uppmaningen att fördriva kanaanéerna kan ha haft. Det fjärde tar upp de aktuella anvisningarnas senare historia.

Inte sällan har man i forskningen sett en sen konstruktion, en historisk utopi, i Gamla Testamentets utsagor mot kanaanéerna, och då speciellt i uppmaningen till *heräm*, tillspillogivning. Schmitt tecknar en nyanserad och i många avseenden övertygande bild av utvecklingen hos dessa antikanaaneiska formuleringar. Han är beredd att acceptera uppfattningen, att *heräm*-utsagorna har fixerats kring exilstiden, men han påvisar å andra sidan, att förbudet mot att ingå fred med kanaanéerna och uppmaningen att fördriva dem är betygade i flera tidiga texter, främst Ex. 23 och Dom. 1. För fördrivningsförbudets tillämpning finner han en viktig gränspunkt i den tidiga monarkien. Saul tillämpade det mot Gibeoniterna (2 Sam. 21), medan David av allt att döma (2 Sam. 24, 16 ff.) inte vidtog motsvarande mått och steg ens mot jebuséerna i Jerusalem.

Schmitts arbete är ett värdefullt bidrag till utforskningen av Israels äldsta historia. Ett avsnitt i boken, som jag finner speciellt förtjänstfullt är diskussionen av Dom. 1,27 ff. (s. 46—80). Att förf. här har förbisett den enda studien från senare år, en uppsats av holländaren de Geus (*Vox Theologica* 36/1966, 32—53), är av mindre betydelse. Schmitts eget bidrag är späckat med goda iakttagelser.

Schmitt daterar denna lista till tidig konungatid, tidigast den andra generationen.

Med risk för att bli tagen för egocentrisk vill jag här hänvisa till ett eget arbete, där jag pekat på en rad av Schmitt inte observerade detaljer, som tyder på ett datum under Salomos regering (se anmälares *Solomonic State Officials*, 1971, s. 116 not 24 a).

På ett par inte oväsentliga punkter polemiserar Schmitt framgångsrikt mot Alt och Noth, nämligen då det gäller Noths tolkning av listan i Num. 26 (s. 112—114) och Alts teori att tvillingresidensen i Jisreel och Samaria skulle tyda på en dualism mellan israeliter och kanaanéer i Nordriket (s. 125—128). I det senare sammanhanget uttalar sig dock Schmitt alltför kategoriskt mot förekomsten av kanaanéer på ledande poster. Som Alt har påpekat (K.S. III, 198 ff.) är den speciella typ av egennamn, som består av enbart patronymicon, typen *ben-X*, känd från Ugarit. Denna typ av egennamn är emellertid också belagd för flera av Salomos distriktsprefekter (1 Kon. 4,8—11,13), vilket tyder på att Salomo besatte vissa administrativa poster med kanaanéer.

Det är ingen lätt uppgift som Schmitt gripit sig an med, men han har skilt sig från den med heder. Den metodiska infallsvinkeln växlar ofta. Detta är bara ett hälsotecken på att författaren utgår från ett problem och använder metoderna som arbetsinstrument. I ett par avseenden kunde förf. dock kostat på sig att underlätta läsarens mödor: genom att klart och koncist i slutet på varje kapitel sammanfatta sina slutsatser och genom att förse boken med ett sakregister.

*Tryggve N. D. Mettinger*

R. BARTHES, F. BOVON, F.-J. LEENHARDT, R. MARTIN-ACHARD, J. STAROBINSKI: *Analyse structurale et exégèse biblique*. 124 sid. *Dela-chaux et Niestlé, Neuchâtel, 1971*.

De franska exegeternas kongress i Chantilly år 1969, som samlade strukturalister, psykologer och exegeter, har nog varit utgångspunkt för åtskilliga studier, som görs här och var i bibelforskningen, med syfte att konfrontera denna med den moderna språkvetenskapen. I februari 1971 organiserade den teologiska fakulteten i Genf två kvällar kring ämnet: "Strukturanalysen och bibelexegetiken." Den välkände lingvistikern Roland Barthes analyserade Gen. 32: 23—33 och prof. Jean Starobinski Mark. 5: 1—20. Bådas bidrag är nu

tillgängliga, i något omarbetad form (särskilt Starobinskis), i denna volym, som kompletteras med en inledning om "den franska strukturalismen och bibelexegetiken" av F. Bovon och två exegeters kommentarer till Gen. 32: 23—33 (R. Martin-Achard) och till Mark. 5: 1—20 (F.-J. Leenhardt). Grundidén att låta en modern lingvistik och en exeget kommentera samma text ur Gamla och Nya testamentet, kommer att uppskattas av många, som hittills har varit tveksamma inför det nya "strukturalistiska" modedefenomenet. Här kan var och en själv konstatera, hur fruktbar, i jämförelse med den historisk-kritiska metoden, en modern strukturanalys kan vara.

Mitt första intryck är att Barthes' och Starobinskis bidrag är mycket mer spännande att läsa än de noggranna analyserna av fackexegeterna, och i synnerhet R. Martin-Achards kapitel. Frågor ställs som är intelligenta, och hjälper oss att på ett nytt sätt se dessa välkända texter. R. Barthes presenterar först en "sekvensanalys", där, med utgångspunkt från verbens funktioner, Jakobsberättelsen kristalliserar kring "övergången", "kampen", och "benämningarna". Strukturanalysen görs, i anknytning till Greimas, kring de handlande ("analyse actantielle") och, i anknytning till Propp, kring berättelsernas funktioner ("analyse fonctionnelle"). Starobinski är mindre än Barthes beroende av vissa lingvistiska modeller, men gör intressanta iakttagelser beträffande den geografiska ramen, personerna, besattheten och Jesus i Mark. 5: 1—20. En del av hans anmärkningar stämmer väl överens med exegeten Leenhardts (men den sistnämnde återger, mindre representativt än Martin-Achard, exegeternas vanliga metoder). Är det inte så, att vi exegeter här plötsligen kan upptäcka, att det går att säga vettiga saker om våra texter, utan att ha "studerat" vårt hantverk? Men, skulle vi kanske genast använda: Har kyrkofäderna inte, de också, gjort intressanta kommentarer, med hjälp av sina "intelligenta" symboliska tolkningar? Har den historisk-kritiska vetenskapen inte just befriat oss från alla dessa spetsfundiga utläggningar? Skall vi nu "berika" våra texter med hjälp av lingvistiska modeller? Jag tror, att vi här bara är i början av en ny metodanalys. Det kan ju principiellt inte vara så, att det nu skall finnas två sätt att fungera som exeget: å ena sidan, som historisk-kritisk vetenskapsman, och å andra sidan, som modern lingvistik. Strukturanalysen, såsom "Form"- eller "Redaktionsgeschichte", kan bara vara ett

medel, att bättre förstå vår text. Det anormala är, att det, i denna bok, är olika personer, som bedriver "strukturanalys" och "historisk-kritisk" exegetik.

Den moderna lingvistik tvingar exegeterna att komma ut ur sitt ghetto och i sin vetenskap integrera de nya insikter, som en strukturanalys möjliggör. Exegeterna har länge sysslat med historien, med "diakronin". Det är nu inte meningen att ge upp den, utan att komplettera den med en större medvetenhet om "synkronins" problematik. Som teologer har exegeterna f.ö. alltid med berättigande överskridit den trånga diakroniska metoden. Jag tror att Martin-Achard på ett riktigt sätt beskriver exegeternas metodik, när han säger: "Quand il lit un passage biblique, l'exégète use d'une méthode cumulative . . ." (s. 43). De historisk-kritiska metoderna har ibland inlett exegeten i frestelsen att bara studera för- eller efterhistorien till en text, utan att tillräckligt ge sig i kast med själva texten. Strukturanalysen kommer kanske så småningom att användas av exegeten som korrektiv till denna överdrift, såsom också Martin-Achard understryker (s. 42). Det gäller inte att ge upp det positiva i de historisk-kritiska metoderna, utan att undvika deras begränsning. Strukturanalysen har, å sin sida, många begränsningar, som en uppmärksam läsare av Barthes och Starobinski kan iaktta. En del godtyckligheter hos dem kunde elimineras med hjälp av exegetens traditionella metoder. Boken, i den form den nu föreligger, kan emellertid fungera som en utmärkt stimulans i ett tvärvetenskapligt samtal.

René Kieffer

GÖRAN FORKMAN: *The Limits of the Religious Community. Expulsion from the Religious Community within the Qumran Sect, within Rabbinic Judaism, and within Primitive Christianity.* 257 sid. C.W.K. Gleerup, Lund, 1972.

Frågan om toleransens villkor är ett livsproblem för oss alla idag. Olika nationer eller grupper avgränsar sig från varandra och detta medför ofta konflikter, isolering, intolerans. När författaren till denna doktorsavhandling studerar den religiösa gemenskapens gräns, i Qumran, i den rabbiniska judendomen och i urkristendomen, får vi komma ihåg, att en gemenskapens gräns förutsätter den positiva upplevelsen av en gemenskap, en *koinonia*.

Frågan är i vilken utsträckning en grupp behöver isolera sig från en annan genom uteslutningsregler, för att själv kunna fungera som en levande gemenskap.

Författaren ger oss ett rikt material för att kunna svara på sådana frågor. Han är medveten om, att han härvid bygger på sina föregångare, i synnerhet Bohren, Hunzinger, Doskocil och Mignard. Eftersom de två viktigaste bland dem, Hunzinger och Mignard, bara har lämnat otryckta avhandlingar, kommer författarens bok nog att fungera som ett standardverk på detta område. Han har inte bara sammanställt det viktigaste hos föregångarna och kompletterat det, utan han har också försökt ge hela stoffet en personlig prägel genom att konsekvent belysa materialet utifrån samma upprepade frågeställningar:

1. Vilka avvikelser föranledde uteslutning?
2. Hur gick uteslutning till?
3. Vilka teologiska motiv förknippades med uteslutning? Dessutom har författaren försökt få grepp om materialet genom att, i det första kapitlet (s. 16—38), såsom bakgrund, utarbeta två motiv som i gammaltestamentlig tid fungerar i uteslutningssammanhang: helighets- och förbundsmotivet. En stor del av både tillfredsställelsen och tveksamheten man upplever inför denna avhandling förefaller mig bero på den intressanta analysen av sammanflätningen av dessa två motiv i Qumran, i den rabbiniska judendomen och i urkristendomen (där de kompletteras genom Gudsrikemotivet). Vår tveksamhet kommer från den beskrivning, som ges av båda motiven, i samband med uttryck som i Gamla testamentet implicerar tanken på uteslutning och mot bakgrund av fem typer av brott som beläggs med dödsstraff. Man undrar om en sådan induktiv metod verkligen tillåter en balanserad analys av så komplicerade förhållanden som helighets- och förbundsmotiven utgör? Är båda så skarpt avgränsade sinsemellan som författaren påstår? Är heligheten så starkt knuten till rituella renhetsföreskrifter? I den nytestamentliga delen får man därigenom intryck, att den motsättning mellan den synoptiske Jesus och det övriga Nya testamentet blir för hårt dragen. Jesus ogillar fariséernas renhetsregler, men inte nödvändigtvis själva helighetsmotivet i hela dess vidd. Man undrar om inte mycket av det som författaren sätter under ordet "Gudsrikemotiv" (som inte är tillräckligt analyserat) återfinns i ett "helighetsmotiv", som inte bara begränsas till det rituella . . .

Dessa anmärkningar får oss dock inte att

glömma, att de två motiven fungerar utmärkt i analysen både av Qumrantexterna (s. 39—86) och den rabbiniska judendomen (s. 87—114). Avhandlingens tyndpunkt ligger på uteslutningarna i urkristendomen (kap. 4, s. 115—215). Det finns här många fina analyser. För att undvika godtycklighet i den syntetiska framställningen gör författaren en analys av fem texter som han uppfattar som viktiga: Matt. 18; 2 Tess. 3: 6—15; 1 Kor. 5; 1 Joh. 5: 16—17; Upp. 2—3. Dessa fem texter kommer därefter att fungera som huvudlinje i framställningen. Man kan naturligtvis fråga sig om dessa fem texter inte får en alltför stor relief: de utreds i alla detaljer (vanligtvis med fint exegetiskt omdöme; jag tvekar ändå att acceptera författarens symboliska tolkning av Matt. 18: 8—9).

Andra delen i detta kapitel får som slutresultat en distinktion mellan tre grupper av texter. Den första gruppen understryker, att man bör utesluta heretiker. Detta för att bevara kyrkans enhet. Den andra poängterar, att bara de som medvetet och med fri vilja lämnar gemenskapen är uteslutna. Det handlar om dem, som inte vill lyssna (Matt. 18: 15—17), som syndar mot den helige Ande (Luk. 12: 10), som inte förblir i Kristus (Joh. 15: 1—8), som begår en synd till döds (1 Joh. 5: 16—17), som avfallit (Hebr. 6: 4—8) och som syndat av fri vilja (Hebr. 10: 26—31). Denna typ av försyndelse finns bara hos synoptikerna, i den johanneiska litteraturen och i Hebréerbrevet. Dessa texter står i stor kontrast till Qumrantexterna.

Den tredje gruppen av texter visar, hur vissa stora synder kan leda till uteslutning; de uppräknas i Apg. 5: 1—11; 8: 18—24 och hos Paulus. Dessa senare texter betonar just de etiska förpliktelserna i en gemenskap.

Jag är lite tveksam inför denna tredelning: Den andra gruppen av texter har att göra med etiska normer och den enskildes ansvar. Tredje gruppen handlar också om etiska normer, men poängterar mer den sociala aspekten. Det är svårt att se den avgörande skillnaden mellan grupp två och tre. Är det betoningen av den fria viljan i grupp två? Men den förutsätts också på sätt och vis i grupp ett och tre . . .

När vi ställer oss frågan: hur gick uteslutning till?, måste vi, enligt författaren, först konstatera att Nya testamentet är föga intresserat av uteslutningsregler. Det finns några sådana i Matt. 18: 15—17; 1 Tim. 5: 19 f.; Tit. 3: 10. Det finns en del bevis för en för-

manings-praxis för uteslutningen som liknar Qumrantexternas: Matt. 18; Paulus' brev och Pastoralbrev. Domstolen var därvid, för Paulus, hela församlingen. Men det finns karismatiska domar: i Apg. 5 och 8 genom Petrus ensam, eller i 1 Tim. genom Paulus. Både i Pastoralbrev och hos Matt. 18 får kyrkans ledare en framskjuten plats som domare.

I allmänhet förefaller uteslutningen ha varit tidsbegränsad. Det som är mest i ögonfallande är, att den partiella uteslutningen (författaren har i inledningen, s. 12, förklarat hur han skiljer mellan tidsbegränsad och definitiv, partiell och total, formell och informell uteslutning) spelar en så stor roll hos Paulus; han verkar här vara beroende av den judiska (troligen den fariseiska) modellen. I de andra texterna verkar uteslutningen vara total. Bara om den uteslutne ångrade sig kunde församlingens bön upphäva uteslutningen.

När vi betraktar de teologiska motiven för uteslutning är det, enligt författaren, påfallande, att det finns en stor skillnad mellan synoptikerna och det övriga Nya testamentet. Hos synoptikerna viker helighetsmotivet, som var så viktigt både i Qumran och i den rabbiniska judendomen före 70, inför Gudsrikemotivet. Däremot accepteras helighetsmotivet i det övriga Nya testamentet. Det färgas emellertid där genom Gudsrikemotivet: det finns en barmhärtighet mot den enskilde och man betonar att det är Gud som skall döma. Att helighetsmotivet så småningom fick större betydelse kan härröra från fyra omständigheter: den organisatoriska aspekten som övertogs från judarna (och därmed helighetsteologin); de liturgiska formerna som också övertogs; den katekesiska undervisningen, som lät församlingen framstå som ett heligt prästadöme; och slutligen uppfattningen, att den uppståndne var närvarande mitt i församlingen.

Vi har redan uttryckt vår tveksamhet inför analysen av helighetsmotivet. Tydligt är att författarens påstående här borde nyanseras. De brister som vi har understrukt i avhandlingen (en relativt stor del tryckfel och en översättning som inte alltid är så lyckad kunde också anföras) får oss emellertid inte att glömma denna boks stora förtjänster. Den är klart skriven, överskådlig, rikhaltig (vi har bara sammanfattat i korthet den nytestamentliga delen som de flesta nog är mest intresserade av) och full av värdefulla analyser och hypoteser, inte minst i det andra kapitlet om

Qumran. Boken fyller en stor lucka som fanns på detta område. Den kommer också, genom ämnets betydelse att kunna fungera som en självrannsakan för kyrkorna. Är kyrkorna trogna Kristi ande i sina inbördes förhållanden och i förhållande till människor såväl utanför som innanför deras gemenskap?

*René Kieffer*

ETIENNE TROCME: *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie. (Bibliothèque théologique). Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1971. 153 s.*

E. Trocmé är professor vid Faculté de Théologie protestante i Strasbourg. Han har tidigare utgivit Le "Livre des Actes" et l'histoire (1957) och La formation de l'Évangile selon Marc (1963). (Den senare rec. i STK 1965, s. 105). För närvarande utarbetar han Markus-kommentaren i serien Commentaire du Nouveau Testament. Rec. ämnar här mestadels låta den franske förf. tala för sig själv och så åt läsaren överlämna en bild av det speciella metodiska greppet och det klara framställningssättet.

Förf. vill genom sin framställning visa, att de texter, genom vilka vi lär känna Jesus från Nasaret, är mycket mer komplicerade än vad man i allmänhet tror. De nytestamentliga författarna gör var och en anspråk på att framställa sanningen om Jesus, och de vill med iver inpräglade den hos sina läsare. Ändå gör de detta så olika, att de inte ger oss sanningen om honom utan kanske fyra eller fem olika bilder av hans person. Innan Trocmé går in på de olika bilderna av Jesus, redogör han i två kapitel för forskningsläget. I kap. I behandlas den litterära genren Jesusbiografi, medan redaktionshistorien i evangelierna och den muntliga tradition som ligger bakom dessa utgör huvuddelarna i kap. II.

Kap. III och IV behandlar Jesus sådan han framträder i "orden av Herren" resp. i apoftegmat. Med "ord av Herren" avses isolerade ord eller grupper av ord som inte innefattar eller åtföljer en berättelse. När det gäller deras ursprung, tycks det vara enklast att acceptera äktheten i alla Jesus-ord utan vidare och använda dessa ord för att rekonstruera den historiske Jesu budskap. Men svårigheterna uppträder omedelbart, t.ex. de stora avvikelserna mellan de tre synoptikerna beträffande många av dessa ord. Därför finner

vi här inte en exakt framställning av Jesu undervisning utan det samlade intryck som Mästaren gjorde på lärjungarna. Man kan inte heller klart skilja mellan den bild av nasaréén som existerade under hans livstid hos lärjungarna och den som traditionsbärarna har haft under loppet av de två följande generationerna. Beträffande undervisningen om Guds rike tjänar det ingenting till att söka passera lärjungarnas bild av Jesus för att rekonstruera dennes tanke. Men uttrycket Människosonen användes av Jesus själv och utgör i traditionens ögon inte en kristologisk beaktelse på samma sätt som titeln Kristus. I "orden av Herren" framträder Jesus under bilden av en person, som är begåvad med en särskild talang och auktoritet, en som fått i uppdrag av Gud att utföra den eskatologiska missionsuppgiften hos Israel. — De synoptiska apoftegmata tillsammans ger oss samma bild av Jesus som "orden av Herren" gör, eftersom de ger intryck av att komma från nasaréén via lärjungarna.

Kap. V framställer den Jesus som vi finner i de biografiska berättelserna. Hit hör dels några spridda kategorier (apoftegmata, berättelser om kontroverser och skolsamtal samt liturgiska traditioner med stora lån från passionen), dels och framför allt passionsberättelsen. Den senare koncentrerar uppmärksamheten på Herren ensam, och han framstår såsom martyr. Men vi får också veta, hur lärjungarna förstod detta: Oberoende av etablerade auktoriteter och invändningar är Jesus fast besluten att in i det sista upprätthålla den eskatologiska karaktären i sitt budskap och sin sändning; han är den Rättfärdige som förföljes men vilkens slutliga triumf är säkrad trots allt; i det att han dör blir han den paradoxale "judarnas Konung", vilkens seger i grunden hotar den existerande ordningen. För att förklara händelsen på Långfredagen, lånar tron efter påsk här mycket material som går tillbaka till den historiske Jesus.

I kap. VI möter vi Jesus såsom den sinnrike liknelse-moralisten, omhuldad av medelklassen. Gränsen mellan liknelserna och "orden av Herren" är inte så klar som man kunde tro. Liknelserna handlar inte om en allmängiltig moral och Guds kärlek, utan budskapet består i att åhörarna lever i en enastående tid, då änden redan är närvarande på ett mystiskt sätt. Det är en något blek Jesus åhörarna här har sett, men det är samme Mästare som i "orden av Herren", uppfattad av olika ögon.

Underberättelserna undersöks i kap. VII. Förf. vill inte gå in på någon diskussion om hur vi bör uppfatta dem (såsom bevis på Jesu gudomlighet etc), utan han frågar vilken betydelse de har inom evangelierna, hur de har omformats och vilken bild av den historiske Jesus de ger oss. Det är tydligt att de ägnas mycken tid och plats i evangelierna, och de framställer Jesus såsom den nästan gudomlige magikern och välgöraren, av vilken invånarna i nordöstra Galiléen har bevarat ett outplånligt minne. Ibland är han förtegen och vill inte alltid göra vad man ber honom, och nästan aldrig tar han initiativet till mirakulöst botande. Rollen att bota har han emellertid sett såsom en sida av sitt uppdrag från Gud. Trocmé menar, att vi inte lättvindigt får förkasta dessa berättelser, eftersom de låter oss lära känna en dimension av den historiske Jesus.

Den sista bilden av Jesus finner vi i kap. VIII, där han framställs såsom offentlig person. Men egentligen var han inte verkligt offentlig utan en provinsprofet utan grepp om majoriteten av landets befolkning. Alla skikt av den muntliga traditionen härrör från begränsade samhällsklasser. Därför måste någonting ha hänt, eftersom högt uppsatta dignitärer i Jerusalem kände sig hotade av honom. Jesus bör ha väckt uppmärksamhet i huvudstaden i samband med det högtidliga intåget där och omkring templet, när han drev ut köpmännen. Efter tempelaffären framstod han för folkmassan som den politisk-religiöse Messias, och han accepterade såsom helhet den väldiga popularitet han vann. Han erhöll då en messiansk tolkning av sin person och sitt verk. Men samtidigt aktade han sig för den roll man ville ge honom: Messias, befryndad med zeloterna. Hans attityd var alltså ett reserverat samtycke gentemot den bild som den palestinsiska massan gjorde sig av honom.

I avslutningskap. (IX) frågar sig förf. vem Jesus var. När man ställs inför så skilda bilder av Jesu person och verk, som den för-evangeliska traditionen ger oss, skulle man kunna vara frestad att bestämma sig för den ena eller den andra, såsom många biografier av nasaréen gör. Men det är nödvändigt med en syntes av dessa bilder för att presentera ett sammanhängande porträtt av den historiske Jesus. För att nå fram till den syntes som gör Mästaren gripbar måste man göra en jämförelse mellan de attityder Jesus intog och de olika bilder man gjorde sig av hans

person. Nyckeln till Mästarens sätt att uppträda är särskilda konstanter i dessa attityder: Varje bild av Jesus är resultatet av något hans initiativ; Jesus framträdde med speciell kraft, han var en säregen begåvning; i stort sett accepterade han aktivt de bilder man gjorde sig av honom. Förf. betonar inledningsvis och avslutningsvis, att de flesta som ger sig i kast med att belysa Jesus från Nasaret inte anar hur mycket man först bör ha inhämtat av komplicerade vetenskapliga metoder. Och de som använt dessa metoder, kommer fram till så invecklade resultat, att godtyckliga förenklingar blir nödvändiga. Hur förenad med Kristus man än är genom tron, har man ändå inte den historiske Jesus i sin hand!

*Hans Ivarsson*

*Etik och kristen tro. Utgiven av Gustaf Wingren. 305 sid. CWK Gleerup. Lund 1971. Prisca kr 33: 50.*

Denne boken er skrevet med tanke på å gjøre tjeneste som lærebok innenfor de teologiske fakulteter i Norden.

Selve det å skrive en lærebok i etikk i vår tid er en ytterst komplisert oppgave. En lærebok vil nemlig etter sin intensjon være et standardverk i den mening at den kan beholde sin aktualitet og gyldighet helst i noen årtier. Men i vår tid er denne standard-karakter vanskelig, for ikke å si prinsipielt umulig å oppnå. Dette er i hvert fall tilfelle i den grad den etiske fremstilling søker å være aktuell og ta konkrete samtids spørsmål opp til inngående drøftelse. Det som gjør den konkret-aktuelle drøftelse så komplisert er at i løpet av bare noen relativt få år er samfunnet forandret på en slik måte at drøftelsen er blitt akterutseilet i forhold til samtidens brennende spørsmål. Man kan f.eks. tenke på den store forskjell når det gjelder den aktuelle etiske problematikk mellom 1950- og 1970-årene. Slagordet om at verden bestemmer kirkens dagsorden gjelder ikke bare for kirkelige konferanser, men i noen grad også for den teologiske etikk generelt.

Med denne problematikk som bakgrunn leser man denne nye lærebok i etikk med atskillig spenning. Den har nemlig et noe annet opplegg enn hva som stort sett har vært tradisjonelt for lærebøker i kristen etikk. For det første er ikke denne bok noe en-manns verk. Den har i alt seks forfattere fra forskjellige land: Birger Ger-

hardsson, Bruno Schüller, Gustaf Wingren, Johan B. Hygen, Harry Aronson og K. E. Løgstrup. Dessuten går denne boken sin egen vei når det gjelder problem- og stoffutvalg. Over to tredjedeler av bokens corpus består av historiske analyser av den kristne etikk ned gjennom kirkens historie. Den siste tredjedel — K. E. Løgstrups artikkel “Etiske begreber og problemer” — er av systematisk-prinsipiell art. Men selv her blir aktuelle etiske nutidsproblemer bare i liten grad tatt opp til konkret drøftelse.

Betyr så dette opplegg at boken er “uhistorisk” i den mening at den har unngått konfrontasjonen med vår samtidsbestemte situasjon?

Så vidt jeg kan se er dette langt fra tilfelle. Egentlig er det menneskets og samfunnets situasjon her og nu som står i fokus. Men denne fokusering skjer for det meste indirekte. Denne indirekte metode viser seg imidlertid å være fruktbar. Den teologiske etikk har en tendens til å bli isolert i og av sin egen samtid, slik at det historiske perspektiv på etikkens problemer kommer i bakgrunnen. På dette punkt søker denne bok å skape en motvekt, noe som må sies å ha lyktes.

Men hvorledes kommer så nutidsdimensjonen inn i en bok som ved første blikk synes å være dominert av aspekter på etikkens historie fra urkirken og frem til vår tid?

Gustaf Wingren — bokens utgiver — skriver i sitt forord at nutidsaspektet er bevisst fremhevet allerede i valg av bokens tittel. “Kristen tro” er en nutidig realitet. Wingren sier: “Men om boken i sin helhet skall handla om “kristen tro”, då är det bibliska budskapet och dens konsekvenser i princip *nutid* med omedelbar relevans för etiska begrepp och problem idag.”

Nutidsrelevansen er altså en av bokens sentrale intensjoner. Wingren tar i forordet også opp problemet om et verk med så mange forfattere med forskjellige teologiske oppfatninger kan få et samlende grunnsyn. Wingren mener selv at dette har lyktes, ikke ved at det foreligger en friksjonsfri harmoni mellom de seks artikler, med ved at de konvergerer og tenderer å møtes. Wingren sier ikke helt eksplisitt hva denne konvergens består i. Det kan i denne sammenheng være flere ting å nevne. Men nutidsaspektet er uten tvil et slikt konvergerende punkt.

Bokens første artikkel handler om “Bibelns ethos”. Den er skrevet av Birger Gerhardsson og er — sammen med Løgstrups sluttartikkel — bokens største. Tittelen på Gerhardssons artikkel er muligens ikke helt dekkende. Han

skriver nemlig ikke om den bibelske ethos generelt. Han har valgt ut to hovedrepresentanter for den nytestamentlige ethos, nemlig Matteus og Paulus. Gerhardsson motiverer sitt valg med at disse to på en måte står i en særklasse. Ingen av Bibelens “forfattere” er en så bevisst og konsekvent etiker som Matteus, sier Gerhardsson. Han mener at Paulus ikke i den grad er opptatt av å utmeisle en systematisk etisk anskuelse. Men han har et i grove drag konsekvent helhetssyn, og i hans skrifter finnes et rikt etisk stoff, preget av engasjement og klarhetsbehov. Et annet felles trekk hos Matteus og Paulus, sier Gerhardsson, er at de begge bevisst har tenkt gjennom forskjellen mellom den ethos de hadde tidligere og den de har “i Kristus”.

Siden begge hadde en jødisk ethos som bakgrunn, er det naturlig at Gerhardssons analyse i vesentlig grad blir en drøftelse av det nye i den urkristne ethos sett i forhold til den jødiske lovreligion. Både Jesus og Paulus gjorde “opprør” mot den jødiske kasuistikk. Sett i denne sammenheng er det verdt å merke seg en av Gerhardssons konklusjoner: Den opprinnelige apostoliske livsstil ble etter hvert stabilisert som den *eneste* kristne livsstil. Og Gerhardsson fortsetter: “I urkristendomens fall påbørjades i själva verket redan från första stund framväxten av en *kristen halaka*, et nytt nätverk av bud och standardiserande beteenden och handlingar, som snart objektiviserat sig till den *enda* livsstil som ansågs värdig en kristen människa.”

Denne halaka-gjøring av den kristne ethos synes å være et stadig tilbakevendende og dominerende fenomen i kirkens historie.

Bokens andre hovedkapittel handler om historiske ethos-typer. Det innledes med en analyse av katolsk moralteologi av Bruno Schüller. Katolsk etikk har spilt en så vesentlig rolle i kirkens historie, at den allerede av den grunn må tas i betraktning når det gjelder forskjellige viktige ethos-typer i kirkens historie. Der til kommer det nye klima som er oppstått mellom den katolske og de lutherske kirker. Den dialog som her er kommet i gang, har kanskje sine største muligheter på etikkens område. Schüller er særlig opptatt av hva han kaller det “naturrättsliga argumentasjonsmønster”. Naturretten har fått en mer seriøs drøftelse også innenfor evangelisk-luthersk etikk i de senere årtier, og det er interessant å se Schüllers moralteologiske argumentasjon i denne sammenheng.

Så følger Gustaf Wingrens artikkel om refor-



masjonens og lutherdommens ethos. Artikkelen har et sterkt kritisk aspekt, idet Wingren på dette punkt skiller skarpt mellom selve reformasjonen og den senere lutherdom, den moderne lutherdom inkludert. I reformasjonens ethos var skapelsestanken det teologiske utgangspunkt. Men Wingren finner at vår tids teologi — f.eks. de ledende teologiske retninger fra 1920-årene — er hva Wingren betegner som “pietistiske”: I ingen av dem, hvor meget de ellers er innbyrdes ulike, spiller skapelsestanken noen organiserende rolle. Wingren skriver: “Ingen del av credo torde under 1900-talet ha varit så vanvårdad, stundom så direkt bekämpad, som första trosartikkeln. Detta historiska faktum innebär, att det föreligger en bestämd skillnad mellan reformationens ethos å ena sidan och den moderna lutherska ethos å andra sidan.” Her stiller Wingren luthersk teologi overfor den veldige utfordring å tolke den moderne kristne ethos ut fra genuine “lutherske” forutsetninger. Denne utfordring er også et grunnleggende kirkelig anliggende. Wingren tør ha rett i at det i vår tid hersker stor etisk usikkerhet: “Ännu har inte kyrkan funnit sin rätta livsstil i detta samhälle.”

Johan B. Hygen skriver om reformasjonens venstre fløy, f.eks. døpere, spiritualister, svermere og antitrinitariere. Det er ganske innlysende at de etiske tanker i venstrebevegelsene har hatt stor historisk betydning. Denne venstreteologi drøftet med forankring i praktisk handling moderne problemer som revolusjon, bruk av vold, pasifisme, eiendomsfelleskap og kommunisme. Man kan også med en viss rett peke på enda et punkt hvor “venstrebevegelsen” fikk stor historisk betydning: For livsstilen og verdioppfatningen i industrisamfunnets første epoke. Hygen hevder med rette at denne venstre-ethos ble ført videre bl.a. av pietismen. Men pietismen viser en merkelig ambivalent holdning til “verden”. Verden skulle forsakes, samtidig som pietistene engasjerte seg med stor energi i forretnings- og produksjonslivet og tillot seg å bli rike uten å føle dette som ett tyngende etisk problem i et fattig samfunn. Max Webers berømte teser om kapitalismen og den “protestantiske etikk” har muligens ikke noen direkte relasjon til venstrebevegelsene på reformasjonstiden. Men når det gjelder videreføringen i pietismen — som på mange måter står den reformerte etikk nokså nær — er Webers teser aktuelle. I alle fall synes det sannsynlig at en bestemt historisk kristen ethos har hatt stor innflytelse på det mo-

deralske klima som kom til å prege industrisamfunnets første tid. Og det er neppe noen luftig konstruksjon å se en viss sammenheng mellom denne ethos og reformasjonens venstrefløy.

Industrisamfunnets ethos blir for øvrig drøftet meget skarpsindig og inciterende i et kapittel av Harry Aronson: “Från industrialism till postindustriellt samhälle.” Et hovedsynspunkt i Aronsons analyse er at industrisamfunnet hele tiden har vært tolket ut fra to meget ulike grunnmodeller, og at disse modeller har et felles utgangspunkt: Den engelske nasjonaløkonomis teori om “homo oeconomicus”. Den ene modell representeres av liberalismen, som hevdet at grunnstrukturen i samfunnet preges av *harmoni*. Den andre modell kan føres tilbake til Marx: *konflikt*-modellen.

Det er meget klargjørende å stille opp mot hverandre disse to modeller og analysere industrisamfunnets historie ut fra dette aspekt. Disse to strukturer kaster således et interessant lys f.eks. over den siste etterkrigstid. I 1950-årene dominerte harmoniteorien. Ideal og praksis var å “tilpasse” seg samfunnet mest mulig, og motsetningen mellom ideologiene ble så redusert at man med god grunn kunne tale om en avideologisering av samfunnet. Men i 1960-årene kom så konfliktteorien til sin fulle rett. Aronson peker særlig på studentopprørene i denne sammenheng, og han gir disse en strukturbakgrunn som er meget klargjørende.

Jeg er imidlertid noe i tvil om hans tolkning av harmoniteorien i det 19. århundre. Han synes å hevde at alle de ledende engelske nasjonaløkonomer var tilhengere av harmoniteorien, selv om de mest realistiske av dem nok både var klar over menneskets til dels direkte brutale egeninteresse og en rekke interessemotsetninger i samfunnet. Men hvordan kan de forene denne realisme med harmoniteorien? Det er mye som tyder på at *darwinismen* fikk stor innflytelse på den engelske liberalisme fra midten av det 19. århundre. Men det er vanskelig å se hvordan den sosiale darwinisme kan underordnes harmoniteorien. Darwinismen peker mer i retning av konfliktteorien, en tanke som neppe var fremmed for Karl Marx selv.

Aronson reiser på slutten av sin artikkel spørsmålet om *forandringens* realitet og mulighet når det gjelder menneske og samfunn. Man kan tale om behovet for en “forandringens teologi”.

Hvorledes står så den evangelisk-lutherske teologi i denne sak? Hvordan kan evangelisk-luthersk teologi ha noe virkelighetsnært å si til om verden i revolusjonerende forandring?

Man pekar i denne sammenheng gjerne på Luthers reaksjonære og typisk feudale — man kan også tillegge: statiske — tenkning i social-etiske spørsmål. Gustaf Wingren korrigerer denne forestilling om den statiske Luther meget ettertrykkelig. Han fremhever "rørligheten" som en hovedsak i Luthers historie- og samfunnsyn. "Rørligheten" må prege samfunnet, for det første fordi Gud er levende og stadig nyskapende, for det andre fordi djevelen misbruker status quo som middel i sitt eget spill.

Dette vil for mange være overraskende og befriende synspunkter på Luther. De åpner for nye aspekter når det gjelder mange av vår tidsepokes sociale problemer.

*Tor Aukrust*

TORBEN CHRISTENSEN — SVEN GÖRANSSON: *Kyrkohistoria. 2. Från påvens gudsstat till religionsfriheten. Av Sven Göransson. 450 s. Scandinavian University Books. Svenska Bokförlaget, Stockholm 1969.*

Utgivningen av den handbok i kyrkohistoria, som professorerna Torben Christensen i København og Sven Göransson i Uppsala är sysselsatta med att utarbete, har fortgått planenligt. Efter den av Christensen författade första delen har turen nu kommit att fästa uppmärksamheten vid den andra, författad av Göransson och ompännande tiden från omkring 1270 till 1800.

Vid ett försök att inledningsvis ange vad som präglar Christensens och Göranssons arbete i dess helhet ter det sig naturligt att se det mot bakgrunden av dess närmaste nordiska föregångare, Hjalmar Holmquists och Jens Nørregaards handbok. Gemensamt för de båda framställningarna av den allmänna kyrkohistorien är, att den kyrkohistoriska utvecklingen sättes i samband med strömningar, idéer och förhållanden inom kulturens och samhällslivets olika områden. Sedan detta konstaterats, är det emellertid inte svårt att peka på en väsentlig skillnad. Holmquist och Nørregaard lät utifrån den idétradition och den historiesyn, som de var bestämda av, i hög grad de enskilda personligheterna träda i förgrunden i teckningen av den historiska processen. Christensen och Göransson återspeglar å sin sida aktuella tendenser i den historiska vetenskapen genom att låta de idéhistoriska linjerna och de samhällshistoriska faktorerna

dominera. Skildringen av de enskilda gestalterna och de konkreta fakta är så utformad, att den i regel är underordnad framställningen av de strömningar, läger och gemenskapsbildningar, som en individ, ett namn eller ett datum representerar och exemplifierar.

I sin del av verket dokumenterar Göransson redan in anslaget viljan och förmågan att se den historiska utvecklingen under vida perspektiv och övergripande synpunkter. Sin framställning inleder han sålunda med att ange kyrkans och den kristna kulturens enhet, högmedeltidens syn på det kristna samhället, som den självklara grunden också för senmedeltid och reformationstid. Den högmedeltida kyrkoenhetens fortgående upplösning blir i enlighet därmed huvudtemat för skildringen av utvecklingen fram till 1700-talets slut. Det är en tolkning, som fånglar genom målmedvetenheten och den syntetiska kraften. Som synes har den emellertid kunnat vinnas endast genom en medveten avgränsning. Den ortodoxa kristenheten, som i verkets första del skildrades till något in på 1000-talet, blir i den andra delen inte föremål för en samlad framställning. Då den på några punkter föres in i bilden, är det i det synfält, som utgöres av Roms kyrka och de samfund, som den genom reformationen alltmer förgrenades i. Som ett gigantiskt längdsnitt är denna konception imponerande. Hur fruktbar upplägningen är med hänsyn till helhetsbilden av kristenhetens historia, är det för tidigt att diskutera, innan verket med den återstående tredje delen föreligger i fullbordat skick.

Göranssons arbete är indelat i fem huvudavsnitt. Det första av dem ägnas högmedeltiden. Redan dess rubrik, Från påven som imperator mundi till katolsk kungamakt (1274—1296), anger den framträdande ställning, som den samhällshistoriska aspekten intar. Det betonas, hur den medeltida kyrkan förenade den antika världsbilden, den bibliska frälsningshistoriska synen och arvet från fornkyrkan. Som väsentliga drag i denna tid framhäves graderingen mellan kleresiet, *ordo*, å ena sidan och lekmännen å den andra samt synen på kyrkan och samhället som en enhet, *unum corpus christianum*. I egenskap av ledare för en kyrka, som var både frälsningsanstalt och samhällsmakt, hävdade påven gentemot kejsaren, som under fornkyrkan varit det kristna imperiets överhuvud, segerrikt anspråken på att vara kristenhetens herre. Mot slutet av skedet begagnades emellertid de enhetsskapande faktorerna i kristenheten till

att gentemot papalismen stödjade en nationalkyrklig syn.

Det följande huvudavsnittet, Senmedeltiden (1296—1517), skildrar, hur högmedeltidens klerikala samhällssyntes sprängdes. Här anlägges ett för framställningen centralt perspektiv, accentueringen av Frankrikes roll i utvecklingen. Kampen mellan påvedömet och det franska nationella kungadömet skjuts i förgrunden vid teckningen av den senmedeltida nydaningen. Som ett uttryck för hur påvedörets anknytning till Frankrike under den "babyloniska fångenskapen" stimulerade nationalkyrkligheten och reformkraven i andra länder skildras vidare utvecklingen i Tyskland och England. Påveschismen och den därav föranledda striden mellan påvedömet och konciliarismens fornkirkliga enhetslinje slutade med att påven segrade. Den högmedeltida papalismen hade emellertid lidit ett slutgiltigt nederlag i kampen mot renässans, nationalkyrklighet och reformkrav. En aspekt på den senmedeltida utvecklingen är, hur konciliarism och humanism i sin förankring i fornkirkan med dess konstantinsk-theodosianska statskyrka som mönster bidrog att befästa den furstliga nationalkyrklighetens makt. De socialrevolutionära rörelserna i olika delar av Europa rubbade å sin sida balansen i "unum corpus christianum" och blev banérförare för den nya kyrkosyn, som såg förebilder i den nytestamentliga församlingen och den fria fornkirkan.

Mycket belysande är, hur i jämförelse med Holmquists och Nørregaards arbete den följande utvecklingen periodiseras. Liksom för Holmquist och Nørregaard utgör för Göransson såväl den lutherska reformationens inledning 1517 som sekelskiftet 1800 naturliga gränsmärken. De förstnämnda ställde främst den andliga utvecklingen i blickpunkten. Utifrån denna synvinkel indelades den ifrågasvarande tidsrymden i två epoker, den första reformationens och motreformationens tid fram till omkring år 1600 och den andra den av ortodoxi, väckelserörelser och upplysning präglade eran. Göransson låter också reformationen bli det samlande begreppet vid skildringen av den utveckling, som tog sin början 1517. Slutpunkten för vad han betecknar som reformationstiden sätter han emellertid redan 1560. I enlighet med att han skjuter förhållandet mellan kristendom och samhälle i förgrunden, ser han tiden omkring 1560 som inledningen till ett huvudskede, som han karakteriserar som den konfessionella epoken. Den

varar enligt Göransson fram till 1690, då i synnerhet den ärorika revolutionen i England skapat en ny situation i religionsfrihetens historia. Göranssons inriktning på att dra linjer, som pekar framåt, återspeglas i att rubriken över skildringen av tiden från 1690 till 1800 är Mot en ny tid.

Genom framställningen i kapitlet Reformationstiden (1517—1560) visar Göransson särskilt klart, att han ingalunda bortser från de enskilda individernas roll i det historiska skeendet. Han betonar sålunda främst Luthers men också de andra ledande reformatörernas betydelse i fråga om reformationens upprinnelse och fortgång. I huvudsak är det denna bedömning, som bestämmer uppläggnings av det ifrågasvarande avsnittet. Bland annat kan noteras, att Göransson i anslutning till nyare nordisk forskning framhåller det inflytande, som bibelhumanismen har utövat. Beträffande det samhällshistoriska problemkomplexet kan man fästa uppmärksamheten vid påpekandet, hur genom religionsfreden i Augsburg 1555 Tyska riket fick den konfessionellt splittrade status, som genom sin brytning mellan hävdandet av territorialstaternas självständighet och den medeltida "unum corpus christianum"-tanken innehöll fröet till konfessionsårhundradets politiska konflikter.

Det följande kapitlet, Den konfessionella epoken (1560—1690), inledes med en teckning av den romersk-katolska konfessionalismen, så som den utbildades genom Tridentkonciliet och framträdde i jesuitorden, påvedömet, barockkulturen och skolastiken. Vid skildringen av motreformationen ägnas särskild uppmärksamhet åt den ledande makten i Europa, Spanien, med dess obrutna medeltida skolastiska tradition. Det globala perspektivet blir här väl tillgodosett genom teckningen av kyrkan i det spanska kolonialväldet och av den katolska missionen. Därpå behandlas den lutherska ortodoxien, kännetecknad av förhållandet mellan bekännelsebildning och politik, brytningarna mellan ortodox, ortopraktisk och humanistiskt ekumenisk lutherdom samt inslagen av mystik och reformortodoxi. I det därtill anknytande avsnittet om trettioåriga kriget konstateras, hur westfaliska fredens bestämmelser utmärkes av att den konfessionella åskådningen fått ge vika för en modern statsrättslig ideologi.

Slutligen behandlas i detta kapitel i var sitt avsnitt Frankrike och England. Rörande Frankrike betonas, hur genom ediktet i Nantes 1598 och dess erkännande av två kon-

fessioner i riket utvecklingen först kom att innebära en revolutionär förändring i förhållande till "unum corpus christianum"-synen. I och med 1600-talet kom emellertid flera faktorer, starkast manifesterade i samverkan mellan en ny enhetskultur och en ultramontanistisk religiös renässans, mellan episkopalkyrka och kungamakt, att leda till den nya religionspolitik, som fick sitt uttryck i upphävandet av nantesiska ediktet 1685.

Till skillnad från Frankrike kom händelseförloppet i England, karakteriserat som bevingat av motsättningen mellan kungamakt av Guds nåde och kalvinsk teokrati, att kännetecknas av att den religiösa renässansen förenade sig med puritanismen och parlamentarisismen mot furstemakt och episkopalkyrka. Rörande skildringen av den kyrkliga utvecklingen observerar man bland annat, att Göransson ger en teckning av anglikanismens olika faser, som i fråga om tiden från och med slutet av 1600-talet präglas av en distinktion mellan protestantism och högkyrklig anglikanism. Här framhålles vidare, hur toleransakten 1689 befäste en protestantisk kyrkoenhet, som dominerades av parlamentets kyrkomyndighet. Samtidigt ersattes den romersk-katolska, gallikanska och anglikanska sakrala synen på förhållandet mellan stat och kyrka av en protestantisk, naturrättslig-demokratisk syn på staten.

Därmed har framställningen hunnit fram till det sista kapitlet, Mot en ny tid (1690—1800). Här skildras, hur en sedan länge fortgående process från mitten av 1600-talet mera märkbart ledde fram till en ny kultursyn och därmed till den konfessionella epokens upplösning. Viktiga faktorer i denna utveckling var den empiriska naturvetenskapen, den cartesianska filosofien och religionskrigen. De hörde samman med att i socialekonomiskt avseende det agrara och patriarkala samhället började övergå i det av handel, begynnande industri och alltmer framträdande borgerskap präglade. Den nya empiristiska och humanistiska ideologien, som hade nära anknytning till vissa tendenser i reformationen, innebar, att religionen privatiserades, och den gjorde individens frihet till kyrkopincip.

I enlighet med konstaterandet av den avgörande gränslinje i den allmänna kyrkohistoriska utvecklingen, som den ärorika revolutionen och toleransakten i England 1688/89 utgör, inledes teckningen av de enskilda länderna med en framställning av England under denna tid. Under hänvisning till den nä-

ra släktskapen i fråga om samhällsliv och andlig utveckling mellan England och Holland infogas i detta avsnitt också de i detta problemkomplex viktiga linjerna i Hollands kyrkohistoria.

Därpå behandlas den lutherska konfessionalismen under upplysningstiden. Här framhålles, att den nya tiden i de lutherska länderna först gjorde sig märkbar på det politiska området. Staten betraktades rationellt-empiriskt som en människans egen produkt. Det understrykes på samma gång, att lutherdomen mer än någon annan gren av kristenheten blev teologiskt påverkad av upplysningstiden. I enlighet härmed blir först pietismen och sedan upplysningsteologien föremål för en ingående belysning.

Gestaltad som en framställning av förhållandet mellan det katolska ståndssamhället, upplysningen och religionsfriheten skildras utvecklingen i de katolska länderna från 1685 till 1800. Det betonas, att den inriktning på en stark statsmakt, som naturrätten avsåg att stödja, i de katolska västeuropeiska länderna till en början förenade sig med den sakrala synen på konungen till en förstärkning av fursteabsolutismen. Som paralleller härtill på lutherskt område riktas uppmärksamheten på Danmark och Sverige. Den statsabsolutistiska andan resulterade under senare delen av 1700-talet i alla katolska länder i ett lösgörande från konfessionalismen. I Frankrike ledde de ideologiska krafter, som genom revolutionen sattes i rörelse, till en etappvis fortskridande radikalisering. På samma sätt som tidigare parlamentet i England fick nationalförsamlingen i stället för kungamakten den högsta kyrkomyndigheten, varigenom den hierarkiska katolska kyrkan omdanades till en konstitutionell statskyrka. Det kyrkliga motståndet mot den revolutionära nydaningen samt anti-klerikalismens skärpning i den våldsamma ofensiven mot kyrka och kristendom över huvud utnynnade så 1795 i den religiöst neutrala men också i fortsättningen mot kyrkan negativt inställda staten.

I det sista avsnittet, Protestantismen och Nya Världen (1606—1789), belyses som ett huvudproblem, hur den principiella skilsmässa mellan stat och kyrka, som Frankrike genomförde 1795, några år tidigare, fastän utifrån andra förutsättningar, kommit till stånd i den statsfederation, som skapades genom Förenta staternas tillkomst. Härvid tecknas, hur de olika faktorerna i utvecklingen organiskt utmynnade i att den nya federationen å ena

sidan kom att avvisa varje anknytning till något kyrkosamfund men å andra sidan intog en positiv hållning till kyrka och kristendom.

Några ord om verkets karaktär återstår. Stilen är pregnant och snabb, där så befinner lämplig parentetisk knapp. Den återspeglar inriktningen på komplexiteten och de stora linjerna i utvecklingen. Typografiskt markeras huvuddragen genom användandet av mindre stil, när enskilda gestalter och bestämda händelseförlopp närmare behandlas. Tätt på varandra följande marginalrubriker underlättar orientering och överblick. En särskild eloge förtjänar illustrationerna. Ett mycket värdefullt inslag är de instruktiva kartorna. Bildmaterialet, som återger porträtt, konstverk och byggnader, skänker inte minst genom den ledsagande bildtexten en utomordentlig belysning åt idéer och drag i den kyrkohistoriska utvecklingen.

En anmälan av ett arbete som detta måste i stort sett inskränka sig till att peka på det som framstår som huvudproblematiken. Vad som inte är möjligt att mer än antyda är, hur Göransson i sin mäktiga och rikt facetterade framställning ständigt har blicken öppen för samspelet mellan religiösa, kulturella, sociala och politiska faktorer. I likhet med alla framställningar, som kännetecknas av en långt gående integration av olika inslag i en utveckling, kräver Göranssons verk av läsaren åtskilligt av författarens djupa engagemang i problematiken. På samma gång ligger i detta faktum en av orsakerna till att det utgör en synnerligen stimulerande gestaltning av skeendet. Det välkomnas som en del av det kyrkohistoriska översiktsarbetet, vars värde upplevs allt starkare, ju större avståndet blir mellan nuet och slutpunkten i tidigare verk av denna typ. Knappast behöver det till sist understrykas, hur Göranssons arbete fånglar som ett led i kyrkohistorieskrivningens fortgående förnyelse.

*Bertil Rehnberg*

ALLAN ARVASTSON: *Imitation och förnyelse. Psalmhistoriska studier. (Bibliotheca theologiae practicae 25). 174 sid. C.W.K. Gleerup, Lund 1971. Pris ca kr 25:—*

Om imitation och förnyelse kan sägas tillhöra grundförutsättningarna för all poesi, så har ändå dessa begrepp en särskild vikt då det gäller psalmdiktningen. Bibeln, som utgör den

främsta inspirationskällan, är alltid densamma. Kyrkfolket, som psalmen skrivs för, kräver att i ny poesi få känna igen sina egna av traditionen bestämda erfarenheter och värjer sig mot en alltför nymodig form och stil. Den förnyelse, som har åstadkommit inom psalmdiktningen, har därför med nödvändighet alltid varit en varsam förnyelse.

Några av de skiftande synpunkterna på problemet tradition och förnyelse, som kommit fram i den svenska psalmdiskussionen under tidernas lopp, har Allan Arvastson samlat i inledningen till sin nya samling psalmhistoriska studier. Men rubriken *Imitation och förnyelse* täcker också väl de följande uppsatserna, som med något undantag utgör monografier över enstaka psalmer. Alla kretsar kring frågan hur imitationen har bestämt psalmen, och flera av dem rör även frågan om förnyelse av de gamla, nya psalmer över gamla motiv. Kanske hade man på någon punkt gärna sett att författaren, när han ändå så mycket intresserade sig för imitationsproblemet, hade skärpt frågeställningen ytterligare. Jag syftar särskilt på Wirséns sommarpsalm, där den nära anknytningen till mönstret i både 1600-talets sommarpsalmer och Wallins naturpsalmer hade kunnat beläggas tydligare. Men studierna är utförda med stor lärdom, uppslagsrikedom och finess i analyserna.

Den första stora uppsatsen gäller en av våra äldsta och mest kända psalmer, *Den signade dag* eller, som den kommit att kallas, *Dagvisan*. Författaren utreder kunnigt och kritiskt de problem och hypoteser, som är knutna till psalmens tidigare trädning. Många gåtor återstår, de flesta kanske för alltid, men de sammanställningar författaren gör, till största delen byggande på tidigare forskning, inger dock en känsla av att vi här kommit så långt vi kan med de få och osäkra källor vi har.

En studie gäller akrostikonpsalmerna i 1695 års psalmbok men tecknar också med stor bredd bakgrunden till att akrostika så ofta användes i psalmen under 1600-talet. Vi får här också förklaring till att manerret kom ur bruk under 1700-talet; redan i kritiken mot Swedbergska psalmboken förekom anmärkningar på att några av psalmerna var "gjorda på namn". Vid författarbestämningar har sådana akrostika givetvis varit ett hjälpmedel, men som Arvastson visar med flera exempel, ett rätt osäkert sådant.

I en uppsats presenteras en annars ganska förbisedd samling av psalmer, nämligen den karolinen Joachim von Düben åstadkom un-

der sin ryska fångenskap. Tre uppsatser är ägnade sommarpsalmer: *Then blomstertid nu kommer*, sedan gammalt tillskriven Israel Kolmodin, Samuel Ödmanns *Naturen åter träder* och Wirséns *En vänlig grönskas rika dräkt*. Om alla får man fylliga och välavvägda upplysningar, men tyngst som forskningsinsats väger studien över den äldsta av de tre. Författaren granskar källorna och lyckas avfärda den gamla och med tiden väl rotade traditionen, att Kolmodin skulle ha skrivit psalmen under vandringar på Gotland. Men han nöjer sig inte med detta: när vi kommer till slutet av uppsatsen har vi bibringats starka tvivel om att det överhuvudtaget är med rätta som Kolmodins namn förekommer i våra psalmböcker. Något eget förslag har Arvastson dock inte kunnat bestämma sig för: han för försiktigt fram både Urban Hiärne och, med något starkare betoning, Haquin Spegel. Här är trådar som forskningen bör ta fatt på.

Vi får i dessa studier mycken ny kunskap om några av våra främsta psalmer och problemen kring dessa. Man hade gärna sett att Arvastson hade tagit med några av sina tidigare uppsatser av samma art, som tryckts på olika håll. Särskilt väl hade studien över *Eja mitt hjärta* passat här, eftersom det på ett par ställen knyts an till den. Av stort värde är det utmärkta avtrycket av de behandlade psalmerna i deras ursprungliga form, beträffande *Dagvisan* alla de viktigaste variantrycken.

Bernt Olsson

PER ØSTERBYE: *The Church in Israel. A Report of the Work and Position of the Christian Churches in Israel, with Special Reference to the Protestant Churches and Communities. (Studia Missionalia Upsaliensia XV) 231 sid. C.W.K. Gleerup, Lund 1970. Pris ca kr 40:—.*

Föreliggande arbete är en något omarbetad och till engelska översatt dansk licentiatavhandling. Den behandlar tiden fram till 1968 och bygger förutom på tidigare i ämnet utgiven litteratur på självstudier på platsen i sammanlagt ett och ett halvt års tid.

Boken är uppdelad på åtta kapitel behandlande i tur och ordning de protestantiska missionernas arbete, samarbetet över samfundsgrensarna, missionens möjligheter och dess

problem, staten Israels attityd gentemot den kristna kyrkan, officiell och inofficiell reaktion respektive opposition mot den kristna missionen, den kristna missionens teologi samt avslutande anmärkningar. Till dessa åtta huvudkapitel kommer Appendix I-IV, en översikt över de protestantiska kyrkorna och sammanslutningarna i Israel, en bibliografi etc.

En översikt sådan som denna över den kristna missionens aktuella verksamhet i Israel har man all anledning att välkomna med tacksamhet, i synnerhet som den är välskriven och förefaller ge en nästan fullständig överblick över den protestantiska missionens verksamhet i landet. Särskilt intresse tilldrar sig naturligtvis behandlingen av relationerna mellan missionerna och staten Israel. De avsnitt som behandlar dessa relationer och de svårigheter och konflikter som uppstått, tar också upp huvuddelen av boken. Man får här en god och levande bild av missionens läge under hela tiden från staten Israels bildande och fram till tredagarskriget 1967. Man märker av skildringen, att förf. vistats i landet och att han dessutom är personligen engagerad i de brännande frågorna. Sålunda är framställningen rikt försedd med slående exempel på hur konflikter uppstått och utvecklats mellan missionen och olika officiella och inofficiella organ i Israel. Särskilt intressant och välskriven är skildringen av organisationen Queren Jaldenu (s. 93—121) och dess försök att krossa det kristna skolväsendet. Q.J. grundades 1953 med motiveringen, att regeringens budget var för liten för att hjälpa alla dem som för sin fattigdoms skull fann sig tvingade att sända sina barn till missionskolor. Q.J. började, för att rätta till dessa förmenta missförhållanden, att anlägga lek-skolor, daghem och rekreationscentra i fattiga distrikt men spred också ut avsiktligt missvisande propaganda och organiserade — mer eller mindre öppet — pöbelupplopp mot kristna skolor. Förf. visar på ett övertygande sätt, att Q.J., trots att det utger sig för att vara en självständig organisation, i själva verket leds och ekonomiseras huvudsakligen av en avdelning under religionsministeriet.

Myndigheternas klart påvisade understödjan-de av Q.J:s verksamhet, som pågått ända sedan organisationen bildades, visar tydligt, att staten Israel beträffande religionsfriheten inte följer sina egna grundlagar, och detta förhållande bekräftas av en mängd andra i boken redovisade fall av förföljelse mot kristna trosbekännare i landet. Förf. vill delvis förklara

myndigheternas handlingssätt som en reaktion på olämpliga missionsmetoder, som använts av en rad mindre, fundamentalistiskt inriktade missionssällskap. Hans framställning för övrigt tyder emellertid på, att problemet inte ligger där utan i det faktum, att staten Israel redan från begynnelsen varit en religionsstat, ett teokratiskt samhälle, som inte kan tåla främmande trosbekännare inom sitt område, i synnerhet inte sådana som aktivt försöker utspria sitt budskap bland landets invånare. Därför är det som de protestantiska missionerna och inte de mera passiva romersk-katolska och grekisk-ortodoxa kyrkorna råkar ut för myndigheternas och särskilt vissa opinionsgruppers missnöje och angrepp. De ortodoxa judarna, som i Israel har stor makt i förhållande till sitt antal, ser hellre, att landets innebyggare blir sekulariserade agnostiker eller ateister än att de blir kristna bekännare. Detta torde vara den viktigaste orsaken till de stora svårigheterna att bedriva kristen mission i Israel idag.

Avsnittet om den kristna missionens teologi är för kort för att ge någon särskilt klar bild av var de olika missionerna står teologiskt. Man får emellertid den känslan, att den teologiska uppfattning, som de enskilda missionärerna ger uttryck åt, snarare är deras egen personliga ståndpunkt än deras hemlands missionsällskaps eller kyrkas. Förf. drivs i sin framställning av sin uppfattning, att direkt mission i Israel är omöjlig idag till att på ett summariskt och olyckligt sätt positivt eller negativt värdera sällskapen efter deras inställning till nödvändigheten av evangelisation respektive önskvärdheten av dialog och kristen närvaro.

Den här redovisade kritiken innebär inte något nergörande av boken. Den är mycket läsvärd och intressant och ger en i det stora hela god överblick över situationen för kristen mission i dagens Israel. Här påvisas endast riskerna av att allt för mycket lita till det omdöme man själv bildat sig under en vistelse av inte alltför överväldigande längd i ett land med så svårbedömda förhållanden som dagens Israel.

Lars Edvardsson

M. L. DANEEL: *Old and New in Southern Shona Independent Churches. Vol. I: Background and Rise of the Major Movements.* XVIII+557 sid. Mouton & Co, Haag 1971.

Föreliggande volym ingår i en serie med titeln *Change and Continuity in Africa*, som ges ut av Afrika-Studiecentrum i Leiden under redaktion av bl.a. J. F. Holleman i Leiden och Isaac Schapera i London, namn som borgar för sakkunskap och gedigenhet. Daneels volym om sydishona i Rhodesia utgör den första av fyra planerade arbeten av samme förf. om shona.

Den nu publicerade volymen är baserad på fältforskningar, utförda under en tid av två och ett halvt år. Materialet har infogats i ett historiskt sammanhang. Här ligger mycket av arbetets styrka. Det är inte bara fråga om "participational observations", utan den historiska aspekten är alltid med. Det är fråga om en djuplodning inom ett lokalt område, och som Bengt Sundkler säger i förordet till boken, "anything, to be real, must be local".

Bokens första avsnitt tar upp den *historiska* och *socio-ekonomiska* bakgrunden. Stammens historia, utbredning, ekonomiska faktorer etc. skildras med hjälp av konkret material, som noga redovisas. En utmärkt kartsnitt, statistiska tabeller bidrar till överskådligheten. Det är ett mycket både välskrivet och faktarikt avsnitt.

Sidorna 79—181 behandlar den *religiösa* bakgrunden under fyra huvudrubriker, *hög-gudstron, andetron, magin, trolldomstron*. Hög-gudstron kretsar kring guden Mwari, som är en mycket komplex gestalt. Gudstron utgör ett mycket omskrivet och kontroversiellt problem i analyserna av afrikansk stamreligion. Daneels framställning medför väl här inget speciellt nytt. En sak är dock tämligen klar: Mwari har en mycket klar karaktär av nationell gud. Hans relationer till förfäderna går inte att bortförklara. Politiska faktorer har gjort Mwari till en *aktiv* högste gud. Han står som ett bålverk mot yttre påverkan. Det nationella medvetandet har bidragit till att skapa en nationell högste gud. Främmande inflytelser från islam och kristendomen, när det gäller gudsbilden hos shona kan naturligtvis inte uteslutas men kan heller ej påvisas. Daneels tes om de politiska-nationella faktorernas inflytande på gudsbilden är helt säkert riktig. För detta talar bl.a. gudens officiella prästerskap vid hans kultplats i Matonjeni. Detta prästerskap svarar för de årliga riterna. Kulturorganisationen är uppbyggd så att olika betydelsefulla klaner är representerade. Till kultplatsen skickar de olika distrikthövdingarna sändebud med gåvor och därifrån ges orakel. Relationerna mellan de olika di-

strikten och gudens kultcentrum är väl tillgodosedda. Kontakten mellan gudens präster och folket är särskilt påtaglig vid tiden före regnperioden och vid skörden. Ingen kult av Mwari är dock möjlig utan förfädersandarnas medverkan. De står som något slags förmedlare mellan folket och guden. Intressant och viktigt är också att notera, att magikerna i kultiden företar individuella resor till Mwaris kutiplats för att skaffa sig läkande kraft från guden.

Avsnittet om andetron är ett glänsande kapitel. Förfäderskulten är *religionen* hos shona liksom hos andra bantu. Förf. ger en utförlig — för att inte säga detaljerad — framställning av ankulten, dess funktion och betydelse. Hela den afrikanska livssynen med dess släktkollektiv och hierarkiska ordning framträder klart och riktigt. Släkten utgöres inte blott av de nu levande medlemmarna utan även av dem som "gått före", dvs. de döda, och dem som kommer efter, dvs. de barn som skall födas inom släkten. Shona lever med sina förfäder. Anfäderna är beskyddarna av denna enhet av de ofödda, de levande och de döda. Så snart denna enhet rubbas, reagerar förfädersandarna. De döda beskyddar, men de straffar också, när lag och sed, ordningen, rubbas. Förf. har gjort en intervjuundersökning om inställningen till anfäderna. 75—80 % av de tillfrågade ansåg, att de döda kunde hjälpa och straffa. Intressant är att se, att ingen skillnad härvid kunde spåras mellan dem som bor i städer och dem som bor i byarna på landet.

För att utröna de dödas vilja tillfrågar de infödda magikern, *nganga*. Magikerna är andarnas tjänare. Riterna kring förfäderna dominerar den religiösa aktiviteten hos shona. Beskrivningen av dessa riter med hjälp av både gammalt och nytt material (det yngsta från 1960-talets slut) är mycket värdefull. Sällan möter man en så faktarik framställning. De goda fotografierna som illustrerar framställningen, bidrar till förståelsen och funktionen i dessa riter.

Avsnittet om magin domineras av den roll som *nganga* spelar. Det är magikerns roll i samhället och för individen, som står i förgrunden. Med uppriktig glädje konstaterar man, att förf. i klartext talar om att det är orimligt och omöjligt att skilja magi och religion åt. Magin är integrerad i det religiösa systemet hos shona. Såväl religion som det man plägar kalla magi bildar element i människans relation till den suprahumana verklig-

heten. Ngangas roll för individen och i samhället kommer fram på ett fint och tydligt sätt. Framställningen är underbyggd med konkreta exempel och illustrerad med upplysande bilder.

Trolldom är något helt annat än magi. Trollkarlarna och häxornas konst är antisocial. Den står i de destruktiva krafternas tjänst. Avsnittet om trolldom och häxeri belyser på ett ingående sätt den makt som trolldomen alltjämt utgör i shonasamhället.

Ett stort parti i Daneels bok upptar redogörelsen för den europeiska missionen bland shona (s 184—281). Detta avsnitt är mig veterligt den enda *samlade* framställning som finns av europeisk mission bland detta folk. Missionshistorikerna bör vara Daneel tack samma för den möda han här lagt ner för att få fram det mycket svåråtkomliga och spridda materialet om den kristna missionsverksamheten inom detta område. Kartor och statistiska tabeller belyser detta mycket faktamättade avsnitt, där både missionens historia, metoder och resultat redovisas.

Bokens andra avdelning behandlar uppkomsten och utvecklingen av de fria inhemska kyrkobilddningarna. De uppdelas i två grupper, *The spirit-type churches* och *The Ethiopian-type churches*. Den första gruppen karakteriseras av andeinspirerade ledare och började uppträda hos shona på 1920-talet. Historiskt sett är dessa kyrkor besläktade med olika sydafrikanska messianska rörelser, som Bengt Sundkler behandlat bl.a. i *Bantu Prophets*. Även om de rituellt och läromässigt skiljer sig åt, har samtliga ett drag gemensamt — det spiritualistiska. Tungomålstalande, profetiska uppenbarelser, demonutdrivning etc. hör till de viktigaste karakteristikerna för dessa bildningar. Den etiopiska kyrkotypen är icke-profetisk och det spiritualistiska inslaget intar här en mycket undanskymd plats. Kulten i dessa kyrkor är mindre emotionell och ritualen följer gärna de protestantiska missionskyrkornas mönster.

I ett särskilt kapitel "Conflict and recognition" tar Daneel upp myndigheternas, stammens och missionens attityder till dessa fria nationella kyrkobilddningar. Myndigheterna såg i dem härdar för politisk verksamhet och kontrollerade dessa kyrkobilddningar med större eller mindre framgång. I avsnittet framlägger Daneel materialet på ett överskådligt sätt. Det är oerhört väsentligt att få detta material samlat och presenterat på detta gedigna sätt. Stammens reaktioner gentemot de fria kyr-



kobildningarna uteblev inte. Då en del av dessa attackerade anfäderskulten, det sakrala öldrickandet och ngangas aktiviteter, kom de i konflikt med det traditionella systemet, och konflikter uppstod med både stamhövdingar, magiker och andra representanter för de gamla traditionerna. Konflikten beskrives av Daneel med konkret material. Missionens attityd präglades i början av fientlighet. Under senare år har emellertid missionens representanter börjat intressera sig i positiv bemärkelse för dessa rörelser.

Boken avslutas med en sammanfattning och av några slutsatser (s. 447—464). De planerade volymerna skall ge en mera detaljerad analys av organisationen och aktiviteterna inom de fria kyrkorna. I *appendices* återges olika dokument, Witchcraft Suppression Act ch. 50 från 1899, olika aktstycken rörande kyrkornas ritual, författningar etc.

Det är med stor behållning man tar del av Daneels fina bok. Här möter vi *fakta* redovisade på ett sätt som tyvärr inte är så vanligt i dagens Afrika-litteratur, vilken ofta präglas mer av ett subjektivt ”tyckande” än av en presentation av alla fakta. Med stort intresse väntar rec. på de följande tre volymerna. Kommer de att hålla den kvalitet som präglar denna första volym — och det finns ingen anledning att betvivla det — har vi fått ett verkligt *opus magnum* om shona.

Olof Pettersson

G. PARRINDER: *Religion i Afrika*, 244 sid. Gumnessons bokförlag, Stockholm 1971. Pris ca kr 25:—.

”Religion i Afrika” är ett försök att ge en översiktlig framställning av de olika religionerna i en världsdelen. Det blir alltså fråga om två grupper, dels stamreligionerna, som är inhemska i Afrika, dels de främmande religionerna i Afrika, dvs. kristendomen och islam. Stamreligionerna, som förf. kallar ”de traditionella religionerna”, behandlas på 80 sidor, kristendomen på 72 och islam på 37 sidor.

Vid framställningen av de afrikanska stamreligionerna har Parrinder, som dock får betraktas som en god kännare av afrikansk religion och kultur ö.h.t., gjort sig skyldig till det felet, som så många före honom gjort, nämligen att skildra afrikansk stamreligion på ett sådant sätt, att läsaren får intryck av att vi här rör oss med en enhetlig religion. Så är inte fallet. Religionerna i Afrika växlar ej

blott med väderstrecken norr—söder, öster—väster, utan väsentliga växlingar kan uppträda inom de skilda stammarna inom samma geografiska område. Naturligtvis är det ogörligt att i en kort framställning låta de olika stamreligionernas särart framträda. Men steget härifrån och till de generaliserande påståenden som Parrinder gör i sin bok är stort. När det gäller kosmologierna t.ex. får Västafrika så gott som ensamt lämna materialet. På andra håll i Afrika saknas utförliga kosmologiska myter. Om detta nämnes ingenting. En sak borde ha betonats, nämligen att vi i genuina afrikanska skapelsemyter *aldrig* har att göra med en *skapelse* av världen utan med ett *ordnande* av världen. Världen fanns, när guden framträder och ordnar den genom att frambringa människan, djuren, träden, bergen etc. Vad förf. säger på sid. 31, där det heter, ”att många myter tillskriver Gud världens skapelse”, berör icke genuina afrikanska myter. Det rör sig här om främmande inslag, vilket inte minst Baumann klart visat i sitt stora arbete, *Urzeit und Schöpfung der afrikanischen Völker* — ett arbete som saknas i Parrinders referenser. Avsnittet om det högsta väsendet uppvisar likaledes en del förenklingar och generaliseringar. Detta gäller t.ex. talet om det högsta väsendets transcendens och immanens. Läsaren hänvisas till sid. 39—41 för exempel. Förekomsten av en himmelsgud i afrikanska stamreligioner är uppenbar, men att passa in honom i Parrinders schema låter sig inte göra. Här rationaliseras han bort med alla de intellektuella bestämningarna: allvis, allseende, allvetande, befriare, frälsare (!). Den bild Parrinder ger av högsta väsendet skapar han genom att hämta föreställningar från olika stammar, och på så sätt menar han sig få fram en enhetlig bild av gudens egenskaper. Ur metodisk synpunkt förefaller detta tillvägagångssätt diskutabelt. Är de afrikanska stamreligionerna monoteistiska eller polyteistiska? Svaret kan förefalla oss självklart; vi är vana vid att bestämma dem som polyteistiska. Men det svaret är ingalunda självklart, vilket f.ö. Parrinder med referens till Evans-Prichards bok om nuerna riktigt påpekar. Himmelsguden synes — stundom åtminstone — vara sammanfattningen av hela den suprahumana verkligheten — enheten bakom de olika gudomligheterna, andarna etc. ”Mångfalden” belyser Parrinder genom att ta exempel på naturdyrkan (floder, sjöar etc). Varför dyrkar man en flod som helig? Är det en ande som bor i floden eller

har floden anknytning till en förfader? Stundom kan den s.k. naturdyrkan blott vara utslag av förfädersdyrkan. Det är ett intressant problem, som Parrinder dock inte berör. Det är anmärkningsvärt, att Parrinder inte behandlar förfädersandarna som gudar. Först i avsnittet om riterna kommer förfäderna in (s 70 ff.) Det är anmärkningsvärt med tanke på den roll som förfäderna spelar i stamreligionerna i stora delar av Afrika.

Avsnittet om religionen och samhället behandlar främst hövdingeinstitutionen och har väl inget särskilt nytt att ge läsaren, även om en del intressanta problem och tankar skymtar förbi. Speciellt gäller detta de förändringar som med nödvändighet måste ske vid Afrikas möte med andra kulturer. Avsnittet om de främmande religionernas roll inledes med en översikt av kristendomens historia och betydelse i Afrika. Skildringen är historiskt korrekt, och konventionella aspekter och värderingar präglar framställningen. Den ger goda historiska fakta, nödvändiga för var och en som vill studera kristendomens framträngande i Afrika. Messianska rörelser behandlas kortfattat, men någon djupare aspekt på problematiken kristendomen — stamreligionerna får vi inte, även om kulturkonfrontationens problematik skymtar fram någon gång.

Den yngsta av världsreligionerna, islam, gjorde sitt intåg i Afrika några år efter Muhammeds död år 632. Parrinder följer islams öden i Afrika fram till nutiden. Framställningen är gediget fotad på historiska data och årtalen är många. Ett viktigt avsnitt utgör översikten av de religiösa ordnarna. Avsnittet om islam i Afrika är liksom avsnittet om kristendomen präglat främst av en historisk aspekt, och det är mycket värdefull läsning inte minst i en tid då historielösheten står som ett skrämmande spöke i vår bildning.

Parrinders bok innehåller en hel del stoff, som kan vara till glädje och nytta för missionshistorikern. Ur religionshistorisk synpunkt har boken inte så mycket att ge. De generaliserande påståendena är alltför många och den koncentrerade framställningen ger stundom en snedvriden bild av afrikanska stamreligioner. Detta negativa påstående innebär dock inte, att boken skulle vara intresselös. Den innehåller en del tänkvärda uppslag och tolkningar av afrikansk stamreligion, som är värda att bli granskade och analyserade med hjälp av konkret material från de skilda stamreligionerna.

Olof Pettersson

R. C. ZAEHNER: *Evolution in Religion. A Study in Sri Aurobindo and Pierre Teilhard de Chardin*. 121. sid. Clarendon Press, Oxford 1971. Pris £ 1.90.

Professor Zaehner i Oxford höll 1969 fyra föreläsningar vid olika högskolor i Indien, och det är dessa som nu publicerats i bokform. Hans bok behandlar mystiken i en indisk vedantaform och i en kristen form. Aurobindo får representera den indiska sidan, och Pierre Teilhard de Chardin får lämna material till den kristna mystiken. Inledningsvis behandlar Zaehner under rubriken "Religion and Religious" frågan om det gemensamma för all religion. För mystikerna finns, menar han, ett gemensamt inslag, och det är tanken på personlighetens uppgående i eller sammanfallande med det gudomliga centrum. Naturligtvis är detta riktigt och typiskt för mystiken, men ändå blir mystiken olika i olika religioner, och det sammanhänger med det förhållandet, att *gudsbilden* skiftar. Det som Zaehner kallar "det gudomliga centrum" är inte entydigt eller lika i de skilda religionerna. När det gäller Aurobindo och Pierre Teilhard de Chardin så är det naturligtvis riktigt att säga, att de representerar skilda traditioner och fromhetsriktningar. Men bägge har dock i sin utbildning och i sin verksamhet konfronterats med och tagit djupa intryck av samma idéer. Aurobindo bedrev sina grundläggande studier i England och blev under denna tid väl förtrogen med västerlandets andliga tradition. Pierre Teilhard de Chardin var väl insatt i österländskt tänkande, vilket utan tvekan satt sina spår i hans syn på kristendomen. Det är därför inte så underligt, om det visar sig, att båda har mycket gemensamt, både vad gäller mystiken och synen på religionen i allmänhet. Båda hade en djup tro på utvecklingen — vars mål var människans gudomliggörande. Utvecklingen för dem innebar tron på människans förmåga att höja sig från "ett jordiskt kungadöme" till ett gudomligt. För Pierre Teilhard de Chardin var det katolska kyrkans lära i den form han framlade den, för Aurobindo Vedantas lära i hans utformning som var hjälpmedlet för människan i hennes utveckling mot gudomliggörelsen.

Människans gudomliggörelse var inte blott något för himlen utan också för denna världen. Mänsklighetens gudomliggörelse, andens seger över materien, den slutliga harmonin skall ge resultat i lyckliga jordiska förhållanden. Det är inte för inte som både Aurobindo och Pier-

re Teilhard de Chardin var intresserade av Marx och kommunismens utvecklingstankar rörande samhällsförhållandena.

Zaehner utformar tanken på evolutionen i religiös mening på ett utförligt men — tyvärr — något diffust sätt. Läsaren saknar klara begreppsbestämningar och frågar sig stundom, vad förf. avser med sådana grundbegrepp i boken som "mystik", "evolution", "kosmiskt medvetande". Trots alla frågetecken man sätter vid läsningen av Zaehners bok, är den i hög grad läsvärd och rik på tankar och uppslag. Den som skrivit boken är en god kännare av österlandets religioner och av mystiken. Hans lärdom kommer tydligt till uttryck såväl i denna bok som i de arbeten han tidigare publicerat. Men — det bör också sägas — i den här boken, liksom i hans tidigare böcker, saknar man de begreppspreciseringar som skulle ha gett arbetet dess fasthet och styrka.

Olof Pettersson

GÜNTER LANCZKOWSKI: *Religionsgeschichte Europas (Herderbücherei Band 406). 140 sid. Verlag Herder KG Freiburg in Breisgau 1971.*

I serien Herdenbücherei har professor Günter Lanczkowski publicerat en "pocketbok" med en översikt av Europas religionshistoria i förkristen tid. Som naturligt är intar behandlingen av de antika religionerna den viktigaste och största platsen i boken med ca 100 sidor. Det transalpina Europas religioner (kelter, germaner, slaver, balter, finnar och ungrare) behandlas på ungefär 35 sidor. I ett inledningskapitel ger Lanczkowski några principiella synpunkter på Europas förkristna religionshistoria, där bl.a. de geografiska aspekterna behandlas och det diskuteras, hur dessa förhåller sig till de historiska faktorerna. Religionsgeografi utan historia är en orimlighet. Homeros' gudavärld var ingen sluten enhet. Myterna pekar på samband med östern. Den moderna språkforskningen och den strukturalistiska religionsforskningen, främst representerad av Georges Dumézil, har genom att studera de litterära kvarlämningarnas struktur t.ex. sökt dra slutsatser om gemensam indoeuropeisk bakgrund. Den antika religionshistoriens öst—väst-strömning skulle således vara ursprunglig även om den kom att förstärkas under den hellenistiska tiden. En sak är dock av vikt att minnas härvidlag: ett folk övertar aldrig tankar och föreställningar på det religiösa planet oförändrade.

Mottagaren omformar och omgestaltar. Inte minst gäller detta om grekerna, vilket M. P. Nilsson på ett flertal ställen i sina arbeten inskärpt. Kristendomen kom från Asien som en missionerande religion, först till Medelhavsområdet, sedan till det transalpina Europa. På det andliga området bevarade kristendomen den antika kulturen och inlemmade också det transalpina området i dess tradition (s. 19).

Avsnittet om de antika religionerna är ett mycket läsvärdt avsnitt med många viktiga påpekanden och tankar, som emellertid tyvärr ej mer ingående kan utföras i en bok av detta ringa omfång. Här omnämnes Pettazzonis tes, att himmelsgudar skulle ha dyrkats speciellt av herdefolk. Det är en *hypotes*, och det hade varit roligt att se, hur Lanczkowski ställer sig till denna moderna utlöpare av den materialistiska historieuppfattningen. De olika antika gudarna behandlas, och förf. lyckas med konststycket att på få rader pressa samman många upplysningar om de olika gudomligheterna och deras huvudfunktioner. Någon ingående diskussion blir det inte tal om, och ibland får nog läsaren sätta ut några små frågetecken i marginalen. Kulten med offer och bön etc. behandlas bra och redigt, och läsaren får det riktiga intrycket av kultens enorma betydelse. Den grekiska religionen var kultexklusiv. Men det är anmärkningsvärt att notera, att Lanczkowski tar med den gamla av Plinius d.ä. fabricerade uppgiften att Apollons prästinna pythian bedövades av från jordens inre uppstigande gaser. Den geologiska formationen omöjliggör en dylik förklaring, och det vore på tiden, att Plinius' gamla uppgift definitivt ströks ur handböcker.

Ett läsvärdt och innehållsrikt avsnitt utgör partiet om etruskisk religion. Det är många kontroversiella frågor förknippade med denna religion, och det ligger givetvis utom möjligheternas ram att gå in på specialfrågorna i detta lilla arbete. Den romerska religionen får en relativt fyllig behandling, där olika inslag i religionen beskrives koncist och bra. Detsamma kan sägas om det avsnitt som behandlar hellenismen. Denna epok i Europas religionshistoria är oerhört svår att få grepp om. Inslag, strömningar och kulter från skilda håll möts. "Filosofisk" religion står vid sidan av folkliga kulter, asiatiska kulter och föreställningar inympas i de grekiska etc.

Avsnittet om det transalpina Europa (s. 103—137) omfattar kelternas, germanernas, slavernas, balternas, finnarnas och ungrarnas förkristna religioner. Framställningen är här myc-

ket komprimerad och kompendieartad men ger trots detta en god överblick, och framställningen präglas av saklighet och kunnighet.

In summa: Lanczkowskis bok är en inte oäven liten skrift. Den utgör mycket nyttig läsning för både lekt och lärd.

*Olof Pettersson*

## Licentiatavhandlingar 1971—1972

Under år 1971 och första hälften av 1972 framlades vid de svenska teologiska fakulteterna följande licentiatavhandlingar:

### *I Uppsala:*

SVÄRD, BJÖRN, Väckt präst och församling. Från den nyevangeliska väckelsens genombrottsår till och med friförsamlingsbildningen.

FRITZ, CARL-GÖSTA, Till frågan om det s.k. "Helgeandshusmissalets" liturgihistoriska ställning.

VEGUSDAL, ERLING, Lignum doloris — signum victoriae.

HJÄRPE, JAN, Etudes concernant les sabéens de Harran.

BÚASON, KRISTJÁN, Människosonen har inte någonstans att luta sitt huvud. Matt. 8: 19—20, par. Luk. 9: 57—58. En exegetisk analys.

DRYNIJEFF, KAARINA, Studier i Naassenerpredikan.

FREDRIKSON, BIRGITTA, Religiös självbestämning hos tonåringar på grundskolans högsta-dium.

JOHANNESON, PAUL, Geijer och reformationen. ÖHRMAN, WILLIAM, Bibelutläggning och bibeluppfattning i Svenska Missionsförbundet 1883—1897 med särskild hänsyn till P. P. Waldenström.

LINDSTRÖM, JOHN, Naturrätten hos Samuel Pufendorf och hans uppgörelse med ortodoxin.

STIBE, SVEN, Paul Bjerres människoupplattning och hans syn på religionen.

### *I Lund:*

PÓSFAY, GEORGE, The Whole Christian Church on Earth. A Study in Luther's Conception of the Universality of the Church.

JOHANSSON, ÅKE, Luthers syn på "värld" och "natur" och dess omformning hos Emil Brunner och Helmut Thielicke.

TYRBERG, KARL-JOHAN, Lekmannaverksamheten och församlingens förnyelse. Debatter och strävanden inom Lunds stift 1848—1860.

FAHLMAN, RAGNAR, Inkarnation och identifikation. En studie i Olov Hartmans författarskap.

ÖRNESKANS, STAFFAN, Sekulariseringen som teologiskt problem. En studie över Friedrich Gogarten.

GILSTRING, KARL-GÖSTA, Från Christblock till gräupacke. En studie i sed och myt.

SALOMONSSON, SVEN, Kärnparenesen i Deuteronomium.

VAN ZIJL, JOHANNES BENJAMIN, Studies in the Br Mus Or Ms 2211 of the Targum of Isaiah.