

TOLKNINGENS PROBLEMATIK

utgör det övergripande temat för detta häfte av STK. Därmed inleds det tidigare aviserade programmet att ägna vissa häften av tidskriften åt aktuella problemområden.

De i vårt land till skillnad från situationen utomlands ganska försummade hermeneutiska problemen har nu ej minst aktualiserats genom biskopsmötets bibelkommissions betänkande »Bibelsyn och bibelbruk». Vi har brett tre teologer, som företräder olika discipliner och som själva ej deltagit i kommissionens arbete, att från var sin synvinkel kommentera resultatet av kommissionens arbete. Från systematisk-teologiska utgångspunkter företar Ragnar Bring en kritisk granskning, medan Harald Riesenfeld och Helmer Ringgren anlägger sina synpunkter utifrån den nytestamentliga, respektive den gammaltestamentliga exegetiken.

Detta häftes övriga bidrag avser att ge ytterligare synpunkter och material för en fortsatt bearbetning av tolkningens problematik. Från de okonventionella infallsvinklar, som utgöres av modern kommunikationsteori och språkfilosofi tar Hampus Lyttkens upp bibeltolkningens problem. Frågorna kring bibelns tolkning och auktoritet tillspetsas i dag inte minst vid de olika kyrkliga traditionernas möte med varandra inom den ekumeniska rörelsen. Edvin Larsson orienterar om det studiearbete, som på initiativ av Faith and Order-kommissionen tagits upp för att försöka komma ett steg vidare med denna problematik. I den avslutande artikeln, redigerad av Bengt Hägglund, ges en av en lundensisk forskargrupp sammanställd introduktion i de för utomsvensk debatt kring hermeneutikens problem centrala frågeställningar, som möter hos den tyske filosofen H.-G. Gadamer.

Redaktionen är beredd att i av det ytterst begränsade utrymmet dikterad omfattning bereda plats för korta och rakt på sak gående eventuella debattinlägg med anknytning till detta häftes tema och innehåll.

RAGNAR BRING

Bibeln såsom Guds Ord och historisk syn på bibeln

*Några kritiska synpunkter på den av biskopsmötet tillsatta bibelkommissionens bok Bibelsyn och bibelbruk
(nämnda bok förkortas nedan K.; bibeln förkortas B.)*

Ovannämnda arbete har redan före publiceringen bekantgjorts genom artiklar i tidningar och tidskrifter, där det ofta prisats. Det har bl.a. ansetts vara ett inlägg för kvinnliga präster. Dess syn på denna fråga skall här inte diskuteras. Jag har med en helt annan motivering röstat för kvinnlig prästtjänst i kyrkomötet 1958 och där angivit mina skäl, liksom jag också i skrifter och artiklar framlagt min syn på bibeln (sist i Kvinnan i församlingen, 1969). Jag har särskilt fruktat en biblicistisk motivering för avvisande av kvinnlig prästtjänst, genom vilken en luthersk bibelsyn skulle utträngas av en »svärmisk» eller reformert syn på bibelns lagar och bud (jfr den korta men rätt instruktiva karakteriseringen av luthersk och reformert bibelsyn i *K.*, s. 15—18).

K. har nu framfört en bibelsyn som varken är luthersk eller reformert. Utgångspunkt är kyrkans syn på *B.* Uttrycket »kyrka» tas i något skiftande mening. Det man frågar sig är, hur nämnda kyrkosamfund förhåller sig till den *Kristi Kyrka*, som det är fråga om i *B.* och som omvittnas t.ex. i de gammalkyrkliga bekännelserna. För *Kristi Kyrka* är *B.* det Guds Ord, varav och vari den lever.

Sedan 1700-talet slut har en historisk-kritisk metod växt fram, i vars ljus *B.* tittat sig annorlunda än tidigare och som syntes ifrågasätta tanken på Ordet som Kyrkans grund. Många kompromisser har försökts mellan en historisk syn på *B.* och en, där man ser *B.* som Guds Ord. I dessa har man vanligen fått knappa in på konsekvensen antingen av den historisk-kritiska synen eller av synen på *B.* som Guds Ord — eller av bådadera. Själva problemet kunde sägas vara: Hur förhåller sig den syn på *B.*, där Gud är den talande och handlande och där han alltjämt talar, till en vanlig historisk syn, tillämpad på den samling skrifter, som ingår i *B.*? Och man frågar sig, varför *K.* inte ställt problemet radikalt utan från början uteslutit en rent och konsekvent genomförd historisk syn på *B.*:s skrifter (jfr s. 11 och 62). Själva problemet är inte, hur man faktiskt, empiriskt sett, betraktar *B.* i olika kyrkor, utan hur *B.* bör betraktas och hur den *kan* betraktas såsom Guds Ord efter den kritiska historiesynens genombrott. Och då borde begrepp som Guds Ord, Kyrka, tro och historia från början klart ha definierats; trots

lovande rubriker och långa utredningar vinnas genom *K.* inte tillräcklig klarhet om dessa begrepp.

Jag utgår nu från, att problemet blir klarast ställt, om man med »kyrka» menar *Kristi Kyrka*, som lever av och i Guds alltjämt levande Ord, och med »historisk syn på *B.*» en i all dess radikalitet och konsekvens genomförd syn på de i vår bibelbok samlade skrifterna. Den senare synen behöver i och för sig inte innesluta en positivistisk verklighetsuppfattning; en »agnostisk» historisk undersökning behöver inte involvera en anti-kristen värdesättning utan kan genomföras helt förutsättningslöst. Men man kan inte börja med att förutsätta, att *B.* skall ses som Guds ord på traditionellt eller i kyrkorna vanligt sätt.

(1) *Bibeln såsom Guds Ord.* — E. Petréon har i ett värdefullt säryttrande med rätta påpekat, att *K.* gjort det för lätt för sig ifråga om *B:s* inspiration (s. 153). Han berör senare också något GT. Fast *K.* vill ha större vikt lagd på GT i förkunnelsen, utreder den inte tillfredsställande, hur NT ser på GT, eller hur detta lever i NT (jfr s. 105, där aspekten att *B.* är Guds Ord nästan helt är borta och förhållandet närmast ses som en utveckling i en modern betydelse av detta ord). — Man måste emellertid göra helt klart för sig, hur de första kristna upplevde GT såsom *sin* bibel. Varken ett allegoriskt eller ett typologiskt betraktelsesätt torde helt rätt återge detta. Bakom NT:s ord ligger nästan alltid, direkt eller indirekt, GT. Man inte bara såg ord och händelser såsom syftande på Kristus, utan denne gick enligt NT liksom in i beredda gärningar; han fullföljde vad Gud talat i GT; han fullbordade de gärningar som Gud låtit vara ofullbordade i GT. Därför kan tro på honom i Johannesevangeliet ses såsom ett fullföljande av tron på Moses (Joh. 5,45 ff.). Genom Kristi verk avslöjades den djupaste meningen i löfte och lag i GT (jfr 2 Kor. 3,14). Men det är då inte fråga om en tolkning av en skrift i modern mening, utan tolkningen förutsatte, att man i tron hade blivit *ett* med Kristus; samme Gud, som verkade i GT, verkade nu; och tolkningen var given i och genom samme Ande, genom vilken orden i GT inspirerats. Glömmer man, att Kristi egen och urförsamlingens bruk av GT uttrycker tro på den Gud, som verkade i GT och nu var levande i Kristus, riskerar man att förblanda NT:s syn med en sådan modern syn på GT och NT, där det kan bli fråga om en naturlig, idéhistorisk utveckling av det i GT givna till ett högre stadium i NT, eller av kritik mot kvarlevor av en övervunnen, mer primitiv tro. Då uppkommer också frågor sådana som de, om Jesus bryter mot orden i GT eller menar sig kunna omtolka dem. — NT:s syn är en helt annan än moderna tankar om en utveckling av religiösa tänkesätt. I NT är det fråga om en fullbordad enligt Guds vilja och avsikt av hans ord i GT. Hebr.-brevet, som kan tala om uppenbarelsen genom Kristus såsom högre än den tidigare i GT givna, ser inte detta

såsom en utveckling av tankar och idéer utan som en fullbordan genom ett fortsatt handlande av den Gud, som uppenbarat sig i GT. Och Kristi ord och gärningar är betraktade såsom *Guds* gärningar och han själv som den av Gud sände. Inkarnationen ses under ett helt annat perspektiv än då en profets eller lärares liv och verk skildras på modernt sätt.¹ Då vissa teologer sammanför en nutida historisk syn på Jesu liv med inkarnationen (jfr *K.*, s. 61), sammanställs två helt olika betraktelsesätt, vilket *K.* bort påpeka.

Då det enligt *B:s* egen syn i både GT och NT är fråga om Guds gärningar, blir det naturligt att den, som i detta följer *B.*, ser den såsom en enda bok, i vilken Gud uppenbarar sig och talar på olika sätt (vilket inte är detsamma som att söka bestämma kanons omfattning; den frågan blir särskilt viktig, om man ser *B:s* budskap såsom läror och lagar). Gud verkade i Kristus i allt, som denne gjorde och sade, och Gud fullbordade genom honom tidigare gärningar, samtidigt som han därigenom visade fram mot den slutliga fulländningen. — Att denna syn i *B.* är en annan än en modern historisk syn på *B.*, är tydligt, fast Guds gärningar framställs i historisk form såsom utförda i rum och tid (och fast *B:s* syn naturligtvis kan och skall återges).

(2) *Historisk syn på B.* — *K.*, som inte från början markerat skillnaden mellan *B:s* syn på Guds gärningar i historien och en modern historisk-kritisk syn utan snarare tenderar att här göra en sammanblandning, utesluter ett radikalt genomfört historiskt betraktelsesätt på skrifterna i *B.*, där denna inte ses som Guds ord utan som en serie skrifter, som måste bedömas såsom andra religionshistoriska dokument. Men det är ju för *K.* inte fråga om att bara empiriskt återge, hur man i olika kyrkor faktiskt ser på *B.* utan om vad *B.* är och hur man *bör* se på den; *K.* vill undervisa därom, och då är det metodiskt helt otillåtet att bortse från en radikalt genomförd, rent historisk syn på *B.* Att bortse från en »agnostisk» bibel-syn är inte bara här en fråga om terminologi och lämplighet (s. 11). Frågan gäller ju vad som är *sant och riktigt* i fråga om *B.* Då kan man omöjligt utesluta en *rent* historisk syn på *B.*, även om denna förefaller stå nära en »sekulariserad» syn. Hur mycket betyder inte rent historiska och religionshistoriska undersök-

¹ Detta innebär naturligtvis inte, att inte Jesus i NT skulle tecknas såsom en verklig människa. Att han ses så, framgår av alla olika skrifter i NT. Han berättas ju ha gråtit över Jerusalems obotfärdighet (Luk. 19,41) och gråtit vid Lasarus' död (Joh. 11,34); han kände enligt Hebr.-brevet vända (Hebr. 5,7; jfr 2,18; 4,15); han kände hunger och törst, etc. Men den grundsynen finns alltid kvar, att han var *sänd av Gud*; han var enligt Joh.-evangeliet Ordet, som blev »kött»; Gud själv handlade genom honom; han var Guds Son. — De gammalkyrkliga bekännelserna är ju — såsom även *B.* själv — präglade av en bestämd tids begrepp och tänkesätt, men de uttrycker en biblisk tanke, då de bekänner, att Kristus kom från Gud, *var* Gud och *blev* människa för vår skull (jfr min artikel Die Bedeutung des Alten Testaments für die Christologie der alten Kirche; Festschr. für Dress, 1969).

ningar för exegeterna; vad har t.ex. inte en Gunkel betytt för förståelsen av GT! Och moderna undersökningar kan ge en ganska översiktlig syn över de bibliska skrifternas karaktär i deras olikhet. Om man vill gå in på problemet tro—historia, kan man inte begränsa sig till bara vad som traditionellt är kyrkornas syn på *B.* Utgår man från att *B. måste* ses som Guds ord, har man från början begränsat en rent historisk syn. I en historisk kontext kan inte tanken på Guds ord utan vidare föras in; en historiker kan inte, lika litet som en naturvetenskapsman, *såsom vetenskapsman* i sin framställning föra in tanken på Guds vilja och gärningar. Historikern *måste såsom historiker* konsekvent genomföra sin syn, och man *måste* i fråga om *B.* därför räkna med en sådan, och det är inte bara oberättigat utan för hela uppgiften ödeläggande att utesluta en sådan radikalt genomförd historisk »bibelsyn» — dvs. på de i *B.* ingående skrifterna eller på den samling dessa utgör. — En agnostisk syn kan visst vara fördomsfullt kristendomsfientlig, men detta är då ett historiskt fel, som på kritisk-historisk väg *måste rättas till.* Och en syn på *B.* som Guds ord kan, om den ser *B.* på intellektualiserat sätt som lagar och meddelanden om naturvetenskapliga fakta, vara ohållbar, men detta kan teologiskt rättas till. En fördomsfull positivistisk syn på *B.* och en i antydd mening fundamentalistisk uppfattning blir en helt ofruktbar motsättning. Däremot kan vid sidan av varandra ställas en konsekvent, fördomsfritt genomförd historisk syn och en syn på *B.* som Guds Ord, så som NT ser GT, och så som Ordet som en andlig realitet lever i Kristi Kyrka och där uppleves och bekännes, om än detta alltid sker i former och begrepp som präglas av en viss tid. Dessa två sätt att se på *B.* (vilka kan fastställas rent empiriskt, då t.ex. NT:s bruk av GT inte kan likställas med en historisk syn på GT) är i roten olika men behöver fördenskull inte upphäva varandra; de kan däremot komplettera varandra i förståelsen av *B.* Detta betyder inte, att inte teologen ständigt kan få uppleva svårigheter och konflikter mellan tro och historia; trons aspekt är visst inte skyddad av någon religionsfilosofisk apriorisk betraktelse, så att den skulle kunna leva i trygghet utan hänsyn till den historiska forskningen. Man är t.ex. ständigt beroende av själva textkritiken. Principiellt sett kan nya historiska resultat tänkas påverka det sätt, på vilket man uppfattar Kristus.² Synen på Kristus är aldrig helt oberoende

² I den historiska aspekten framstår inte bara skillnaden mellan GT och NT utan också olikheterna mellan olika skrifter i GT starkt. — Men NT har sett GT som Guds uppenbarade Ord. Ja, Paulus finner evangeliet också i lagord, som förefaller en modern förkunnare helt främmande.

Inom NT föreligger naturligtvis stora olikheter. Dessa behöver dock inte upphäva, att man kan finna det gemensamma bakom olika framställningssätt. Det tillhör fastmer *B.:* rikedom, att olikheter finns där. Synoptikerna avspeglar, hur lärjungarna under Jesu jordeliv inte förmodade se honom helt så, som senare blev möjligt i ljuset av hans uppståndelse. Joh. återger en annan tradition, kanske delvis stammade från en inre lärjungakrets men formad efter en

av vår historiska syn på Jesu person och förkunnelse. Därför kan också de båda aspekterna skänka varandra nya positiva synpunkter.

För den kristne strider aldrig det som är *sant* mot Guds Ord; en konsekvent och korrekt genomförd historisk syn är därför aldrig något, som en rätt teolog fruktar eller *vill* bli skyddad för.

*

För att kunna se *B.* såsom helt och fullt Guds Ord och likväl ha öppen blick för att det finns felaktigheter i den måste man göra klart för sig, både vad den *B.*s inspiration, som gör den till Guds Ord, och en historisk-kritisk syn på *B.* innebär. Petrén har rätt i att *K.* tagit frågan om *B.*s inspiration för lätt (s. 153); t.o.m. ordalagens betydelse därvid borde ha beaktats annorlunda än som skett (s. 64). Om inspirationen fattas, såsom meddelade *B.* ofelbara historiska och naturvetenskapliga uppgifter, resp. eviga lagar, blir en konflikt med en historisk syn oundviklig, och fattas tron på Guds ord i *B.* (såsom *K.* ibland synes göra), såsom försanthållande av empiriska och överempiriska händelser, måste en kompromiss sökas mellan synen på *B.* som Guds ord och en historisk kritik.

Men inspirationen kan fattas på annat sätt än ovan nämnts. För att bereda vägen för ett sådant synsätt må framhållas att *B.* väl kan konsekvent förkunna en *sak* och klargöra denna, också om därvid göres historiska misstag; ett budskap kan framföras, också om detaljer kring detta är felaktiga. I själva verket kan *B.*s budskap om Guds gärningar i GT, vilka Gud lät fullbordas genom Kristus, väl ha framförts också under bristfälliga bilder och uppgifter av historisk art. Paulus vet tydligen inte, vad ympning av ett träd innebär, i sin bild i Rom. 11,17 (jfr Nygren Romarbr., s. 401), och i fråga om förhållandet mellan frö och växter eller om »vetekornets död» i 1 Kor. 15 ser han det inte så som en modern biolog gör. Men vad han vill förkunna, är helt klart, och textens inspiration, som rör *saken*, det som säges, omintetgöres inte av de bristfälligheter, som kan observeras från

djuptgående teologisk reflektion. Joh., liksom Paulus, kände säkert en del av den synoptiska traditionen. Paulus framställer allt från sin originella, klart genomtänkta utgångspunkt. Då dessa olika framställningar av evangeliet återges, kan naturligtvis lätt olikheterna överbetonas och ges en principiell innebörd, som de inte har. Man kan tänka på de segt kvarlevande följderna av Tübingenskolans skillnad mellan Jesus och Paulus. Sådant måste övervinnas rent historiskt; svensk exegetik torde här ha gjort goda insatser (jfr Riesenfeld, Nytestamentlig teologi, i En bok om Nya testamentet, 1969). — Också ut ifrån aspekten på *B.* som Guds Ord kan olikheter i NT vålla svårigheter; man kan tänka på Luthers bekanta syn på Jakobs brev. Men då kanons omfattning inte behöver fixeras, som vore innehållet en lag eller en lära (utan då det är ett evangelium, som har sin egen klarhet), behöver variationerna i författarnas mottagande och förkunnelse av evangeliet inte leda till oöverkomliga svårigheter.

modern synpunkt. Och för den som söker den sakliga meningen i skapelse- eller syndafallsberättelserna fördunklas inte dessas klara och bestämda budskap vare sig genom den bildliga formen eller av ett från modern synpunkt ohållbart betraktelsesätt av naturen. Detta gör berättelserna på intet sätt till blott myter eller legender, utan de säger något för *B.* och kristen tro *grundläggande* (jfr här vissa goda påpekanden i *K.*, s. 76 f.). För att få fram sitt budskap kan Paulus t.ex. rent av göra historiskt sett betänkliga utläggningar av GT, såsom då han i Gal. 3,16 rider på singularformen av ordet »säd» eller i Gal. 4,22 ff. utlägger berättelsen om Abrahams söner. Paulus vill visa, att *Gud* i GT berett, vad han ville låta komma genom Kristus. *Däri* är hans förkunnelse klar. Och mot detta kan en historiker intet säga.³ För Paulus blir vad Gud berett och sagt i GT i sista hand klart först genom Kristus, inte därför att då en sådan ny tolkningsmetod kunde börja tillämpas, som då lärda utlägger en skrifts hemliga mening, utan därför att *Gud* själv genom sändandet av Kristus givit *sin* förklaring till vad han förut hade sagt och berett. Tron på och den öppnade blicken för Guds handlande ger Paulus klarhet över *meningen* med texterna i GT. I Gal. 3,16 är utläggningen t.o.m. knuten vid en enskild ordform i GT, vari sågs en antydning om Guds fördolda vilja att förverkliga sina löften. Det vore lika felaktigt att söka rädda tanken på *B:s* inspiration genom att bortförklara dessa för en historiker främmande utläggningar, som att förneka inspirationen på grund av sådant; i själva verket är saken, budskapet, förkunnelsen om de Guds ord och gärningar, som enligt Guds rådslut fullbordades i Kristus, helt klara. För oss är *återgivandet* av hur man tänker i *B.* en rent historisk, nödvändig uppgift, varvid *B:s* eget betraktelsesätt måste komma fram utan moderna sidoblickar. G. Gerleman har i en betydelsefull artikel (STK, 1956, s. 81 ff.) illustrerat detta och varnat för tendensen att vid utläggningen av GT ta bort själva meningen i det drama, där *Gud* framställs som den handlande. Detta återgivande är en nödvändig historisk uppgift. Men ingen historiker kan som historiker yttra sig om Guds gärningar i historien, blott klargöra, hur *B.* själv ser dem.^{ab}

Fråga om inspirationen synes mig alltså *K.* ha bort utreda denna närmare. Då kunde ha klarare framkommit, att den inte alls *behöver* leda till en sådan intellektualisering av uppenbarelsen som i vissa former av amerikansk fundamentalism, ja att denna är en ren förvanskning därav. Man borde också ha skilt

³ Jfr Edvin Larsson: »Besvarandet av frågor rörande Gud och hans handlande hör icke hemma i historievetenskapligt sammanhang utan på trons och det religiösa tänkandets område.» (En bok om Nya testamentet, s. 263.)

^{ab} Då *K.*, s. 62, behandlar begreppet historisk bibelsyn, sammanblandar den två olika ting: 1) *B.* ser Gud såsom den i historien handlande, och 2) En modern historiker kan inte som historiker räkna med detta, blott återge *B:s* syn.

dessa former från ortodoxiens verbalinspirationslära samt ha analyserat denna och dess motiv närmare, t.ex. dess försök att undvika en spiritualistisk, subjektivistisk tanke på »det inre ordet». Men att ortodoxien var på väg mot en intellektualisering av uppenbarelsen är välbekant. Med tiden blev väl denna intellektualisering alltmer markerad, vilket också *därför* var ödesdigert, att därigenom en konflikt med en historisk syn uppkom, så snart denna börjat göra sig gällande.

Nu synes emellertid *K.* ha blivit negativt fixerad vid fundamentalismen och själv i sin egen syn tendera till intellektualisering av tron, fast på ett i förhållande till fundamentalismen omvänt sätt i bedömandet av *B:s* ord. Och i kritiken av vissa teologer, har *K.* ensidigt tolkat dessa, som om de önskat göra tron oberoende av historisk kritik av *B.*, och så skaffa liksom ett skyddat rum för tron.

Från principerna i *Bultmanns* teologi liksom hans existentialism står jag fjärran. *B.* synes mig inte böra »avmytologiseras»; den »översättning», som alltid måste ske, synes mig böra verkställas på helt annat sätt. Att »avmytologisering» är ett ej helt lyckat ord, synes Bultmann själv fått på känn. En »existential interpretation» synes vara en bättre term, men den torde, särskilt så som den gärna förstås, kunna förstöra *B:s* eget trosbegrepp och leda till subjektivism, där trons inriktning på ett objekt utanför människan (Gud) till slut kan falla bort, även om så inte sker hos Bultmann själv. — Dennes radikala kritik av texterna måste emellertid kristiseras *rent historiskt* (så som också skett i svensk traditionsforskning). Bultmanns kritik är enligt min mening ohållbar av *historiska* skäl — den synes mig inte rätt återge bibelns budskap om Guds gärning genom Kristus — men *motiven* för honom vid hans »existentiala interpretation» torde inte vara försök att göra tron oberoende av en radikal kritik, som *därför* utan fara ostört kunde drivas till sin spets. Man måste minnas, att han med »tro» inte menar traditionella trosföreställningar. — I sin »avmytologisering» har han bedömt texterna och först besvarat *quaestio facti* ut ifrån ett modernt verklighetsbegrepp, en nu vanlig världsbild. (Därigenom har delvis, enligt min uppfattning, texternas *mening* kommit bort; jfr nedan himmelfärdsberättelsen.) Därmed öppnas frågan vad texterna har för betydelse; den »existentiala interpretationens» problem uppkommer. *Avsikten* med denna torde inte vara att göra tron oberoende av historisk kritik. Den kunde snarare sägas vara en fortsättning av historiekritiken.⁴ Trons

⁴ Jfr W. Schmithals, *Die Theologie R. Bultmanns*, 2. Aufl. 1967. — Bultmanns lärare W. Herrmanns ställning till teologiens svårigheter på hans tid är viktig för förståelsen av honom även efter hans brytning med liberalismen och hans samgående med Heidegger (jfr t.ex. Herrmanns *Ethik* § 17). Bultmanns existensfilosofi kan granskas filosofiskt och hans bibelkritik exegetiskt men dessa båda är i grunden inte så skilda från varandra, som det kan se ut. Den »existentiala interpretationen» är inte bara ett medel att göra tron oberoende av historisk kritik. Trostolkningen och den historiska kritiken hänger så intimt samman för Bultmann, att de kunnat uppfattas som två sidor av samma sak. Just den historiska kritiken

form blir den »Entscheidung», som de »avmytologiserade» texterna föranleder.

Fridrichsen insåg, att liberal historiekritik i dess olika former (och även *Bultmanns* kritik) höll på att föra bort från en rätt historisk förståelse för vad tro i NT är och vad texterna vill säga. Om man nu (*K.*, s. 57) säger att han oavsiktligt har orsakat »teologisk primitivism», borde rättvisligen betonas, att faror också kan hota genom att bedöma *B.* anakronistiskt utifrån nutida världsbild. Det är riktigt, att *Fridrichsen* sköt *quaestio facti* åt sidan, enligt min mening utan tillräcklig diskussion av problemet. Han torde emellertid särskilt ha fruktat ett naivt absolutifierande av vår nutida världsbild.⁵

Kanske tänkte *Fridrichsen* ungefär i följande riktning: NT talar om Guds gärningar genom Kristus. Men en historiker kan inte såsom historiker verifiera, att eller hur Gud är verksam i skeendet. På historievetenskapligt sätt kan man inte uttala sig om Guds makt. Texterna har emellertid i sig upptagit den gudomliga, uppenbarade tolkningen av ett visst skeende, vilken själv egentligen hör till detta skeende (jfr tes 3, *K.* s. 62). Jesu födelse omtalas ju t.ex. inte i NT som ett vanligt barns födelse.⁶ Hans död framställs inte som en stor, men misskänd

leder honom till hans existenciala tolkning, vilken avser att avslöja själva kerygmat i NT (jfr *Schmithals*, a.a. t.ex. s. 269 ff., 274 ff.).

⁵ Jfr *Sv. exeget. årsb.* 1948, s. 117 ff. — Det hade varit intressant, om *K.* i samband med kritiken av *Fridrichsen* klarlagt sin syn på hans kritik av *H. Eklund*. I motsats till *Nygren* synes *Fridrichsen* ha varit benägen att ställa NT:s verklighetssyn emot en modern, såsom vore NT:s syn den riktiga. *Nygren* uttalar sig inte om vare sig NT:s eller nutidens verklighetssyn och godtager alltså *inte* den förra utan vidare. Man han anser positivismens absolutifierande av empirisk verklighet vara en ohållbar inomvärldslig metafysik.

⁶ Man skulle inte återge NT rätt, om man sade, att Jesu födelse bara omtalas såsom en vanlig historisk händelse. Formen i NT är historisk med angivande av tid och plats; det är inte fråga om en mytologisk framställning. Men det som sägs är, att *Gud* på denna tid handlat så och så. (Då vikten ligger på själva gudsgärningen, är tidsangivelsens korrekthet inte det avgörande; denna är ju inte entydig.) — Om *K.* velat diskutera förhistorierna i *Matt.* och *Luk.*, *Johannes-prologen* eller *Gal. 4,4* eller *Kol. 1,15 ff.*, hade dess tänkesätt kunnat bli klarare. Den tolkning, som hör till händelsen, är textens egen, dvs. den av *Gud* uppenbarade tolkningen, den som blev klar genom Jesu uppståndelse; intet evangelium är skrivet som en vanlig biografi, utan alla handlar om den Jesus, som hade den genom uppståndelsen avslöjade betydelsen (jfr vidare not 1, 11 och 12). Då den tolkning, som i NT ges åt ett skeende, är den som gavs, då Jesu uppståndelse spred ljus över allt, sammanhänger denna också med hänvisningar till vad Gud *tidigare* uppenbarat genom sina gärningar och ord i GT (jfr t.ex. hur Jesu lidandes betydelse klarlägges i *Luk. 24,25 ff.*), liksom med vad som skulle komma att ske, med eskatologien.

Hugo Odeberg har brukat hänvisa till sistnämnda text i sina förklaringar av förhållandet mellan NT och GT. Man kan fråga sig, varför han inte nämnts bland de kritiserade teologerna. Ett beaktande av hans mindre, mycket spridda skrifter hade kanske kunnat leda *K.* till en djupare syn på förhållandet mellan NT och GT. Hade *K.* (negativt eller positivt) t.ex. tagit ställning till tankarna i hans lilla skrift *Kristus i Gamla testamentet*, hade den kanske tvingats att mer klargöra sitt tänkesätt.

rabbis avrättning. Den gudsgärning som *B.* talar om är inte som gudsgärning verifierbar; men just att det *var* en gudsgärning, är det som sägs och som ger sin färg åt det historiska innehållet. Det är egentligen lika svårt att tro på Jesu död, så som NT förkunnar den (den förkunnas inte som slutet på ett misslyckat liv, såsom den först framstod för såväl vänner som fiender, jfr Edvin Larsson, a.a. s. 296), som på Jesu uppståndelse. I både död och uppståndelse är i NT »*för oss*» direkt implicerat i skeendet (2 Kor. 5,15). Inkarnationen är inte såsom inkarnation historiskt verifierbar, men den har skett i historien. Till fakticiteten i berättelsen hör den realitet, som ligger i att det som berättas framställs såsom Guds gärning (jfr punkt 3, s. 62 — riktig, om tolkningen inte ses som en vanlig vetenskaplig eller existentiell tolkning utan som textens egen tolkning av skeendet som en gudsgärning). Objektet för *quaestio facti* är då inte bara skeendet, skilt från dess karaktär av gudsgärning, utan också denna. Den fakticitet, som *B.* i Andens inspiration förkunnar, är just gudsgärningen. Denna är för tron viss, också om empiriska omständigheter är inadekvat återgivna. (Petrén har rätt i att *K.* borde ha ägnat större omsorg åt *konsekvenserna* av tes 3 å s. 62.)

För *K.* får nu tron färg av att vara försanthållande av ett empiriskt skeende samt av vissa överempiriska händelser, vilka görs rationellt acceptabla genom meta-teorien (jfr den gamla supranaturalismen!). Då kan denna trosuppfattning uttränga den för NT typiska (t.ex. »att leva i Kristus», att tas upp i hans gärningar, att dö och uppstå med honom). Naturligtvis är det *sant* att Gud finns och att han verkat i Kristus (och enligt kristen tro alltjämt verkar), men objektet för denna tro i NT kan inte verifieras genom vanliga historiska undersökningar.

Fridrichsen kan inte mer tillfrågas om hur han menat; hans stämman har tystnat. Men framställningen av *Nygrens* religionsfilosofi hade lätt kunnat kontrolleras. Ett samtal mellan meningsmotståndare har nu fått ersättas av ett utdömande av vad som *påstås* vara hans mening. En bild därav, som han själv skulle beteckna som ett *totalt* missförstånd, har kodificerats.

K. söker dra några konsekvenser av *Nygrens* religionsfilosofi och förklarar (s. 58): »En närmare eftertanke visar, att teorin är felaktig.» — Ja, *K:s* syn på den och sådana konsekvenser, som *K.* tror sig kunna dra därav är visst felaktiga! Men en *ännu* närmare eftertanke hade kunna visa *K.*, att den grovt missuppfattat det hela. — I fråga om bibeltolkning är det *Nygren* fjärran att vilja med någon som helst religionsfilosofi »skydda» tron. Sådana apologetiska tendenser är honom helt främmande;⁷ han endast önskar se saken som den är — i bibeln liksom eljest.

⁷ Jfr En bok om bibeln, 1947, s. 110. — *Nygren* kunde sägas vara ivrig att skydda *historien* från att förfalskas genom t.ex. godtycklig allegori. Mot fundamentalismen riktar han sig å s.

Naturligtvis måste texterna alltid vara utsatta för historisk kritik. Denna måste vara rent förutsättningslös; den får inte utgå från tro och inte heller från en positivistisk förutfattad mening. Men den måste förstå texternas art och mening, annars faller den på eget grepp. Men ingen filosofisk eller teologisk teori kan apriori skydda utläggningen. Teologen kan, om han är kristen, ofta få känna sig »ensam i bräcklig farkost». Förkunnelsen om Kristus är inte oberoende av texternas bild av Jesu liv. Men historisk kritik måste föras vidare; inga »resultat» är definitiva, alla är hypotetiska och kan bli bemötta. Bultmannskolans hänförande av nästan allt, som sägs om Jesus, till senare församlingsteologi kan *rent historiskt*, t.ex. genom traditionsforskning, vederläggas. Att fatta Nygrens tänkande som ett aprioriskt skyddande av tron är en rent fantastisk feltolkning. Skulle något sägas »skyddas» apriori, vore det snarare en historisk kritik, som inte kan begränsas genom någon förutfattad mening. Men kritiken av texterna måste vara *korrekt*, och därtill hör, att de måste förstås efter sin art, så att deras mening kommer fram. *K.* säger själv: »Att ordet är ett nådemedel säger oss något om vilket slags frågor det är rimligt att ställa till bibeln, om man vill få vettiga svar» (s. 95). Här verkar det nästan, som om *K.* förstode något av det som Nygren brukat betona! Den borde ha dragit konsekvenserna därav.

Otvivelaktigt finns utsagor i NT, som inte kan historievetenskapligt verifieras eller falsifieras. Sägs det, att Kristus kommit i världen för att frälsa syndare, kan ingen vetenskap yttra sig därom, inte heller om huruvida han verkligen *var* den Herre och Messias som NT förkunnar. Tron på Gud och tron på Kristus som Herre och frälsare är för den kristne helt viss och sann, men den kan inte vetenskapligt verifieras. Det är inte helt ofarligt att, som *K.*, låta trons innebörd förskjutas i riktning mot försanthållande av empiriska, resp. överempiriska händelser. Då Luther menade, att »tro» ligger på annat plan än »förnuft» (ratio), hade han nog många skäl för detta. Om en historisk bibelsyn får leda till att tron väsentligen är försanthållande av empiriska, resp. överempiriska (genom »meta-teorien» acceptabla) händelser, har man fört över tron på Guds ord till rationalismens resp. supranaturalismens sätt att tänka. (Mot sådant har man kunnat invända, att enligt NT också de onda andarna visste, vem Jesus var, och att de trodde på

289; 293. Att säga, att *B.* i historisk-empirisk mening kan innehålla felaktigheter, vore, så vitt jag vet, för Nygren en reä truism; detta är självklart! Men han menar, att man bör akta sig, så att inte talet om felaktigheter leder bort från förståelsen för vad *B.* faktiskt vill säga, från *meningen* i vad den förkunnar. — På hans religionsfilosofi kan jag inte här ingå. Om några månader väntas i USA en diskussionsbok om hans teologi med frågor och invändningar från skilda håll (där även jag skrivit ett 50-tal sidor om hans religionsfilosofi). Inom ett år kan ett större arbete av Nygren själv väntas i USA om religionsfilosofiens metod.

hans makt att göra underverk; men detta var ingen rätt tro.) Att »födas på nytt» och »bli Kristi egen» uppnås inte genom något försanthållande.

Blir det i detta sammanhang tal om *Jesu uppståndelse* (K., s. 58), bör man minnas, att *tolkningen* av skriftorden — och detta är här den *gudomliga uppenbarelsens* tolkning — hör till den fakticitet, som de talar om. Därför kan den fakticitet, som innesluter uppståndelsens hela innebörd, inte verifieras och inte heller falsifieras på vanligt sätt. Med rätta skriver Edvin Larsson: »Beträffande Jesu uppståndelsens fakticitet är endast urkyrkans tro på uppståndelsen historievetenskapligt åtkomlig» (En bok om Nya testamentet, s. 298). — K. påstår emellertid, s. 58, att uppståndelsen visserligen inte kan verifieras med vanlig empirisk metod, eftersom överempiriska inslag är förutsatta, men att det »i princip varit möjligt att på ett tidigt stadium ytterst effektivt *falsifiera* den — nämligen om någon hade kunnat förete Jesu döda kropp». Uppståndelsens sanning skulle alltså hänga på den tomma graven. Då är det väl märkligt, att denna inte direkt nämnes i 1 Kor. 15 (även om den förutsättes i v. 4); det som betonas är lärjungars möten med den uppståndne. NT ser det, att Jesu kropp inte förintades, som uppfyllelse av Skriftens ord, att Gud inte skulle låta sin Helige se förgängelse (Ps. 16,8; Apg. 2,31). — Uppståndelsen var inte en sådan uppväckelse av en död, som berättas t.ex. om änkans son i Nain eller Jairi dotter. Sedan Kristus uppstått från de döda, dör han inte mer; döden råder inte mer över honom, skriver Paulus (Rom. 6,9). Uppståndelsen hör inte hemma på naturmiraklers plan. Den är helt unik, Guds största gärning, varigenom hans sändning av Kristus fick sin höjdpunkt och i en mening avslutning. Genom den fullbordades allt som sagts i GT, och den inneslöt uppenbarelsen av den kommande, utlovade tidsåldern. Vill man se den som möjlig att falsifiera för man den nära de teorier som gör uppståndelsen historievetenskapligt åtkomlig. Då det överempiriska ses som falsifierbart, förs det in på samma plan som det empiriska.

Himmelsfärdsberättelserna torde just ha den funktionen, att de visar, att Jesus inte uppväcktes för att senare dö, alltså inte uppväcktes till ett vanligt jordiskt liv. Bultmannskolans behandling av dessa texter visar, att den rent historiskt förfelat möjligheten att förstå deras mening genom sin fixering vid »världsbilden» och »avmytologiseringen». — Det är ju i NT inte fråga om en orättvist avrättad rabbi, som sedan på mirakulöst sätt uppväckts till liv. För förståelsen av NT här är det av avgörande betydelse, att man inte ett ögonblick skiljer ut ett empiriskt, resp. överempiriskt skeende från texternas egen förklaring av vad detta innebar. Denna förklaring är *Guds* uppenbarelse. Han uppenbarade inte bara, att den korsfäste uppstått utan att döden och uppståndelsen var *den hans gärning*, som han berett i GT och som nu öppnade vägen till frälsning för dem som förbands med denna gärning genom tron. Kristus blev, säger Paulus, »förstlingen av de

avsomnade». Därmed är sagt, att uppståndelsen var Guds egen gärning, varigenom han fullbordade allt som sagts i GT. Blott *en enda* både dog och uppstod »för oss» (2 Kor. 5,15). »För oss» hör till den fakticitet som omtalas. (K. hade här bort dra konsekvensen av sin tes 3, s. 62.) E. Billing betonar med rätta (t.ex. i Försoningen, 1908) att det är fråga om en enda gudsgärning i Jesu liv, död och uppståndelse (t.ex. s. 87).

Texterna om Jesu uppståndelse talar om hur *Gud* lät honom uppstå, varigenom lärjungarnas förtvivlan byttes i jubel, då de till slut helt förstod vad det innebar, som Gud låtit ske. Uppståndelsen kastade ljus över både Jesu ord, liv och gärningar och över hans död. Nu föll för lärjungarna också »täckelset» bort från texter i GT, sådana som Jes. 53 och Ps. 22. Gud hade nu gjort en gärning, som inte bara innebar, att han låtit en död uppstå, utan att *döden själv* övervunnits (senare särskilt utfört av Paulus) och att Jesus var den utlovade Messias och alltså, att nu Guds liv och frälsning givits och fanns såsom en närvarande verklighet. Detta segerbud, häroldsropet, kerygmat, om uppståndelsen mottog lärjungarna på olika sätt, så att hela dess innebörd till slut blev klar för dem. Den uppståndne visade sig för dem, som varit beredda att få del av detta; och till slut kom uppenbarelsen av den uppståndne också till Paulus (1 Kor. 15,8).

Det farliga med talet om en möjlig falsifiering är bl.a., att det hela läggs in i ett sammanhang, där det är fråga om hur mänsklig *kunskap* vinnes. Guds uppenbarelse är en *gärning*, och denna kan inte utan vidare likställas med ett sätt, varpå människors *kunskap* nåtts (då intellektualiseras själva uppenbarelsbegreppet). Ett försanthållande av empiriska och överempiriska händelser må hur mycket som helst återföras på Guds meddelande av kunskap, men en kunskap, som skulle kunna tänkas ha blivit falsifierad, ligger inte på det plan, som den, då t.ex. Paulus mottog sin övertygelse att ha mött den levande Herren, och inte heller på det plan, där själva gudsgärningen möter och människor blott kan stå häpnade och förundrade, då Gud låter ljus gå upp i deras hjärtan »för att kunskapen om Guds härlighet, som strålar fram i Kristi ansikte, skall kunna sprida sitt sken» (2 Kor. 4,6).

Tanken på möjligheten, att uppståndelsen hade kunnat falsifieras, avslöjar hur K. tänker i frågan tro—historia och om den för tron centrala förkunnelsen om Jesu uppståndelse. Därför måste ännu några ord om falsifieringens möjlighet tillfogas. Nu yttrar sig ju en historiker egentligen bara om vad som faktiskt hänt men ogärna om vad som skulle kunna ha skett, om något, som *inte* inträffat, hade hänt. Historiskt kan vi genom de relaterade omständigheterna kring uppståndelsen, vilka inte behöver betvivlas, se, att något hänt, som förvandlade lärjungarna från villrådiga och skräckslagna till jublande och segervissa och som kom dem att se GT i nytt ljus. Men själva uppståndelsen skildras inte i NT, och att disku-

tera dess realitet på vetenskapligt sätt, så som andra historiska händelsers, är omöjligt, liksom vi inte kan vetenskapligt analysera vad Gud och hans gärningar är (jfr Edvin Larsson, a.a., s. 63). Då det nu är fråga om vad *Gud* gjort, kan man inte heller yttra sig om vad som varit omöjligt för honom; hade han velat i GT annorlunda bereda och sedan utföra sin gärning, kan man inte apriori säga, att detta varit för honom omöjligt. Hela resonemanget är absurt och sammanblandar ett tal om sådant, som är direkt eller indirekt möjligt att fastställa här i världen, med sådant, som hör till Guds kraft och möjligheter.⁸ Man kunde om den snärjande satsen om en möjlig falsifiering, *mutatis mutandis*, säga som Jesus till de saducéer, som förnekade all uppståndelse, att tanken visar, att *K.* här far vilse, därför att den »inte förstår skrifterna, ej heller Guds kraft» (Matt. 22,29). Att behandla uppståndelsen som en överempirisk händelse som hade kunnat falsifieras, kan verka oskyldigt, men innebär i sammanhanget att *förneka den* såsom den *Guds* stora gärning, vari han lät allt som sagts i GT uppfyllas och fullbordas; detta kan varken verifieras eller falsifieras.⁹

Hildebrand har i ett tilltalande personligt stycke berört tron på Jesu uppståndelse, som han kallar en tro på det omöjliga, »det allra vansinnigaste» (s. 72). Det värdefullaste i detta synes vara betonandet av det paradoxala, vilket måste framhållas, *om* man utgår från den historia, i vilken uppståndelsen skett, från serien av historiska empiriska händelser. Gör man så, får man tänka på tron på uppståndelsen i stil med »credo quia absurdum» eller med Kierkegaards betoning av det paradoxala (en troligen svårsmält men kanske nyttig medicin för dem, som vill göra tron på det »överempiriska» acceptabel genom en »meta-teori»).

Tendensen att göra tron på Gud och något »överempiriskt» rationellt acceptabel på filosofiskt sätt är intet nytt; därtill finns många föregångare. Man kan tänka på skolastikens bruk av filosofisk metafysik eller den lutherska ortodoxiens av skolfilosofien eller på 1800-talsriktningars av Hegels system. Alla dessa försök att på rationellt sätt göra tron acceptabel för förnuftet har visat sig leda till att dess säregna art fördunklats. Det betänkliga i »meta-teorien» är inte dess eventuella filosofiska anfäktbarhet¹⁰ utan dess inverkan på trons innebörd. Man kan

⁸ Ett liknande resonemang, där samma meningsmotståndare, som här, avses, föreligger i Wingren, *Predikan*, s. 169 ff., fast falsifieringens möjlighet inte diskuteras så som här. — Falsifieringens möjlighet måste innebära, att själva det historiska skeendet fattas för sig, skilt från dess betydelse, vilket strider mot tes 3, s. 62.

⁹ Tilläggas må, att enligt NT de kristna har del i Kristi uppståndelse, något som skall helt förverkligas vid deras uppståndelse; Kristus är »förstlingen» (1 Kor. 15,20; 23). Trots att då de kristnas kroppar har förintats, är Gud mäktig att ge de döda en ny kropp. »Med hurudan kropp uppstå de döda», frågar Paulus, och svarar: »du dåre . . .» (1 Kor. 15,35 ff.).

¹⁰ *Om* »meta-teorien» bara innebure, att verklighetsbegreppet måste vara öppet (alltså att

väl förstå, att en på katolskt sätt tänkande teolog, lättare än en som lärt en del av Luther, slukar tanken, att tron fattas som ett försanthållande av empiriska och överempiriska ting. Det för Luther, liksom för NT, avgörande, nämligen att tro är pånyttfödelse (att »den gamla människan» dör och »en ny» uppstår), varigenom allt kommer i nytt ljus, skjuts då i bakgrunden. Pånyttfödelsen är inte något vid sidan av tron utan *ett* med denna. Tron är därför *ett* med det nya livet (både för NT och Luther). I detta är Kristus Herren, som dött och uppstått för oss. Kristus lever i tron; därigenom får denna sin karaktär. Att man då håller för sant allt som är givet därmed, är självklart. Men då är det inte fråga om tro på något verifierbart empiriskt eller falsifierbart överempiriskt. Luther var inte utan skäl angelägen att skilja tro och förnuft åt; tron ligger inte på samma plan som vanligt vetande. Men det var för honom klart, att det man tror på är det sannaste och vissaste av allt och att detta kastar sitt ljus över hela livet, *också* över vad som är givet empiriskt och rationellt. I *den* meningen kan tron samverka med rationellt vetande. Men tron lever i och av Ordet. *Ordet* är i sista hand *ett* med *Anden*, och tron förutsätter Andens verk. Ut ifrån detta kan man förstå inspirationen av Skriften. Genom denna framstår Ordet såsom gudomlig uppenbarelse, som alltjämt fortgår såsom Guds gärning, i vilken den kristne tages in (jfr orden om Guds medarbetare, 1 Kor. 3,9). Om inte inspirationen fattas på intellektualiserat sätt, upphäves den inte genom att i *B.* avspeglas mänskliga misstag och historiska oriktigheter.¹¹ Det är precis lika orätt att vid iakttagande av sådana låta sig bli förledd att förneka inspirationen som att förneka oriktigheterna. Båda misstagen beror på att uppenbarelsens innebörd intellektualiserats.

Det råder intet tvivel om att *B.* alltigenom är tidsfärgad och att den måste »översättas» för vår tid. Men detta måste ske *i den Ande*, som inspirerat *B.*, inte ut ifrån vår tids tänkesätt, om man än måste rikta sig *till* vår tids människor och förklara allt på deras språk och utlägga trons frukter såsom efterföljelse av Jesus *i nu* av oss krävda gärningar. I Kristi Kyrka måste Guds Ande leva, ty denna lever därav. Fast det otvivelaktigt finns historiska felaktigheter i *B.*, vilka ingen religionsfilosofi kan undanskymma, gäller det vid »översättningen» att inte tappa

verklighet inte på positivistiskt sätt säges *vara* immanent verklighet, vilken då fattas såsom verklighet mot sådan), vore intet att invända mot detta. Men då bortföle på denna punkt motsatsen till Nygrens religionsfilosofi, vilken därför undviker det belastade verklighetsbegreppet. *Hos Nygren upphäves motsatsen mellan det transcendenta och immanenta, det överempiriska och empiriska, som spelat så ödesdiger roll.*

Att *ett* slags försanthållande alltid ingår i tron, är självklart; man tror, att det är *sant*, att Gud verkar. Men detta är inte verifierbart eller kontrollerbart vetenskapligt; det ingår i den nya syn, som ges i vad NT kallar »en ny födelse».

¹¹ Riesenfeld påpekar, att de synoptiska evangelisterna bevarat reminiscenser av lärjungarnas oförmåga att under Jesu jordeliv förstå allt han sade och gjorde. (En bok om Nya testamentet, s. 409.) — Först efter uppståndelsen föll ljus över allt.

bort vad *saken* i *B.* går ut på, vad Guds Ord förkunnar. Quaestio facti behövde inte förhindra tanken på *B.*s inspiration, om denna inte fattas intellektualistiskt, och om man ser, att det, som det talas om i Guds Ord, inte bara är fråga om profan historia utan om *Guds gärningar* i historien.

En enkel historisk betraktelse kan endast behandla de bibliska skrifterna som vanlig religiös litteratur. Därmed ser den dem ur en annan aspekt än den, som ges i *B.* själv, t.ex. i NT:s bruk av GT. Den vanliga historiska aspekten måste dock alltid finnas, i den mån den är korrekt och inte överskrider sin kompetens.¹² *Tron fruktar aldrig, vad som är sant*, och behöver *aldrig* skyddas därför. Religionshistoria kan ibland bli beroende av ett positivistiskt verklighetsbegrepp, vilket inte är hållbart, då inomvärldslig verklighet inte kan vara = verklighet som sådan. Såsom all vetenskap ger religionshistorien blott relativa, hypotetiska resultat. Fel kan under forskningens fortgång rättas till. Sker detta, kan en vanlig historisk syn och synen på *B.* som Guds Ord ge impulser till varandra. De kan dock principiellt inte sammanfalla; i praktiken finns ofta olika punkter, där en uppgörelse måste ske. Men båda aspekterna är nödvändiga.

K. har, synes det, sammanblandat dessa båda aspekter. Den har utgått från att *B.* enligt kyrkornas syn är Guds ord och i detta betraktelsesätt infört tankar, som påminner om liberalismens. Stundom har tankar förts fram, som är mycket banalare än dennas (i synnerhet än *W. Herrmanns* tankar om Jesu inre liv och förtroendeförhållandet). *K.* talar om den auktoritet och det förtroende Jesus kan vinna (s. 148). Den drar en parallell med hur man kan få förtroende för specialister inom svårtillgängliga ämnesområden. Man kan fråga, om denna parallell är lycklig! Kan Jesu auktoritet liknas vid den en specialist har på sitt område?

K. har utgått från att *B.* är kyrkornas bok och från deras anspråk, att den skall ses som Guds ord. Den har också sökt visa, hur den är detta. Att den inte lyckats därmed torde sammanhänga med att utgångspunkten är oklar. Vill man visa, vad *B.* själv vill vara, får man utgå från hur Guds Ord föreligger däri samt även, i nya former, i den Kristi Kyrka som lever därav och däri. Åt detta ger också bekännelserna, t.ex. Nicaenum, uttryck, naturligtvis med sin tids begrepp och språk. Nu har i *K.* varken Guds Ord eller en konsekvent genomförd kritisk-historisk syn presenterats. Man har stannat vid ett mellanting, en kompromiss. Variationer av liknande slag har förekommit alltsedan den kritiska historieforskningen börjat verka. Det måste sägas vara djupt beklagligt, att i ett dokument,

¹² Till *B.*s historiska karaktär kan räknas, att synoptikerna mindre konsekvent än *Joh.* framställt Jesu verk i ljuset av hans uppståndelse, fast de ju inte skrivits som biografier (jfr Riesenfelds teckning av skillnaden mellan *Joh.* och synoptikerna i *En bok om Nya testamentet*, s. 219 ff.). — Jfr också *Fridrichsens* utläggning av *Joh.* 17, 1—8 i *Fyra handa sädesåker*, s. 301 ff.

som — vid sidan av långa kompendier, instruktiva exegetiska påpekanden, social-etiska synpunkter m.m. — innehåller vissa goda ansatser (t.ex. punkterna å s. 62, om dessa utlägges rätt), inte dessa kunnat fullföljas (jfr Petréns kritik) utan att *K.* stannat i en kompromiss, där varken Guds Ord eller historisk (resp. religions-historisk) forskning utvecklats konsekvent. Att därtill plumpar i protokollet satts i de kritiska partierna, beror väl på den bristande principiella klarheten men är ytterligare beklagligt, särskilt därför att man inte korrekt tolkat de kritiserade teologerna.

K. har (s. 11 ff.) påpekat, att man från början tänkt olika om *B.* Vad som emellertid därvid inte kommit fram är, att man ingalunda fann det likgiltigt (utan tvärtom livsavgörande), *hur* man förstod *B.* Därför föranledde olikheterna de svåraste strider, vilka visst inte bara var tecken på ensidighet och ofördrag-samhet. I gamla kyrkan uppnåddes en viss enhet, betygd t.ex. i Nicaenum. Där avvisades såsom ärkekätter i arianismen, enligt vilken Kristus inte sågs såsom *helt* Gud och *helt* människa utan som ett mellanväsen. Arianismen var den tidens mest tilltalande kompromiss. — Förhållandet mellan Guds Ord i *B.* och en rent historisk syn på *B.* ligger på annat plan än kristologien (inkarnationen är inte detsamma som en modern historisk syn på Jesu mänsklighet). Med en viss analogi mellan kristologiens problem och förhållandet mellan Guds Ord och historisk forskning skulle dock kunna ses. Också här måste var sak för sig gälla helt och oavkortat. Ofta har konflikterna mellan synen på *B.* som Guds Ord och historisk forskning berott på fel från endera sidan, varigenom synsätten sammanblandats (här måste gälla, som i Chalcedonense, »utan sammanblandning»). Från ena hållet har Ordet felaktigt förvandlats till historiska resp. naturvetenskapliga ofelbara uppgifter. Från andra hållet har Guds gärningar i *B.* förnekats. Så har det ena synsättet *genom att överträda sitt område* avvisat det andra. Dock är båda outhärliga och måste, var på sitt sätt, få komma till sin rätt. Ja, de kan ömsesidigt belysa varandra, om de konsekvent utvecklas från varderas utgångspunkt. I den meningen kunde de, *mutatis mutandis*, sägas vara »oupplösligt förenade», såsom det i Chalcedonense säges om Kristi naturer.

Men för att förstå detta och dess konsekvenser måste man kunna se, att Ordet är givet av Anden och djupast är *ett* med Anden. Ser man det, blir det klart att *B.*, utan hinder av de misstag, oriktigheter och utslag av då innevarande tids synsätt, som en historisk forskning kan avslöja, klart kan bekännas vara Guds rena Ord. Blott en falsk intellektualisering eller rationalisering av *B:s* ord leder till fruktan för kritik av den historiska forskningen. Däremot kan ett konsekvent fullföljande av synen på *B.* såsom Guds Ord samt av den historiska karaktären av dess skrifter visa, att nämnda båda synsätt inte upphäver varandra, utan att det ena kan vara till hjälp och bli högeligen fruktbart för det andra.

HARALD RIESENFELD

Bordssamtal och bordläggning

Det lärda och exklusivt manliga gremium som på förekommen anledning för drygt fem år sedan fick biskopsmötets uppdrag utreda och helst lösa frågan om Skriftens auktoritet och tolkning, har nu framlagt sitt betänkande »Bibelsyn och bibelbruk». Både tillsättandet av en sådan utredning och publiceringen av de resultat som den kommit till är onekligen händelser som förtjänar att uppmärksammas. Trots att både Gamla och Nya testamentet i det allmänna medvetandet i vårt land intar en alltmer undanskymd plats — med de negativa följder för bibelkunskap och bibelbruk som detta för med sig — har vissa med bibelns funktion i den svenska kyrkan förknippade frågor varit brännbara och sedan ett tiotal år tillbaka rent av inflammerade. Det finns därför all anledning att vara tacksam att bibelproblemet tagits upp till öppen och saklig behandling. Det har skärskådats från olika utgångspunkter, närmast exegetiska och systematiska. Det har diskuterats av de sakkunniga inte utan engagemang men med tydlig strävan att finna det gemensamma och väsentliga. Och rapporten har blivi högst läsbar och läsvärd. Vilket dock inte innebär att den nu avslutade diskussionen skulle vara höjd över all diskussion.

De lärda männen har i sitt arbete inte tagit benämningen kommission alltför högtidligt. Därför har deras möders verk inte blivit en utredning i vedertagen bemärkelse, med historik, översikter, detaljstudier, exkurser, bilagor och noter. I stället ligger i vår hand en resonerande och resonabel samling av synpunkter på frågor kring det centrala temat. Texten har diskuterats fram vid sammanträdena. Läsaren hör då och då klangen av de samtalandes röster, och det gör inte lektyren mindre stimulerande. Samtalstonen är också ägnad att etablera kontakt mellan de samtalande och den vida större lyssnarkrets som argumenteringen egentligen vänder sig till. Ordet bordssamtal i rubriken här ovan är ämnad att karaktärisera något av framställningens charm.

Samtidigt har beteckningen bordssamtal valts för att också konstatera en viss begränsning. På grund av ganska djupgående motsättningar i svenskt kyrkoliv har kyrkans ledning omsider funnit det angeläget att söka nå ökad klarhet om det som är själva grunden för kyrkans existens, bibeln och därmed uppenbarelsen. Tillsättandet av en kommission väckte åtminstone hos en och annan förhoppningar — inte om en lösning av alla problem, det vore för mycket begärt, men

om en analys av själva problemläget i ett historiskt och globalt perspektiv. Kommissionens ledamöter har onekligen arbetat de 13 gånger, minst 2 dagar per gång, som redovisas i företalet som sammanträden. Ingen betvivlar heller att de därjämte förberedde sig till sammankomsterna. Enligt uppgift ligger otryckt material i sekreterarens portfölj eller i ledamöternas skrivbordslådor. Något som man snart skulle vilja se lagt på bordet — varför inte i denna tidskrift? De sakkunniga har också fullgjort sitt uppdrag vid sidan av ordinarie tjänster. Något fel är det dock, när frågor av den betydenheten behandlas på högsta nivå i en kyrka och därför att det bränns, utan att kvalificerad arbetskraft friställs för att göra de ingående och omfattande utredningar som är nödvändiga för att nå upp över tröskeln till medvetenhet om problemen i hela deras vidd. Det är den första förutsättningen för att komma vidare. Betänkandet verkar på ett egendomligt sätt avskärmat både mot den forskning som redan har gjorts runtom i världen och mot sådana forskningsuppgifter som det vore skäl att ta itu med.

Ordet bordläggning har därför också valts något dubbeltydigt. Ledamöterna bör komplimenteras för att de genom att öppet och insiktsfullt lägga korten på bordet har kunna samla poäng i de olika omgångar i vilka diskussionen har förts. Även den som i andra sammanhang har sysslat med ämnet noterar tacksamt nya och friska synpunkter eller nyanseringar. Men det kan inte hjälpas att bibelfrågan i dess helhet, samtidigt som den förtjänstfullt har lagts på bordet i sin angelägenhet, ändå måste betraktas som bordlagd, inte minst i dess inhemska tillspetsning, till dess att en ännu mycket grundligare och — skulle man vilja säga — tvärvetenskapligt öppen penetration kan ske. Början är i alla fall gjord, impulser har givits till fortsatta samtal och till fortsatt frågande, och det måste hälsas med tillfredsställelse. På samma gång som höga vederbörande inte får lämnas någon ro förrän de har infriat de löften som de — måhända sig själva ovetande — gav när de knäsatte namnet kommission.

Till det positiva intryck som betänkandet lämnar hör det bruk som görs av modern filosofisk analys av vissa frågor. Termen meta-teori används sålunda för att beteckna ett synsätt som räknar med möjligheten av en gudomlig uppenbarelse. Här bör det emellertid finnas tillfälle att tränga vidare i fråga om modellbildning: var skall man förlägga och hur skall man tänka sig kontaktytorna mellan uppenbarelsen och den verklighet vi varseblir omkring oss. Vi har nu definitivt lämnat det idealismens skede då människoanden eller »historiens ande» stod öppen för omedelbar gudomlig manipulering.

Nyttiga resonemang förs om bibelns världsbilder och om underberättelserna. Gärna och uppmärksamt lyssnar man till Karl-Gustaf Hildebrands namngivna röst, när han lägger fram »ett par historiker- och lekmannasynpunkter» på evangeliernas Jesus-bild samt på frågan om »undrens och uppståndelsens princi-

piella rimlighet eller orimlighet». Av en historiker med den resningen hade man dock därjämte velat höra något om de meta-frågor som överallt kommer in även i profanhistorisk vetenskap.

Egendomligt nog kontrasterar mot den filosofiska stringensen i vissa avsnitt en irriterande slapphet i termer och formuleringar på andra håll. Det talas om inkarnationsmotivet, när det borde ha stått diakoni- eller tjänaremotivet (att viss systematisk teologi använder fikonspråk är ingen ursäkt). Eller vad sägs om följande: »Dessa grundvärderingar har sitt nytestamentliga uttryck i inkarnationen . . . Från dessa grundvärderingar utgår en aktivitet . . .»? Här skulle det ha gjort nytta med lite logisk analys. Kapitlet om »omadressering» visar att den alltför flitigt upprepade moderna termen hindrar en del relevanta frågor från att göra sig hörda.

Medan man ibland är modern i terminologin, dyker i andra sammanhang gamla dogmatiska formuleringar upp, såsom »nådemedel» eller »lag — evangelium» och det utan att underkastas närmare granskning. Där är det som om mytologiskt högvilt fördes fram utan att någon avmytologiserande skytt ens vågade blinka och lägga an.

En allvarlig höjning av ögonbrynen kan inte undvikas inför den oförsvarliga suddigheten vid behandlingen av begreppet »historisk-kritisk bibelsyn». I varje vederhäftig encyklopedi (läs RGG t.ex.) lämnas den upplysningen att med termen avses det vetenskapliga förfarandet att med kritiska metoder sätta in de bibliska skrifternas tillblivelse i ett *historiskt sammanhang*. Traditions- och redaktions- resp. avfattningsprocessen och därmed skrifternas föreliggande ordalydelse bör i möjligaste mån klarläggas med hjälp av vår kunskap om den historiska miljön och situationen. I stället för att närmare utreda detta vetenskapliga förfaringssätt, dess möjligheter och begränsningar, påstår betänkandet att »den historiska bibelsynens företrädare ser uppenbarelsen främst i Guds handlande i historien». Därmed har samsalabim två helt olika bedömnings- och värderingsgrunder blandats samman, och av den historisk-kritiska forskningsmetoden har blivit en meta-teori som räknar med historien som det område där uppenbarelsen griper in. Att denna sammanblandning tidigare har ägt rum särskilt i svensk bibelutläggning är inget försvar för att konservera eller öka oklarheten. Nu står det i betänkandet: »Historisk bibelsyn i vår mening räknar med en gudomlig uppenbarelse i ord och handling», där det borde ha stått: »Även om vi tillämpar en historisk-kritisk bibelsyn, kan vi förbehålla oss rätten att räkna med en uppenbarelse i historien.» För övrigt ådagalägger ett flertal alltför godtrogna formuleringar just om Guds handlande i historien bristande medvetenhet om det faktum att historien utan tolkning är lika stum som materien.

Den påtalade oklarheten bottnar tyvärr i det som är betänkandets egentliga

brist: utblickens begränsning till tid och rum. Vad man hade hoppats på var ett klarläggande — i någon mån åtminstone — av den historiska utveckling som har lett fram till det sätt varpå bibelfrågan har blivit brännande närmast hos oss. Hur har den historisk-kritiska bibelforskningen vuxit fram här och modifierats? Vilka problem har den fört med sig, i olika fromhetsriktningar och samfund? Och sedan globalt och ekumeniskt: hur är läget i andra länder och kyrkor, hur har deras situation kommit till? Det finns dock moderna exegetiska framställningar i vilka man lätt kan inhämta den insikten att fundamentalismen och Bultmanns existentialism i ett vidare perspektiv inte är absoluta motsatser utan svängningar inom en bestämd och bestämbar kristen och protestantisk tradition. För att få rätta proportioner på våra lokala problem måste vi vet att det finns ytterligare bibelsyner och sätta oss in i hur de fungerar. Samt inse att alla de besvärliga frågorna om bibelsyn och bibelsyner hör hemma i det ännu mera komplicerade och subtila problemkomplex som uppenbarelsen och dess inverkan på både skrifter och skriftbundna samfund utgör.

Från sina mera allmänna resonemang kommer betänkandet med raska steg in på problemet om kvinnliga präster och utläggningen av 1 Kor 14:34 ff. Inte minst där visar det sig att kommissionen i själva verket ställer sig mitt emellan fundamentalismen och Bultmann och röjer släktskap med båda, trots att de var för sig — den sistnämnde väl alltför summariskt — avvisas. Man skulle som karaktäristik för kommissionens ståndpunktstagande kunna rada upp ett antal adjektiv: intellektualistisk, individualistisk och inte minst legalistisk. Det beror i sin tur på att bibeln alltför ensidigt och västerländskt betraktas som budskap. Därmed trolas också mellanrummet mellan skrifternas tillkomst och vår tid i stort sett bort. Hermeneutiken blir ett knep för att ett, två, tre aktualisera »budskapet» eller »det skrivna ordet». Medan saken också kan och bör ses så att bibelns böcker är vittnesbörd om upplevelser av en gudomlig verklighet. Dessa vittnesbörd har undan för undan givit upphov till individuella och sociala livsformer i vilka — och med vilkas hjälp — vittnesbörden ständigt på nytt aktualiseras. I dessa livsformer upplevs också vad som kallas för Anden — ett begrepp som betänkandet mera sällan belastar sig med. De av bibeln förutsatta och framför allt de av bibeln med katalysatorisk verkan successivt framkallade referensramar, som i sin tur påverkar tolkningen av bibeln, rymmer en mångfald av fakta och frågor som betänkandet inte ens snuddar vid. Har t.ex. representationstankens alla svenska barn kastats ut med badvattnet?

Den till synes eleganta lösningen att spela ut etiken som mera allmängiltig mot tidsbundna ordningsföreskrifter är väsentligen en skenlösning. Kärleksbudet är visserligen centralt och bestående. Men »kärleken till nästan» kan inte bestämmas allmängiltigt. Det ser vi på det sätt varpå frågorna om kriget och aborterna

har aktualiserats mitt i de kristna samfundet. Och vad ordningsföreskrifterna beträffar, så är det en from önskan att undanta dopet och nattvarden och sätta dem i en klass för sig. Exegetiskt sett. Det har med rätta påpekats att om vi inte händelsevis hade 1 Kor, skulle det kunna sägas att Paulus inte kände till nattvarden. Och dopbefallningen i Mt 28: 18 ff är exegetiskt mer än tvivelaktig. Det skulle inte vara svårt att i kommissionens efterföljd författa en plädoyer för vinets slopande i nattvarden: det var miljöbundet och är nu socialt sett diskutabelt. Likaså kan — som det också har skett i vår tid och vårt land — dopet desavoueras under hänvisning till att en orientalisk reningsrit inte bör få sociala eller i varje fall sociologiska konsekvenser i en tid som är lyhörd för »bibelns vittnesbörd om alla människors religiösa jämställdhet», för att tala med betänkandets ord. Kommissionen har inte ställt frågan varför vi egentligen håller fast vid dopet och nattvarden. Och varför fotatvagningen aldrig har blivit ett sakrament. Samt på vad sätt bibeln fungerar i våra kyrkor och samfund på sådana punkter som ännu inte har råkat bli inflammerade.

Kommissionen skall i alla fall ha ett erkännande för vad den har gjort. Och det bästa resultat dess betänkande kan få är att bibelfrågorna nu inte bordläggs och får vila i frid. Medan ofriden kring konkreta tolkningar fortsätter. Ty ett selektivt betänkande som det föreliggande kommer nog att bli föremål för det som kallas selektiv läsning. Vad som behövs är ett klarläggande av den historiska kontinuiteten och därmed vår speciella situation, en självbesinning och självpresentation som är villkoret för fortsatta samtal och för dialoger över många befintliga men inte oöverstigligen gränser. Kasta ut nätet på högra sidan om båten. Kanske blir det 153 fiskar.

HELMER RINGGREN

»Bibelsyn och bibelbruk» ur den GT-liga exegetikens synvinkel

Ur allmänt gammaltestamentlig synpunkt är inte mycket att säga om kommissionens rapport. Man är beredd att oförbehållsamt instämma i det mesta. Särskilt förtjänstfullt finner jag det vara att det framhålls hur viktigt det är att varje enskild texts intention får komma till sin rätt. Det går inte att läsa bildrik poesi eller emotionellt engagerad predikan som om det vore en lagbok för tron, där varje paragraf är likvärdig.

Att varje text och varje litteraturart skall få komma till tals i sin egenart betyder att man inte kan behandla hela bibeln som en odelbar och alltigenom likartad enhet. Man hör ibland det argumentet att bibeln skall utläggas efter de anspråk på auktoritet och giltighet som den själv reser. Bibelns anspråk grundas så på ett antal bibelställen som talar om Guds ord el.dyl. Med en logisk kullerbytta blir helt plötsligt detta »ord», vars omfattning man borde bestämma från fall till fall, identiskt med vår bibel i dess helhet. Man glömmer att bibeln inte är given som en från början klart avgränsad storhet utan har växt fram organiskt i den judiska församlingens och den kristna kyrkans historia. Att låta varje ställe som nämner »Guds ord» syfta på hela detta slutresultat är en snedvridning av frågeställningen och en icke alldeles riktig presentation av fakta.

Alltför sällan ställs frågan om en bibeltexts poäng och relevans energiskt och klart nog. Jehovas vittnens exeges av 2 Sam. 23: 13—19 är visserligen ett extremt exempel men belyser principen. David är under ett krigsföretag avskuren från sin hemstad Betlehem och låter vid ett tillfälle undslippa sig en suck: O att jag fick dricka ur källan vid Betlehems stadspört. Några av hans män hör detta och lyckas genom en djärv kupp tränga fram till Betlehem och skaffa litet vatten från källan vid stadsporten. Stolta för de det till David och bjuder honom att dricka. Men han avvisar dem och gjuter i stället ut vattnet som ett drickoffer inför Herren med orden »Skulle jag dricka de mäns blod, som gick åstad med fara för sina egna liv?» Poängen är utan vidare klar. Den lilla notisen vill visa hur David inte ville utnyttja sina mäns tillgivenhet och villighet för onödiga personliga ändamål. Men i vittnenas bibeltolkning blir detta ställe ett argument mot blodtransfusion: det är för att vattnet representerar blod, som David inte ville dricka det; blod skall vara till offer. Allt upptagande av blod från en annan

är alltså otillåtet. Att detta ligger långt från berättelsens egen intention är inte svårt att se. Icke desto mindre träffar man ofta på exeges av liknande, fast kanske inte alltid så uttalat slag.

Mot denna bakgrund är man tacksam för kommissionens betoning av att varje text har rätt att bli läst och förstådd som vad den är eller vill vara.

Det är svårt att värja sig för känslan att många i vår tid är på väg att fastna i en bibeltolkning som påminner om fariseernas på Jesu tid. Varje ord har legalt bindande betydelse, oavsett i vilket sammanhang det står och i vilken avsikt det fällt. Man mister sinnet för proportioner och drar sig inte för att pressa texten till det yttersta för att få fram en normerande utsaga. Jesus vände upp och ner på mycket av sådana kärvordna utläggningar genom att ställa utisagorna i ljuset av sin sändning. Hans sätt att peka på det väsentliga manar till efterföljd. Det vore hybris att tro att vi skulle nå upp till samma klarsyn som han. En enkel skyldighet är det däremot att försöka komma fram till en förståelse av bibeltexten som är i samklang med dess egna intentioner. Det synes mig vara det värdefullaste i kommissionens rapport att den velat understryka detta.

Men när detta är sagt, måste det också medges att det är åtskilligt som skulle ha kunnat få en utförligare behandling. Det gäller inte minst det stora problemkomplex som utgöres av de nytestamentliga författarnas användning av gammaltestamentliga texter. Den samtida judendomens uppfattning av skriftordets auktoritet och dess fria citatmetod bildar en instruktiv bakgrund, som borde närmare undersökas. I Qumranskrifterna händer det att man citerar en textvariant och utlägger en annan eller att man accepterar och tillämpar två läsarter samtidigt. De nytestamentliga författarnas sätt att citera och utlägga ord ur G.T. skulle kunna undersökas för att om möjligt få fram en underliggande princip, en princip som skulle kunna användas som utgångspunkt för vidare resonemang. Typologins problem beröres endast helt kort i betänkandet. Men det är av utomordentlig betydelse för diskussionen om användningen av G.T. att detta blir klarlagt. I tysk exegetik har detta problem länge varit föremål för intresse och olika lösningsförslag har framlagts.

Naturligtvis kan kommissionen med all rätt försvara sig med att det skulle ha fört alldeles för långt om den skulle ha grundligt behandlat också detta problem. Men det sagda visar att betänkandet endast är en begynnelse. Det är att hoppas att det skall stimulera till vidare diskussion kring ett väsentligt frågekomplex, som på sistone hos oss har lett till en allt starkare polarisering av frågeställningarna.

HAMPUS LYTTKENS

Bibeltolkningen och dess problem

Det har väl alltid mer eller mindre stått klart för den kristna kyrkan att dess heliga urkund för att förstås måste bli föremål för något slag av tolkning. Därom vittnar arbetet med bibeltexterna. Origenes' Hexapla, Tyconius' regler, medeltidens kommentarverk är tidiga vittnesbörd.

Inom den protestantiska traditionen kan man peka på predikans roll. Varför skulle en predikan behövas om bibelordet vore klart och tydligt för envar? Den roll som bibelstudium och bibelförklaringar spelar i nutiden kan ses som uttryck för behovet av vägledning och tolkning.

De bibliska texterna bjuder emellertid på speciella tolkningsproblem. De är resultatet av en komplicerad och svåröverskådlig tillkomsthistoria.

Den text som erbjudes lekmanen är en översättning gjord efter vissa principer och utgörande ett försök att överbrygga språk-, tids- och kulturklyftor. De nytestamentliga texterna är därtill i centrala delar nedtecknade på ett annat språk än det som talades av Jesus och apostlarna. Texterna är vidare gamla. Det är en truism att hävda att detta skapar svårigheter för förståelsen. Teaterkritikern Leif Zern skriver i DN (6.3 1969): »Varje teatertext som åldras förvandlas till något delvis främmande. Vi kan aldrig återuppväcka den mening den en gång hade, bara undersöka hur den förhåller sig till vår egen tid.» Något liknande gäller mutatis mutandis för de bibliska texterna. Vi kan aldrig med full evidens åter skapa den situation i vilken de en gång koncipierades. Vi kan inte heller steg för steg följa utvecklingen från Jesu egen förkunnelse till evangeliernas nedtecknande. När det gäller att förstå en enskild utsaga i en text brukar man ha hjälp av kontexten. Den ger ledtrådar vid tolkningen. En speciell svårighet i detta sammanhang är att en rad centrala Jesusord traderats som fristående logia. Man saknar vid tolkningen det direkta kontextuella stödet. Till detta kommer att det religiösa språket i bibeln i så hög grad använder sig av bilder, metaforer, liknelser. Det är dessutom ett välbekant fenomen att texter som handlar om det övernaturliga — även om NT präglas av en empirisk inriktning »det vi med egna ögon hava sett» 1 Joh. 1: 1 — utnyttjar och övertar termer från ett profant område. Därvid dominerar termer som används för att beskriva människans egenskaper och handlande. Ord som förlåta, kalla, verka, vilja, kärlek är av denna typ. Orden får därvid behålla något av sin vanliga betydelse och därtill i något avseende genomgå en betydelseförskjutning. Att klarlägga vad som är vad i denna process ställer likaså bibeltolkaren inför svårigheter.

Att i detta läge hävda att det endast gäller att läsa som det står måste för den som insett tolkningssvårigheterna och de många tolkningsmöjligheterna verka naivt. Svenska erfarenheter av t.ex. Dagens Nyheters försök att låta författare tolka de bibliska skrifterna borde lära oss i hur hög grad bibeltolkaren är bestämd av sina personliga förutsättningar, värderingar och livssyn. I stället för att hänge sig åt illusioner om en för varje bibelläsare klar innebörd bör man i stället vara öppen för de olika problem som bibeltolkaren ställes inför. Jag instämmer i detta hänseende med ett yttrande av kunskapssociologiens grundare Karl Mannheim. I *Ideology and Utopia* (London 1968) skriver han att människan kan nå fram till objektiv kunskap endast genom att vara medveten om och kritiskt undersöka de egna värderingarna (s. 43). Öppenhet för problem är vidare en förutsättning för ökad insikt. »As a matter of fact, if we believe that we already have the truth, we will lose interest in obtaining those very insights which might lead us to an approximate understanding of the situation. It is precisely our uncertainty which brings us a good deal closer to reality than was possible in former periods which had faith in the absolute» (s. 75).

Nu torde man inte kunna anklaga exegeterna för naiviteten. Tvärtom är säkerligen flertalet medvetna om det komplicerade och mångskiftande arbete som krävs för att komma tillrätta med de bibliska texterna. Exegeterna har också utarbetat en rad ofta skiftande metoder, kriterier och analysmodeller. Emellertid saknas en vetenskapsteoretisk analys och sammanfattning. En sådan skulle vara av stort värde för en dialog med en rad andra vetenskaper, vilka från sina utgångspunkter har sysslat med språket och texttolkningens problem. Liksom exegetiken utnyttjat metoder hämtade från religionshistoria och språkforskning, torde den också kunna dra nytta av dessa andra vetenskaper.

Jag kan givetvis på dessa få sidor inte beröra de vetenskaper jag åsyftar i detalj. Jag får här begränsa mig till att mycket summariskt antyda två vetenskapliga dialogpartner, kommunikationsteorien och språkfilosofien. I den kommunikationsteoretiska forskningen har man utarbetat en rad modeller för att beskriva och analysera kommunikationsprocessen. Då det är uppenbart att bibeldels kan ses som slutpunkten i en kommunikationskedja, dels ses som ett led i en fortgående kommunikation, undrar jag om det inte skulle kunna vara uppslagsrikt för bibelforskarna att pröva och undersöka de kommunikationsteoretiska modellerna på bibliskt traditionsmaterial. En fördel med kommunikationsteorien är att den utarbetat en relativt stringent begreppsapparat. Sådant är ju alltid värdefullt i vetenskapliga sammanhang. Vidare söker man underbygga och pröva sina hypoteser och teorier med empiriska försök. Man erhåller därvid ett fastare empiriskt underlag än vid en enbart på historiska förlopp inriktad forskning.

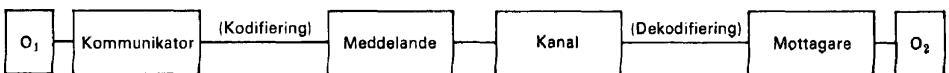
Man har i kommunikationsteorien diskuterat och analyserat förhållandena i en kommunikationsprocess. Därvid har man också använt sig av resultat från den filosofiska språkforskningen. Man utgår från språket som ett symbolsystem. Genom en symbolisk representation överförs ett meddelande från en avsändare till en mottagare. De grundläggande faktorer som man därvid utgår ifrån är mångsidigheten och mångtydigheten hos de språkliga symbolerna och uttrycken. Språket kan användas på ett otal olika sätt och i en rad olika syften. Syftet kan vara att lära, att omtala något, att ändra mottagarnas värdering, att få mottagaren att inta en annan attityd, att förändra hans beteende, att förstärka ett visst beteende eller en viss attityd till satsen eller till företeelser, att företa en viss handling osv. Allmänt har man skilt mellan tre primära funktioner hos språket: att förmedla ett kognitivt innehåll, att uttrycka känslor — attityder och att ge signaler till mottagaren. Denna indelning är mycket grov och måste både kompletteras och ytterligare förfinas. Det finns också en rad andra indelningsförslag. Allmänt kan sägas att man riktat uppmärksamheten åt två håll. För det första har man studerat de olika faktorer som styr och präglar avsändarens kodifiering eller formulering av det språkliga uttryck som fungerar som bindeled i kommunikationskedjan och likaså undersökt de faktorer som på motsvarande sätt påverkar mottagarens sätt att uppfatta, tolka och reagera på ett givet meddelande. För det andra har man undersökt själva meddelandet och de olika syften och användningar vartill ett språkligt uttryck låter sig användas. För det första förhållandet har man präglat uttrycket talsituation (jfr Andersson-Furberg, Språk och påverkan 2 uppl. s. 13). Texten resp. meddelandet är inte endast ett resultat av avsändarens personliga egenskaper. I hans samlade erfarenhetsmassa ingår t.ex. 1. viss kännedom om språket och dess behandling 2. ett visst ordförråd 3. en rad dispositioner förbundna med språkliga uttryck t.ex. känslor, värderingar, handlingstendenser 4. inlärd attityder och reaktionsmönster 5. referensramar 6. kunskaper. Men därtill kommer också de förhållanden som hör samman med att avsändaren tillhör en viss kultur- och språkkrets. Han är beroende av de sociala och politiska förhållandena i sin miljö. Hans sätt att formulera ett yttrande beror av traditioner, politiska och sociala förhållanden, rådande värderingar och ideologi, ekonomiska förhållanden, vilka fakta som i hans miljö anses som självklara och accepterade osv.

Till dessa s.k. bakgrundsfaktorer kommer den aktuella situation, i vilken avsändare och mottagare befinner sig. Ett yttrande måste alltid ses mot bakgrund av den kronkreta situation i vilken det har fällt. Ett och samma uttryck kan i olika situationer förmedla skilda innehåll. Beroende på graden av s.k. adressat-relevans blir det tolkat och uppfattat från den situation i vilken mottagaren be-

finner sig. Å ena sidan har vi alltså avsändarens bakgrund, kunskaper och syften samt den konkreta situationen. På den andra sidan har vi mottagaren-mottagarna med deras sociala, personliga bakgrund, deras kunskaper, intressen och situation.

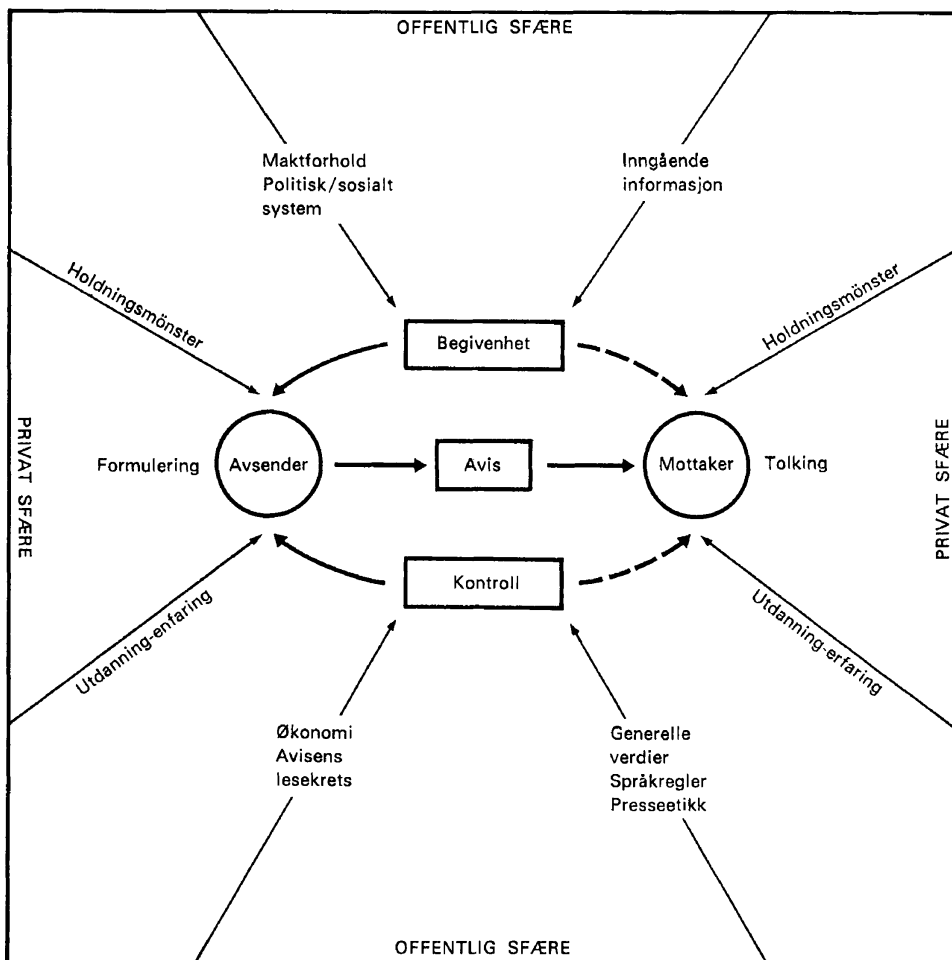
Ju högre överensstämmelse som råder mellan de här ovan nämnda faktorerna på avsändar- och mottagarsidan, ju större likheten är mellan deras erfarenhetsmassor och situationer, desto större är förutsättningarna att de i alla avseenden skall förstå ett dememellan sänt meddelande. När man ser hur komplex en kommunikationsprocess är, inser man att det sällan råder optimala förutsättningar för kommunikation. Möjligheten är givetvis större i en mycket homogen och sluten grupp, än när det råder språkliga, sociala, värde- och kunskapsmässiga skillnader. Detta är faktorer som blir särskilt aktuella vid tolkningen av texter som tillhör en för länge svunnen tid. Det torde då vara praktiskt omöjligt att fullständigt reproducera avsändarens bakgrundsmiljö och speciella situation. Forskaren får nöja sig med att uppställa hypoteser, detta bl.a. därför att vi saknar tillräckligt historiskt material.

Ett exempel på en enkel kommunikationsmodell är följande. En person har ett visst föreställningsinnehåll som han önskar förmedla till någon. Det avsändaren, kommunikatorn, önskar överföra kallar man kommunikationsobjekt. Från kommunikatorns sida är kommunikationsobjektet det han avser att överföra, från mottagarens sida är det vad denne tror att avsändaren vill ha sagt. Vi får teoretiskt två kommunikationsobjekt, ett hos avsändaren O_1 , ett hos mottagaren O_2 . Kommunikationen upptar flera led. Kommunikationsobjektet kodifieras i ett meddelande. Detta överförs sedan genom ett medium (tal, skrift, brev, TV etc.), som kallas kanal. Mottagaren dekodifierar meddelandet och får som följd därav en föreställning om vad avsändaren kan ha avsett. Vi får då följande modell:



Bilden är hämtad ur Kjell Nowak m.fl., Masskommunikation och massåsiktsförändringar, Stockholm 1966, s. 41.

Kommunikatorn syftar rimligen till att O_1 och O_2 skall överensstämma och därför anpassar han sitt budskap efter vad han anser sig veta om mottagaren. Om det hela skall lyckas beror dels på om han lyckas via meddelande och kanal överföra O_1 intakt, dels på mottagarens förväntningar, kunskaper etc. om kommunikationsobjekt, kommunikator, dennes syfte, hans meddelande och kanalen. Kommunikationens resultat beror på en växelverkan mellan olika komponenter i modellen. Brist på överensstämmelse mellan O_1 och O_2 kan enligt denna modell ha tre orsaker. Avsändaren kan ha valt språkliga uttryck som inte tydligt återger



Svennik Höyer, Samfunnsvitenskapelig Textanalyse, Institutt for Samfunnsforskning, 2 utgave, Oslo 1964, s. 15.

O₁. Det kan bli störningar i kanalen. Meddelandet kan för mottagaren uppfattas som representerande ett annat kommunikationsobjekt än för avsändaren.

En annan kommunikationsmodell som också tar med bakgrundsfaktorerna är hämtad ur ett norskt arbete. (Se bilden ovan!) Det är fråga om en journalists beskrivande av en viss händelse i sin tidning. En rad forskningar har visat hur olika samma händelse kan skildras. Det sker ett urval av fakta, ett urval bestämt av tidningens allmänna linje, av journalistens sociala och politiska förutsättningar och av förhållanden i samhället, dess normer, det sociala systemet etc. Det sker

ett val mellan ord med olika känsloläror, varigenom ett visst helhetsintryck uppnås. Exegeterna har diskuterat de olika principer som de synoptiska evangeliernas författare utgått från vid redigering av sitt stoff. Jämförelse med pressforskningen skulle härvid kunna berika den vetenskapliga diskussionen.

Jag har hittills endast berört några av kommunikationsteoriens allmänna förutsättningar. Med utgångspunkt härifrån har man undersökt en mängd problem, bl.a. förloppet vid mottagande av meddelanden. Jag gör ett hastigt urval och återger några resultat som jag tycker är intressanta för bibeltolkningen. Man har konstaterat att mottagaren förfar selektivt. Vissa stimuli uppmärksammas och identifieras. Andra gör det inte. Urvalet bestäms dels av egenskaper hos meddelandet, dels av förutsättningar hos mottagaren. I anknytning till resultat inom psykologi och socialsociologi har framgått att en persons bedömning av ett meddelande — i synnerhet om det innehåller värderingar av något slag — influeras av bedömarens egen attityd. Man talar om två effekter, *assimilerings effekt*: mottagarna har en tendens att uppfatta ett meddelande som är likt deras egen ståndpunkt som mer överensstämmande än det i verkligheten är, och *kontrasteffekt*: vid olikhet mellan meddelandets och mottagarens ståndpunkt finns en tendens att överdriva skillnaden (jfr Nowak, a.a. s. 85 f). Kan undersökningar som dessa vara av värde i diskussionerna om fornkyrkans roll vid traderandet av Jesus-traditionen?

Man har undersökt förändringar i ett meddelandeinnehåll, när det sprids i en grupp mellan olika individer. När en mottagare sänder ett meddelande vidare till en tredje person, är inte betydelsen hos det meddelande han sänder identiskt med det han tog emot. Detta beror på att ingen är en perfekt mottagare-sändare-apparat. Under spridningen förändras innehållet i riktning mot de attityder, åsikter, intressen och normer som deltagarna i processen hyser gentemot det meddelande innehållet. Kommunikationsteoretiker hävdar att enbart det faktum att ett meddelande får en ny avsändare ger det en annan betydelse (Nowak s. 192). Gäller detta också om den bibliska traditionen?

Vid spridning i en grupp påverkas ett meddelande på tre sätt. 1. Det sker ett utelämnande av vissa delar, i första hand av de som skulle kunna motsäga den föredragna tolkningen. 2. De delar som finns kvar accentueras och får en mera skarp utformning. 3. Innehållet undergår en assimilering till individernas referensramar.

När forskningen på detta område kommit längre och man kan uppställa kriterier för utlämnande, accentuering etc. har vi fått en modell att angripa det bibliska traditionsproblemet.

Man har undersökt opinionsledarskapet och bl.a. konstaterat att personliga kontakter tycks betyda mer när det gäller evaluativ information dvs. överföring

av personliga tolkningar och värderingar av ett sakförhållande, medan massmedia främst kan överbringa faktuell information (jfr Nowak s. 209). Det skulle vara intressant att få undersökt om det råder en motsvarande skillnad mellan officiell offentlig bibelförkunelse i predikan och den direkta påverkan genom opinionsbildare i mindre grupper. Finns det möjligheter att använda distinktionen mellan faktuell och evaluativ information på den bibliska traditionen?

En gren av kommunikationsforskningen är den s.k. diffusionsforskningen, dvs. undersökningar av hur en innovation sprids och accepteras. Man har funnit en viss lagbundenhet mellan olika stadier på vägen till accepterande. Stadierna utgör medvetenhet, intresse, värdering, prövning, accepterande. Av intresse är vidare att man kunnat ange procenttal för det antal individer i en grupp som vid en viss tidpunkt accepterar nyheten. Pionjärerna utgör 2,5 % av samtliga. Det tycks också råda en skillnad i det avseendet att pionjärerna är mer benägna att utnyttja opersonliga och kosmopolitiska informationskällor. De senare acceptanterna däremot är mer beroende av personligt inflytande, varvid värdesynpunkter blir avgörande. I den mån diffusionsforskningen går framåt skulle det vara intressant att pröva dess resultat på spridningen av en ny religiös tro, en religiös eller teologisk nyansats. Hur är det inom den kristna kyrkan vid spridningen av en ny idé som ekumeniken eller vid framväxandet av de första kristna församlingarna. Gäller där också regeln att pionjärerna mera utgår från opersonliga informationskällor, m.a.o. är mer intellektuellt inriktade, mera öppna etc., medan de senare acceptanterna är anslutna av värdeskäl? Vad får diffusionsforskningen för konsekvenser för bibeltolkningen? Är det pionjärerna som utgår från mer intellektuella överväganden medan de senare acceptanterna gör det av värdeskäl? I så fall får man en förklaring till de senares konservatism.

Jag skall slutligen peka på gruppforskningen. Det har visats att genom interaktion mellan medlemmarna i en grupp, s.k. sharing, en gemensam attityd förstärkes. Följande moment har uppmärksammats. Då en attityd delas av flera får den ett ökat socialt stöd. Den blir motståndskraftigare mot förändring, så länge gruppen består. Attityden får vidare ett vidgat kognitivt innehåll. Detta är ett förhållande av intresse vid bedömning av den kristna religionens och därmed bibeltolkningens intellektualisering. Andra konsekvenser är ökad attraktion mellan individerna och ökad gruppsolidaritet.

En ur bibeltolkningens synpunkt intressant faktor i den s.k. sociala kontrollen är det förhållandet att ifall ett objekt, som skall bedömas, är ostrukturerat, mångtydigt eller på annat sätt oklart definierat tenderar individen att i större utsträckning ansluta sig till gruppens åsikt. Bibelns mångtydighet upphävs alltså genom den i gruppen förhärskande traditionella tolkningen och denna ger individerna i gruppen uppfattningen att bibeln har en enhetlig innebörd.

Jag har hittills angett några infallsvinklar för en dialog mellan kommunikationsforskning och bibelforskning. Jag skall nu övergå till att behandla texttolkningsproblematiken och därvid se på bibeltolkningen från språkfilosofiska utgångspunkter. Jag skall mycket summariskt antyda en del resultat i modern semantik och argumentationsanalys och får för övrigt hänvisa den intresserade läsaren till den omfattande litteraturen i ämnet.

När det gäller tolkningen av bibelns texter skulle jag vilja skilja mellan tre olika tolkningstyper, nämligen texttolkning, intentionstolkning och religiös tolkning.

I. *Texttolkning*

Modern språkfilosofi har bl.a. påvisat vardagsspråkets mångtydighet och vaghet. Det är ett grundläggande faktum att flertalet ord kan användas i olika betydelser. Däröfver ger varje lexikon besked. Ofta kan man endast via kontexten avgöra vilken betydelse som föreligger. Emellertid händer det ofta att man trots detta har att välja mellan olika betydelser hos ett uttryck. Man får då välja mellan flera rimliga tolkningar av satsen eller uttrycket i fråga. Bland alla de möjliga tolkningarna visar sig ett visst antal vara rimliga. Det finns emellertid en tendens — och den framträder ofta markant i lekmannens bibeltolkning — att tro att varje uttryck skulle ha en enda s.a.s. riktig betydelse. Detta idealfall uppfyller emellertid sällan språket. Detta har bl.a. lett till konstruerandet av entydiga konstspråk för användning i matematikmaskinerna.

Vad som avses med mångtydighet är lätt att förstå. Många av bibelns ord och uttryck är mångtydiga. Jag skall ta ett exempel som jag för enkelhetens skull väljer på svenska. (Det råder emellertid samma regel om mångtydighet i t.ex. grekiskan. Det är fråga om språkliga variationer, inte om olikhet i den allmänna regeln.) Det finns en berömd debatt mellan Luther och Zwingli om nattvarden. Luther, berättas det, argumenterade envist genom att peka på det lilla ordet »är» i satsen »Detta är min lekamen». Nu är emellertid ordet »är» använt som logisk kopula mångtydigt. Det kan användas för att uttrycka a) identitet, b) att något är element i en klass, c) att en egenskap tillkommer en individ, d) att en klass ingår som element i en annan klass. Nu tillkommer i Luthers fall att ingendera av de olika betydelserna passar om man tar dem i deras konkreta innebörd. Brödet som väl torde avses med ordet »Detta» kan varken sägas vara identiskt med Jesu kropp eller ingå i klassen av kroppar. De vanliga betydelseerna gör utsagan falsk. Man måste alltså förutsätta någon form av överförd betydelse. Luthers försök att styrka sin ståndpunkt med att peka på den språkliga satsen måste anses misslyckat om man betraktar det som ett tolkningsargument. En person som till stöd

för en viss tolkning återoppar den språkliga texten hamnar i en cirkel. Som stöd för sin tolkning pekar han på texten. Men då denna är mångtydig blir följden att det han stöder sig på blir den egna tolkningen. Därför att texten av honom uppfattas och tolkas på ett visst sätt, kan den för honom psykologiskt fungera som argument. Men logiskt blir det hela ett cirkelresonemang. Skall man komma ut ur detta och söka ange skäl för olika rimliga tolkningar får man gå till det som vi tidigare kallat bakgrundsfaktorerna, m.a.o. undersöka samtida miljö, språkbruk, idéassociationer etc. Emellertid kan man på denna väg endast uppställa hypoteser som talar för den ena eller den andra tolkningen.

Exemplet med mångtydighet kan mångfaldigas i det oändliga. De bibliska texterna lämnar hur många exempel som helst. Emellertid krävs det fantasi och språkfärdighet för att upptäcka i hur hög grad detta gäller. Detta är ett förhållande som får konsekvenser för språkstudiet. För att i den grekiska originaltexten kunna se mångtydigheten krävs omfattande språkkunskaper, vilka endast exegeterna av facket besitter. Av prästerna kan på sin höjd krävas att de skall kunna följa exegeterna i spåren.

En annan faktor som medför ett val mellan olika tolkningar av de bibliska texterna är de språkliga uttryckens vaghet. Flertalet av vardagsspråkets ord och termer är inte exakt definierade och det är därför i en rad gränssfall oklart om ordet kan användas eller inte. En form av vaghet har att göra med att det råder osäkerhet om extensionen, dvs. gränserna för den klass av föremål som ordet refererar till är flytande. Detta gäller om en mängd s.k. polära ord: lätt och svårt, sakta och snabb, stor och liten etc. Här har vi ett mellanområde i en glidande skala från det ena ordet till det andra, där man är osäker om ordet skall användas eller ej. Den här omtalade typen av vaghet kommer särskilt tydligt fram i de etiska föreskrifterna i bibeln. Genom dem blir en viss klass av handlingar förbjudna eller befallda. Men gränserna för klassen som avses med uttrycket blir alltmer flytande ju mera allmän och generell den etiska föreskriften är. Ju mera konkret och detaljerad befallningen är desto skarpare avgränsas däremot klassen. Nu är det typiskt för många etiska uttalanden i bibeln att de har en generell och allmän prägel. Därigenom uppnås den propagandistiska fördelen att flertalet accepterar dem. Men samtidigt är konkretionen låg och omfånget av klassen av de påbjudna resp. förbjudna handlingarna, beteendena och sinnelagen oklart och obestämt. Svårigheterna ökas därigenom att i modern tid ett flertal nya beteenden dykt upp, vilkas relation till det ursprungliga budet är obestämt. Vad omfattar t.ex. det generella budet: Du skall icke dräpa? Abort- och dödshjälpsdebatten är belysande för vagheten i detta bud. Men också på den nytestamentliga sidan råder oklarheter. Jesus förbjuder t.ex. i bergspredikan »att vredgas på sin broder», men samtidigt talas om en legitim Guds vrede och vidare tyder Jesu

eget uppträdande på att han kunde fyllas av vrede (Mk 3: 5). Under förutsättning att bådadera kan tas efter sitt face value, måste man fråga sig om vredesförbudet inte måste förses med kvalifikationer. Men behövs precisering är det fråga om vaghet och olika tolkningsmöjligheter.

En annan form av vaghet beror på att ett flertal ord syftar på ett helt system av egenskaper, t.ex. ord som människa, stat, kristen etc. Det finns m.a.o. ett flertal kriterier som bestämmer ordets användning. När skulle vi säga att en person skall räknas som kristen? Vi får då räkna upp ett flertal egenskaper: att han är medlem i en kyrka, att han accepterar en viss bekännelse, att han tror, att han är döpt, att han ber, uppfyller vissa etiska krav etc. Det råder ingen tvekan om saken ifall ett flertal faktorer är uppfyllda, men hur är det när bara några få är det? Till detta kommer att olika egenskaper i systemet kan vara närvarande i olika hög grad och ha olika vikt. Denna form av vaghet är en så dominerande faktor i språket att den också återfinns hos tekniska, vetenskapliga termer.

Det är då givet att det också vimlar av bibliska exempel. Jag skall ta några. Jesus uppmanar enligt texten människor i sin omgivning att tro, han säger till dem att icke mer synda, han säger att man måste bli lik ett barn för att komma in i Guds rike. Ord som tro, synd, barn är vaga. De anger ett komplex av egenskaper och man kan tvista om vilka det är som texten avser. Är det några eller är det alla som är logiskt och språkligt tänkbara? Vilka egenskaper som betecknas med ordet barn är det som avses? Vilka element i ordet tro? Svaret på dylika frågor kan inte hämtas direkt ur de ifrågavarande textavsnitten. I stället tvingas man att med ledning av språkliga, religionshistoriska, idéhistoriska och bibliska jämförelser uppställa hypoteser och förslag till preciseringar.

Språkets vaghet utgör ett hinder att tala om en enda riktig betydelse. Ett uttryck med vaga termer kan ges skilda tolkningar. Till detta kommer att hela satser kunna ha en speciell egen vaghet. Den hör samman med språkets förmåga att inte endast utsäga något direkt utan också antyda. Distinktionen mellan vad som utsäges och vad som indirekt antydes är därför viktig vid texttolkningen. Denna anydande funktion är i hög grad knuten till ordens skiftande känslolär. Utöver mångtydighet och vaghet spelar som ovan nämnts också situationen en roll. Två uttryck kan vara likvärdiga i betydelse i en situation men inte i en annan. Betydelsen av ett uttryck kan variera alltefter situationen. På bibliskt material kan detta enklast belysas med vissa föreskrifter. Man kan t.ex. fråga sig om Pauli ord att kvinnan skall tiga i församlingen är kognitivt likvärdigt med ett kvinnoprästförbud. För att få klarhet i vad Paulus avser behöver man erhålla kunskap dels om vilka förhållanden han vänder sig emot, dels om vilket beteende det egentligen är som han vill stävja. Även om man skulle lyckas få klarhet i detta återstår frågan om den ev. kognitiva likvärdigheten med ett kvinnopräst-

förbud. Svaret på denna fråga beror i sin tur på hur man tolkar ord som tala, tåga etc. Då en lång rad bibliska texter är situationsbestämda och sedan av kyrkan frigjorts från denna situationsbestämmdhet och getts en generell innebörd kan man vid bibeltolkningen inte komma ifrån de problem som situationsbestämmdheten medför. I andra fall har situationsbestämmdheten fått kvarstå t.ex. i Jesu ord till den rike ynglingen att sälja allt. Även om vi bortser från dessa variationer i den kyrkliga tolkningen, är det för bibeltolkaren ett problem att söka finna den konkreta situation, ur vilken många av texterna framgått. En mängd texter saknar redan i den förefintliga texten situationsanknytning. När den finns vet man i sin tur inte om den tillkommit senare. Denna ovisshet om situationen skapar jämte frånvaron av kontext en osäkerhet inför tolkningen och har som bekant också gett upphov till omstridda exegetiska teorier. Som exempel må nämnas teorien att bergspredikan skall insättas i en eskatologisk situation.

Det bör också påpekas att själva frågan: Vad betyder? är mångtydig. Ord som mening och betydelse har en rad olika användningar. När man därför frågar vad en bibeltext betyder kan man avse flera olika saker. Jag skall nämna två. Man kan vilja få klarhet i innebörden hos de ord och uttryck som förekommer i texten. Men man kan också avse att få veta något om de ting, egenskaper etc. som orden och uttrycken står för. Vi möter i bibeln en rad berättelser om föregivna händelser. Ofta blir då bibeltolkningsfrågan tvetydig. Det är inte klart om man frågar efter själva berättelsen eller efter den händelse på vilken berättelsen syftar. Om man ställer frågan: »Vad betyder det att Jesus gick på vattnet?», kan man avse en analys av själva texten och de där förekommande orden eller åsyfta en analys av själva den beskrivna händelseförloppet. I bibeltolkningsdiskussionen glider man ofta för lätt över från textens berättelse till själva händelsen utan att fråga sig om det berättigade däri. Vi påträffar i texterna t.ex. en rad berättelser om under, bl.a. berättelser om Jesu uppståndelse. Vi möter berättelser, inte själva händelsen, inte undren själv, inte själva uppståndelsen. Frågan om berättelsens relation till den händelse som beskrivs måste alltid bli föremål för prövning. Här råder problem liknande dem när en tidning skall återge ett visst händelseförlopp. Det sker ett urval och tolkning som bestäms av avsändarens miljö och förutsättningar. Problemet för bibeltolkningen är att rekonstruera denna process.

Sammanfattningsvis vill jag framhålla att texttolkningen bör vara den centrala för all exegetik och bibeltolkning. Samtidigt är det uppenbart att språkets mångtydighet, vaghet m.m. tvingar tolkningen att arbeta med alternativ och hypoteser. Ofta tillåter materialet inte bestämda slutsatser. Flera rimliga tolkningar är möjliga och någon av dem kan inte alltid förordas. Det verkar då något förvånande att flera bibliska textkommentatorer så självklart anger en enda tolkning, och detta utan att ens betona det hypotetiska i all texttolkning av detta slag.

Systemet med att urgera en enda olkning hör som regel inte hemma i vetenskapliga sammanhang utan i vad jag nedan kallar den religiösa tolkningen.

2. *Intentionstolkning*

Det är i och för sig riktigt att man bör söka ta reda på intentionen hos avsändaren om man vill ta reda på betydelsen hos ett visst meddelande. Känner man till vad avsändaren vill uttrycka och förmedla med ett yttrande har man också möjlighet att tolka det. En rad exegeter hävdar därför att bibeltolkningens uppgift är intentionstolkning. Även om intentionstolkningen teoretiskt sett är en gångbar väg är dock dess användbarhet överhuvud och enkannerligen inom bibeltolkningen tvivelaktig. En framgångsrik intentionstolkning förutsätter att jag äger tillräckliga psykologiska, biografiska, historiska etc. data och metoder för att fastställa vad en författare kan ha för avsikt med en text. Förhållandet är nämligen detta att den intention en avsändare har, tillhör hans privata, psykiska sfär. Den är inte direkt åtkomlig för insyn och observation. Man tvingas till indirekta metoder. Och man kan aldrig med hjälp av dessa nå full säkerhet. Det är också ett omvittnat faktum att också nu levande författare vid skilda tidpunkter kan inlägga helt olika intention i en och samma text. Vid sökandet efter intentionen tvingas man alltså att arbeta med en tidsvariabel. Hur skall man med dessa förhållanden för ögonen kunna hävda att man kan fastställa vad en avsändare vid tidpunkten för yttrandet faktiskt menade med en viss text? Får man inte nöja sig med en hypotes om vad han med hänsyn till texten kunde ha menat? Men då är vi tillbaka i texttolkningen som utgångspunkt.

När det gäller de bibliska texterna, är deras författare inte längre direkt åtkomliga. Det man har att utgå från är texterna själva. Om man då med hjälp av dessa söker rekonstruera intentionen och sedan tolkar texten efter denna, hamnar man i en virkel. Tillgängligt historiskt, biografiskt, psykologiskt material är oftast också begränsat till de omdiskuterade texterna. Värdet i en intentionstolkning ligger ju i att söka hitta en av texten oberoende faktor. Rekonstruktionen av en förefintlig intention med hjälp av texten leder vidare av samma mångtydighet som den direkta texttolkningen. Om man med stöd av denna tolkning sedan tolkar texten fördöljer man lätt för sig texttolkningens problematik. Men cirkeln i resonemanget kommer man inte ifrån.

Intentionstolkningen som har att göra med bibliska texter ställs också inför andra problem. Vems intention avses t.ex. i evangelierna? Är det evangelieförfattarnas? Tradenternas? Jesu egen? En annan svårighet för intentionstolkningen är omöjligheten att avgöra vilka precisionsmöjligheter och tolkningsalternativ avsändaren haft i tankarna. Har han haft några alls? Har han haft ett visst

antal? Därom kan vi inte få direkt besked. I samband därmed hör vad som kallas intentionsdjup. När en exeget t.ex. talar om Guds rike har han i medvetandet den omfattande vetenskapliga diskussionen. När den enkle bibelläsaren hör ordet, är hans associationer mycket färre och mer begränsade. Exegeten säges ha ett större intentionsdjup. Också frågan om avsändarens intentionsdjup är en fråga som är svår att besvara. Hur skall man avgöra om en tolkning är på samma intentionsdjup som avsändarens?

Det måste även påpekas att sambandet mellan intention och mening inte är generellt. Det kan ges exempel, där det råder olikhet mellan vad en avsändare avser och vad de ord han yttrar betyder.¹ Bibliska exempel är de många gammaltestamentliga texter som i NT används i en annan intention (t.ex. kristologisk) än vad de texttolkningsmässigt betyder.

3. *Religiös tolkning*

Den religiösa tolkningen utgår från förutsättningen att de bibliska texterna på något sätt utgör ett meddelande från Gud, en uppenbarelse, vare sig nu denna fattas propositionellt eller frälsningshistoriskt. Konkret innebär detta att några av de rimliga tolkningarna av texterna utväljes och bekläds med gudomlig auktoritet. Urvalet är mer omfattande än enbart ett val mellan olika tolkningar. Det sker också ett allmännare val mellan vilka bibliska textinnehåll, situationer, handlingar, utsagor etc. som skall betraktas som normerande. Likaså sker ett val i vilka avseenden de bibliska innehållen skall anses normerande: för lära, för etik, för kyrkoorganisation, kult etc. Vi skall dock här endast diskutera det urval som görs mellan olika tolkningar. Det som driver fram detta val är en religiös tro med innebörden att Gud vill säga något med de förefintliga texterna. Och då man i kristen tradition utgått ifrån den förutsättningen att det som Gud vill säga i sig är entydigt och klart, blir resultatet att man utgår från en enda tolkning som den riktiga, som Guds ord. I sig finns det i religionshistorien exempel på att just mångtydigheten anses utgöra ett karaktistikum för det gudomliga (jfr oraklet i Delfi). Inom kristendomen dominerar däremot tanken att det Gud vill säga är klart och uppenbart. Vem har t.ex. som Luther drivit denna tes? Vi kan också erinra oss den gamla tesen att dunkla ställen i skriften förklaras av de tydliga. Luthers metod är att han låter en tolkning av vissa Paulustexter bli de normerande för texttolkningen i bibeln i övrigt. Han utgår från att detta är skriftens »sanna» innebörd. Den intressanta frågan blir nu vilka kriterier som råder vid

¹ Jfr ex. hos Andersson-Furberg, *Språk och påverkan* 2 uppl. s. 18 samt en rad argument hos John R. Searle, *Speech Acts, An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge 1969 s. 43 ff.

fastställandet av en viss tolkning som den religiöst normerande och därmed »sanna».

För att besvara denna fråga skulle det krävas en omfattande undersökning. Här får jag endast antyda ett par hypoteser. När Luther hävdar att skriften skall vara sin egen tolk förbiser han att det är människor som tolkar och väljer bland de rimliga tolkningarna. Tankegången är endast tillämplig när det gäller att via bibliska jämförelser argumentera för en eller flera rimliga tolkningar. Men då texterna generellt är mångtydiga och vaga, kan den ena mångtydiga texten inte duga som redskap att tolka den andra lika mångtydiga. Inte heller duger det att hänvisa till anden som tolk. Den intresserade hänvisas till den förödande kritik som katolska teologer i Frankrike på 15- och 1600-talet riktade mot denna maxim. Mycket synes enligt min mening tala för att de faktiskt verksamma kriterierna vid fastställandet av den religiösa tolkningen utgör de inom kyrkan utvecklade traditionerna. Det är dessa som de facto företar valet. Skriftåberopandet är i relation därtill sekundärt. Först har enligt en viss tradition en text getts en speciell tolkning. När denna sedan angripes från fraktioner med divergerande bibel-tolkning, argumenterar man gärna direkt från bibelordet för den egna tolkningen. Men det avgörande valet av tolkning har redan skett inom en viss kyrklig tradition. Skall en förändring ske krävs en förändring i den teologiska-kyrkliga traditionen. Vid divergerande bibeltolkning kan båda parter ofta vädja till lika rimliga tolkningar. Man kan inte enbart från texttolkningssynpunkt då ge endera parten företräde. Vid sökandet efter kriterier att avgöra en debatt mellan skilda kyrkliga traditioner hamnar man i samma problematik som i diskussionen mellan olika religioner. Den metod som då enligt min uppfattning får användas är en undersökning av de religiösa basupplevelserna, deras strukturering och senare tolkning. Undersökningen får föras ned på ett plan som ligger före senare textuella manifestationer.

EDVIN LARSSON

Internationellt studium om bibelns auktoritet

Frågan om bibeln auktoritet är f.n. ett aktuellt problem på olika håll i kristenheten. Anledningarna härtill är många. Den vetenskapliga exegetiken är i allt väsentligt interkonfessionell. Det medför att likartade insikter och problem aktualiseras samtidigt inom olika kyrkosamfund. Det växande ekumeniska medvetandet stimulerar till reflexion över orsakerna till de konfessionella skiljaktigheterna. Det är naturligt, att bibelfrågan därvid kommer i centrum för intresset. Samtliga kyrkor åberopar sig i någon mening på bibeln. Differenserna i lära och praxis är icke desto mindre ofrånkomliga. Allt detta tyder på att olikheter ifråga om bibelsyn och bibelbruk spelar en avgörande roll, både när det gäller traditionella motsättningar och spänningsförhållanden av nyare datum.

På initiativ av Commission on Faith and Order pågår sedan någon tid tillbaka ett internationellt-ekumeniskt studium till frågan om bibelns auktoritet. Det bedrivs i ett betydande antal regionala grupper i Europa och Amerika (också en afrikansk grupp är planerad, men situationen är något oklar f.n.). Även en nordisk grupp är engagerad i detta arbete. I denna artikel skall jag ge en kort orientering om studiet rörande bibelns auktoritet. Först något om bakgrunden.

Det nu pågående studiearbetet om auktoritetsproblemet är en direkt följd, en nödvändig konsekvens, av det Faith and Order-studium som bedrevs åren 1964—67 under arbetstiteln *Study on Biblical Hermeneutics and its Significance for the Ecumenical Movement*. Det pågick i fem regionala grupper: en tysk-holländsk, en brittisk, en grupp för New England, en för sydöstra USA och en med deltagare från Frankrike och Schweiz. Varje grupp fick i uppdrag att studera vissa bibeltexter och samtidigt reflektera över och analysera de hermeneutiska principer som därvid kom till användning, dels vid den egentliga exegesen, dels vid tolkningen av de exegetiska resultaten för praktiskt bruk. Grupperna sammanfattade var för sig sina rön och synpunkter i en rapport, som sedan presenterades vid en avslutande internationell konferens i Heidelberg (april 1967). På basis av diskussionen över de olika gruppernas synpunkter och resultat utarbetades en redogörelse till Faith and Order-kommissionens möte i Bristol 1967. Denna återfinnes i *New Directions in Faith and Order (Bristol 1967)*.¹

¹ Bristolrapporten kan beställas från World Council of Churches, 150, route de Ferney — 1211 Geneva 20. De regionala gruppernas stencilerade rapporter (som utgör underlaget för Bristolrapporten) kan också erhållas därifrån. Dokumentsamlingen har titeln *Study on Biblical Hermeneutics and its Significance for the Ecumenical Movement*.

Det är inte min avsikt att här redogöra för resultaten av detta mångskiftande studiearbete. Ett sådant företag skulle f.ö. erbjuda åtskilliga svårigheter. De olika gruppernas synpunkter är ytterst varierande, ibland motstridiga. Bristolrapporten, som vill vara en summering av gruppstudiernas rön, är i många stycken en beundransvärd harmonisering, utförd, som det synes, med mild våld.

En iakttagelse bör dock framhåvas. Den är på intet sätt sensationell. Snarare kan den betecknas som banal. Men den är av betydelse, när det gäller förutsättningarna för det nu pågående studiet om bibelns auktoritet. Genomgående visade det sig nämligen, att de bästa möjligheterna till samstämmighet förelåg i det rent historiskt-exegetiska arbetet. Den i stort sett enhetliga metodiken möjliggjorde en objektiv argumentering, som ledde till en betydande konsensus vad beskrivningen beträffar. Inte heller här rådde naturligtvis någon total, övergripande enighet. Men väsentliga överensstämmelser trädde i dagen, när det gällde att avgöra vad de bibliska författarna en gång menade med sina utsagor. Oenigheten inträdde så snart appliceringsfrågan blev aktuell. Den teologiska användningen av de exegetiska resultaten blev således den avgörande stötestenen. Professor E. Dinkler, ordförande vid konferensen i Heidelberg, beskrev situationen på följande sätt: »Weitgehende Übereinstimmungen ergaben sich, solange die Exegese historisch fragte: 'Was wollte der Autor (oder die Gemeinde) sagen?' Der Dissensus trat ein bei der Frage: 'Was sagt der Text einst *und* jetzt?'"»

Att tillämpningsfrågan blev den stora vattendelaren är naturligt. Många faktorer av konfessionell, nationell och kulturell art gör sig här gällande. De konfessionella är utan tvekan de viktigaste. De olika kyrkorna följer mer eller mindre medvetet sina nedärvda tillämpningsregler. Man har aprioriska föreställningar om hur bibeln skall handhas. Detta hänger i sin tur samman med förhållanden av ännu mer fundamental art. Ytterst rör det sig om synen på bibeln själv och dess funktion. Detta förhållande aktualiserar en rad frågor: Vilken roll skall och bör bibeln spela i kyrkans liv? I vilken mening är bibeln auktoritativ? På vilka områden är den det? Är bibeln f.ö. den enda auktoriteten för kyrkans vidkommande?

De studiegrupper som sysslade med hermeneutiken hade inte till uppgift att ägna sig åt auktoritetsproblemet. Men det var hela tiden närvarande. Och man försökte på olika sätt avgränsa sig mot det eller på annat sätt komma till rätta med det. Den tysk-holländska gruppen nöjde sig med att uttryckligen förutsätta bibelns auktoritet. Jag citerar ur grupprapporten: »Sie (die Arbeitsgruppe) war sich einig in der prinzipiellen Anerkennung der Autorität der Schrift als einer der Kirche vorgegebenen Grösse. Es schien uns nicht zur Aufgabe zu gehören, die Art der Schriftautorität zu definieren oder eine Schriftlehre zu entwerfen. Auch die Frage von Schrift und Tradition wird nicht aufgenommen . . . Die Autorität

der Schrift, die wir voraussetzen, betrifft Altes und Neues Testament. Es gibt keine Sonderregeln für das Verstehen dieses oder jenes Teiles der Bibel, wie es überhaupt keine Spezialhermeneutik für biblische Texte im Unterschied zu ausserbiblischen gibt. — Die Bibelautorität würde ohne Sachkritik unredlich sein. Hier liegt aber die zentrale Schwierigkeit, da die Sachkritik nicht nach Gutdünken getrieben werden darf, sondern ihre Kriterien von der Mitte der Schrift sich geben lassen muss. Was aber Mitte der Schrift ist, lässt sich weder mit methodischen Regeln sicherstellen, noch als Besitz ausweisen, obgleich sie für den Exegeten eine Wirklichkeit ist.»

Situationen är här således den, att bibelns auktoritet förutsattes utan diskussion. Och de svårigheter som man trots detta inte kan undgå — t.ex. när man möter motstridande utsagor i Skriften — söker man lösa genom att föra in begreppet »Mitte der Schrift» eller »Sachmitte». Som det framgår av citatet är man väl medveten om de problem som anmäler sig, när det gäller att exakt identifiera detta centrum i bibeln.

Om skriftens auktoritet enstämmigt förutsattes i den tysk-holländska gruppen, var den ett ständigt tvisteämne i den brittiska, som i detta avseende utgör den förstnämnda gruppens absoluta motpol. Man var oense inte bara när det gällde frågan i vilken mening bibeln är auktoritativ. Diskussionen gällde så fundamentala ting som huruvida skriften är den enda auktoritet, som kyrkan har att bygga på, eller om den endast är en bland många. Somliga medlemmar bestred t.o.m. att bibeln har självklar auktoritet i någon enda fråga.

Meningarna var således starkt delade. I grupp rapporten söker man företa en grovsortering av ståndpunkterna. Och man kommer fram till att det rör sig om två huvudtendenser (fast med många variationer). Enligt en grupp är bibeln den yttersta källan för all kristen kunskap. Genom den talar Gud till de kristna i dag, även om detta budskap filtreras genom de olika traditioner och situationer, som de bibliska författarna stod i och genom den andliga kontext i vilken kristna av i dag befinner sig. Den andra gruppen hade en helt annan totalsyn på bibeln och dess funktion. Jag citerar ur rapporten: »For members of the second group the Bible is only one element in a very variegated complex, which includes liturgy, tradition, what the Churches have since made of the biblical outlook, the illumination provided by 'cultural development' and a whole lot else beside. *God* is the one ultimate source of truth and he mediates truth to us through a whole variety of means, including those just referred to. All human products are 'earthen vessels' and in our discussions some members of the second group expressed the view that the binding on the Church of a fixed canon of first- and second-century writings was by no means an unmixed blessing. It is, however, a fact with which we have to live and no one denied that the Bible can be, and often is, a source of

deep illumination provided that exclusive claims are not made for it in isolation and that it is always interpreted in the context of the other factors referred to above.»

Studiegruppen i New England intar på sätt och vis en mellanställning. Man kritiserar skrappt idén om en »Sachmitte», som skulle kunna utgöra kriteriet för det normativa. Och man rör sig efter helt andra linjer än den brittiska gruppen, när det gäller att ta ställning till auktoritetsfrågan. Det är inte lätt att i några få ord karakterisera det som tycks vara denna grups alternativ. Ty dess rapport är — för att citera James Barrs omdöme — »profound, but often obscure».² Att rapporten fått denna något sammansatta karaktär är f.ö. naturligt. Studiegruppen omfattade en rad markanta exegetpersonligheter, t.ex. N. A. Dahl, W. D. Davies, P. Minear, K. Stendahl, A. N. Wilder. Man får förstå att rapporten under dessa omständigheter blivit synpunktsrik, intill gränsen för det motstridiga och dunkla. Det kunde f.ö. ha sitt intresse att bedriva källsöndring på denna rapport. Men det faller utanför min uppgift i detta sammanhang.

Hur kommer man då till rätta med auktoritetsproblemet? Som redan framhållits är denna grups alternativ något svårgripbart. Men tendensen i vad man säger är ganska klar. Gruppen betonar starkt och på många sätt variationsrikeligheten i bibeln. Den måste reservationslöst accepteras, hävdar man. Och vidare: Bibeln gör sig gällande i kyrkans liv på en mängd olika plan. Dess auktoritet förmedlas inte bara genom förkunnelse och undervisning. Inflytandet sker på ett mera ogripbart sätt, t.ex. genom liturgin, genom kyrkliga högtider, genom bibliskt motiverade sedvänjor, beteenden osv. Konklusionen av dessa överväganden tycks bli den, att uppmärksamheten bör riktas på de olika *sätt* på vilka det bibliska materialet faktiskt gör sig gällande. Detta är mera fruktbart, tycks man anse, än att i abstrakt mening spekulera över bibelns auktoritet. Bakom denna hållning ligger tydligen den övertygelsen, att skriftens variationsrikedom borgar för att den har något existentiellt att ge i nya och växlande situationer.

Jag har härmed sökt ge några antydningar om, hur studiet av de hermeneutiska frågorna aktualiserade problemet om bibelns auktoritet. Under arbetets gång ställdes man ideligen inför auktoritetsfrågan. Den gjorde sig påmind inför mot-sägelseerna i materialet, inför de mytiskt präglade föreställningarna, inför etiska anvisningar. Det hermeneutiska studiet pekade entydigt på nödvändigheten av ett arbete med frågan om bibelns auktoritet. I själva verket förblir det hermeneutiska studiet självt ofullbordat utan en närmare uppkläring av auktoritetsproblemet. I Bristolrapporten betonades också önskvärdheten av att ett studiearbete snarast möjligt måtte sättas igång till detta tema. Denna rekommendation

² Se Study on Biblical Hermeneutics, s. 52.

har, som inledningsvis påpekades, lett till vissa resultat. I oktober 1968 hölls en förberedande konferens i Boldern (nära Zürich) under ledning av dr Lukas Vischer. Avsikten var att planera ett internationellt studium om bibelns auktoritet. I konferensen deltog c:a 30 representanter för skilda länder och konfessioner. Det kan nämnas, att både romerska katoliker och grekisk-ortodoxa var väl företrädde vid konferensen.³

I en inledande diskussion sökte deltagarna nå fram till en bestämning, en definition, av auktoritetsbegreppet, enkannerligen bibelauktoriteten. Diskussionen var kort och preliminär. Men den avslöjade ändå klart vilka svårigheter som möter, om man på abstrakt-principiell väg söker bestämma arten av bibelns auktoritet. Konferensdeltagarna torde här ha erfarit något av den problematik, som det svenska biskopsmötets bibelkommission tycks ha konfronterats med. Av dess rapport framgår med all tydlighet, att definitionsproblemet gjort sig påmint under hela arbetet.⁴ I stället för att argumentera ut från en dogmatisk teori om bibelns auktoritet, har man valt att gå in i biblematerialet för att därifrån hämta fram en närmare bestämning. Boldernkonferensen skisserade ett arbetsprogram av liknande slag, när det gällde det framtida »auktoritetsstudiet». Man beslöt att söka bilda regionala studiegrupper, detta efter mönster från arbetet med de hermeneutiska frågorna. Varje grupp skulle sedan rekommenderas att välja ett tema, som kan behandlas på basis av ett någorlunda överskådligt bibelmaterial. De framtida grupperna skulle därjämte uppfordras att besvara ett antal frågor av mera generell karaktär. Tanken bakom detta arrangemang är, att temastudiet och besvarandet av frågorna skall komplettera varandra. Grupparbetet som helhet skall, hoppas man, kunna bidra till att belysa arten av bibelns auktoritet.

Anledningen till att Boldernkonferensen beslöt att rekommendera ett sådant tillvägagångssätt är redan antydd. Uppläggningsen kan ges både en negativ och positiv motivering. Negativt är intentionen att förhindra, att »auktoritetsstudiet» lägges upp med hjälp av en dogmatisk metod eller tar formen av allmänna överväganden om bibelns auktoritet, reflexioner som då lätt blir frikopplade från den exegetiska verkligheten. Man önskar förebygga, att de exegetiska svårigheterna (t.ex. motsägelserna i materialet) oskadliggöres genom att diskussionen i förtid lyftes upp på ett allmänt, principiellt plan. Positivt innebär uppläggningsen, att »auktoritetsstudiet» kommer att bilda en naturlig fortsättning på arbetet med de hermeneutiska frågorna. Studiet av ett givet tema på grundval av relevant bibliskt material tvingar deltagarna till närkamp med problemen i texterna. Det ger möj-

³ En rapport från konferensen i Boldern har utarbetats av James Barr. Även den kan erhållas genom hänvändelse till World Council of Churches. Rapportens titel är Study on the Authority of the Bible.

⁴ Se Bibelsyn och bibelbruk (Lund 1970), s. 101 f., 143 ff. m.fl. st.

lighet för utnyttjande av vissa observationer från det hermeneutiska arbetet, t.ex. den insikten, att i tolkningsprocessen ingår ett komplicerat samspel av frågor, dels sådana som från texten kommer till oss, dels sådana som vi från vår situation ställer till texten. Ett studium av bibelpassager ut från ett givet ämne aktualiserar dessutom förr eller senare den centrala frågan om textens *då* och *nu*, dvs. spörsmålet om relationen mellan budskapets ursprungliga innebörd och aktuella mening. När olika temata på detta sätt kommer att behandlas i skilda grupper och i skiftande kyrkomiljöer, borde det finnas möjlighet för en allsidig belysning av problemet om bibelns auktoritet.

Vid konferensen i Boldern fastställdes ett antal studieämnen. Bland dessa skall varje regional grupp välja *ett* som sitt tema. De ämnen som grupperna har att tillgå är följande:

1. Jungfrufödelsen och dess betydelse för inkarnationen.
2. Berättelserna om demonutdrivningarna.
3. Johannes Döparen och hans relationer till Jesus.
4. Uppståndelsen.
5. Politisk ansvarighet under våld och revolution.
6. Evigt liv.

Bland dessa ämnen skall alltså varje grupp välja ett och studera det med hjälp av relevanta bibeltexter och ut från alla motiverbara synpunkter. Den egentliga avsikten med temastudiet skall dock vara att ut från detta dra vissa slutsatser för frågan om bibelns auktoritet.

Den direkta konfrontationen med auktoritetsproblemet sker dock genom de frågor, som formulerades vid Boldernkonferensen. Dessa är också de sex till antalet, även om de säkerligen inte är möjliga att besvara utan uppdelning i diverse underavdelningar. Varje grupp förväntas ge svar på alla frågorna, åtminstone i någon form. Givetvis kommer somliga av spörsmålen att te sig mera fruktbara än andra ut från det tema som i varje enskilt fall varit föremål för studium. Men grupperna rekommenderas att ändå ägna sin uppmärksamhet åt samtliga frågor. De problem som skall behandlas är följande:

1. *Frågan om primära skikt (priorities) inom bibeln själv och dess förhållande till den församling där den fått sin utformning.* — Här aktualiseras sådana problem som förhållandet mellan äldre och yngre traditioner vad auktoritets-spörsmålet beträffar. Är t.ex. källorna till en nytestamentlig skrift mera »auktoritativa» än denna själv? Är en händelse, ett »faktum», som relateras, viktigare ur auktoritetssynpunkt än den interpretation, som detta »faktum»

erhållit redan genom den bibliske författaren? Är det ö.h.t. meningsfullt att skilja på »faktum» och interpretation?

2. *Frågan om olikheterna inom bibeln.* — Denna fråga syftar inte endast på spänningen mellan Gamla och Nya Testamentet eller på differenserna mellan äldre och yngre traditioner. Den tar sikte också på sådana skiljaktigheter som de varierande utformningar kristologien fått hos skilda nytestamentliga författare. Vilka följder får medvetandet om dessa olikheter för synen på bibelns auktoritet?
3. *Frågan rörande förändringarna i verklighetsuppfattningen sedan biblisk tid och vår tidsmässiga distans till den bibliska situationen.* — Detta spørsmål aktualiserar problemet om det bibliska budskapets ursprungliga innebörd och aktuella betydelse med allt vad det innebär av transformeringsvärigheter. Hur ter sig frågan om bibelns auktoritet i ljuset av denna oundvikliga »översättningsprocess»?
4. *Frågan om relationen mellan förfluten tid och framtiden med hänsyn till bibelns auktoritet.* — Består bibelns auktoritet primärt däri att den ger oss tillgång till en historisk uppenbarelse i det förflutna eller skall den främst uppfattas så, att den garanterar oss någon form av fortsatt uppenbarelse i framtiden?
5. *Frågan om förhållandet mellan bibelns auktoritet och andra former av auktoritet inom kyrkan.* — Det som här främst är av intresse är relationen mellan bibeln och den kyrkliga traditionen i vidaste mening.
6. *Frågan om det bibliska materialets användning, funktion och applicering.* — Denna fråga är främst föranledd av de synpunkter som förfäktades av New England-gruppen i dess rapport om det hermeneutiska studiet (jfr ovan). Spörsmålet syftar till att klargöra, huruvida auktoritetsproblemet på ett meningsfullt sätt kan belysas genom en undersökning av hur bibeln *faktiskt* fungerar i kyrkans liv, inte hur den *borde* fungera.

Som tidigare nämnts är en nordisk grupp engagerad i detta studium om bibelns auktoritet. Som tema har man valt »Jungfrufödelsen och dess betydelse för inkarnationen». Då arbetet ännu pågår, är det givetvis för tidigt att komma ens med en preliminär rapport. Här skall endast några antydningar ges om de överväganden, som ledde till att man valde just detta ämne.

- a. Traditionsläget är intressant. Endast två av evangelisterna berättar om händelsen. Framställningarna avviker starkt från varandra. En traditionshistorisk analys gör det sannolikt, att de två evangelisterna bygger på äldre för oss okända traditioner, som de var för sig gett en självständig utformning.

- b. Jungfrufödelsen skiljer sig i viss mån från övriga under, som relateras från Jesu liv. Dessa hör alla med till Jesu offentliga verksamhet. De hör samman med hans förkunnelse. De är tecken på hans ställning och funktion i frälsningstidens skeende. Av naturliga skäl har jungfrufödelsen icke samma teckenkaraktär. Det är helt i enlighet härmed att den inte tycks ha spelat någon roll i urkyrkans missionsförkunnelse (kerygmat). I varje fall ingår den inte i de stiliserade missionspredikningar, som vi möter i Apostlagärningarna. De traditioner som Matteus och Lukas bygger på torde därför ha förmedlats som intern församlingsundervisning.
- c. Jungfrufödelsens teologiska betydelse för de två evangelisterna är svårgripbar. Bortsett från vissa ansatser gör de inte bruk av den i sin kristologiska konception.
- d. Trots det komplicerade traditionsläget och trots jungfrufödelsens esoteriska karaktär och svårbestämbara teologiska funktion har den tidigt intagit en fast plats i kyrkans bekännelsebildning. Intressant är att iaktta att traditionen om jungfrufödelsen förs vidare utan större diskussion, men att den är öppen för tämligen varierande teologiska interpretationer.

Det var observationer och reflexioner av detta slag som gjorde, att den nordiska gruppen valde ämnet »Jungfrufödelsen och dess betydelse för inkarnationen». Man hoppas att detta tema skall ge ovanliga och fruktbara frågeställningar och infallsvinklar till belysning av problemet om bibelns auktoritet.

BENGT HÄGGLUND MED FLERA

Vad är tolkning? En studie i H.-G. Gadamers hermeneutik

En central plats i den nutida diskussionen om hermeneutikens problem intar den tyske filosofen Hans-Georg Gadamers arbete *Wahrheit und Methode* (Tübingen 1960, 2. uppl. 1965). I nedanstående artikel behandlas några av de synpunkter som Gadamer gör sig till tolk för i detta arbete.*

I de vetenskaper, som sysslar med texttolkning av ena eller andra slaget, utgår man ofta från att texterna, som tolkas, är objekt för den vetenskapliga undersökningen på samma sätt som t.ex. fysikaliska företeelser eller fakta är objekt för en naturvetenskaplig undersökning.

Reflekterar man närmare över detta, finner man emellertid, att den språkliga storheten i det ena fallet inte är objekt på samma sätt som fysikaliska fakta i det andra fallet. Relationen mellan utsagan, som tolkas, och tolkaren är av mera komplex art än relationen mellan tinget och subjektet, även om det råder en given parallell mellan de båda relationerna.

Gadamer strävar att framställa både det egenartade i tolkningen av texter ur det förgångna (traditionen) och att ange det gemensamma för texttolkning och allt annat förstående av verkligheten, t.ex. i konsten och vetenskapen. Båda frågorna innefattas för honom i hermeneutiken, som i hans språkbruk inte endast betyder »eine Kunstlehre des Verstehens», dvs. en metodlära för tolkningen av texter utan också en grundläggande filosofisk analys av förståndet överhuvud, av erfarenheten av verkligheten.

För Gadamer ligger den »sanningserfarenhet» (Erfahrung von Wahrheit) som äger rum inom vetenskapen på samma plan som den sanning, som har att göra med upplevelsen av konst, den sanning som filosofin räknar med och det sanningsbegrepp, som är relevant i traditionen, »die geschichtliche Überlieferung». Det är alltså inte så att det vetenskapliga sanningsbegreppet befinner sig på ett plan för sig, på en övre våning, utifrån vilken den nedre våningen, dvs. hela

* Denna artikel har tillkommit som ett team-work inom forskarseminariet i Dogmatik i Lund. De som medverkat genom referat och diskussionsbidrag är följande: Edgar Almén, Per Frostin, Else-Marie Gihle, Birger Grunditz, Martin Lind, Torsten Mårtensson, Inger Sjöberg-Callewaert, Rune Söderlund. Dessutom har några andra tillfälligt deltagit i diskussionerna.

verkligheten, kan utforskas förutsättningslöst. Snarare kan man enligt Gadamer synsätt räkna med tre plan: vetenskapen med dess sanningsbegrepp befinner sig på det mellersta planet tillsammans med konsten, den historiska traditionen och filosofihistorien. På grundplanet befinner sig hela den verklighet, som kan erfaras med hjälp av mellanplanets olika vägar att tolka tillvaron. Det översta planet representeras av en metaundersökning, där man ställer frågan: Vad är det som är gemensamt för mellanplanets olika sanningserfarenheter? Vetenskapligt förstående är endast ett särfall av förståndets fenomen. Vad är då överhuvudtaget förstående? Det är i sista hand denna fråga som behandlas i arbetet. Detta är för Gadamer den hermeneutiska frågan.

Bokens första del — som här inte kommer att refereras — behandlar den konstnärliga tolkningen av verkligheten och utgör sålunda en undersökning av estetiken från de här angivna utgångspunkterna. Den andra delen, som i vårt sammanhang är av störst intresse, behandlar förståndets problem inom »Geisteswissenschaft», men tyngdpunkten kommer att ligga på tolkningen av det som med ett gemensamt namn kan kallas tradition (Überlieferung), historisk, litterär eller teologisk.

Den historiska bakgrunden

Gadamer ger en skildring av den tidigare utvecklingen av hermeneutiken, som också är belysande för hans egen ståndpunkt.

Reformationen och den därmed samtidiga humanismen betydde en avgörande nyansats i hermeneutiken. Den reformatoriska grundsatsen om Skriften som sin egen uttolkare balanserades av att de protestantiska trosformuleringarna i realiteten användes som ledstjärna vid tolkningen. Förutsättning för skrifttolkningen var att Bibeln betraktades som en enhet.

Under 1700-talet ersattes så småningom på det vetenskapliga planet de reformatoriska principerna av den historiska tolkningen. Genom män sådana som Semler och Ernesti betonades den inbördes olikheten mellan bibelböckerna, varvid dessa böcker kom att betraktas som vanliga historiska källor. Gadamer frågar i detta sammanhang, om man inte alltid behöver en dogmatisk ledtråd vid tolkningen av texter. Han räknar med, att det ideal som kommer till uttryck i historiseringen, kan vara en illusion. Historiseringen skulle i så fall innebära inte hermeneutikens befrielse från dogmat utan i stället en omvandling av själva hermeneutikens väsen.

Gadamer är kritisk mot den historiserande tolkningen, ej blott sådan den framträdde under upplysningstiden utan också i dess mer förfinade form i den tyska 1800-talshistorismen med namn sådana som Ranke och Droysen. Men framför

allt riktar sig hans kritik mot Schleiermachers psykologiserande tolkningsregler. Idén om förståelsen som en subjektets (tolkarens) inlevelse i den subjektiva ande, som står bakom den text som tolkas, bildar på sätt och vis motpolen till den grundtanke, som Gadamer själv utvecklar: att tolkningen har att förmedla ett objektivt meningsinnehåll (Sinngehalt) som manifesteras i språket och endast i språket.

Något närmare står Gadamer Wilhelm Dilthey, hermeneutikens framstående teoretiker vid slutet av förra århundradet. Dennes teori om det gemensamma livssammanhanget som tolkningens utgångspunkt utgör en korrigerande av Schleiermachers subjektiva tolkningsteori och en övergång till existensfilosofins föreställning om frågan efter människans existens som den vid all tolkning förutsatta »Vorverständnis».

Gadamer är själv en lärjunge till Heidegger och Bultmann men distanserar sig just genom detta arbete från den existensfilosofiska hermeneutiken, inte så att han direkt avvisar den utan snarare så att han söker sig en ny väg, samtidigt som han utnyttjar de lärdomar han fått från Heidegger och Bultmann.

»Wirkungsgeschichte»

Det finns en viss stegring och utveckling i Gadamers framställning, som gör att man först i tredje delen och särskilt i dess sista avsnitt får stifta närmare bekantskap med den nya grundläggning av hermeneutiken, som hans undersökning leder fram till. De grundläggande teserna presenteras dock på olika sätt redan från början och under framställningens gång. En genomgående synpunkt är idén om förståelsen som en del av traditionens »verkningshistoria». Gadamer säger redan i förordet, att meningen med hans undersökningar är att visa »dass Verstehen niemals ein subjektives Verhalten zu einem gegebenen 'Gegenstande' ist, sondern zur Wirkungsgeschichte, und das heisst: zum Sein dessen gehört, was verstanden wird». Och litet längre fram heter det: »Die These meines Buches ist nun, dass das wirkungsgeschichtliche Moment in allem Verstehen von Überlieferung wirksam ist und wirksam bleibt, auch wo die Methodik der modernen historischen Wissenschaften Platz gegriffen hat und das geschichtlich Gewordene, geschichtlich Überlieferte zum 'Objekt' macht, das es 'festzustellen' gilt wie einen experimentellen Befund — als wäre Überlieferung in dem selben Sinne fremd und, menschlich gesehen, unverständlich wie der Gegenstand der Physik» (s. XVII och XIX).

Denna tanke påminner om en idé, som utvecklades även av Rudolf Bultmann, nämligen att tolkaren själv är insatt i samma historia som den tradition han tolkar. Till textens innebörd hör ej endast själva textbeståndet utan också dess

»framtid» (Zukunft), dvs. dess inflytande och följdverkningar, vartill då också räknas den interpretation, som den nutida tolkaren gör. Bultmann låter denna tanke utmytna i grundsatsen om människans existens som utgångspunkt för tolkningen, för övrigt en starkt omstridd argumentation. Men Gadamer gör ett annat bruk av tanken på traditionens Wirkungsgeschichte. Vad han därmed vill betona är att förståelsen inte i första hand är en produkt av subjektets (dvs. tolkarens) aktivitet utan kommer till stånd genom att den ifrågavarande texten själv skapar förståelse hos den som tolkar. Därvid upphäves den gängse motsättningen mellan ett subjekt och ett objekt, och det för förståelsen fundamentala blir det objektiva meningsinnehåll, som manifesteras i språket.

Man kan säga, att teorin om Wirkungsgeschichte hos Gadamer ej så mycket gäller tolkningsmetoden som fastmer det kunskapsteoretiska och metafysiska fundamentet för hermeneutiken. Som framgår av ovannämnda citat kan han därför tillämpa denna teori även på den objektiva historiska tolkningen. Hans ärende är sålunda inte att ersätta den historicerande tolkningen med en existential sådan, utan att skapa en teori, som gör bättre rättvisa åt traditionstolkningens verkliga innebörd och avslöjar den gemensamma grunden för en historisk och en tillämpande tolkning.

Den framstående italienske teoretikern på detta område, Emilio Betti, har kritiserat Gadamers teori därför att den enligt hans mening äventyrar den rent objektiva tolkning, som så mycket som möjligt vill bortse från tolkarens egna förutsättningar och från den påverkan, som tolkaren själv är utsatt för. Man måste t.ex. strängt skilja mellan rätthistorikerns sätt att tolka en lagtext i det förflutna och domarens användning av samma lagtext i syfte att tillämpa den på ett bestämt rättsfall.¹ Gadamer kan mot denna i och för sig träffande kritik invända — vilket han också gör, i ett tillägg till andra upplagan av Wahrheit und Methode — att han inte avser att skapa en ny tolkningsmetod utan att besvara en mera grundläggande fråga, om vad det är som egentligen sker när vi förstår och uttolkar ett stycke av en tradition. Han gör i sista hand en kunskapsteoretisk analys, delvis i syfte att komma bakom den nutida motsatsen mellan en historisk och existential tolkning till en mera adekvat bestämning av vad traditionstolkning innebär.

»Vorurteile»

En grundsats i Gadamers teori är att förståndet har »historisk» karaktär (Die Geschichtlichkeit des Verstehens). Traditionstolkningen består inte bara i registre-

¹ Emilio Betti, Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften (Philosophie und Geschichte 78/79) Tübingen 1962.

ring av något förflutet utan bygger på förutsättningen, att tolkaren och texten står i samma historiska totalsammanhang och att den förre redan i förväg gör sig en bild av den sak som texten handlar om (med Heideggers term: *Vorentwurf*). Sedan äger givetvis ett utbyte rum, så att texten också kan meddela något nytt och tolkarens ursprungliga bild kan revideras och ändras. Ett nyckelord i detta sammanhang blir termen »Vorurteil».

Det svenska ordet »fördom» har liksom tyskans »Vorurteil» en negativ klang. Man bör undvika fördomar. »Fördomsfrihet» anger en positiv egenskap.

Gadamer visar hur nedvärderingen av fördomen går tillbaka till upplysningens kritik av traditionen. Inte traditionen utan förnuftet var den främsta auktoriteten, så som Kant senare uttryckte det: »Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen.» För teologin medförde denna uppfattning genom bibelkritiken problem, som kanske ännu inte funnit en tillfredsställande lösning, eftersom Bibeln framträder med ett auktoritetsanspråk, som inte grundas på förnuftet.

På ett ganska chockerande sätt ifrågasätter Gadamer upplysningens kritik av traditionen och fördomen. »För-dom» betecknar egentligen en dom som fälls i förväg, innan alla sakligt avgörande moment har fått en slutgiltig prövning. Dessa preliminära omdömen kan vara sanna eller falska, vilket framgår först efter konfrontationen med den text, som skall förstås. »För-domarna» är alltså egentligen arbetshypoteser, vilka är nödvändiga betingelser för förståelsen.

I anslutning till Heidegger talar Gadamer om en hermeneutisk cirkel för att beskriva dialektiken mellan »fördomar» och text. Varje läsare går till en text med förtutfattade — ofta omedvetna — meningar. Vid läsningen av texten bekräftas några av »fördomarna» men ofta inträffar det också att läsaren möter tankegångar, som förefaller honom oväntade och svårförståeliga. De strider mot hans »fördomar», vilka alltså måste ifrågasättas på dessa punkter och kanske revideras.

Det faktum att tolkaren inte utgår från en tidlös neutralitet utan lever i en tradition, som förmedlar »fördomar» till honom, är alltså inte något negativt utan tvärtom en nödvändig betingelse för förståelse. Men det krävs av den som tolkar en villighet att ifrågasätta sina »fördomar» och att göra dem medvetna. »Es sind die undurchschauten Vorurteile, deren Herrschaft uns gegen die in der Überlieferung sprechende Sache taub macht» (s. 254).

Förståendet av en tradition är inte så mycket att förutsättningslöst leva sig in i en annan människas idéer som fastmer en meddelaktighet i ett gemensamt saksammanhang, och mot bakgrund härav kommer det som Gadamer kallar »fördomar» — och som delvis motsvarar vad Bultmann kallade »Vorverständnis» — att spela en viktig roll. »Die erste aller hermeneutischen Bedingungen bleibt somit das Vorverständnis, das im Zu-tun-haben mit der gleichen Sache entspringt» . . . »Nicht nur gelegentlich, sondern immer übertrifft der Sinn eines Textes seinen

Autor. Daher ist Verstehen kein nur reproduktives, sondern stets auch ein produktives Verhalten» (s. 278, 280).

På denna punkt inträder frågan, hur den nu anförda synpunkten förhåller sig till talet om Wirkungsgeschichte. Grundtanken däri var nämligen, att all kunskap och förståelse kommer till stånd genom att texten eller traditionen som tolkas påverkar tolkaren. Nu åter betonas lika starkt, att det är fråga om en växelverkan, så att den i förväg fattade förståelsen av saken spelar en viktig roll vid tolkningen. Detta problem kan kanske i någon mån klargöras genom de synpunkter författaren anknyter till ett annat nyckelord, nämligen »Horizont».

»Horizont»

Begreppet »horisont» vill liksom begreppet »fördom» erinra om att förståelsen aldrig äger rum i ett tidlöst vacuum. Det är alltid en konkret människa som förstår något, i en bestämd situation. Denna situation bestäms bl.a. av hennes »fördomar». De utgör hennes horisont, som begränsar hennes synfält. Det som ligger utanför en människas horisont, kan hon inte förstå. Men å andra sidan är begreppet horisont dynamiskt: En horisont kan vidgas, och när en människa bryter upp från tidigare positioner och går vidare, öppnar sig horisonten i färdriktningen.

Dessa reflexioner över innebörden i metaforen »horisont» använder Gadamer som utgångspunkt för en kritik av tidigare hermeneutik. Sålunda använder Nietzsche begreppet för att beskriva det historiska medvetandet som en förflyttning mellan flera olika horisonter. Att förstå en text är att lämna sin egen horisont och förflytta sig in i text-författarens. Denna synpunkt skulle kunna exemplifieras med den uppfattning, som ibland framförts inom exegetiken, att exegetens uppgift är att »leka forntida semit» i det tjugonde århundradet.

Svagheten i en sådan synpunkt är, enligt Gadamer, att den försummar den sakliga frågeställningen och därmed inte sätter de faktiska »fördomarna» i fråga. Läsarens »fördomar» framträder först i den sakliga konfrontationen mellan text och läsare. Förståelsen av en text svarar mot ett äkta samtal, vilket kännetecknas av att man söker klarhet i sakfrågan. Nietzsches historiska hermeneutik kan emellertid inte betecknas som ett äkta samtal i denna mening utan snarare liknas vid läkarens intervju för att lära känna patientens situation eller examinatorns förhör.

Den historiska positivismen är på något sätt otillräcklig, när det gäller att tolka en tradition. »Der Text, der historisch verstanden wird, wird aus dem Anspruch, Wahres zu sagen, förmlich herausgedrängt. Indem man die Überlieferung vom historischen Standpunkt aus sieht, d.h. sich in die historische Situation versetzt

und den historischen Horizont zu rekonstruieren sucht, meint man zu verstehen. In Wahrheit hat man den Anspruch grundsätzlich aufgegeben, in der Überlieferung für einen selber gültige und verständliche Wahrheit zu finden» (s. 287).

För att beskriva tolkningens verkliga innebörd måste därför metaforen horisont användas på ett annat sätt. Det är inte fråga om två skilda horisonter, var för sig slutna, textens och läsarens. Finns det överhuvud slutna horisonter? Genom mötet med det förgångna vidgas tolkarens horisont, och textens horisont smälter s.a.s. samman med hans egen. Om det från början var två olika horisonter, kan man säga, att förståelsen innebär en »Horizontverschmelzung». Samtidens horisont fortbildas ständigt, och till denna process hör också mötet med det förgångna och förståelsen av traditionen. »Der Horizont der Gegenwart bildet sich also gar nicht ohne die Vergangenheit. Es gibt so wenig einen Gegenwartshorizont für sich, wie es historische Horizonte gibt, die man zu gewinnen hätte. Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiende Horizonte» (s. 289).

»Applikation»

En konsekvens av Gadamer's grundsatser blir, att tillämpningen kommer att betraktas som en integrerande del av all hermeneutik.

I juridiken skiljer man på rätthistorikernas och den praktiskt arbetande domarens uppgift. Skillnaderna är uppenbara, men Gadamer hävdar att likheterna är större. Domaren tolkar en lagtext från äldre tider så, att han följer dess tolkningshistoria fram till nutiden, när han skall i en bestämd situation tillämpa lagen. Applikationen är här klart integrerad i tolkningen. Rätthistorikern måste för att förstå samma lagtext också undersöka dess användning och eventuellt också fråga hur den i dag skulle tillämpas. Först när allt detta är gjort kan han få en fullständig bild av lagens innebörd. Därmed skulle tillämpningen också i hans fall vara en nödvändig beståndsdel i lagtolkningen.

För den moderna vetenskapen, som Gadamer i detta fall är kritisk mot, finns det inte plats för tillämpningen i det vetenskapliga arbetet. Den som vill tolka en text objektivt måste eliminera nutidens värderingar i sitt forskningsarbete. »Die Wissenschaft erhebt den Anspruch, sich durch ihre Methodik von allen subjektiven Applikationen unabhängig zu halten» (s. 316). Men frågan är, om en sådan vetenskap kommer att verkligen förstå de texter den tolkar. Det är visserligen möjligt, att i vissa enstaka fall ställa sig i den ursprungliga adressatens ställe och utifrån detta söka förstå texten. Men gapet mellan förgångna tid och nutid är därmed inte överbryggat; tolkaren har inte själv förstått texten, han har bara förstått något av den ursprungliga läsarens situation.

Att förstå är därför hos Gadamer inte enbart en teoretisk, intellektuell akt. Det är något som rör hela människan, hennes handlande, hennes omedvetna värderingar och hennes känslighet för påverkan. Ingen text förstås på samma sätt i olika epoker, då varje epok är bunden av bestämda förutsättningar. Det är därför felaktigt, att utifrån en objektiverande forskningsmetodik göra anspråk på ett fullt förstående av traditionen.

Vad Gadamer åsytftar är emellertid, som tidigare antytts, inte att skapa en ny metodik, som skulle ersätta den historiska, utan snarare att påvisa det element av applikation, som är eller bör vara integrerat också i den historiska tolkningen, något som förbises i gängse teorier om den objektiva tolkningens innebörd.

Språket som tolkningsmedium

Den mest avgörande nyansatsen i Gadamers verk är att han till skillnad från en lång tradition i tysk filosofi starkt betonar språket som tolkningens medium. Därmed menas inte bara det triviala faktum, att det vanligen i hermeneutiken är fråga om tolkning av texter, utan att själva förståelsen är ett skeende, som förligger i språket. Han tar sin utgångspunkt i samtalet, som ofta snarare kan beskrivas som en språksituation, som vi råkar in i, än som ett medvetet producerande av idéer. På ett liknande sätt betecknar den tradition, som tolkas, ett objektivt meningssammanhang, i vilket tolkaren insättes. »Schriftliche Überlieferung ist nicht ein Teilstück einer vergangenen Welt, sondern hat sich immer schon über dieselbe erhoben in die Sphäre des Sinnes, den sie aussagt» (s. 368).

Medan t.ex. Schleiermacher menade, att det muntliga ordet var bäst ägnat att återge språkets andemening, betonar Gadamer starkt den skriftliga traditionens betydelse. Det är den som är det adekvata uttrycket för traditionens samtidighet med varje ny tid, och som klarast markerar att det är fråga om ett objektivt meningsinnehåll. Det skrivna ordet abstraherar i viss mån från författaren och från en bestämd mottagare, liksom också från emotionella faktorer.

I sina språkfilosofiska överväganden avvisar Gadamer en instrumentalistisk teckenteori. I stället betonas, liksom i antik och medeltida tradition, enheten mellan ord och sak. Språket betraktas i den tolkning det är är fråga om inte som yttre form utan som innehåll, ett med den sak, som det förmedlar till tolkaren. »Lesendes Verstehen ist nicht ein Wiederholen von etwas Vergangenen, sondern Teilhabe an einem gegenwärtigen Sinn» (s. 370).

Den kunskapsteoretiska frågan

I bokens sista del tar Gadamer upp till utförlig behandling en synpunkt som skymtat flera gånger tidigare i framställningen, nämligen att en undersökning

av tolkningens förutsättningar leder tillbaka till själva de kunskapsteoretiska grundfrågorna. Hur kommer den mänskliga kunskapen till stånd? Hur skall man beskriva den språkliga förståelsens process?

Den hermeneutiska situationen, tolkningen av en tradition, ses här endast som ett specialfall av människans relation till omvärlden överhuvud. Även denna relation förmedlas av språket. Det är på grund av den språkliga utrustningen människan har en värld, som hon kan förhålla sig till på ett fritt och distanserat sätt, till skillnad från djuren, som endast har en »omvärld», i vilken de befinner sig.

Människans världserfarenhet är sålunda av språklig natur. Interpretens förhållande till texten motsvarar människans förhållande till det varande. Världen är inte föremål för språket, utan världen framställer sig själv i språket. Kunskapen består inte i subjektets aktivitet, dvs. däri att subjektet gör något annat till objekt, utan däri att det varande i språkets medium ter sig för människan. Gadamer hänvisar till att ordet »teori» som för oss närmast betyder en tankekonstruktion, något som man »bildar», ursprungligen hade en helt annan innebörd. Det grekiska »theoria» betydde skådande, vetande, »Teilhabe an dem Ordnungsganzen» (s. 431).

Det som gäller om kunskapen, världserfarenheten kan också sägas om tolkningen och förståndet av en språklig tradition. Det är saken själv, som ger sig till känna i språket, när traditionen i förståndets och tolkningens akt blir samtidig med tolkaren, »ein Tun der Sache selbst, ein Tun, das im Gegensatz zu der Methodik der modernen Wissenschaft ein Erleiden, ein Verstehen, das ein Geschehen ist» (s. 441).

Gadamer är givetvis medveten om att denna omvändning av förhållandet mellan subjekt och objekt och den metafysiska föreställningen om kunskapen som en delaktighet i ett objektivt meningssammanhang inte utan vidare ter sig legitim i modern vetenskap. Men han menar att en analys av den hermeneutiska situationen tvingar även det nutida tänkandet tillbaka till den klassiska metafysikens problemdimension.

Gadamer är en framstående kännare av grekisk filosofi och säger sig själv vilja förnya vissa sanningsmoment i den antika, föridealistiska kunskapsläran, emedan de bättre än gängse nutida teorier kan göra rättvisa åt det tänkande »von der Mitte der Sprache aus», som hans hermeneutik leder fram till.

I en nyligen given intervju med anledning av hans 70-årsdag säger Gadamer om sitt arbete Wahrheit und Methode: »Ich habe zu zeigen versucht, dass das Modell, das Auslegung von Texten darstellt, in Wahrheit Modell für unsere Welterfahrung überhaupt ist» (Die Zeit, 3/4 1970). Detta är skälet till att hans framställning, som börjar med en hermeneutisk teori, mot slutet vidgar sig till

en omfattande analys av den mänskliga kunskapens och därmed också traditions-tolkningens yttersta förutsättningar.

Ehuru Gadamer mycket litet direkt berör teologins problem i sitt arbete — det sker mera i förbigående på s. 313—316 — är likväl hans överväganden av stort intresse för teologin, ej minst genom att han så ingående behandlar traditions-tolkningens speciella karaktär och sätter in den i ett perspektiv där till slut också de ontologiska och kunskapsteoretiska frågorna får sin belysning.

En tänkbar konsekvens av Gadamers teori torde vara följande: Ifall kritiken av den objektiverande historieuppfattningen är riktig, skulle bl.a. också den historisk-kritiska bibeltolkningen komma i en ny belysning. Den skulle framstå mindre som en form av egentlig traditionstolkning än enbart som ett hjälpmedel att registrera sakinformationer angående de texter som undersöks. Den egentliga bibeltolkningen däremot skulle ingå i ett betydligt mer omfattande, existentiellt sammanhang, där många komponenter ingår, och där själva den kunskapsteoretiska grunden är en annan än i det som vanligen kallas »historisk bibelsyn».

Det sagda bör inte uppfattas så, att Gadamer i likhet med Rudolf Bultmann skulle vilja rekommendera en existential tolkning i stället för en historisk. Hans ärende är — som redan framhållits — inte att lansera en hermeneutisk metod utan att undersöka, vilka förutsättningar vi har att räkna med, då vi tolkar en tradition. Han har i *Wahrheit und Methode* visserligen bevarat åtskilliga lärdomar från Heidegger och Bultmann men likväl avlägsnat sig ganska långt från den existensfilosofi han en gång utgått ifrån. Genom sitt betonande av språket som tolkningens medium har han närmat sig den analytiska filosofins frågeställningar, och genom sin anknytning till förkantiansk kunskapsteori har han öppnat perspektiv, som i regel varit förbisedda i nutida diskussion.

TEOLOGISK LITTERATUR

JAMES BARR: *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*. IX, 354 sid. Oxford at the Clarendon Press 1968. Pris inb. 65 sh.

Oavsett om änglarna kommunicerar på hebreiska eller ej, måste man nu erkänna existensen av en konsensus inom forskningen: hebreiskan är en medlem av den semitiska språkfamiljen. Som ett jordiskt språk i sinnenas värld kan också detta språk studeras från olika synpunkter. Föreliggande arbete av James Barr utgör en metoddiskussion kring de premisser och implikationer som är förknippade med den komparativa filologiens bidrag framför allt till hebreisk lexikografi.

Som ett standardverktyg i den kritiska forskningens hand är denna komparativa metod tämligen ny. Hand i hand med 1800-talets källsöndring gick emendationstekniken. Med ett lakoniskt *ich lese* eller ett kategoriskt *legendum* introducerade forskarna i denna generation ständigt nya exempel på sin textkritiska kombinationsförmåga. I apparaten till Kittels *Biblia Hebraica* (3 uppl.) är *det fortfarande väsentligen emendations-*tekniken, som får tillhandahålla lösningsföreläggningen på »svåra» ställen.

I många situationer har den komparativa filologiska metoden erbjudit ett lockande alternativ till utvägen att emendera en text. Till ett ord som utgjort ett *crux* har man kunnat peka på en släkting i något av de andra semitiska språken. Utan att göra ingrepp i konsonantbeståndet har man lyckats få fram en begriplig innebörd på textstället i fråga.

Forskningsbidragen av den senare typen har ofta tagit formen av korta notiser om ett

visst hebreiskt ord och är spridda över en svåröverskådlig tidskriftsflora. En systematisk framställning av hithörande metodfrågor föreligger först nu med ovannämnda arbete av James Barr. Detta verk är ett lysande bidrag till den exegetiska metoddebatten och torde komma att framstå som ett av sextioalets viktigare bidrag till den exegetiska litteraturen. Precis som i *The Semantics of Biblical Language* är det en intellektuell njutning att följa författarens argumentering. Barrs syfte är att utifrån brittisk *common sense* och moderna allmänlingvistiska rön kritiskt belysa den komparativa metoden som sådan. Boken inleds med en utförligare diskussion av ett antal typexempel, och i den därpå följande systematiska framställningen argumenterar Barr ständigt utifrån konkreta fall.

Barrs behandling av ämnet har två huvudavdelningar. I den första tar han upp den komparativa forskningens lingvistiska förutsättningar såsom fonetiska förhållanden, semantiska frågor, fördelningen av homonymer etc. Den andra ägnas de förhållanden i den hebreiska textens tradition, som är principiellt viktiga för bedömningen av »komparationsmetodikens» tillämplighet i givna fall: massoreternas verksamhet, frågan om en levande semantisk tradition från GT till senare hebreiska samt bruket av Septuaginta och de andra gamla översättningarna i filologiska behandlingar av den hebreiska texten. Ett avslutande kapitel får fungera som uppsamlingsplats för diverse synpunkter, av vilka en del med fördel kunde placerats på andra ställen i boken.

I ett kapitel (IV) behandlar Barr framför allt fonologiska och semantiska förhållanden. Ljudlagarna måste tillämpas strikt, om inte

lösningförsöken skall deklinera till rena gissningar. De är ingående studerade och erbjuder en god bas för forskaren. Motsvarande kan inte oreserverat sägas om semantiken. Den är metodikens akilleshäla.

Här skulle jag vilja föreslå en numerisk formaliseringsmetod, då det gäller att kortfattat ange sannolikhetsgraden hos ett filologiskt förslag, fonologiskt och semantiskt. Den har använts på egyptologiskt håll vid jämförelser mellan semitiskt och egyptiskt språkods (se W. VYČICHIL, »Grundlagen der ägyptisch-semitischen Wortvergleichung», *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts Kairo*, 16/1958, 367—405). Med en sifferangivelse 4—0 anger man maximal resp. minimal fonetisk likhet mellan de jämförda orden. Enligt samma sifferskala anges där efter graden av (i vårt fall utifrån det hebreiska textsammanhanget och andra relevanta faktorer supponerad) semantisk motsvarighet. De båda siffrorna bildar en kod som preliminärt anger den sannolika graden av korrekthet: lösningförslag med graderingen 44 representerar då både fonologiskt och semantiskt maximal grad av sannolikhet.

I ett annat kapitel diskuterar förf. bl.a. »Metathesis and Dialect». Dahoods teori om kanaaneiska språkegenheter i Predikaren tas här upp som ett demonstrationsexempel på dålig metod (sid. 100 f.). Dahood använder som ett viktigt argument en icke-fonematisk variation med /b/ för /p/, som kan beläggas i vissa kanaaneiska dialekter (Ugarit och Yaudi). Enligt Dahood föreligger samma variation i Predikaren, där former av roten *b'l* inte skall tas som »herre» eller »ägare» utan som dialektala varianter för *p'l*, ptc »den som gör (något)». Barr riktar väsentliga invändningar mot denna teori. Ordet för »själ» (*npš*) förekommer liksom överallt annars i GT också i Predikaren endast under formen med /p/. Detsamma gäller ordet för »domare» (*špt*). Semantiskt passar den traditionella översättningen »herre», »ägare» för

b'l lika bra som den av Dahood föreslagna. Barr kunde ytterligare styrkt sin argumentering genom att nämna att verbet för »göra» i Predikaren är *šh*, vilket är hebreiskans (och moabitiskans) ord för saken, medan man i en text med kanaaneiskt färgat språkbruk skulle väntat sig *p'l*.

I en ganska temperamentsfull recension av Barr under den transparenta rubriken »Comparative Philology Yesterday and Today» (*Biblica* 50/1969, 70—79) har M. Dahood försvarat sig på denna punkt. Han återfinner den aktuella variationen i en inskrift från det centrala Palestina, ett ostrakon från ca 600 f.Kr., som nyligen påträffats i Arad. Det aktuella inskriftsfyndet har nu hunnit publiceras av Y. AHARONI (»*Šelôšā 'ôstraqônîm 'ibriyyîm me'arad*», *Eretz-Israel* 9/1969, 10—21; jfr *BASOR* 197/1970, 16—42). De båda fallen av /b/ för /p/ är svårbedömda. Även om de, såsom Aharoni menar, tyder på en spirantisering, behöver detta inte i och för sig vara en kanaaneisk dialektegenhet. De lämpar sig därmed knappast som argument för Dahoods dialektgeografi.

I samma kapitel behandlar Barr även problem som är förknippade med lånorden i hebreiskan. Detta är ett av de innehållsmässigt tunnare avsnitten i boken. Den i övrigt ganska fylliga litteraturförteckningen saknar här väsentliga studier såsom T. O. LAMBDIN, »Egyptian loan words in the Old Testament» (*Journal of the American Oriental Society* 73/1953, 145—155) och W. LESLAW, »Semitic and Egyptian Comparisons» (*Journal of Near Eastern Studies* 21/1962, 44—49).

Däremot representerar kapitlet om homonymer ett självständigt forskningsbidrag av värde. Homonymitet är ju en viktig faktor att observera i den process som kan ha lett till att ett ord kom ur bruk och föll i glömska. Man kan skilja mellan två typer av homonymer, nämligen å ena sidan sådana där två protosemitiska fonem representeras av ett enda i hebreiskan och å andra sidan

övriga. De hebreiska fonemen /z/, /h/, /y/, /ʃ/, /s/ och /š/ återfinnes inom den förra gruppen, i vilken man självfallet kan uttala sig med större säkerhet om fall av homonymi än i den senare. Frågan om homonymer belyser Barr även utifrån överväganden om språkets roll som medium för mänsklig kommunikation, en faktor som spelar stor roll i modernt lingvistiskt tänkande.

Också i kapitlet om »The Distribution of Lexical Resources in the Semitic Languages» röjer Barr sin förtrogenhet med modern lingvistik. Han pekar t.ex. på behovet av intensifierad forskning kring frågor som gäller semantiska fält. Undersökningar finns ju till bl.a. färgorden och de geografiska termerna i hebreiskan. Från Lund kan väntas en avhandling om de semantiska fälten »glädje» och »sorg», men här finns ett stort område som fortfarande är relativt obearbetat.

I avsnittet om ord som förenar två motsatta betydelser måste man ställa sig skeptisk till vissa påståenden. Den hebreiska prepositionen *b* betyder normalt »i» o.dyl., men den komparativa forskningen har utifrån ugaritiskt material i en rad fall i GT hävdad betydelsen »från». Barr ifrågasätter den kommunikativa effekten av en sådan semantisk opposition. Det ugaritiska *b* bör ha haft två olika vokaliseringar svarande mot de två betydelserna »i» resp. »från», menar Barr. Detta argument är dock ingalunda bindande. I akkadiskan fungerar prepositionen *ina* med precis dessa två betydelser utan att någon differentiering i uttalet är skönjbar. Barrs andra argument mot den påstådda betydelsen »från» hos den hebreiska prepositionen går ut på hebreiskan ju har en särskild preposition med denna betydelse, nämligen *min*, en vokabel som enligt Barr inte är belagd i Ugarit. Nu är det emellertid faktiskt så att vissa forskare återfinner denna preposition i en (må så vara att antalet inte imponerar) ugaritisk text (C. GORDON, *Ugaritic Textbook* 1015, 10—11).

Barr tar också upp det utomordentligt intressanta fenomen som han kallar »Patterning of Roots and Compatibility of Consonants». I följd av rotkonsonanter tolererar de semitiska spåken inte vilka kombinationer som helst. Samma konsonant återkommer t.ex. ofta i positionerna 2 och 3, medan en dylik upprepning i positionerna 1 och 2 hör till rena undantagen. Observationer av denna art spelade en viktig roll vid dechiffereringen av det ugaritiska alfabetet. Fenomenet med en sådan fastlagd morfemstruktur är allmänspråkligt. I anglosaxisk lingvistisk litteratur går det vanligen under beteckningen »phonotactics», och det förefaller mig rekommendabelt att också inom exegetiken anamma detta bruk (eller ännu hellre den mera korrekta formen »phonotax»). Grundläggande undersökningar har, som Barr nämner, redan gjorts för hebreiskans del. Utifrån de vunna insikterna bör man på nytt gripa sig an med problem som traditionellt behandlats under rubrikerna assimilation, dissimilation och metatesis.

Bokens senare tredjedel ägnas åt förbindelserna mellan GT och nuet i fråga om dels GT:s text dels den efterbibliska hebreiskans ordförråd. Det förra området behandlas under rubriken »The Massorettes, Vocalization and Emendation». Barrs egna undersökningar av förmassoretisk vokalisering genom studiet av transkriptionsformer av hebreiska ord har lett honom till en positiv värdering av massoreternas trohet gentemot texttraditionen. Mot Kahles teori om massoreterna som förnyare är Barr på det hela taget skeptisk men levererar ingen utförlig polemik. Inte helt utan välbehag citerar han Bergsträssers reaktion mot Kahle: spelade massoreterna denna påstådda roll som nydanare, måste de först ha läst åtminstone Brockelmanns kortare jämförande grammatik för att kunna prestera en slutprodukt som i så många avseenden harmonierar med komparativa data. I synnerhet är det svårt att tänka sig att massoreterna vidtog åtgärder, som påverkade semantiska

förhållanden. Principiellt viktig blir här masoreternas relation till den judiska församlingen. Hur skulle man kunna få semantiska innovationer accepterade av denna, speciellt när situationen präglades av kontroverser mellan olika grupper inom densamma? Hur skulle motståndarna kunna undgå att påpeka, att textens läsning godtyckligt ändrats?

Barr blir därmed uttalat kritisk gentemot den bristande respekt, som komparationsforskarna vid upprepade tillfällen visat visavi vokaliseringen. Vokaliseringen är faktisk evidens som forskarna måste ta ställning till. Barr skulle här kunnat ytterligare styrka sin ståndpunkt med en hänvisning till den positiva korrelation, som inte minst hebreiskan visar mellan ordbildningsmönster och semantiska kategorier, en korrelation som även gäller sådana grupper i vilka vokalerna är det enda för typen signifikativa draget, bildningar som alltså saknar affix och geminering.

Skulle man framhäva någon av Barrs tankegångar som speciellt beaktansvärd, vore det allt skäl att nämna hans hävdande av en levande semantisk tradition från GT:s språk till senare tiders hebreiska. Det är en förenkling att säga, att hebreiskan ersattes av arameiskan. Bruket av det förra språket i Qumrantexterna och Bar Kokhba-breven är ett viktigt memento. Om Barr har rätt på denna punkt, utgör det efterbibliska språket en viktig, men ofta försummad, informationskälla för hebraisten. I fråga om bristande pietet för traditionen är skillnaden kanske inte alltid så stor mellan emendationstekniken och den komparativa filologiska metoden. Den förra bryter med nödvändighet mot den grafiska traditionen, och den senare bortser ibland från den semantiska kontinuiteten.

I sin sammanfattning har Barr en del mycket tänkvärda saker att säga om forskarutbildning i bibelvetenskap. Enligt hans förmenande har den bibelforskande polyglottens intellektuella anseende lett till en olycklig

överbetoning av det komparativa studiet i forskarutbildningen. Barr påminner om att polyglott-idealet inte har någon stark position på den indoeuropeiska språkforskningens område. Själv skulle han vilja lösa dilemmat genom ett samarbete mellan två typer av forskare, nämligen sådana som verkligen kan de relevanta språken (eller några av dem) och sådana som blott assimilerar dylik kunskap i sitt eget studium av hebreiska. Där emot vill Barr lägga ökad vikt vid studiet av efterbiblisk hebreiska, väl framför allt rabbinica.

Försöker man överblicka Barrs opus och bedöma den fördelning av gracerna — forskningsinsatserna — som för Barr skulle te sig som den ideala, kan man inte gärna undgå att göra en allmän reflexion av kritisk natur. Det föreligger ett klart behov av forskningsinsatser utplagda efter den moderna lingvistikens linjer. Det vore utmärkt att för hebreiskans del ha tillgång till en motsvarighet till vad som redan föreligger för akkadiskan i E. REINER, *A Linguistic Analysis of Akkadian* (London — Haag — Paris 1966). Men man måste ändå fråga sig, om Barr inte är väl optimistisk i de förhoppningar han knyter till denna »approach». Hand i hand härmed går, som jag ser det, en allmän undervärdering av den traditionella komparativa semitistikens nödvändighet och möjligheter. Vad som framför allt förvånar är Barrs brist på förståelse för det ugaritiska materialets unika betydelse för hebraisten.

I sanningens namn skall det dock understrykas, att Barr ingalunda är ute för att göra rent hus med sitt diskussionsbidrag. I det avseendet skiljer sig hans nya bok avsevärt från *The Semantics of Biblical Language*. Den komparativa metoden har fortfarande en plats bland de vetenskapliga arbetsredskapen, men Barr vill entusiasmera till ett mera medvetet tänkande kring metodfrågorna i detta sammanhang. En kinesisk tänkare har en gång sagt, att det är bättre att tända ett ljus, om än ett litet, än att förbanna

mörkret. Barr tycks obestridligen finna ett visst nöje i det senare, men ingen kan beskylla honom för att ha försummat det förra.

Tryggve N. D. Mettinger

J. C. KIRBY: *Ephesians. Baptism and Pentecost. An inquiry into the structure and purpose of the Epistle to the Ephesians. XII+207 sid. S. P. C. K., London 1968, 35 sh.*

Den nytestamentliga vetenskapen har länge diskuterat vem som är författaren till Efesierbrevet utan att frågan kan anses ha fått någon definitiv lösning. Tysk protestantisk bibelforskning har i regel varit böjd att bestrida Pauli författarskap, medan katolsk och, i viss grad, engelsk och skandinavisk exegetik vanligen försvarar brevets »äkthet».

Föreliggande bok av J. C. Kirby (som är Associate professor of NT Studies vid McGilluniversitetet i Montreal) försöker underbygga hypotesen om ett icke-paulinskt författarskap från en hittills tämligen oprövad utgångspunkt — brevets starkt »liturgiska» karaktär.

Boken består av tre ungefär lika omfattande delar. I del 1 ger Kirby en översikt över aktuell litteratur rörande författarskapet till Efesierbrevet (i fortsättningen Ef.). Några av de främsta förespråkarna för och emot Pauli författarskap refereras och får en kritisk granskning. Den utförligaste behandlingen (och den mest respektfulla) av dem som vill försvara brevets eget påstående om sitt författarskap får Ernst Percy, vars arbete medfört att författarskapsfrågan för Ef. (och kanske fler fall) nu inte längre kan anses bli avgjord genom enbart språkliga och stilistiska jämförelser med andra paulinska skrifter. Kirby själv förfäktar emellertid, som nämnt, teorien om att en annan än Paulus skrivit Ef., men utsätter likväl andras argument för samma ståndpunkt för en skarp

granskning. Han distanserar sig klart från bl.a. Goodspeeds och Massons teorier, och ansluter sig snarast med C. L. Mitton till en modifierad Goodspeed-teori: de teologiska skillnader och vidareutvecklingar brevet innehåller jämfört med de säkra paulinerna talar för att Ef. uppkommit sent. Avgörande är, enligt Mitton, att ungefär en tredjedel av Kolosserbrevet finns i Ef. och att ca. 250 fraser alluderas på från andra paulinska brev. Detta sakförhållande motsvaras bäst av tanken på att en Pauluskännare efter Paulus velat göra någon sorts sammanfattning av det han funnit hos aposteln, och publicerat denna som ett Paulusbrev.

Den avgörande svårigheten med hypotesen om ett icke-paulinskt författarskap är att dess förespråkare, som Kirby själv påpekar på s. 51, i stor utsträckning är oense om bärkraften hos de argument, som förts fram för den, och i vissa fall har rakt motsatta uppfattningar om vem som kan vara författaren och orsaken till att brevet skrevs. Kirby föredrar därför att i den ocean av argument och motargument, som han refererat, ta fasta på ett fält där alla är ense, nämligen det av alla erkända faktum att Ef.s språk och tankevärld är starkt liturgiskt influerat. Genom att undersöka denna bakgrund vill Kirby kasta ljus över Ef.s form och innehåll, och om möjligt också över dess uppkomst.

I bokens andra del, Den judiska liturgiska traditionen och Nya Testamentet, redovisar Kirby vad man vet och kan anta om den judiska fromhetens yttringar i »kyrkoår», böne- och gudstjänstformer på Jesu och urkyrkans tid. I förbigående ger Kirby, på s. 60—61, en intressant lista på andra försök att från den judiska liturgiens bakgrund söka belysa och förklara form och innehåll i olika nytestamentliga skrifter. I tre ganska kortfattade kapitel tar sedan Kirby upp det judiska kyrkoåret, den judiska liturgien och dennas förhållande till Nya Testamentet. Av den judiska kalendern över-

tog den kristna kyrkan bara firandet av påsken och pingsten, medan den judiska liturgi-ens arv till kristendomen blev betydligt rikare: den bibliska böneformen, som användes både i synagogans och den enskildes bön — *beraka* (lovprisande av Gud, uppräknande av hans väldiga gärningar mot sina trogna, slutdoxologi), hela synagogans gudstjänst med böner, textläsningar, utläggning, där t.o.m. synagogans lektionarium ofta övertagits av kyrkan, som alltså bibehåller förknippningen av vissa Toratexter och psaltarpsalmer och profetläsningar med vissa dagar. Just detta traditionselement spelar en viss roll i Kirbys senare resonemang. Som exempel på texter i NT, som innehåller tydlig påverkan av sådana traditionsblock från den judiska liturgien och kyrkoåret, nämner Kirby berättelsen om andeutgutelsen i Acta 2, hela Hebr. och vissa element i Ef., vilka alla företer påverkan från de texter, som hörde samman med den judiska pingsten (sid. 97 ff och 116 ff).

De vunna resultaten anbringar Kirby i bokens tredeje del på Efesierbrevet. Han avsluter sig där till tanken att Ef. egentligen inte är något brev, utan två stora stycken av övertaget, traditionellt gods (kap 1—3 en urkristen *beraka*, kap 4—6 en sammanställning av judiskt-kristet parenetiskt stoff, med särskild släktskap med Qumran), vilka genom vissa tillägg och retuscher iklätts brevform. I sitt arbete på att av dessa element göra ett Paulusbrev har compilatorn flitigt använt sig av Kolosserbrevet. Bland de pingstmotiv, som Kirby menat sig finna i det judiska kyrkoåret och lektionariet, finner han en parallell till »Guds majestät»-draget i Ef.s betoning av Kristi upphöjdhed och suveränitet (med anknytning till Ps. 110, som hör till det samtida judiska pingstlektionariet), och en annan pingstanknytning i Ef.s betoning av Andens roll i de kristnas liv; ytterligare ett belägg för det pentekostala draget i Ef. är författarens intresse för äktenskapet i kap 5 — äktenskapet Gud —

Israel är för judisk tanke förknippat med pingsten, enligt Kirby.

Dessa iakttagelser leder Kirby till en förmodan om, att det i Efesus kan ha funnits en förbundsförnyelsefest, lik den som firades — sannolikt vid pingst — i Qumranförsamlingen (s. 144 ff). Vid denna fest kan *berakan* i Ef. 1—3 ha haft samma funktion som det ritual vi har i 1 QS (Disciplinrullen) för Qumran.

I ett särskilt kapitel undersöker Kirby direkta och indirekta referenser till dopet i Ef., och finner detta ha en viktig plats där. Det är inte uteslutet att *berakan* i Ef. 1—3 kan ha haft någon förbindelse just med dopet i församlingen, även om den kanske inte använts vid dopet. Det tycks ha varit en mycket användbar bön, eftersom Kirby först menar att den användes vid eukaristien (s. 138), sedan ger den en möjlig funktion vid förbundsförnyelsefesten (s. 144 f) och sist talar om en särskild förbindelse till dopets sakrament (s. 150).

I slutkapitlet framlägger Kirby sin egen teori om hur Ef. har uppstått. Pauli brev cirkulerade mellan de mindre-asiatiska församlingarna också efter hans död. Man sände varandra kopior av de Paulusbrev man hade, och så småningom kom en begäran också till Efesus, kanske på 70-talet, att låta andra få se deras Paulusbrev. Något sådant fanns dock inte, varför en av församlingens ledare satte sig ner att komplettera denna brist, varvid han gick till väga på ovan antytt sätt. Därför är brevets teologi naturligtvis starkt präglad av Paulus, men har också fått mycket från den johanneisk-Qumranska tankevärld, som tycks ha funnits i Efesus i andra hälften av det första århundradet, och som särskilt Johannesevangeliet är ett vittnesbörd om.

Det är inte här platsen att gå in på en detaljerad kritik av Kirbys resultat, men några allmänna brister kan påtalas. Bokens första tredjedel förlorar i vad man skulle kunna kalla effektivitet genom att förf. inte

från början har gjort klart för sig vilket syfte referatet av senare litteratur om författarskapsfrågan till Ef. skall tjäna. Genom att förf. här inte tycks ha en genomarbetad syn på den diskuterade frågan saknar han en bas utifrån vilken en mera målmedveten granskning av de refererade författarna kunde ha skett. Som det nu är mynnar hela den första tredjedelen av boken ut i det lilla faktum att de olika sidorna dock är överens om den liturgiska bakgrunden till Ef. Kirby fäller flerstädes omdömen om metodfrågor, men har inte bearbetat denna aspekt av saken så, att det blir klart att hans eget sätt att nalkas frågan om Ef.s uppkomst har samma *metodiska* berättigande som t.ex. språk- och stilanalys, teologisk jämförelse med andra pauliner, etc.

En liknande anmärkning kunde riktas mot bokens andra och, i viss utsträckning, tredje del. Jämte den kortfattade framställningen av handboksakta kommer Kirby ibland med egna uppslag eller associationer, som ofta är av sakligt intresse. Men i den raska framställningen utvecklas aldrig uppslagen, eftersom Kirby på mycket få ställen låter analysen borra djupt och metodiskt behandla större material. Typiskt för boken är förhållandet att litteraturförteckningen inte innehåller några källor eller texteditioner.

Kirbys egen teori om hur Ef. kom till ger visserligen en förklaring till vissa egenskaper beträffande brevet, men saknar i stor utsträckning stöd i historiska sannolikheter om situationen i Efesus och urkristendomen i allmänhet på 70-talet. Kunde det verkligen ha varit obekant för de kristna i Efesus och närmast liggande församlingar att det inte fanns något Paulusbrev till Efesus? Skulle inte Efesusförsamlingen, när den äntligen fick höra det »nyupptäckta» brevet föreläsa lägga märke till att det inte var något annat än deras välkända *beraka*, som de i alla år hade använt vid eukaristien, alt. förbundsförnyelsefesten?

Sammanfattningsvis kan om Kirbys bok

sägas att den skulle ha vunnit på att koncentrera sig till vissa fält, t.ex. pingstnotivet i Ef. och samtida judendom, och i gengäld borrat djupare med större metodisk energi.

Bengt Holmberg

HARALD RIESENFELD: *Att tolka Bibeln.*
SKDB 1967.

Harald Riesenfelds essäsamling för tankarna till de tyska volymerna med »Gesammelte Aufsätze». Läsaren, och recensenten, ställs inför ett porträtt i helfigur av en forskarpersonlighet. Genren gör i motsats till de tunga specialarbetena mer rättvisa åt bredden än åt djupet, men totalbilden kan ändå bli träffande.

Möjligen ligger också något typiskt för Harald Riesenfeld i en egenskap, som klart skiljer hans bok från de tyska motsvarigheterna. Han blandar i osedvanligt hög grad vetenskapliga undersökningar med populära diskussionsinlägg och uppbyggliga meditationer. Förlagsreklamen talar om »vetenskaplig stringens och personlig inlevelse», och problemet med boken är givetvis hur man skall tänka sig förhållandet mellan det ena och det andra.

Som forskare har Riesenfeld visat stor vakenhet för den internationella debatten, och han har tillfört den brännbart och uppmärksammat stoff. Särskilt den i boken ingående uppsatsen om evangelietraditionens ursprung har både själv gjort anspråk på att vara programförklaring för en radikal omorientering och uppfattats så i vida kretsar. Ett par andra tunga ämnen, där nu omtryckta uppsatser rör sig långt framme i den aktuella frontlinjen, är Jesu liknelser och bibelöversättningsfrågan. Ett semantiskt intresse binder samman dessa ämnen. Via frågan om symbolikens funktion i religionen leder detta intresse in på en rad frågor inom

religionsfilosofi och allmän religionsdebatt.

Med all sin briljans, sin koncentration på väsentliga knutpunkter i invecklade frågor och sin självständighet gentemot en bred vetenskaplig opinion lider dock dessa inlägg av en skissartad och fragmentarisk prägel. De är utkast till mycket omfattande program, men underbyggnaden kan förefalla lika ofullständig som de detaljerade konklusionerna. När det gäller evangelietraditionen skall jag här inte rekapitulera en vidlyftig och delvis infekterad debatt. Men det måste understrykas att de forskare som ofta anses vara uppföljare av Riesenfelds program och garanter för dess funktionsduglighet, i stor utsträckning gått andra vägar än den berömda uppsatsen utstakar. När exempelvis en hänvisning till Birger Gerhardssons arbete fogats till meditationen »Bröd i ödemarken», gapar en vid klyfta mellan synsätten. Frestelseberättelsen, som för Riesenfeld är Jesu egen undervisning om sina privata upplevelser, är för Gerhardsson en lärd midrash över ett centraltema i Jesu förkunnelse. Även i en kort översikt som denna måste också nämnas, att den ursprungliga argumenteringen visar många svaga punkter inför en stringent detaljgranskning. Med sin hypotes om Jesusorden som en helig, hemlig tradition vill exempelvis Riesenfeld förklara det faktum, att Paulus så sällan citerar Jesus explicit. Bortsett från att detta negativa faktum kan ges alternativa förklaringar, som inte kan skjutas så överlägset åt sidan, ter det sig mindre övertygande, när Mishna-traditionen åberopas som en analogi. Ty den citeras ju ymnigt i Gemaran, för att nu inte tala om den ännu heligare GT-texten, och i samma mån Jesusorden också verkligen får en motsvarande ställning, får vi ju också alla citat hos de kristna fäderna.

Vad man här i sista hand vill efterlysa är kriterier på att en elegant uppbyggd möjlighet också har någon grad av handfast sannolikhet. De många värdefulla uppslagen om liknelsetolkningen skulle också må väl av en

sådan metodisk prövning, som också kunde tillämpas på flera av bokens religionsfilosofiska tankegångar: hur kan man veta, att en utsaga är symboliskt tänkt, och vilken symbolisk mening den i så fall har? I sådana frågor är kombinationsmöjligheterna så många, att man måste vara mycket varsam med resonemang, byggda på tolkningar som gör anspråk på entydighet.

När det gäller bibelöversättning, har tankegångarna i uppsatser från 1962 och 1966 vid det här laget inarbetats i bibelkommissionens stora betänkande, och det är i debatten om det som deras bärkraft får prövas.

I de kretsar, där man gärna talar om vetenskaplig stringens, har ju anmärkningarna mot framställningar sådana som Riesenfelds annars framför allt gällt den oklara gränsdragningen mot subjektiva trosutsagor. Dessa invändningar är i dag så pass slitna, att de inte borde behöva upprepas; enligt en vanlig åsikt utövar de ett tryck på teologerna, som gjort dem fullkomligt förlamade när det gäller att syssla med verkligt betydelsefulla frågor. Nu tror jag inte det skulle skada, om teologerna lät denna skräck för etiketten »ovetenskaplighet» få mer konstruktiv utlopp genom att ta itu med vetenskapsteori på allvar och metodiskt studera sådant som värderingarnas roll och möjligheterna att kontrollera deras effekt med konsekventa metoder. Men det finns givetvis gränser för vad som kan uppnås på den vägen, och i sista hand förs väl alla till den punkt, där intuition och metod måste få samverka, om fragmentariska specialstudier någonsin skall kunna tjäna de syntetiska överblickarna och de personliga ställningstagandena. Det finns tankegångar, som inte kan klippas av där det rena vetandet slutar, utan att bli outhärdligt platta och triviala, och vad teologin beträffar, måste den uppenbarligen intressera sig för de frågor som verkligen angår människor, om den inte skall döma sig själv till dödlig isolering. Mot den bakgrunden finns ingenting att anmärka mot Riesenfelds djärva svep över religions-

filosofiska problem om under och världsbild, existentiella tankegångar om liv och död eller totalvärderingar av kristendomens betydelse.

Men kritik är naturligtvis möjlig, även om många av uppsatserna tas som subjektiva meditationer. Det gäller inte bara, att större klarhet i begrepp som »oförklarlig», »unik», »omöjlig att härleda» är en dygd även i inlägg utan vetenskapliga anspråk. Den viktigaste invändningen förefaller mig vara, att den som går in på de personliga värderingarnas plan i ännu högre grad måste sträva efter att lyhört leva sig in i andra möjligheter än de skenbart givna. Riesenfeld ger t.ex. en djup och suggestiv behandling av offertanken men avfärdar raskt den fasa många människor känner inför Isaks offrande som ytlig och naiv. I själva verket är den ju en mycket viktig del av djupupplevelsen; motivet är inte bara mångtydigt, utan också känslomässigt starkt ambivalent för de flesta människor. Kyrklig tradition har på ett katastrofalt sätt förbisett detta, när man menat sig kunna negligera de negativa konnotationerna genom att hamra in en enda tolkning. Resultatet har blivit, att den negativa upplevelsen fortsatt ett okontrollerat men i hög grad verksamt liv. Liknande reflexioner kan knytas till behandlingen av jungfrufödseln: just den vördnadsfulla, mysteriösa tolkning Riesenfeld företräder har det nästan omöjligt att göra sig gällande, därför att man så mekaniskt och ihärdigt förnekar de religionshistoriska parallellernas betydelse och särskilt de sexuella övertoner, som är det första ungdomar uppfattar i berättelsen.

I många sådana fall, där en intressant tankegång hade vunnit på att utarbetas bredare och djupare, tycks Riesenfeld i själva verket hejda sig just där den prästerliga opinionen skulle göra det samma. Man kan inte komma ifrån att hans roll som högkyrklig ledare sätter sina spår. Det leder här och var till vad som måste kallas enklare apologetik, byggd på förenkling och snedteckning

av icke kristna åskådningar. Otron, inte tron, är inkonsekvent; alternativen är meningslöshet, grymhet, förintelse eller, åtminstone i Västerlandet, kristen tro; de som förnekar de bibliska undren hemfaller i stället åt veckotidningarnas horoskop; för övrigt borde de i konsekvensens namn snarast sluta tro på Gud och ett liv efter döden, i den mån de gör det. Man kan förstå att sådant retar kritiskt tänkande icke kristna, som sannerligen inte har anledning att känna igen sig i de beskrivna vulgäråskådningarna. Man efterlyser den finkänsliga förståelsen för att vi alla rör oss på ovissa marker, när vi tänker över de yttersta tingen, och att grova paketslösningar med mekaniska krav på antingen — eller omöjligt fungerar under dessa vandringar.

Goda exempel på popularisering av bibelforskning finns emellertid också, t.ex. i uppsatsen om Paulus inför Agrippa. Genom hela boken, också i de aggressiva partierna, kvarstår intrycket av ett livligt och intensivt intellekt.

Per Block

TORBEN CHRISTENSEN: *Kyrkohistoria 1. Fra evangelium til den pavelige gudsstat*. Scandinavian University Books. Stockholm 1969. 424 s.

Professor Torben Christensens nu utkomna arbete avser att utgöra första delen av en modern handbok i kyrkohistoria för nordiskt universitetsbruk. Den går fram till ca 1270 och omfattar 424 sidor inklusive personregister, sak- och ortregister samt 12 kartor och ett antal illustrationer belysande kyrkokonstens utveckling. Kartorna är tacknämliga men inte tillräckliga för att göra bruket av den historiska atlasen överflödigt vid studiet. Då det nu är en mansålder sedan Holmquists kyrkohistoria skrevs, är det förvisso på tiden, att en ny modern handbok i kyrkohistoria utges här i Norden. Den icke minst

i Sverige mycket snabbt skeende reformeringen av läro- och studieplaner för alla stadier gör också behovet starkt av nya läroböcker och läromedel för olika stadier i utbildningen.

Då förord och inledning saknas, får man, bortsett från förlagsupplysningarna på omslaget, inte någon presentation av bokens målsättning och av de principer, som varit vägledande för dess uppläggning, omfång och stoffurval, problempresentation etc. Varje läsare får själv av framställningen söka utläsa, vilken mer eller mindre klart genomtänkt och fixerad målsättning författaren har haft och vilka principer, som varit avgörande. Rec. avser icke att försöka ersätta det förord, som förf. utelämnat, men några iakttagelser kan göras utifrån boken, sådan som den föreligger.

Boken är skriven i en ledig, essayistisk och resonerande stil och är underhållande att läsa. Det kan måhända inom vissa gränser diskuteras, om detta är den lämpligaste formen för en handbok, som skall tjänstgöra både som lärobok och uppslagsbok. Det hela får en benägenhet att verka ganska enkelt och problemfritt, enklare än det i verkligheten är. Talrika marginalrubriker underlättar repetitionen.

För tiden fram till omkring 600 (s. 1—207) är framställningen en förkortad bearbetning av författarens 1967 utgivna arbete om fornkyrkans historia: *Kristendommen og Imperium Romanum* (443 sidor), recenserad av prof. E. Molland i KÅ 1967. Denna framställning är alltså här nerskuren till ungefär hälften. Konstantins tid har markerats starkare som epokgräns. Partiet om fornkyrkan är sålunda till sidantalet, grovt räknat, ungefär av samma omfång som i Holmquists kyrkohistoria, medan tidsskedet från omkring 600 fram till omkring 1270, ca 200 sidor, har getts ungefär dubbelt så stort omfång som hos Holmquist. Det omfattar där inte fullt 100 sidor. Islam och den bysantinska kyrkan har getts större utrymme än hos

Holmquist, och stark tonvikt lägges genomgående, liksom i *Kristendommen og Imperium Romanum*, på huvudlinjen »kungamakt och kyrka». Strävan har varit att sätta in kyrkans historia i dess allmänna politiska, sociala och kulturella sammanhang med huvudvikten på de stora linjerna.

Sammanlagt är den nya handboken till sidantalet ungefär 30 % större än Holmquists kyrkohistoria för samma tidrymd. Detta betyder dock icke, som redan antytts, att den sammanlagda stoffmängden ökats i motsvarande grad.

Beträffande dispositionen kan vidare nämnas, att någon huvudgräns icke drages mellan fornkyrkan och medeltiden och att denna del 1 som nämnts föres fram till ca 1270, dvs. till och med avsnittet om »Pavedømmet som europæisk stormagt». Denna tidrymd skildras i 12 kapitel, vart och ett inlett med en kort sammanfattning av kapitlets »Hovedlinjer». (Det sistnämnda bör noteras som en särskild förtjänst.) Den läsare, som i förväg besitter någon förtrogenhet med de sista hundra årens debatt om kyrkohistoriens periodindelning, kan göra sig vissa föreställningar om de överväganden, som ligger bakom denna indelning, men för genomsnittstudenten torde det inte utan vidare vara genomskinligt. Prof. Christensen har i annat sammanhang (*Teologien og dens Fag*, 1960, s. 108 ff.) diskuterat den kyrkohistoriska periodindelningen och övriga kyrkohistoriska isagogikproblem, och avsikten är väl, att den där givna framställningen skall läsas som komplement eller snarare som inledning till den nu utgivna kyrkohistorien.

I fråga om stoffurvalet i en bok som denna kan givetvis meningarna vara olika. På frågan om stoffet skall därför här inte närmare ingås, då det vore meningslöst att rada upp önskemål. Det kan dock nämnas, att författaren tydligen inte eftersträvat någon integration av den nordiska kyrkohistorien med den allmänna, något som även från studenthåll ofta framställts som ett önskemål. Ärke-

biskop Eskil i Lund är t.ex. inte nämnd och inte heller inrättandet av Uppsala ärkestol 1164, något som eljest ganska lätt kunde ha skett i samband med omnämmandet av Alexander III:s vistelse i Frankrike. Adalbert av Hamburg-Bremen saknas i registret men är dock nämnd i framställningen (s. 328). Ansgar och Ebo av Reims nämnes ej. Påven Hadrianus IV omtalas, men det nämnes ej, att han är identisk med den från Sveriges och Norges kyrkohistoria välbekante Nicolaus Breakspear.

En väsentlig brist i prof. Christensens bok, betraktad som studiebok för svenskt universitetsbruk, anser rec. vara frånvaron av käll- och litteraturhänvisningar, presentation av moderna problemställningar och upplysningar om, varpå förf. huvudsakligen stöder sin framställning, samt anvisningar för studenten om vart han bör vända sig för att erhålla ytterligare upplysningar. Uppdraget att recensera denna bok har i tiden sammanfallit med förberedandet av såväl den nya forskarutbildningen som den nya grundutbildningen i kyrkohistoria. Den nu föreliggande handboken synes icke utan vidare kunna inpassas i de behov, som nu föreligger, varken på lågstadiet eller högstadiet, och som vid upprepade tillfällen diskuterats på kyrkohistoriska institutionen i Lund inför den nya utbildningen. I en studiebok för akademiskt bruk synes det vara önskvärt, att olika uppfattningar och ståndpunkter presenteras, varigenom läsaren-studenten uppfordras till ett »aktivt» studium, till eget självständigt eftertänkande och ståndpunkts-tagande. I Sverige föreskrives detta redan i läroplanen för gymnasiet, och i den nya normalstudieplanen för grundkurs i religionskunskap vid universiteten understrykes starkt, att det »är av avgörande betydelse, att den studerande tränar sin förmåga att självständigt kombinera detaljkunskaper till en helhetsbild samt att fixera centrala problem och utvecklingslinjer». Än mer gäller detta för de högre akademiska studierna. Som en

mönstergill studiebok i detta avseende kan nämnas Carlsson—Rosén, *Svensk historia I—II*, och den kyrkohistoriska handbok, som håller på att utges på Vandenhoeck & Ruprechts förlag i Göttingen (*Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch*), tillämpar liknande principer.

En del smärre inadvartenser och tryckfel må påpekas. S. 145: Huvudskeppet avslutades mot väster av en absid, skall vara mot öster; s. 199 Isidorus av Sevilla död 633, skall vara 636; s. 332 Edvard Bekännaren död 1065, skall vara 1066; s. 348 Bernhard av Clairvaux död 1156, skall vara 1153; Santiago di Compostela omnämnes på två ställen, på det ena under formen San Giacomo di Compostela och på det andra under den för oss vanliga formen, s. 355 och 402; s. 369 Filip II Augusts regeringstid anges till 1180—99 i stället för 1180—1223; s. 382 Gregorius IX:s pontifikat anges till 1224—41 i stället för 1227—41. Fredrik II kallas s. 385 för Henrik; på några ställen har genom tryckfel århundradet blivit oriktigt t.ex. s. 319, 365, 367; den ryske storfursten Vladimir var inte gift med en dotter till Basilios den Store, som påstås s. 260 (jfr registret, som hänvisar till den store biskopen på detta ställe) utan med Basileios II Bulgardödarens syster Anna.

Carl-E. Normann

ESBJÖRN BELFRAGE: *1600-talspsalm. Litteraturhistoriska studier. C.W.K. Gleerup, Lund 1968. Pris 32: —.*

Belfrages avhandling indelas i trenne stora avsnitt

- I Spegels gotländska psalmdiktning,
- II Morgon- och aftonpsalmer samt
- III Spegels passionspsalmer.

Även i del II intager Spegel en nyckelposition. Hans morgon- och aftonpsalmer får en inträngande analys med hjälp av initierade

studier över de stora tyska mästarna såsom Martin Opitz, Johann Rist, Paul Gerhardt och Johann Franck. Även de svenska diktarna Samuel Columbus och Erik Lindschöld sätts in i detta sammanhang.

Det är ett mycket intressant studium i psalmens historia, som Belfrage giver. Han lämnar en mångfald synnerligen goda exempel på stilhistoriska analyser, som hjälper teologen-psalmhistorikern att oerhört mycket bättre förstå även ett rent teologiskt förlopp och en läromässig, idéhistorisk utveckling. Med ett ständigt stigande intresse och med allt större entusiasm läser teologen om den tyska konstdiktningens förhållande till den s.k. enkla psalmstilen. Med igenkännandets glädje hälsar man presentationen av genitivus emblematicus, och barocktidens egenartade värld omsluter läsaren med sin översvallande yppighet.

Martin Opitz' O Liecht geboren aus dem Liechte är en mycket väl vald introduktör i 1600-talspsalmens värld. Det finns anledning att ompröva många schablonartade generaliseringar av barockens psalmdiktning. Det är alldeles uppenbart, att Opitz både som teoretiker och diktare har satt en tydlig hallstämpel på en betydande del av tysk och svensk diktning inte minst inom den lutherska kyrkovisans och psalmens område. Belfrage har här skänkt oss många övertygande exempel.

Konstmässighet och tradition har spelat en mycket stor roll för 1600-talets psalmdiktning. Bönbokslitteraturen har sedan länge varit en viktig utgångspunkt för att rätt kunna förstå barockens psalm. Meditations-tradition och allegoritrådighet har varit mycket befruktande. Den, som tagit del av t.ex. Liber naturae i Johann Arndts Wahres Christenthum och försjunkit i denna syn på världen, har givetvis mycket lätt att uppleva 1600-talets psalmdiktning inifrån. Det är helt visst en andlig verklighet av sällsamt levande slag, som öppnas på vid gavel för en rationalistisk 1900-talsmänniska. Det är en nyttig

upplevelse att erfara ljusmetaforikens urgamla tradition och dess egenartade genomslagskraft. Solen och stjärnorna avlockas en emblematisk och teologisk-mystisk förkunnelse. Man kan ställa samman en stof ur Paul Gerhardts Nun ruhen alle Wälder med den medeltida traditionen.

Der Tag ist nun vergangen
Die güldne Sternen prangen
Am blauen Himmelsaal:
Also werd ich auch stehēn
Wann mich wird heissen gehen
Mein Gott aus diesem Jammerthal.

Stjärnornas andliga innebörd är förvisso flerfaldig. Människans själ är såsom dessa gyllene stjärnor. Gud kallar själen inför sig i dödens stund. Den goda människan och den saliga själen har ofta liknats vid de lysande himlakropparna. Vi kan hänvisa till Pincinnellis Mundus symbolicus eller till den medeltida teologen Petrus Capuanus, som kommenterar: »Stellae etiam mundi dicuntur sancti, qui lucent in mundo . . . Stellae etiam dicuntur sancti jam glorificati et splendentis.»

Belfrages presentation av psalmdiktaren Haqvin Spegel är otroligt skickligt gjord. Annälaren är full av beundran. Det har lyckats Belfrage att mejsla fram en helt fascinerande bild av Spegel. Diktaren, vars psalmdiktning har dubbla rötter dels i den tyska psalmvärlden dels i den danska psalm-skatten, har genom Belfrages mödosamma stilhistoriska analys tillförts flera för den tidigare forskningen helt okända drag. Spegels förankring i den danskspråkiga psalmdiktningen behöver numera inte sättas i fråga. Hans gotländska psalmdiktning får också ses i samband med hans stora roll i försvenskningsarbetet, och det är en långt mer sympatisk rollgestaltning än den som lanserades på många andra håll inom de nysvenska provinserna. Psalmmelodiernas betydelse har visserligen ofta frauhållits, men här får

de vara med och leda forskarna rätt i den stundom labyrinthartade 1600-tals hymnologin.

Även Spegels diktning har förbindelse bakåt i tiden. Passionsmeditationen är en av de mest markanta linjerna i den lutherska uppbyggelselitteraturen. Det räcker med att hänvisa till så populära böcker som Arndts *Paradiesgärtlein* och Gerhardts *Meditationes sacrae*, vilka båda innehåller passionsmeditationer. De har säkert genom sin popularitet verkat befruktande på intellektuella och emotionella faktorer inom 1600-talets psalmdiktning. Vi ska i det sammanhanget ingalunda glömma Martin Mollers *Soliloquia de passione Jesu Christi*, som i sin helhet ägnas passionen. Där finns mycket tydliga förebilder hämtade från både fornkyrkan och medeltiden. Det är intressant att lägga märke till, att Luthers diktning utsluter just passionsdiktningen. Det är i stället det följande århundradet som nypupptäcker och vidareutvecklar passionsmeditationen. Det sker ofta på ett fullt traditionsmässigt sätt just inom psalmdiktningen som visar omisskännlig frändskap med den förreformatoriska uppfattningen. Vi ska i det sammanhanget ej heller glömma den jesuitiska passionsmeditationen. Utvecklingen löper jämsides inom katolsk och luthersk passionspsalm. Parallellerna är frapperande. I den svenske psalmdiktarens bibliotek återfanns vid sidan av Luthers skrifter arbeten av Bernhard, Ludolf och Birgitta. Det är mycket typiskt, att Spiegel under uppslagsordet *meditatio* i en anteckningsvolym med teologiskt innehåll skriver en hänvisning till Bernhards traktat *De Consideratione*.

Med Belfrages avhandling 1600-talspsalm har både litteraturhistorien och den teologiska forskningen inom hymnologin fått ett monumentalt verk, som kommer att dominera vår syn på den psalnhistoriskt så betydelsefulla stormaktstiden. Utgivningen av Belfrages bok har varit en av de mest glädjande och stimulerande tilldragelserna för

den psalmhistoriska forskningen under mycket lång tid. För undertecknad har den blivit något av ett vademecum.

Bengt Wahlström

THOMAS KLINK: *Den pastorala gärningen. 185 sid. Verbum, Sthlm 1968. Pris 24:—, inb. 30:—.*

Denna bok handlar om prästens identitet och funktion. Den är skriven för amerikanska förhållanden, som i många avseenden starkt skiljer sig från hur det är i våra församlingar. Därigenom begränsas bokens värde för oss. Men det är allt annat än en likgiltig bok. Problemet är detsamma i hela den kristna kyrkan även om detaljerna skiljer sig. Därför har Klinks bok ett ärende till oss. En av prästbristens orsaker är de identitetskonflikter som många präster upplever i våra dagar. Många som skulle vilja bli präster hejdar sig när de ser prästers rådvillhet inför sin egen funktion i det moderna samhället och i kyrkan.

Författaren använder sig av vissa huvudbegrepp som det är nödvändigt att förstå för att kunna få behållning av boken. Prästen möter människor som står i ett *sammanhang*. De är inte isolerade individer. Det måste prästen ta hänsyn till för att kunna förstå och för att kunna vara till hjälp. Lyssnandet är ett medel för att bl.a. förstå sammanhanget vari en människa står. Lyssnandet är inte endast att registrera en logiskt sammansatt följd av ord. Det gäller att även kunna lyssna till de emotionella övertonerna. — Prästen möter människor som är nyinflyttade. Han möter dem i egenskap av predikant och som lärare. Han möter dem som representant för en kyrka. Han möter människor som har behov av själavård eller »pastoral rådgivning» (*pastoral counseling*). Det mellan prästen och församlingsmedlemmarna. Nu har emellertid ordet *möte* sitt särskil-

da innehåll för författaren. *Möte* betecknar den relation som uppstår när parterna erkänner varandras meningsfulla existens, dvs. när någon uttrycker något av den personliga innebörd som finns på djupet inom honom och fyller hans liv. Prästens speciella funktion är att gå in i människans sökande efter en djupdimension i livet. *Djup* är en term som författaren använder när han talar om det som har personlig innebörd i en människas existens. Sökandet efter en djupdimension sammanfaller ofta med lösandet av konflikter i livet, som kan gälla den egna identiteten, spänning mellan förflutet och närvarande och mellan yttre och inre. — Det egentliga centrum för prästens uppmärksamhet är *jaget* eller *ego*. Jaget betecknar den del av våra funktioner som upplever och erfar. »Ego utgör en teoretisk fiktion men en nödvändig sådan.»

Vid första påseendet skulle man kunna invända att vi här har ett utslag av amerikansk sekulariseringsteologi som reducerar kristen tro till en välfärdsfråga och förvandlar själavården till inomvärldslig psykoterapi. Jag tror dock att man kan stirra sig blind på nya och ovanliga uttryck som inte tycks höra hemma i ens egen referensram. Begreppet »själ» har ofta blivit ett »metafysiskt» ord. Både »själ» och »metafysik» har blivit belastade på så sätt att de fått beteckna något som är skilt från det vanliga jordnära livet. Ju mer »rent religiösa» dessa begrepp blivit, desto mer omöjliga och överkliga har de blivit. Därför kan det vara riktigt att i själavården (ett misslyckat ord!) låna ord från egopsykologin och låta ordet »ego», »själv», »jag» etc, bli bärare både av jordnära psykologiska fakta och av det som är innehållet i en människas meningsfulla existens, alltså även Gudsrelationen. Vi får i dessa för oss främmande begrepp lägga in det som *vi* menar med »meningsfull exi-

stens», även om t.ex. en ateistisk analytiker inte skulle lägga in detsamma som vi i det uttrycket.

Senare hälften av boken tar upp fyra olika paradigmliknande situationer som rör förändringar i arbetslivet, i övergångsåldern, förhållandet till smärta och lidande samt äktenskapet som kommunikationssystem. Prästens uppgifter blir att hjälpa människor i situationer som kräver integration av erfarenheter, en integration som sker både på det andliga och på det psykologiska planet. Den kristna tron är ett av de viktigaste medlen som kan hjälpa en människa att organisera sina erfarenheter.

Författaren har viktiga saker att säga om Bibelns sätt att se på lidandet. Lidandet kan ses som ett arbete att integrera de smärtsamma erfarenheterna, att behålla verklighetskontakten och att uppehålla balansen mellan hoppet och förnekandet av smärtan. Den som inte integrerar de smärtsamma erfarenheterna får betala ett högt pris i form av kraftstjälande försvarsmekanismer eller regression i olika former.

Rätt förstådd kan Klinks bok bli en verkligt själavårdande bok för präster som pressas av svårigheterna att finna en lösning på konflikten mellan egna och andras förväntningar på honom som präst. Prästens rollkonflikt är omöjlig att lösa helt. På ett sätt hör den med till yrkets förutsättning, särskilt i vår heterogena tid. Men det är viktigt att vi är medvetna om våra identitets- och rollkonflikter för att vi skall kunna bearbeta dem. En omedvetenhet skadar både prästen och dem han är satt att tjäna. Klinks bok kan ses som en hjälp för dem som arbetar med sig själva för att söka svaret på frågan: Hur skall jag så effektivt som möjligt kunna förverkliga uppgiften att bära ut evangeliet om Kristus i vår tid?

Anders Olivius

LICENTIATAVHANDLINGAR

1969

Under förra året framlades vid de svenska teologiska fakulteterna följande licentiatavhandlingar:

I Uppsala:

Lars Sverkström, Debatten om söndagsskolan under 1800-talets senare hälft.

Hans C. Cavallin, Spänningen mellan Parusiväntan och Uppståndelsehopp i 1 Kor 15.

Seth Erlandsson, Babelutsagorna i Jesaja 13 och 14.

Lars Rune, Harald Halléns utveckling till kyrkoman och kyrkopolitiker 1902—1911. Skeenden och analyser.

Sigvard von Sicard, The history of the Lutheran Church on the coast of Tanzania 1887—1911.

Anders Hultgård, Frälsargestalten i Test. XII Patr.

Sam Dahlgren, Förhållandet mellan stat och kyrka i DDR åren 1949—1958.

I Lund:

Ingemar Brohed, Kyrka och stat i Johan Nelanders akademiska undervisning 1743—1782.

Karl Gustaf Hammar, Liberalteologi och kyrka. Kretsen kring kristendomen och vår tid 1910.

Sven Hernqvist, Josef Hromádka's teologi och insats i dialogen mellan marxister och kristna.

Boel Westerberg, Ödet i Norden — en jämförande studie av ödesföreställningar under förkristen tid och i 1800-talets folketro.

Hans Akerberg, Det ambivalenta draget i Nathan Söderbloms religiositet. En religionspsykologisk undersökning av Nathan Söderbloms religiösa kris under studentåren, innebörden av krisens lösning samt en antydning om lösningens konsekvenser för Söderbloms liv och forskning.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

HERBERT OLSSON IN MEMORIAM

Juldagen 1969 avled Herbert Olsson i Uppsala och jordfästes strax efter nyår i Färgelanda, där han var född. Namnen på dessa båda plaster lämpar sig bra som symboler för Herbert Olssons livsinsats och intressen. Olsson var först och sist universitetsman. I Lund fick han sin teologiska utbildning, där disputerade han 1934, och där utförde han en långvarig och betydelsefull lärar- och forskargärning fram till 1954. Detta år kom han till Uppsala för att under en dryg tioårsperiod inneha professuren i teologisk etik med religionsfilosofi. I Färgelanda på Dal

hade han sitt andliga hem. Han var upp vuxen i den västsvenska fromhetstraditionen, den satte förblivande spår i hans tänkande och bestämde hans intresse för kyrkliga frågor.

Men Olsson var fri från varje form av provinsialism, han var i stället något av en europé. Bilden av honom blir inte fullständig utan omnämnande av det vittomspännande draget i hans väsen. Han rörde sig lika obehindrat i medeltidens tankevärld som i reformationstidens teologi. Hans allmänskulturella bildning var påfallande stor, och den gjorde städse samvaron med honom rik och omväxlande. Allt det som nu nämnts bidrog

till att göra Herbert Olsson till en realistisk och sann iakttagare av sin tid. De företeelser han inte kunde gilla tog han avstånd ifrån, de saker han önskade befrämja arbetade han ivrigt för. Konsekvent och ihärdigt fullföljde han uppgiften att under en följd av år kalla präster och universitetslärare till konferens på Hagabergs folkhögskola för gemensamma överläggningar och samråd.

I svensk teologi intog han genom andligt arv och forskningsinriktning på sätt och vis en särställning, ett uttryck för hans självständiga väsen. Han tillhörde aldrig någon skola och bildade heller inte någon, men han utövade ett märkbart inflytande och hör till de få icke ordinarie universitetslärare som givit starka impulser åt yngre forskare. Där- om vittnar på sitt sätt den tacksamhetsskuld, i vilken avhandlingsförfattare erkänt sig stå till Herbert Olsson. Hans egen arbetsmetod kännetecknades av en viss omständlighet, men den gjorde honom till en god pedagog. Överskådlighet och konkretion präglade hans lärargärning. Som professor förmådde han kring sig samla en betydande lärjungaskara.

I sin doktorsavhandling »Grundproblemet i Luthers socialetik I» (1934) anslåg Olsson det socialetiska tema om förhållandet mellan skapelsen och lagen, som därefter i hög grad kommit att sysselsätta svensk teologi. Problemet om den naturliga lagen har sin första tillskyndare i Herbert Olsson. Hans upptäckt av skapelstankens avgörande roll hos Luther har utövat ett märkbart inflytande på senare lutherforskning i vårt land. Den har också initierat den livaktiga kyrkliga socialetiken.

Olssons andra större arbete handlar om »Calvin och reformationens teologi I» (1945). Som framgår av bokens titel var syftet att inte bara ge en immanent framställning av

Calvins teologi utan insätta den i reformationens sammanhang och konfrontera den med Luthers och Melanchthons tänkande. Denna bredd i uppläggningsen är typisk för Herbert Olsson, han nöjde sig inte med att betrakta en företeelse skild från dess historiska sammanhang. För förståelsen av Luther var det av vikt att fråga efter hans förhållande till Thomas och Occam, i boken om Calvin belyses dennes åskådning genom en jämförelse med Thomas antologia-entis lära.

Sina studier i den medeltida tankevärlden, främst thomismen och nominalismen, har Herbert Olsson redovisat i ett flertal uppsatser. Den utförligaste undersökningen av Luthers förhållande till medeltiden föreligger i det ännu opublicerade, som specimen till professuren i Uppsala 1953 inlämnade manuskriptet »Skapelse, förnuft och lag i Luthers teologi». In i det sista arbetade Olsson på utgivningen av detta stora verk. Men liksom hans båda föregående böcker utkom endast som delar av ett större helt blev också detta sista arbete oavslutat. Olsson lyckades inte få det utgivet men så stora förarbeten är gjorda, att det finns grundade förhoppningar om postum publicering i tysk språkdräkt.

Historiskt perspektiv, kulturell bredd och systematisk kraft utmärkte Herbert Olsson som vetenskapsman. Som människa älskade han samtalet och samvaron. Då var han inte bara läraren utan också sina vänners vän, som generöst delade med sig både av sitt lekamliga och andliga goda. Denna bredd och generositet var ett uttryck för den skapelsetro Herbert Olsson konsekvent ägnade sin forskarmöda.

Holsten Fagerberg