

ANDERS NYGREN

## Om det levande förflutna

TILL SCHLEIERMACHERMINNET 1968

### 1

Man möter ibland uttrycket »det levande förflutna». Att detta inte bara är ett talesätt, utan en påtaglig realitet, kan man finna många exempel på.

I sina *Confessiones* faller Augustinus det bekanta och ofta citerade yttrandet: »Vad är tiden? Om ingen frågar mig därom, så vet jag det; om någon åter frågar mig och jag skall förklara det, så vet jag det icke.» Härtill anknyter han sin mycket utförliga metafysiska spekulation om tiden och om de tre olika formerna för tid: det förflutna, det närvarande och det framtida. Bara om det närvarande kan man säga att det verkligen *är*. Det förflutna är inte längre, och framtiden är inte ännu. Ingen av dem *är* alltså. Men när allt kommer omkring, kan man inte heller om det närvarande säga att det verkligen *är*, ty redan i nästa ögonblick har det glidit undan och förvandlats till något förflutet; det *är* alltså inte mer. Och härifrån spinner Augustinus vidare på samma tema: kunna vi tala om någon varaktighet och utsträckning hos det närvarande? Kunna vi tala om ett närvarande, som varar hundra år? Uppenbarligen inte. Ty av århundradet hör den ojämförligt största delen antingen det förflutna eller framtiden till. För att överflytta Augustinus' tankegång till vårt närvarande århundrade, 1900-talet: kunna vi säga att det är närvarande? Nej, ty när år 1968 går mot sitt slut, så höra snart de 68 åren det förflutna till, de äro inte mer, och de återstående 32 åren äro inte ännu, de höra framtiden till. Men, fortsätter Augustinus, inte heller den innevarande månaden är närvarande, utan bara en enda dag. Men inte ens detta stämmer, ty de gångna timmarna höra det förflutna till, och det som återstår av dagen hör framtiden till. Så krymper det verkligen närvarande samman till en odelbar punkt, men samtidigt blir det ögonblickligen avlöst av framtiden och tränges därmed över till det förgångna.

Vi ha anfört denna abstrusa tankegång, som är åtskilligt i släkt med Zenons paradoxer, för att antyda hur mycket *realitet* det ligger i talet om »det levande förflutna». Man kan inte utan vidare om det förflutna säga att det »inte längre är», ty åtminstone om mycket av det gäller att det lever vidare i det närvarande. Och detta inte bara i den meningen, att det närvarande inte skulle vara sådant som det är, om det inte hade just detta förflutna bakom sig, utan just i den meningen att det förflutna verkligen i skilda former *lever* i det närvarande. Inte

alltid är det därvid fråga om ett genetiskt sammanhang. Ibland ställas vi i det närvarande inför problem, som inte heller varit okända i det förflutna, och ofta har man då brottats ännu intensivare med problemet än man gör nu. Hur ofta inträffar det inte, att den aktuella forskningen helt aningslöst går förbi väsentliga problem. Men har man en gång fått upp blicken för dem, så upptäcker man kanske att detta problem eller ett analogt problem redan tidigare varit under behandling och att det där föreligger ett bättre upparbetat diskussionsmaterial än i den just nu aktuella forskningen och att man däriifrån kan hämta mycket mer hjälp än från det som just nu råkar vara aktuellt — att alltså vissa ting från det förflutna djupare sett kunna vara mycket mera aktuella än det som för tillfället och mera ytligt sett bär aktualitetens prägel.

Det är därför mycket kortsynt, då man nu ofta vänder sig bort från historien såsom något relativt betydelselöst och i stället rekommenderar att man skall ägna sig mera uteslutande åt de »aktuella» frågorna. Ty det är just för att komma till rätta med det aktuella som man måste hämta hjälp ur det förflutna. Offra inte för mycket på det förflutna, låt de döda begrava sina döda — så lyder en vanlig paroll. Det vore god mening i denna paroll, om det förflutna bara vore lika med det döda. Men nu är det förflutna i hög grad ett »levande förflutet». Man måste lära sig att skilja mellan å ena sidan det förflutna såsom något definitivt förgånget, å andra sidan det alltjämt levande, alltjämt aktuella förflutna. Till stor del sammanhänger detta med skillnaden mellan »åsikter» och »problem». De »åsikter» som en förgången period hyllat hör gärna till det som förgår med denna period. Men de »problem» som den upptäckt och brottats med och inte lyckats lösa gå vidare från generation till generation. Ofta råka de falla i glömska en tid, men så göra de sig åter påmint. De verkliga problemen låta sig inte nedtystas, även om man en tid kan skjuta dem åt sidan. Och då har man i allmänhet mycket mer att lära av dem som tidigare på allvar brottats med dessa problem än av dem som just nu vaknat till medvetande om att det föreligger ett problem och yrvaket gripa efter än den ena, än den andra »lösningen». Den tidigare brottningen med problemet är i allmänhet mera givande än de aktuella »lösningarna» på problemet, vilka mestadels höra samman med de »åsikter» och »riktningar», som en tid äro aktuella men sedan försvinna.

Det är detta som gör *problemhistorien* så intressant och givande. När jag har med ett verkligt problem att göra, kan den som behandlat det för hundra år sedan på mycket effektivare sätt bli min diskussionspartner än den som i det närvarande ansluter sig till den ena eller andra åsiktsriktningen. Den förre kan tvinga mig att tränga djupare ned i problemet, den senare kan på sin höjd föranleda mig att avgränsa mig från hans åsikt, men för själva problemet vinner jag i detta senare fall mindre. Detta är en av innebörderna i talet om ett »levande

förflutet». Det som från en synpunkt är något förflutet flyttar in i mitt aktuella läge och *lever* i detta, är närvarande i det.

## 2

Vi ha särskild anledning att tänka på »det levande förflutna» i samband med Schleiermacher-minnet 1968. Den 21 november detta år ha jämnt två sekel förflutit sedan Schleiermachers födelse, men ännu alltjämt spelar hans tänkande en betydande roll, och detta både positivt och negativt. *Positivt*, ty det finns viktiga ting att lära av honom, ting, som varit av betydelse både för teologi och filosofi (religionsfilosofi), men som ännu äro långt ifrån att ha blivit helt utnyttjade, och som på så sätt höra både det närvarande och framtiden till. Det är något *levande* förflutet. Men det finns också *negativt* ting, som höra samman med begränsningarna i hans tidshistoriska bundenhet, ting som alltså borde höra det förgångna till, men som ännu alltjämt släpa efter, och som, för att man skall kunna befria sig från dem, kräva en uppgörelse i det närvarande. Detta är — sit venia verbo — det förflutet förflutna.

Den 12 februari 1934 inföll 100-årsdagen av Schleiermachers död. Också den gången hade jag att i denna tidskrift skriva några ord till Schleiermacher-minnet. Och det var tankar, nära besläktade med vårt närvarande tema med dess dubbla syftning. Slutorden i denna tidigare framställning må här anföras. »Schleiermachers program . . . har ännu alltjämt samma aktualitet som då det framställdes och måhända större möjligheter att förverkligas. Huvudsaken är, att teologien ej på grund av det förebildliga i detta program låter sig binda vid hans kristendomstolkning, men att den ej heller omvänt med insikt om det förfelade i hans kristendomstolkning vägrar att taga lärdom av hans systematisk-teologiska program. Schleiermacher-kritiken och Schleiermacher-renässansen måste ömsesidigt stödja varandra. Det är att hoppas att de senaste årens Schleiermacher-kritik genom att utrensa det som hör ett förgånget teologiskt skede till skall bana väg för en Schleiermacher-renässans, som för den kommande teologien målmedvetet kan utnyttja de rika vetenskapliga impulser, som arvet från Schleiermacher ännu alltjämt innesluter.»

Under de sedan dess förflutna 34 åren ha betydande förskjutningar ägt rum både på teologiens och filosofiens område. Vi stå inför en i många avscenden ny situation, och det är då av intresse att jämföra situationen då och nu. En sådan jämförelse leder emellertid till det resultatet, att det 1934 sagda nästan till punkt och pricka äger sin tillämpning på nuet. Schleiermacher hör fortfarande till »det levande förflutna», och detta både från positiv och negativ synpunkt. Det finns alltjämt hos honom viktiga ting som kunna och böra göras gällande i

den nutida forskningen. Framför allt gäller detta fortfarande på det metodiska planet. Men det finns också åtskilligt i hans kristendomstolkning, som ännu alltjämt verkar bindande på teologien och där en uppgörelse är påkallad för att komma loss från denna bundenhet. Men både det ena och det andra gör att Schleiermacher inte utan vidare kan läggas ad acta såsom något förgånget. Hans uppfattning talar till oss ur det förflutna, men såsom något *levande*, som provocerar vårt ställningstagande på ett helt annat sätt än de dagsaktuella uppfattningar, vilka på grund av sin efemära beskaffenhet snart nog försvinna, vare sig man ägnar dem en uppgörelse eller icke. Ett vittnesbörd bland andra om Schleiermachers aktualitet är att under senaste decenniet flera av hans skrifter utkommit i nya utgåvor, främst »Der christliche Glaube» och hans »Hermeneutik».

## 3

För att stanna vid det positiva, så gäller fortfarande, att Schleiermachers metod med teologiens koncentration på den vetenskapliga undersökningen av kristendomens egenart och dess inre sammanhang borde vara riktningsgivande för den teologiska forskningen. Detta står alltjämt framför oss såsom en riktpunkt och ett desideratum, ty ännu alltjämt råder stor oklarhet över teologiens karaktär och vetenskapliga status. Alltför ofta sammanblandas dess uppgift med den kristna förkunnelsens, och alltför ofta med lösliga metafysiska spekulationer. För att undvika båda dessa konfusioner kan fördjupningen i Schleiermachers teologiska metod ge en betydelsefull hjälp, även om man samtidigt måste vara på sin vakt mot de metafysiska inslag, som äro inbyggda även i hans tänkande.<sup>1</sup>

Bland de nya tendenser, som kommit att behärska både filosofi och teologi under de sista decennierna, kan i första rummet nämnas inriktningen på de *semantiska* och *hermeneutiska* problemen. Det är då av särskilt intresse att kunna konstatera att denna nyorientering snarast är ägnad att öka Schleiermachers aktualitet.

Vad först *semantiken* beträffar, har den visserligen kommit Schleiermacher förutan. Men när den väl är där, upptäcker man att han kan räknas in bland dess föregångare. I främsta linjen bland pionjärerna för våra dagars semantik står ju den skarpsinnige matematikern och logikern Gottlob Frege (1848—1925). Efter att under lång tid ha varit ganska förbisedda eller bortglömda, fingo hans

<sup>1</sup> Då det inte är möjligt att här uppta hela detta tankekomplex till behandling må för den närmare orienteringen och motiveringen hänvisas till det ovan nämnda utförandet i Svensk Teologisk Kvartalskrift 1934, sid. 71 ff. samt till mitt arbete »Dogmatikens vetenskapliga grundläggning med särskild hänsyn till den Kant-Schleiermacherska problemställningen» 1922 (2 uppl. 1935).

semantiska tankar för ett par decennier sedan förnyad aktualitet och blevo utgångspunkt för en betydelsefull omorientering inom filosofien. Därvid kom bl.a. hans till omfånget ringa men till innehållet utomordentligt betydelsefulla essay »Sinn und Bedeutung» att spela stor roll. Vid analysen av *meningsbegreppet* gällde det framför allt att nå en klar avgränsning mellan begreppen »Sinn» och »Bedeutung», vilka ofta på ett förvirrande sätt sammanblandats med varandra, och vidare att klargöra *sammanhangets* avgörande betydelse för allt vad mening heter. Nu är detta emellertid inte nya, förut helt okända tankar. Mycket av det som Frege och den senare semantiken har att andraga är redan på ena eller andra sättet anteciperat hos Schleiermacher. Nästan alla de viktigaste ingredienserna äro här förhanden. Hos Schleiermacher möter distinktionen mellan »Sinn» och »Bedeutung», och detta med huvudsakligen samma innebörd som hos Frege; här möter frågan om ord och mening, om sats och satsmening, om isolering och sammanhang, om sammanhangets avgörande betydelse för meningens, om skillnaden mellan naturligt språk och tekniskt språk etc. — alltsammans finns där som centrala tankar hos Schleiermacher. När man läser Schleiermachers »Hermeneutik»<sup>2</sup> känner man sig ofta erinrad om Frege, och när man läser Freges »Sinn und Bedeutung» känner man sig erinrad om Schleiermacher. Detta ej så att förstå, som om Frege skulle ha övertagit sin uppfattning från Schleiermacher. Därom kan inte vara tal, de äro båda fullkomligt originella. De ha stått inför ett likartat problem, men nalkats det från olika sidor, Schleiermacher från den teologiskt-hermeneutiska, Frege från den matematisk-semantiska sidan, det vill alltså säga att de på bästa sätt stödja och komplettera varandra. Med detta för ögonen kunna vi med full rätt beteckna Schleiermacher såsom en semantikens föregångare, även om han inte direkt övat inflytande på den moderna semantiken. Men då det för oss inte närmast gäller den genetiska frågan, utan vilken roll Schleiermachers uppfattning kan spela för den närvarande diskussionen, så bör det sägas, att en fördjupning i Schleiermachers »Hermeneutik» kan ge ett korrektiv mot de ensidigheter som gärna vidlåda den mera matematisk-naturvetenskapligt orienterade semantiken. »Meningsfrågan» har också och framför allt en humanistiskt-historisk innebörd, som inte får försummas.

Härmed äro vi framme vid den andra frågan, nämligen om den nutida teologiens kraftiga koncentration kring det *hermeneutiska* problemet. Här är förbindelsen med Schleiermacher mera direkt och påtaglig, även från genetisk synpunkt. Via Dilthey ha Schleiermachers tankar vandrat vidare både till teologien och existensfilosofien, och när denna senare börjar utöva sitt inflytande på framför allt den kontinentala teologien, så är det alltjämt Schleiermachers tankar,

<sup>2</sup> *Schleiermacher*: Gesammelte Schriften, Band VII, 1838.

om än åtskilligt omgestaltade, som ligga bakom. Å andra sidan kan man knappast säga att den Schleiermacherska hermeneutikens grundsatser blivit konsekvent genomförda. Hermeneutiken är »tolkning» och har med »förståendet» att göra. Då det gäller att tolka t.ex. en nytestamentlig text ser man sig ställd mellan två, mellan skriften och den för vilken den skall tolkas. Innebörden i den skrift, som tillkommit för snart två årtusenden sedan skall tolkas för den nu levande människan, för nutidsmänniskan. Skriften skall tolkas för henne, dvs. dess innehåll skall föras nära henne, så att den blir förståelig för henne. Det är inte bara det främmande språket och det stora tidsavståndet som gör en tolkning nödvändig. Också det svalg mellan skriften och dess sentida läsare, som förorsakas av de ändrade förhållandena, hör till det som måste överbyggas genom tolkningen.

Nu kan man emellertid använda begreppen »tolkning» och »förstående» i två vitt skilda betydelser. Å *ena sidan* kan det betyda, att man skall söka tolka texterna så att man kommer så nära deras ursprungliga innebörd som möjligt. *Detta är intentionen i Schleiermachers hermeneutik*, och det är detta som leder honom inte bara till den lexikografiska och grammatikaliska tolkningen, utan också till vad han kallar den »psykologiska». Vad han vill är ju inte bara att förstå de enskilda orden och deras förknippningar, utan det helas mening, alltså vad den ifrågavarande skriften i dess helhet vill säga. Först när man nått därhän har man verkligen förstått den, och det är denna omfattande förståelse, som hermeneutiken har till uppgift att förmedla. Men då behövs det utöver det grammatikaliska att man också kan »psykologiskt» tränga in i författarens psyke och kongenialt uppfatta hans egentliga ärende och mening. Först då har man verkligen förstått honom. En sådan förståelse kan komma till stånd, säger Schleiermacher, endast genom en akt av »divinatorisk aning». Det verkliga förståendet innesluter enligt honom alltid ett subjektivt moment. Förutsättningen för en riktig tolkning är att man så helt går upp i författaren, »dass man sich dem Urheber gleichstellt». Det är alltså fråga om en subjektivitet, som helt går upp i objektet. Det är inte Schleiermachers mening att införa ett subjektivistiskt moment i tolkningen. Orienteringspunkten är alltid den tolkade författarens egen mening — inte min subjektiva mening.

Å *andra sidan* kan man använda begreppen »tolkning», »förstående» och »hermeneutik» i den betydelsen, att man har att omskriva texten så att den passar in i den nutida läsarens situation och alltså har något att säga honom och i den meningen förstås av honom. Både utgångspunkt och mål är här det motsatta mot Schleiermachers. Om hos denne subjektet söker helt uppgå i det objektivet givna, så är däremot här subjektet den fasta utgångspunkten. Det som skall tolkas får betydelse endast i den mån det svarar emot subjektets behov. I stor utsträckning har man under senare tid brukat namnet »hermeneutik»

såsom beteckning för en tolkning som är betingad av det närvarande läget och dess krav. Inte minst av existensialismen påverkad teologi har låtit denna syn på »hermeneutiken» bli avgörande. Utgångspunkten måste man enligt denna taga i en antropologisk undersökning om nutidsmänniskan och hennes existentiella läge. Först som svar på människans existentiella nöd kan det kristna budskapet bli av betydelse. Det ligger emellertid i öppen dag att detta inte är någon verklig »tolkning», ty resultatet blir inte att man kommer till insikt om budskapets *ursprungliga* och egentliga betydelse, utan vad en omtolkande anpassning av det till nutidsläget eventuellt skulle kunna betyda för oss. Det blir som »tolkning» betraktat närmast en anakronism. En dylik »hermeneutik» har ingenting med vetenskap att göra. Ty först och främst kan det inte finnas någon vetenskap om »människans existentiella läge och behov», och för det andra har denna förmenta vetenskap övertagit »förkunnelsens» roll, som har att förmedla budskapet till den verkliga människan, inte till en genomsnittsmänniska av nutidstyp.

Från denna nu så vanliga konfusion skulle teologien kunna befrias genom fördjupning i Schleiermachers »hermeneutik». Den nämnda konfusionen faller restlöst under Schleiermachers dom: »Stellen wir die Frage in Beziehung auf den späteren Zustand der christlichen Lehre, so alterieren wir den ganzen hermeneutischen Process und sind auf falschem Wege.» Kanske kan man hoppas att nypublicerandet av Schleiermachers »Hermeneutik» kan vara tecken på en nyorientering inom »hermeneutiken». Naturligtvis är det mycket i detta arbete som helt hör det förflutna till, men också mycket som hör in under rubriken »det *levande* förflutna». Detta gäller framför allt hans intensiva kamp för att nå fram till ett korrekt förstående av de nytestamentliga skrifterna i deras verkliga och ursprungliga innebörd. I denna vetenskapliga attityd kan Schleiermacher helt visst vara av förebildlig betydelse för den nutida teologien.

EUGENE A. NIDA

## Översättning som vetenskap, som teknik och som konst

Den bästa översättningen är alltid en som inte låter som en översättning, men det är inte lätt att uppnå detta fundamentala mål, när man översätter. I själva verket har det oftast gäckat t.o.m. de kvalificerade ansträngningarna från människor som många gånger har kämpat länge och hårt för att få budskapet att tala på ett slående naturligt sätt. Men det finns inget område, där frågan om en »riktig översättning» har ställts mer intensivt och under längre tid än vid översättningen av den heliga Skrift, för det finns ingen bok med fler litterära former som har översatts till fler språk, representerande mer skilda kulturer, än Bibeln. I själva verket översattes Gamla testamentet för första gången ett par århundraden före Kristus, och för ögonblicket föreligger åtminstone någon del av Skriften på 1280 språk, av vilka 240 har hela Bibeln och ytterligare 201 Nya testamentet. Men dessutom ökar antalet översättningar till nya språk snabbt, med i medeltal ett nytt språk varannan vecka. För närvarande föreligger Skriften åtminstone i urval på språk som gott och väl 97 % av världens befolkning talar, och i detta ögonblick pågår arbete med bibelöversättningar och revisioner på språk, som representerar 80 % av världens befolkning. Minst 3.000 personer ägnar all sin tid eller större delen av den åt sådant arbete.

De som har försökt att ge ett allvarligt svar på frågan om riktiga principer för bibelöversättning har alltid insett att de måste genomföra en realistisk behandling av sådana problem som idiom, grammatiska konstruktioner, stil och kulturella skillnader. Det är t.ex. helt missvisande att översätta ordagrant »samla glödande kol på hans huvud», om folk, som fallet var i en stam i Kongo, kommer att tolka uttrycket som en beskrivning av ett speciellt sätt att tortera ihjäl människor, ett som de inte hade tänkt på förut. Likaså kan »brudgemakets barn» (sv.ö. »bröllopsgästerna») vara fullständigt missvisande och betyda t.ex. barnen från ett tidigare äktenskap eller barn som avlas under bröllopsnatten, knappast en adekvat beteckning för gästerna vid bröllopet.

T.o.m. ett sådant uttryck som »lyften upp edra ögon» kan missförstås, vilket faktiskt skedde i en äldre utgåva av Bibeln på turkiska, eftersom folk antog att ett sådant uttryck bara kunde betyda »plocka upp sina ögon från ett bord».

Kristna människor har en tendens att bli så vana vid s.k. »bibliskt språk»,



att de knappt inser hur ytterligt svårt det är för somliga andra att förstå vad Bibeln talar om. Ett sådant uttryck som »han öppnade sin mun och undervisade» har givit somliga människor intrycket att Jesus hela tiden talade med munnen öppen. På svenska kan vi tala om både »kärll» och »barmhärtighet», men vi säger absolut inte »barmhärtighetens kärll». Många uttryck på typiskt »Kanaans tungomål» betyder helt enkelt nästan ingenting för den genomsnittlige läsaren, t.ex. »i himlarymderna», »i Kristus», »hans nåds rikedomar», »tidens fullbordan» och »hans viljas hemlighet».

Många gånger bibehåller översättarna ordens former, trots att meningen blir fullständigt förvriden. Så bibehåller man t.ex. för det mesta satsen »Guds rättfärdighet (sv.ö. »rättfärdighet från Gud») uppenbaras av tro till tro» i Rom. 1 : 17 i en bokstavlig form sådan som denna, fastän gott och väl 99 % av alla människor inte förstår den paulinska innebörden i »Guds rättfärdighet». De antar av naturliga skäl att detta är Guds egenskap att vara rättfärdig, för det är översättningens uppenbara betydelse. De begriper inte riktigt hur »av tro till tro» skall uppfattas, men de antar att de skall få särskilt stor belöning om de tror på det som är otroligt, och därför accepterar de Skriften utan frågor. Bibelforskarna vet emellertid mycket väl att uttrycket »Guds rättfärdighet» på detta ställe inte syftar på Guds egenskap att vara rättfärdig utan på hans handling att skapa ett gott förhållande mellan sig och människorna, med traditionell terminologi Guds rättfärdiggörelseakt. Om denna grekiska term *dikaiosyne* sålunda snarare syftar på vad Gud gör än på vad han är, då är det en trogen översättares plikt att översätta vad texten betyder och inte bara rada upp ord efter varandra, med motiveringen att det var så den grekiska meningen var konstruerad. Om bibelöversättaren skall få detta ställe att ge någon mening, måste han gripa till något i stil med vad man finner i Today's English Version: »För evangeliet uppenbarar hur Gud skapar ett gott förhållande mellan sig och människorna : det sker bara genom tro, från början till slut.»

Bibelöversättaren ställs också inför stilproblem som ligger i öppen dag, t.o.m. i sådana triviala detaljer som översättningen av konjunktioner. I Markus' två första kapitel börjar t.ex. den engelska Revised Standard Version 42 meningar med »Och» i ett försök att vara »trogen» mot det slags semitiska grekiska som Markus skriver, när han börjar lika många meningar med *kai*, som i sin tur återspeglar hebreiskans *waw*. Men vad som är helt korrekt semitisk grekiska visar sig vara ytterst dålig engelska, för ingen som har den minsta känsla för engelsk stil skulle drömma om att börja mer än hälften av meningarna i ett stycke med »Och».

Mer komplicerade än problemen kring idiom, grammatiska konstruktioner och stilistiska skillnader är de svårigheter som vållas av olikheter mellan skilda kul-

turer. Det är t.ex. mycket troligt att människor i Västafrika missförstår stället om Jesu triumferande intåg i Jerusalem, eftersom tanken att folk skulle lägga grenar i vägen för en annalkande hövding eller härskare är orimlig, förutsatt naturligtvis att de inte har för avsikt att förolämpa honom. Översättaren kan inte ändra den historiska händelsen, men han måste tillfoga något slags förklaring, om inte hela poängen med avsnittet skall gå förlorad. Likaså ställs man i orienten ofta inför problemet med »Jesus på Guds högra sida», eftersom »vänstra sidan» i vissa delar av orienten är den plats som ger utmärkelse och heder. T.o.m. valet av ord för »jungfru» kan medföra komplikationer, vilket det gjorde för en missionär och översättare, som såg kvinnor strömma till för att delta i vissa omoraliska pubertetsriter. När han protesterade mot sådana ceremonier, vidhöll folket att Jesu mor hade varit ansluten till denna kult. Först då upptäckte han, att det ord som han hade trott bara betydde »jungfru» i själva verket var en teknisk term, använd för att beteckna en kvinna som deltog i dessa så kallade »gaza-ceremonier».

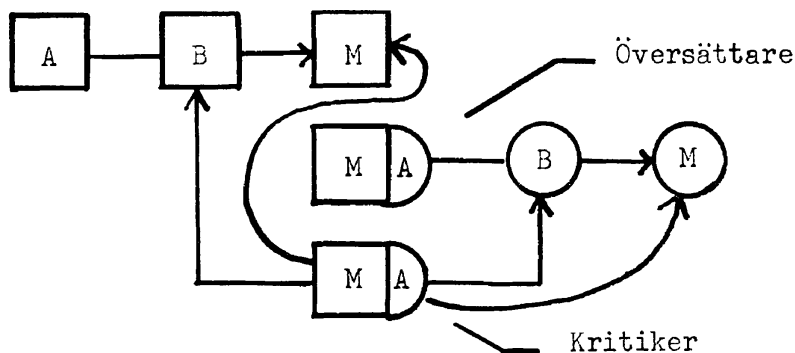
Det finns en del bibelforskare, som är så överväldigade av problemen med kulturella skillnader mellan den bibliska miljön och vår värld av i dag, att de lutar åt att ge upp hela saken som hopplös och göra gällande, att man helt enkelt inte kan vänta sig att kunna översätta Bibeln tillfredsställande, och definitivt inte att kunna göra den begriplig. För det mesta tänker emellertid sådana forskare bara på skillnaderna mellan Bibelns värld och den moderna »västerländska människans» teknologiska värld. De gör inte full rättvisa åt det faktum att denna teknologiska värld i själva verket är det »avvikande» samhället, och att de flesta kulturer i världen står Bibeln mycket närmare än vi gör. Bibeln är faktiskt den mest översättbara bok som någonsin har producerats, för den uppkom vid en tid och på en plats (vid västra kanten av den så kallade »bördiga halvmånen»), där fler kulturella impulser har passerat och varifrån mer betydelsefulla beteendemönster har spritts än fallet varit med någon annan tid och plats i världens historia. Detta är ett av skälen till att Bibeln inte bara är så översättbar till så många olika språkliga och kulturella kontexter utan också till att så många människor ser sin spegelbild så klart på Skriftens blad.

Om man skall åstadkomma en verkningfull översättning av Bibelns budskap, kan man emellertid inte nöja sig med att bara bemästra några av de mer påtagliga svårigheterna med idiom och grammatiska strukturer. Det finns mycket mer grundläggande problem som kräver analys och lösning i full omfattning, och för att behandla dessa problem adekvat måste man ta hänsyn till de resultat som kommer från informationsteori och lingvistik.

Översättningsvetenskapen rör sig i två fundamentala dimensioner: 1) kommunikationsdimensionen och 2) språkdimensionen. Den första dimensionen har att

göra med kommunikationsprocesser, speciellt med informationens mottagare. Den andra dimensionen berör skillnaderna i språkstruktur, dvs. de formella olikheterna mellan avsändarspråket och mottagarspråket.

Omdömen om en översättnings kvalitet har förr brukat avges av tvåspråkiga personer, som jämförde de två texterna för att se i hur hög grad de motsvarade varandra formellt. På grundval av detta slags analys uttalade de sitt omdöme om översättningens »trohet». Men det verkliga kommunikationsproblemet kan inte behandlas så lättvindigt, ty kommunikation beror inte på formell överensstämmelse utan på dynamisk likvärdighet. För detta måste man söka, inte efter någon tvåspråkig person som kan jämföra de båda texternas former, utan efter en individ som kan jämföra de sätt på vilka mottagarna reagerar på budskapet. För att förstå denna kommunikationsdimension är det betydelsefullt att studera en typskiss för kommunikation, utformad för att belysa några av översättningens speciella problem :



Symbolerna A, B och M står för resp. Avsändare, Budskap och Mottagare. Kvadraterna symboliserar avsändarspråkets speciella form i motsats till cirklarna, som symboliserar mottagarspråkets form. Översättaren själv betecknas som både mottagare och avsändare, eftersom han mottar budskapet på »kvadratspråket» och är avsändare av det översatta budskapet på »cirkelspråket». På samma sätt uppträder översättningskritikern i diagrammet både som »kvadrat» och som »cirkel».

Förr i världen ansågs översättningskritikerns uppgift bestå enbart i att jämföra de två budskapen, de två B-na i resp. kvadraten och cirkeln, för att avgöra om den formella överensstämmelsen var tillräcklig för att ge återgivandet namn av legitim översättning. Men denna procedur kan vara mycket bedräglig, eftersom kritikern eller domaren faktiskt kan känna till dessa meddelandens kontexter alldeles för bra. Eftersom han vet vad budskapet betyder på avsändarspråket,

alldeles oberoende av vilken form det kan ha på mottagarspråket, störs han ofta inte särskilt mycket av brist på meningsfull likvärdighet. I stället för att bara jämföra de två budskapens former måste han därför analysera det sätt på vilket personer med mottagarspråket reagerar på budskapet. Först då kan han avgöra om denna reaktion är substantiellt lik, fast den aldrig kan bli identisk med, de ursprungliga mottagarnas reaktion. Den verkliga frågan är inte om det återgivna kan eller bör betyda det samma som originalet, utan om det verkligen har en likvärdig betydelse för den genomsnittliga person som översättningen är avsedd för. Detta innebär att om den genomsnittlige mottagaren sannolikt missuppfattar budskapet, är det återgivna inte en adekvat översättning, hur skickligt översättaren än må ha fått ord eller formella strukturer att stämma med varandra. Den verkliga prövostenen på en översättning är alltså inte den formella överensstämmelse som har byggts in i formerna, utan den utsträckning i vilken översättningen utgör den närmaste naturliga och likvärdiga motsvarigheten till originalet. Det är denna dynamiska kvalitet, vari mottagarens reaktion är inbegripen, som måste anses fundamental för alla översättningar av vad slag de vara må.

Att följa denna regel om dynamisk likvärdighet innebär att budskapets form ofta måste ändras radikalt. På Filippinerna är det t.ex. helt omöjligt att översätta »Sannerligen, sannerligen säger jag eder . . .», eftersom upprepningen av adverbet »sannerligen» inte förstärker yttrandet, utan försvagar det. Att säga »sannerligen» en gång är att understryka innebörden, men »sannerligen, sannerligen» betyder »kanske». Likaså är det på ett antal språk på Filippinerna omöjligt att tala om »dem som står under lagen», för sådana personer är de som lever »olagligt», dvs. »medlemmar av underjordiska ligor».

Om det finns rimlig sannolikhet för missförstånd, måste översättningen ändras, eftersom budskapets innebörd har prioritet i förhållande till formell överensstämmelse. Vid Matt. 7: 1 drar t.ex. en del personer slutsatsen, att »dömen icke på det att I icke mån bliva dömda» bara är en förmaning att inte kritisera andra människor för att inte i sin tur bli kritiserad. Men på detta ställe är agenten, som impliceras, obestridligen Gud, och därför är det nödvändigt på många språk att återge stället »Fäll inte domar över andra, så skall Gud inte fälla domen över er».

Bristande känslighet för det som har med dynamisk likvärdighet att göra har resulterat i åtskilliga översättningar som i själva verket är helt inadekvata som förmedlare av budskapet. Det har faktiskt i vissa fall vuxit fram en hel »biblisk stil» i språket, en sorts »översättningska», vilken somliga människor betraktar som »himmelens språk» men andra som bevis för att Gud rätt och slätt inte kan tala rent. Som en indian i Latinamerika sade: »Gud har tydligen aldrig lärt sig vårt

språk, för fastän missionären säger att detta är 'Guds ord', så kan Gud helt enkelt inte tala vårt språk rätt.» Denna okänslighet för mottagarnas reaktion har t.o.m. givit upphov till ett speciellt »bibliskt språk» inom en del västeuropeiska språk, särskilt engelskan. Det har faktiskt hänt att ett barn, som läste Nya testamentet i Today's English Version, gjorde kommentaren: »Men mamma, det här kan inte vara Bibeln; jag förstår det ju.»

Kommunikationsdimensionen är kanske bara ett nytt sätt att belysa de melanspråkliga olikheternas dimension, men oberoende av det sätt man vill formulera problemet på är det ett faktum, att formerna måste ändras om man önskar bevara innehållet. Den vetenskapliga grundvalen för detta krav är inte svår att förstå, för vad som gör två talformer till olika språk är det faktum att de formellt är så olika, dvs. samma idéer uttrycks på helt olika sätt. Härav följer att när man går från avsändar- till mottagarspråket, är det nödvändigt att formerna förändras för att innehållet skall kunna bibehållas.

Detta problem med förändring i formen illustreras väl av ett relativt enkelt uttryck, som återfinns i Mark. 1 : 4 : »Johannes . . . predikade bättringens döpelse till syndernas förlåtelse.» Vad skall man t.ex. ta sig till på ett språk som normalt inte har substantiv för sådana händelser som »dop», »bättring», »förlåtelse» och »synder»? Ja, dessa termer syftar faktiskt på händelser, inte på föremål eller ting. De säger vad folk gör eller upplever. Eftersom de är händelser, ligger det mycket närmre till hands för många språk att uttrycka dem med verb än med substantiv. Men om de översätts med verb, kräver de flesta språk att man specificerar, åtminstone i viss utsträckning, vilka som deltar i händelserna i fråga.

På denna punkt berör vi ett av de verkligt komplicerade problem som det grekiska språket ställer oss inför, i likhet med många andra indoeuropeiska språk, det faktum att man så lätt kan tala om händelser utan att specificera vem som utförde handlingen eller påverkades av den. Många språk tillåter emellertid inte att man är så »härligt tvetydig» om händelser. En analys av detta avsnitt kan illustrera ett antal av den språkliga strukturens grundläggande problem.

Om vi inser att sådana substantiv som »dop», »bättring», »förlåtelse» och »synder» betecknar händelser, måste vi fråga oss vem som egentligen deltar i dessa händelser. Tydligt är det »Johannes» som verkställer dopet, men han döper »människor». »Människorna» är inte uttryckligen specificerade i sammanhanget, men de finns där otvivelaktigt implicit. »Människorna» är vidare subjekt för händelsen »bättring», men de bättrar sig från, eller ångrar, någonting, nämligen sina »synder». Samtidigt är »Gud» den som förlåter, men han »förlåter» inte bara »synderna» utan också »människorna», och det är »människorna» som »syndar».

Men vi har inte analyserat uttrycket fullständigt bara genom att räkna upp

dem som deltar. Vi måste också bestämma i vilka relationer händelserna står till varandra. Traditionella grammatikor ger inte mycket hjälp med detta, eftersom grekiskans genitivkasus i »bättringens» ofta helt enkelt förs upp under rubriken »kvalitativ genitiv». I verkligheten är emellertid detta substantivuttryck »bättringens döpelse» bara en »transformering» av ett verbaluttryck, som förekommer åtskilliga gånger i Nya testamentet i formen »gören bättring och låten döpa eder». Detta betyder att den första händelsen i substantivuttrycket helt enkelt föregår den andra händelsen i tiden. Detta förhållande liknar substantivuttrycket »trons lydnad», som på samma sätt bara är en transformering av verbaluttrycket »tro och lyd», där den första händelsen likaledes går före den andra.

Att »synderna» är objektet för processen »förlåtelse» är helt uppenbart, men hur skall man exakt förbinda »syndernas förlåtelse» med det föregående? Tydligen är det inte bara ändamålet med bättringen tagen för sig, utan med kombinationen »bättringens döpelse». På denna grundval kan man bygga om meningen så att den lyder: »Johannes . . . predikade: 'Ångra er och bli döpta, så att Gud kan förlåta er det onda ni har gjort.'» Denna form med indirekt anföring är mycket gångbar på många språk, men samma vändningar kan användas i indirekt form, t.ex. så: »Johannes predikade att människorna skulle ångra sig och bli döpta, så att Gud skulle kunna förlåta dem det onda de hade gjort.»

Det kan förefalla som om detta system att resonera om vissa analytiska procedurer är alldeles för speciellt för att resultera i några generella regler eller uppvisa några grundläggande lagar för kommunikation. Men dessa transformationer i översättningens form baserar sig tvärtom på vissa mycket betydelsefulla allmänna fakta om språk, vilka i växande grad har blivit föremål för lingvisternas uppmärksamhet, i synnerhet som ett resultat av utvecklingen inom s.k. generativ transformationslingvistik.

Denna översättningsvetenskap baserar sig på tre mycket viktiga fakta om språk: 1) alla språk har ett begränsat antal s.k. grundläggande »kärnstrukturer», som hela den detaljerade grammatikaliska överbyggnaden är sammansatt av; 2) dessa kärnstrukturer representerar den enklaste och minst tvetydiga formuleringen av relationerna mellan de konstituerande delarna; och 3) kärnstrukturerna är förvånande lika i olika språk, trots den nästan otroliga variationsrikedomen hos de utarbetade grammatikaliska strukturer som kan härledas från sådana kärnor.

På engelska består kärnstrukturerna av 1) *John sprang* (*fort*) (en intransitiv mening, med eller utan adverbialt modifierande uttryck); 2) *John slog Bill* (en transitiv mening, med direkt objekt); 3) *John gav Bill ett slag* (en transitiv mening, med direkt och indirekt objekt); 4) *John är i huset* (prepositionellt meningskomplement); 5) *John är sjuk* (ekvationsmening, där ett adjektiv jäm-

ställs med subjektet); 6) *John är en man* (ekvationsmening, där subjektet jämförs med ett substantiv, som representerar en klass till vilken subjektet hör); och 7) *John är min far* (ekvationsmening, där predikatssubstantivet är identiskt med subjektet). Av dessa relativt enkla strukturer kan alla de detaljerade grammatikaliska formerna i sammansatta meningar bildas genom en serie av vad som kan kallas »transformationer», omfattande a) förändringar av grundstrukturer, t.ex. positiv till negativ, påstående till fråga, aktiv till passiv, och b) kombinationer av strukturer, t.ex. *när han kom, gick vi, och jag såg honom gå*.

Det faktum att det finns kärnstrukturer i alla språk är inte lika viktigt för översättaren som kunskapen om att dessa kärnstrukturer uttrycker relationerna mellan delarna i den enklaste och minst tvetydiga formen. Detta betyder att om man kan återtransformera ett givet uttryck till en kärnstruktur, kan man antingen klart definiera relationerna eller åtminstone klarlägga tvetydigheten. Uttrycket »löftets helige Ande» (sv.ö. »den utlovade helige Ande», Ef. 1: 13) återspeglar sålunda, när det översätts ordagrant från grekiskan, en kärna »(Gud) utlovade den heliga Ande», och i ett språk som kräver att agenten specificeras kan man alltid lägga till »Gud», ty man har alltid rätt att göra explicit vad som klart impliceras i originalet. I uttrycket »Guds rättfärdighet» (i den form vi förut diskuterade det) bör man likaså gå tillbaka till transformationen »Gud skapar ett gott förhållande mellan sig och människorna», inte till transformationen »Gud är rättfärdig». Dvs. strukturen måste basera sig på en transitiv mening med ett händelseord, inte på en ekvationsmening med en abstrakt term i predikatställning.

Analysen av uttryck i termer av deras underliggande kärnstrukturer ger verkligen en del mycket betydelsefulla insikter. »Hans nåds rikedomar» är t.ex. i grund och botten likvärdigt med »han bevisar nåd rikligen». Detta innebär att »rikedomar» inte är ett tingord, dvs. ett ord som betecknar något påtagligt föremål, utan bara ett kvantifierande uttryck, en abstrakt term som anger överflödet av vad Gud gör. Härav följer att »hans» inte pekar på en som äger någonting, utan på en som gör något. På samma sätt kräver uttrycket »fridens Gud» väsentlig omformning på många språk, eftersom »frid» inte är en abstrakt egenskap hos Gud, dvs. en fridfull Gud, utan »den Gud som skapar frid» eller »den Gud som försonar».

Ännu mer betydelsefullt än existensen av kärnstrukturer i alla språk och det faktum att de utgör de enklaste och minst tvetydiga påståendena om relationer mellan delarna, är emellertid det vidare förhållandet, att kärnstrukturerna är förbluffande lika i alla språk. Detta betyder att översättaren inte bara får hjälp i sin analys av meningen genom att återtransformera svåra uttryck till deras kärnstrukturer, utan så snart han har gjort detta är han också i ett mycket bättre

läge, när det gäller att överföra meningen till mottagarspråket. I sista hand leder detta oss till att överge den gamla idén om en uppsättning ordnade regler, varigenom vi kan röra oss direkt från språk A till språk B och som resultat få en översättning, som är rätta motsvarigheten till originalet. Till och med de mest komplicerade formuleringar förlorar sig här i ett gungfly, ty språkens s.k. »ytstrukturer» låter sig inte passas ihop med varandra genom serier av mekaniskt applicerbara regler. Vi måste börja med att analysera budskapet i termer av avsändarspråkets kärnstrukturer, sedan överföra detta budskap och slutligen återstrukturera det på den lämpliga stilistiska nivå, där vi önskar meddela oss på mottagarspråket. Uttryckt i något annan form kan vi säga, att det är ytterligt svårt, om inte omöjligt, att gå direkt över den strukturella flod som skiljer avsändarspråket från mottagarspråket. Därför går vi nedströms till ett vadställe, där flodens två stränder förenas på ett »naturligt sätt», och på denna punkt, där skillnaderna är minimala, kan vi gå över mer direkt, med minsta mått av fara för transporten av budskapet.

När man jämför kärnstrukturerna i olika språk upptäcker man ett synnerligen betydelsefullt faktum, nämligen att alla språk har fyra grundläggande semantiska betydelseklasser: 1) föremål, 2) händelser, 3) abstrakta och 4) relationer, eller kombinationer av dessa. De grundläggande föremålsbetydelsorna finner man i de vanliga betydelsorna hos sådana termer som *man, kvinna, hund, träd, blomma, fågel, sol, måne, berg, sten, sjö, hus, skjorta, bröd och vatten*. Händelsebetydelsorna finns i sådana ord som *springa, gå, hoppa, dö, döda, tänka, lukta, se, göra, simma, tala* och *smälta*. Abstraktbetydelsorna innefattar egenskaper och kvantiteter av föremål, händelser och andra abstrakta, t.ex. *god, dålig, röd, hård, en, två, många, vacker, stor, dålig, också, och mycket*. Typfall av relationsbetydelse återfinns i prepositioner och konjunktioner, t.ex. *i, runt, genom, när, fastän, eftersom*. I de enklaste kärnstrukturerna deltar föremålen i händelserna, aktivt eller passivt, och återfinns för det mesta i substantiv eller pronomina. I dessa samma kärndelar uttrycks händelserna med verb, medan abstrakta kan vara adjektiv, adverb eller, som i många språk, tillståndsverb, dvs. verb som betecknar ett tillstånd. Relationsbetydelsorna uttrycks för det mesta genom prepositioner (eller postpositioner i en del språk) eller konjunktioner, men kan också vara verb. I meningen »John är sjuk» fungerar exempelvis verbet *är* huvudsakligen som en relation mellan föremålet, uttryckt av »John», och abstraktbetydelsen i »sjuk».

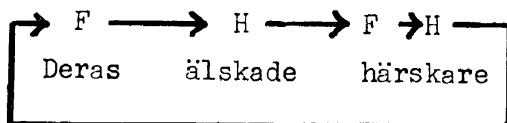
Man stöter omedelbart på vissa problem med dessa semantiska klasser, när termer används bildligt. Termen »blod» specificerar t.ex. bokstavligen ett föremål, men i uttrycket »frälsta genom hans blod» hör betydelsen inte till föremålsklassen utan till en händelseklass, eftersom den syftar på hela försoningsakten.



Uttrycket »berömma sig av Jesu Kristi kors» involverar likaså ett byte av semantisk klasstillhörighet, ty den vanliga betydelsen hos »kors» är ett föremål, men i detta sammanhang betecknar ordet en händelse.

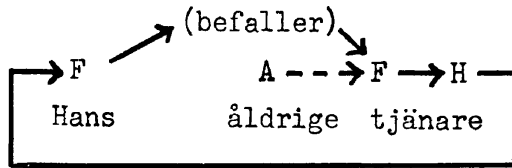
Mer komplicerat än byten av semantisk klasstillhörighet är det faktum att samma ord samtidigt kan innefatta två eller flera betydelser, som representerar mer än en betydelseklass. Så t.ex. betecknar termen »härskare» i uttrycket »folkets härskare» inte bara ett föremål, dvs. personen i fråga, utan också en händelse, eftersom »folket» är objekt för händelsen »härskare». Uttrycket i sin helhet återspeglar kärnan »han härskar över folket». Likaså spelar termen »tjänare» i uttrycket »allas tjänare» en dubbel roll, för den betecknar inte bara ett föremål, utan också en händelse bestående i att tjäna, eftersom »alla» är det grammatiska objektet för ett underliggande transitivt uttryck, som till sin kärnform är likvärdigt med »han tjänar alla». Man får emellertid inte anta att alla sammansatta semantiska strukturer återspeglas i något slags sammansatt morfologisk struktur, dvs. ord som består av mer än en del. Termen »arvinge» exempelvis, i »arvinge till egendomen», är semantiskt sammansatt, ty den betecknar inte bara föremålet, dvs. personen i fråga, utan också hans framtida relation till »egendomen». »Egendomen» är här lika mycket objektet för den händelse som impliceras av »arvingen» som det är objekt för den uppenbart sammansatta termen »ägaren» i »egendomens ägare».

I vissa fall implicerar de uttryck som uppstår genom kombinationer av sådana semantiskt komplexa termer åtskilligt fler relationer än man först skulle kunna tänka sig. »Deras älskade härskare» består t.ex. av ett föremål, en händelse och en föremålshändelse. Dvs. de (föremål) älskar (händelse) den (föremål) som härskar (händelse) över dem (föremål). Detta kan grafiskt åskådliggöras på följande sätt:



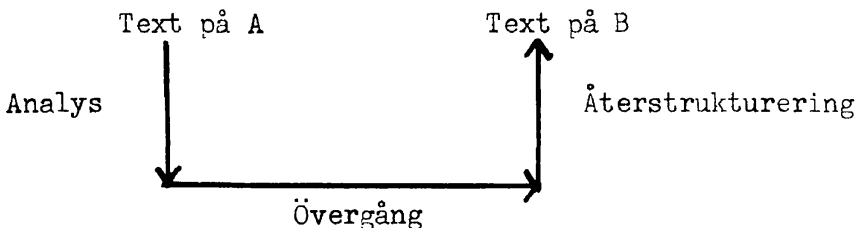
I uttrycket »hans åldrige tjänare», som förefaller ha precis samma formella struktur som »deras älskade härskare», är emellertid relationerna mycket annorlunda. »Hans» betecknar ett föremål; »åldrige» kan uppfattas helt enkelt som ett abstraktum, vilket samtidigt är resultatet av en händelse, eller som ett händelseabstraktum; och »tjänare» är en föremålshändelse, dvs. »någon tjänar». Men i detta senare fall är det föremålskomponenten i »tjänare» som genomgår händelsen att åldras, eller till vilken abstraktet »åldrig» kan attribueras, och det är »hans» som betecknar den person som betjänas av »tjänaren». På samma gång

utmärker »hans» också den person som befäller över tjänaren, en relation som impliceras men inte anges uttryckligen. Grafiskt kan dessa relationer åskådliggöras så:



För bibelöversättaren beror vissa av översättningens svåraste problem på sådana sammansatta semantiska mönster. »Att helga» (grekiskans *hagiazō*) är t.ex. i grund och botten både händelse och abstraktum, ty utom att »helga» betecknar en händelse, blir abstraktet en egenskap hos handlingens objekt eller mål. Uttrycket »han helgade folket» betyder »han kom folket att bli heligt». På samma sätt betyder »utvidga huset» »att komma huset att bli större». Men att översätta *hagiazō* på samma sätt i olika sammanhang skulle skapa åtskilliga problem. I Herrens bön t.ex. involverar uttrycket »helgat varde ditt namn» ett dubbelt problem, eftersom »helga» implicerar både en händelse och ett abstraktum och »namn» implicerar både ett föremål (»Gud» som betecknas med »namnet») och händelsen att ge namn, eftersom människor är involverade, när Gud erkänns som helig. Därför översätts detta mycket komplicerade uttryck på många språk »Måtte människor erkänna att du är helig». En bokstavlig översättning av detta ställe uppfattas lätt så, att Gud tänks göra sitt namn heligt, vilket det dessförinnan inte hade varit.

Om vi skall helt förstå implikationerna av proceduren analys, övergång och återstrukturering, kan vi kanske bäst förstå relationerna mellan de olika stadierna med hjälp av följande diagram:



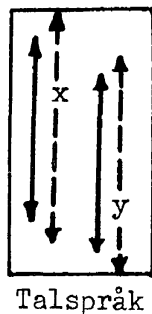
Vi börjar med budskapets text på språk A (avsändarspråket), men innan vi kan översätta måste vi först exakt analysera betydelsen. Detta förutsätter självfallet en adekvat exegetisk grundval, dvs. en rekonstruktion av ställets betydelse

inom det kommunikationssammanhang, som bestäms av vem som talade till vem om vad under vilka omständigheter. Men vår analys kan inte begränsas enbart till att bestämma relationer mellan de olika orden eller betydelsebärande enheterna. Vad vi hittills har diskuterat är bara en del av processen, för vi måste också bestämma ordens och ordkombinationernas meningsfulla innehåll. Dvs. vi måste ta itu med en semantisk analys i full skala. Men det är ett annat kapitel.

När vi en gång har gjort denna analys och inte bara identifierat kärnorna utan också uppvisat deras relationer till varandra, måste vi emellertid fortsätta med att överföra detta budskap från språk A till språk B. Dvs. vi slutar tänka på avsändarspråket och börjar tänka på mottagarspråket. Denna övergångsprocess är ett av de mest intrikata av alla intellektuella fenomen. Till att börja med vet vi faktiskt inte hur vi tänker inom ett enda språk, och vi förstår inte heller hur information lagras i hjärnan. Att förstå hur vi kan gå från en språkstruktur till en annan är ännu mer komplicerat. Inte desto mindre är detta just vad vi gör, med många typer av strukturella och semantiska anpassningar, för det finns inte två språk med samma formella struktur, och det finns inte två språk som representerar exakt samma kulturella kontext.

Fastän övergångsproblemen är betydelsefulla och har stort intresse ur kommunikationsteoretisk synpunkt, är de svårigheter, som möter vid återstrukturen av budskapet på den lämpliga nivå som det väntade auditoriet kräver, ännu större och pockar i varje fall på mer omedelbar uppmärksamhet, när saken ses ur översättarens egen synvinkel. Man kan inte längre bara tänka i termer av att översätta något till engelska. Man måste fråga: vad för sorts engelska? Vilken nivå inom engelskan? Ännu mer betydelsefulla än engelskans regionala former, brittiska, amerikanska, australiensiska osv. (som kan kallas engelskans geografiska, eller horisontella, dialekter) är de nivåer i social ställning och utbildning som grovt sett motsvarar språkbruken i socialgrupp 1, 2 och 3. Vidare finns de nivåer som konstitueras av barn gentemot vuxna eller av den nyligen litterate vuxne gentemot den erfarna läsaren. I högre eller lägre grad är dessa skillnader tillämpliga på alla större språk i urbaniserade, teknologiska samhällen, där specialiseringen av utbildning, sysselsättning och sociala roller skapar grogrunden för de större sociologiska, eller vertikala, dialekterna.

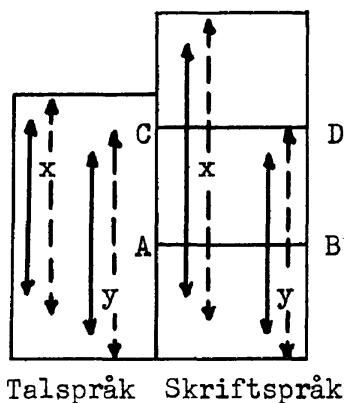
Tidigare analyser av dessa vertikala dialekter har ofta inte varit särskilt användbara för översättaren, eftersom de har försummat att ta hänsyn till vissa betydelsefulla faktorer: 1) skillnaderna mellan talat och skrivet språk, 2) distinktionen mellan s.k. konsument- och producentspråk och 3) problemet med historiskt perspektiv och inflytande. Om vi vill illustrera vissa betydelsefulla skillnader inom människors talspråk, kan vi använda en skiss av följande typ:



Observera att de talande X och Y förutsätts vara typiska representanter för sina respektive sociala och kulturella nivåer. Detta betyder inte att det språk X använder sig av i och för sig är bättre eller ens strukturellt rikare eller mer invecklat än Y:s språk. Det betyder bara att X använder ett språk som är typiskt för dem som sköter samhällets affärer, medan Y använder ett språk som ofta anses vulgärt i uttal, grammatik och ordval. Observera emellertid att det finns en betydelsefull skillnad mellan producentspråk (heldragna linjer) och konsumenterspråk (streckade). Med producentspråk menar vi den språkform som individen själv talar, och konsumenterspråket omfattar den språkform som personen förstår. I båda fallen har konsumenterspråket större räckvidd än producentspråket. Vidare har X något större räckvidd än Y, eftersom X rör sig med ett något större antal språkliga kontakter. På samma gång finns det emellertid ett stort område där linjerna täcker varandra, så att personer som X och Y för det mesta kan meddela sig fritt och lätt med varandra, speciellt om ting som inte berör något fackområde.

Om vi fogar det skrivna språket till detta diagram, måste vi ha en projektion av språkets rent litterära form, och detta är en utvidgning av den övre nivån, eftersom det är den historiska traditionen som ger upphov till denna språkform vid övre gränsen för den välutbildade gruppen. Liksom i det talade språket finns det också en viktig skillnad mellan de områden X och Y behärskar med hänsyn till deras konsument- och producentspråk, som diagrammet sid. 217 visar.

Det finns emellertid ett synnerligen viktigt drag i detta skrivna språk, nämligen linjen A—B, under vilken en typisk representant för den övre nivåns språk, sådan som X, inte skriver, om han meddelar sig med en okänd adressat. Om han skriver till nära vänner eller familjemedlemmar kan han naturligtvis använda vulgära former, men allt som skall fungera som allmängiltig kommunikation måste hålla sig över denna gräns för »korrekt språkbruk». Till detta kommer att folk som tillhör en språkdialekt av Y:s typ inte accepterar någon skriftlig kommunikation från en medlem av X-dialekten, om den ligger under denna

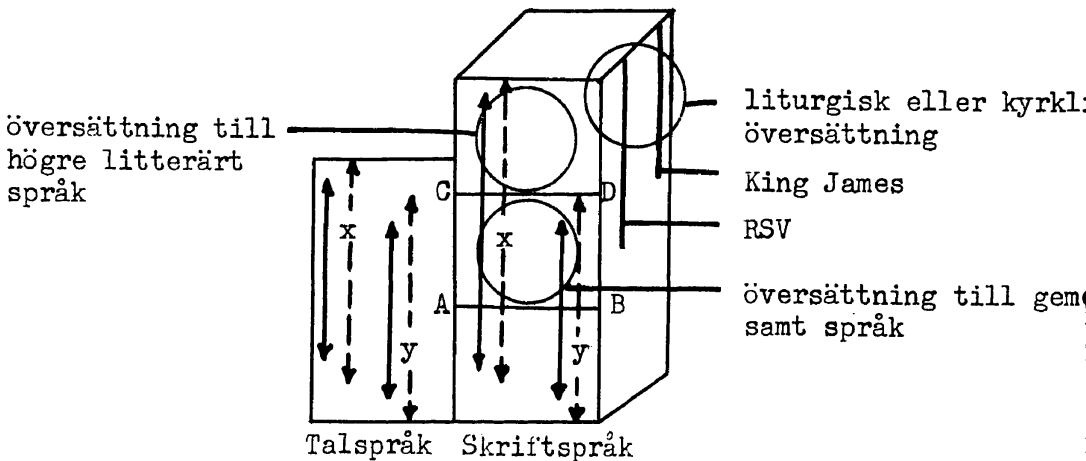


linje A—B. Det vill säga att fastän de själva använder former under denna gräns när de meddelar sig med andra personer inom samma dialekt, vägrar de att acceptera allmän kommunikation som är vulgär till formen, eftersom sådant material uppfattas som en förolämpning mot deras sociala och kulturella status, med andra ord som en sorts förmyndarattityd. Ett av de vanligaste allvarliga misstag som gjorts i det förlutna av människor, som önskade meddela sig med personer vilka huvudsakligen använde en vulgär dialekt, har varit att använda en folkgrupps producentspråk i stället för dess konsumentspråk.

Samtidigt är linjen C—D ytterst betydelsefull för dem som talar en Y-form av språket, ty den representerar den approximativa övre gränsen för deras konsumentspråk. Det gemensamma område som uppstår mellan den nedre gränsen för den övre klassens producentspråk i den mån det kan användas för allmän kommunikation (A—B), och den övre gränsen för den lägre klassens konsument-språk (C—D), kan beskrivas som »det gemensamma språket». Detta gemensamma språk är oerhört viktigt, eftersom det representerar språkbruket hos troligen 90 % av folket omkring 90 % av deras tid, och att utnyttja det omsorgsfullt för kommunikation är synnerligen god strategi. En nyss gjord översättning av Nya testamentet till engelska (Today's English Version), som baserats på en omsorgsfull anpassning av språket till denna det gemensamma språkets nivå, har faktiskt sålts i mer än fem miljoner exemplar på ett enda år. En liknande översättning till spanska, som använde samma språktyp, blev proportionellt sett lika populär i Latinamerika.

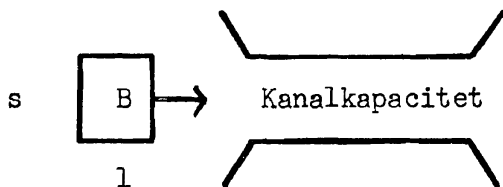
Våra diagram över olika språkbruk är emellertid inte fullständiga utan det historiska perspektivet, som drar in en ny dimension. På engelska kan vi placera King James' Version på denna avlägsna historiska punkt och Revised Standard Version någonstans mellan detta historiska språkbruk och det nuvarande. En liknande relation råder mellan den traditionella lutheröversättningen av Bibeln

och den reviderade text, som naturligtvis långtifrån är en samtida form av tyska. På grund av religionens betoning av traditionen och de liturgiska formernas starka grepp om människor är språkets historiska form särskilt betydelsefull, eftersom den för många människor har viktiga konnotativa och emotionella värden, som ingen översättning till fullt nutidsmässigt språk någonsin kan ersätta. Å andra sidan kan det gammaldags språkbruk som så många älskar inte nå en genomsnittlig person utanför det kyrkliga livet, vare sig han har låg utbildning, i vilket fall han troligen skulle föredra en översättning på gemensamt språk, eller är högt utbildad, då han säkerligen skulle vilja att Skriften talade till honom i en form liknande den han är van vid från sin normala läsning. Allt detta betyder att inom de flesta s.k. världsspråk, som talas av miljoner människor i högst komplicerade urbaniserade och teknologiska samhällen, är det nödvändigt att ha åtminstone tre väldefinierade typer av översättningar för att möta tre helt särpräglade behovstyper. Dessa element kan illustreras grafiskt i följande diagram:

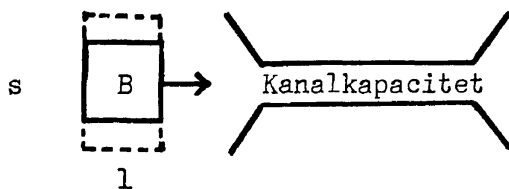


Om vi noga undersöker resultaten av de processer som ingår i översättning, analys, övergång och återstrukturering, upptäcker vi att goda översättningar nästan oundvikligen visar sig bli längre än originaltexterna, i synnerhet om språken hör till olika språkfamiljer och ännu mer om kulturerna är vitt skilda. Detta betyder emellertid inte att alla längre översättningar är bättre. Det är bara så, att när man gör de nödvändiga formella anpassningarna och gör explicit vad som ofta bara är implicit i originalet, blir resultatet en längre text. Det finns emellertid vissa viktiga vetenskapliga skäl för detta faktum att goda översättningar tenderar att bli långa. För det första tycks mängden av överflödiga uttryck som byggs in i normalt språk vara ungefär den samma i alla språk, och

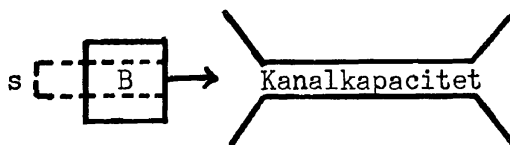
detta betyder att informationsflödets hastighet är approximativt den samma. För det andra tenderar varje originalbudskap, under förutsättning att det är väl utformat för det tilltänkta auditoriet, att ha en svårighetsgrad som mer eller mindre passar till »kanalkapaciteten» (förmågan att uppta eller kanalisera information) hos dem som skall motta det. Denna process kan illustreras i följande diagram :



Det bör observeras att budskapet (B) har två dimensioner, nämligen L (längd) och S (svårighetsgrad), och att detta mått på svårigheten approximativt stämmer med mottagarnas kanalkapacitet. Men om man insisterar på att översätta ett budskap ordagrant från ett språk till ett annat och på så vis får fram ett budskap med samma längd, blir svårighetsgraden nästan oundvikligen större i det andra språket. Samtidigt kommer emellertid mottagarnas kanalkapacitet att vara mindre, eftersom dess personer inte har deltagit i den ursprungliga kommunikationen och saknar viss bakgrundsinformation, som var känd för budskapets ursprungliga mottagare. Detta betyder att vid typiskt bokstavlig översättning till ett främmande språk blir svårighetsgraden större men kanalkapaciteten mindre, som följande diagram visar :



Den enda praktiska lösningen på detta problem är att bygga in mer logiskt överflödiga uttryck i budskapet, dvs. att göra explicit vad som klart impliceras i originalet, som i exemplet från Mark. 1 : 4 : »Johannes predikade att människor skulle ångra sig och bli döpta, så att Gud skulle kunna förlåta dem det onda de hade gjort.» Denna typ av översättning lägger inte till någon information som inte fanns i originalet; den meddelar bara denna information explicit. Proceduren att på detta sätt tänja ut budskapet kan grafiskt åskådliggöras i följande diagram :



1

Vid ett tillfälle då jag höll på med denna förklaring för en grupp översättare i Afrika, avbröt en afrikan mig för att förklara att han visste exakt vad som menades, för, som han sade, »det är precis vad som händer när en pytonorm dödar ett djur som den inte kan svälja. Ormen slingrar sig runt djuret, pressar ut det tills det blir långt och smalt och kan sedan svälja det. Köttet och benen finns där, alltsammans. Det har bara en annan form.»

Men om översättning är mer än en vetenskap, och det är förvisso vad titeln för denna uppsats har velat säga, hur kan den då också beskrivas som en teknik? Innefattar inte den vetenskapliga aspekten på översättning allting? Ingalunda! En person kan t.ex. veta allt om harmonilära, kompositionsteori och pianots mekanism utan att kunna spela det enklaste stycke musik. Samtidigt kan en del människor spela piano med anmärkningsvärd teknisk skicklighet utan att veta någonting om musikens teoretiska grundval.

På samma sätt blir en del människor översättningsexperter utan att veta något om översättningsvetenskap. De kan genomföra vissa funktioner mycket kunnigt, ofta utan att veta precis varför de gör en sak och inte en annan. De vet helt enkelt att somliga saker fungerar men inte andra, alldeles som pianisten kan veta att vissa ljudkombinationer är behagliga medan andra låter falskt.

Självfallet kan den skicklige pianisten också förbättra sin kontroll och kapacitet märkbart, om han lär sig förstå något av den teoretiska bakgrunden till de operationer som han genomför instinktivt. På samma sätt kan översättaren nå betydlig förbättring av sin förmåga att översätta verkningsfullt, om han förstår den vetenskapliga bakgrunden till sitt arbete. Men enbart kunskap är inte nog. Han måste ha övning i att genomföra vissa operationer, och till dessa hör framför allt följande: 1) att sortera ut de betydelsebärande relationerna mellan ord (och därvid ofta börja med minutiös analys, baserad på systematiskt förtecknande av kärnstrukturer); 2) att para ihop motsvarande termer i olika språk (många gånger med utgångspunkt i ett noggrant studium av likartade kontexter, där de uppträder i respektive språk, och av hur långt deras betydelseområden täcker varandra); 3) att översätta större och större textavsnitt från språk A till språk B; 4) att öva översättning med större och större hastighet; och 5) att lära sig skriva verkningsfullt och kreativt på den stilistiska nivå till vilken man önskar översätta.



Genom samvetsgrann övning blir översättaren snart så bekant med de olika procedurerna analys, övergång och återstrukturering att de blir nästan automatiska. Ju högre grad av automatisering översättaren uppnår, desto troligare är det i själva verket att han går framåt effektivt och verkningsfullt i sitt arbete.

Men översättning är mer än en vetenskap eller en teknik. Det är också en konst, för språk kan behandlas inte bara med teknisk skicklighet utan också med känsla. De konstnärliga kvaliteterna hos en förnämlig översättning kan, som fallet är med all stor litteratur, analyseras i termer av sådana strukturella kategorier som balans och rytm. Men dessa formella drag är inte de enda faktorerna och tillhör inte ens de betydelsefullare aspekterna på litteratur som konst. Verkligt skapande förmåga vid översättning kräver en grad av identifikation, som är både sällsynt och nästan odefinierbar. I första rummet måste denna identifikation ske med avsändarsidan, ty översättaren måste känna för budskapet mer eller mindre på samma sätt som den ursprunglige avsändaren gjorde. Detta betyder att bibelöversättaren i verkligheten inte kan återge profeterna på ett verkningsfullt sätt utan att känna något av samma gudomliga tvång som brann i deras själar. Inte heller kan Psaltarens sublima poesi återges med verklig konstnärlighet utan att man har något av samma sinne för tillbedjan som gav upphov till dessa gamla lovsånger.

Den verkligt konstnärlige översättaren måste också identifiera sig med sina läsare, eftersom han måste känna en inre drift att få sina läsare att se som han ser, känna som han känner och reagera som han själv har reagerat. Den verklige konstnären, vilket medium han än arbetar med, nöjer sig aldrig med att enbart uttrycka sina egna känslor. Han vill förmedla dem till andra, överföra något av sin skapande lidelse med symbolernas hjälp.

Men den konstnärlige översättaren måste också ha en djup känsla för sitt medium, det språk till vilket han översätter. På samma sätt som skulptören lär sig att älska sitt trä, sin sten eller lera, och målaren sin duk och sina färger, så måste översättaren ha allvarlig respekt och djup kärlek till språket som medium. Först då kan han lära känna dess totala möjligheter, uppleva dess inneboende begränsning och uppskatta dess enorma kraft.

Som konstnär kan översättaren aldrig förbli kallt analytisk i sitt arbete med den vetenskapliga grundvalen för sitt arbete, inte ens nöjd och tillfreds med sin effektiva tekniska skicklighet. Han måste också känna för sin uppgift, ty det är bara ur djupa känslor som skapande uttrycks kraft kan gå fram.

GÖSTA LINDESKOG

## Judendomens Jesus

I sin betydande bok »Zwei Glaubensweisen» (1950) skrev *Martin Buber* följande: Das Neue Testament ist seit nahezu 50 Jahren ein Hauptgegenstand meiner Studien gewesen, und ich meine, ein guter Leser zu sein, der unbefangen hört, was gesagt wird. Jesus habe ich von Jugend auf als meinen grossen Bruder empfunden. Dass die Christenheit ihn als Gott und Erlöser angesehen hat und ansieht, ist mir immer als eine Tatsache von höchstem Ernst erschienen, die ich um seinet- und um meinetwillen zu begreifen suchen muss... Mein eigenes brüderlich aufgeschlossenes Verhältnis zu ihm ist immer stärker und reiner geworden, und ich sehe ihn heute mit stärkerem und reinerem Blick als je» (s. 11).<sup>1</sup>

»Mein grosser Bruder!» Jag kom att tänka på denna passus i Bubers skrift, när min uppmärksamhet inriktades på en nyutkommen bok av den judiske författaren *Schalom Ben-Chorin* med titeln »Bruder Jesus».<sup>2</sup> Ben-Chorin tillhörde kretsen kring Martin Buber och har ägnat den bortgångne mästaren ett större arbete.<sup>3</sup> När hans sista bok kom i min hand, fann jag också en hänvisning till citatet ovan.

Ben-Chorin föddes den 20 juli 1913 i München. Han bedrev studier vid universitetet i hemstaden i litteraturhistoria, filosofi, konsthistoria och religionsvetenskap. Under nazitiden blev han arresterad tre gånger och utsatt för kroppslig misshandel. 1935 lyckades han ta sig ut ur Tyskland och begav sig till Jerusalem, där han sedan slagit sig ned för gott. Han har medarbetat som kulturskribent framför allt i den tyskspråkiga dagstidningen »Neue Nachrichten» (»Jedioth Chadaschoth»). Personligen starkt religiös engagerad, har han varit verksam även som lekmanpredikant. Hans mål är den judiska religionens förnyelse i Israel. Han grundade 1958 i Jerusalem en egen synagoga: där sitter inte män och kvinnor åtskilda, och även kvinnor får medverka vid gudstjänsterna. I och för

<sup>1</sup> Se *Lindeskog*, Das Problem des Glaubens in der Exegese Martin Bubers (Svensk Exegetisk Årsbok, årg. XXII—XXIII, 1957, s. 219—237).

<sup>2</sup> Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht. Paul List Verlag. München 1967.

<sup>3</sup> Zwiesprache mit Martin Buber. List Verlag 1966.

sig är detta inte någon nyhet inom judendomen. Redan 1918 predikade *Miss Lily H. Montagy*, initiativtagare till den betydelsefulla »The World Union for Progressive Judaism», för första gången i en synagoga i London. I Amerika är det inte ovanligt, att kvinnor medverkar vid synagogans gudstjänster. Men att Ben-Chorin införde denna praxis i Jerusalem, där den ortodoxa judendomen dock spelar en betydande roll, väckte inte så litet uppseende.<sup>4</sup>

En annan huvudpunkt i Ben-Chorins energiskt genomförda livsprogram är det judiskt-kristna religionssamtalet. I detta, som nu är på väg att bli en betydelsefull institution, har han tagit aktiv del under de sista tjugufem åren som talare vid konferenser och som skribent.

Ben-Chorin är en lärd teolog och forskare. Han är också en framstående författare och har bakom sig en imponerande produktion, vari märkes flera verkligt betydande verk. Som exempel på hans författarskap nämner jag följande, som jag själv lärt mig mycket av: »Die Antwort des Jona. Zum Gestaltwandel Israels. Ein geschichts-theologischer Versuch» (1956); »Im jüdisch-christlichen Gespräch» (1962); »Der unbekannte Gott» (Unterwegs 23, 1963); »Jenseits von Orthodoxie und Liberalismus» (2:a uppl. 1964; den första utkom redan 1939 i Tel Aviv); »Juden und Christen». Mit Nachwort von Horst Dzubba (Unterwegs 12, 1960); »Das brüderliche Gespräch. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Juden und Christen nach dem zweiten Vatikanischen Konzil» (1967); »Jüdische Existenz heute. Drei Essays zum jüdisch-christlichen Dialog» (1967).<sup>5</sup>

Det redan 1939 utgivna arbetet »Jenseits von Orthodoxie und Liberalismus» är en programskrift, en uppgörelse med såväl ortodoxien som den äldre, framför allt på tysk mark uppvuxna liberalismen. Det skulle föra för långt att här redogöra för utvecklingen inom modern judisk teologi, framför allt sådan den gestaltats efter andra världskriget. Jag får nöja mig med att hänvisa till min framställning »Grundstrukturer i den moderna judendomen». Ben-Chorin tillhör avgjort vad man i Amerika kallar »den progressiva judendomen», vilket är något helt annat än den gamla liberalismen eller reformjudendomen, även om den progressiva judendomen icke kan tänkas utan de äldre liberala strömningarna. För att förstå Ben-Chorins reformprogram måste man betänka, att han tillbragt större delen av sitt liv i Israel, där han upplevat den nya statens födslovänder

<sup>4</sup> Se vidare *Lindeskog*, Kultur och religion i dagens Israel (Kristendomsläraarnas förenings årsbok, årg. 3, 1959, s. 5—32).

<sup>5</sup> Ben-Chorin har grundat ett förlag »Romema» i Jerusalem och i serien »Niru Nir» (Romema Publication) utgivit en rad egna bidrag, bl.a. Zur religiösen Lage in Palästina, Die Christusfrage an den Juden, Das christliche Verständnis des Alten Testaments und der jüdische Einwand.

<sup>6</sup> I: Religion och Bibel, årg. 23—24, 1965, s. 1—14.

och utveckling också i andligt-kulturellt avseende.<sup>7</sup> En viktig komponent i hans tänkande bestämmes också av hans djupa inlevelse i Martin Bubers originella filosofi.

Kortast och enklast tror jag mig kunna ange Ben-Chorins position genom att citera några satser ur *Max Brods* förord till »Die Antwort des Jona». Max Brod skriver:

»Ben-Chorin lehnt die jüdische Orthodoxie ab, die jeden Buchstaben der Heiligen Schrift (vor allem der fünf Bücher Mosis) als von Gott inspiriert ansieht und daher weder an Details noch an deren Überlieferung in der Abfolge der anerkannten Autoritäten auch nur ein Jota einer Änderung zulässt. Ebenso distanziert sich Schalom Ben-Chorin von jenem Liberalismus, der überhaupt keine Offenbarung anerkennt, der nur ein allgemeines Sittengesetz als religiös massgebend ansieht und in vielen Gestalten die Gefahr eines religiösen Subjektivismus heraufbeschwört. Gegen diese Anarchie wendet sich Ben-Chorin ebenso entschieden wie gegen die Starrheit der Überlieferung, die mit der frühen Orthodoxie der schöpferischen Zeit (Mischna und Gemara) so wenig gemeinsam hat. Doch vor allem ist es Ben-Chorin darum zu tun, die Gefahr eines Vacuums zu bekämpfen, das entsteht, wenn die Jugend, von beiden bisherigen Richtungen enttäuscht, ratlos wird, in einen leichtfertig genug als 'Sozialismus' ausposaunten Atheismus flüchtet» (s. 9 f.).

Enligt Ben-Chorins mening hade den första judiska Jesuslitteraturen en övervägande apologetisk inriktning. Ett huvudintresse var att bevisa, att judarna inte var skyldiga till Jesu död (s. 7). Ännu, menar Ben-Chorin, kan man finna spår av denna försvarsattityd. Som exempel hänvisas till *Paul Winters* bekanta och mycket reklamerade arbete »On the Trial of Jesus» (1961).<sup>8</sup> Man förstår av detta, att Ben-Chorin icke avser att med sin bok »Bruder Jesus» återuppliva den gamla, ganska fruktlösa och meningslösa debatten mellan kristna och judiska teologer om den »sanna religionen», även om han uttryckligen säger sig med den vilja bidra till det judiskt-kristna religionssamtalet. Men detta är dessbättre något helt annat än det gamla klassiska »religionssamtalet». Det nya i samtalet

<sup>7</sup> Jfr *Hugo S. Bergmann*, *A Great Task* (The Hebrew University of Jerusalem 1925—1950, tr. 1950, s. 171—176); *Isidore Epstein*, *Judaism* (1959), s. 319 ff.; *Joseph Badi*, *Religion und Staat in Israel* (1961).

<sup>8</sup> Se härtill *Lindeskog*, *Der Prozess Jesu im jüdisch-christlichen Religionsgespräch* (Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel. Festschrift für Otto Michel, 1963, s. 325—336), dens., *Den evige Oroaren. Några anteckningar till den aktuella Jesusforskningen* (Kristendomslärarnas förenings årsbok, årg. 6, 1962, s. 55—86).

mellan judar och kristna av i dag är strävan efter en äkta dialog, varom Buber sagt fina ting.<sup>9</sup> Ben-Chorins metod är den vetenskapliga, den kritiskt-historiska. Men han är alltför engagerad av sitt ämne, för att det skall stanna vid ett rent forskningsresultat, som sedan eventuellt må tjäna andra till utgångspunkt för praktiska slutsatser. Vi har redan sagt, att han med sin bok vill främja dialogen mellan kristna och judiska teologer. Bokens titel säger oss emellertid, att den också har en inomjudisk effekt i sikte. Vilken denna är skall närmare framgå av den följande framställningen.

Ben-Chorin har följtsamt noterat diskussionen om den historiske Jesus främst på tyskt område med utgångspunkt i Bultmanns exeges. Han är medveten om att Ernst Käsemann och andra Bultmann-lärjungar sökt övervinna ensidigheten i Bultmanns radikala förkastande av den tidigare historismen («den historiske Jesus») och koncentration på urförsamlingens kerygma. Men han är likväl icke tillfredsställd med tendensen i stort. Å andra sidan avvisar han med skärpa varje form av »romanens Jesusbild». Som nyare försök, vilka skarpt kritiserats, anför han bl.a. Robert Aron, *De dunkla åren i Jesu liv*,<sup>10</sup> och Joel Carmichael, *The Death of Jesus*<sup>11</sup> (s. 7 ff.).

Om man nu inte kan nöja sig med den kerygmatiske exegesen, som Bultmann-lärjungarna alltjämt är bundna av, och å andra sidan måste förkasta »eine theologisch-literarische Phantasterei», finns det då överhuvud någon metod att komma i kontakt med Jesus-historien? Ben-Chorin svarar med ordet *intuition*. Denna, som icke är identisk med fantasi, växer fram ur en livslång förtrogenhet med texten, som visserligen ger till resultat en subjektiv interpretation, vilken dock icke är tygellös (s. 11). Härmed synes B.-Ch. mena, att en judisk läsare, som är skolad i den judiska traditionen, äger en speciell kongenialitet med det judiska i evangelierna, icke blott vad gäller detaljer och nyanser utan även hela idé- och åskådningssammanhang. Det är fråga om kännarens lyhördhet och spårinne.<sup>12</sup> På ett annat ställe säger han, att Jesusgestalten träder fram genom

<sup>9</sup> Se bl.a. symposiet *Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge*, herausgegeben von *W. Eckert, N. P. Levinson* und *M. Stöhr* (1967).

<sup>10</sup> Jfr *Lindeskog*, *Nytestamentlig tidshistoria* (Årsbok för kristen humanism, årg. 27, 1965, s. 161—168).

<sup>11</sup> En verkligt dålig bok, pretentiös, hyperdilettantmässig, full av exegetiska fadäser. Att sådant kan tryckas!

<sup>12</sup> Jfr *Gottlieb Klein*, *Är Jesus en historisk personlighet* (1910, s. 48): »Mitt resultat, till hvilket jag ej först i dag har kommit, utan som framträdte af ett mer än tre decennier ihärdigt sysslande med den nytestamentliga historien, kan jag sammanfatta sålunda: Mera klar och koncis, bärande prägeln af en personlighet har ingen lära från forntiden traderats åt oss än Jesu lära. Vi se och höra en konkret, bestämd, för våra ögon stående personlighet, som bär sin tids drag och blott kan förklaras genom tidsförhållandena och omgifningen.

exeges och intuition, som inte utesluter utan betingar varandra (s. 27). Denna Jesusgestalt är *historisk*. Det är en annan än den kristna Jesusbilden. Denna senare måste renas från den kyrkliga ikonologiens övermålning, för att mannen från Nasaret skall träda oss till mötes i omedelbarhet närhet (s. 13).

Här föreligger nu en svårighet: själva urkundsfrågan. Nya testamentet är icke för mig, säger författaren, en helig skrift i kanonisk mening. Ingenting är lättare att förstå; endast för kyrkan kan N. T. ha denna betydelse. Likväl är det märkligt att se, hur långt en troende jude kan gå i sin värdering av N. T.: det är, säger förf. med ett uttryck, som han hämtar från den store Leo Baeck, »eine Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte» (s. 10).<sup>13</sup>

Om man nu fortsätter att spinna på denna tanketråd och något föregriper den följande framställningen, gör man följande reflexion. Judarna äger för sin Jesus inga omedelbara texter; de måste rekonstrueras fram ur evangelierna. Kunde man inte tänka sig en judisk »Jesusbok»? Ett försök att skapa en sådan gjordes faktiskt på sin tid av Leo Baeck. Något senare alternativ är mig i varje fall obekant.<sup>14</sup>

Vad utmärker då den Jesusbild, som Ben-Chorin genom sin intuitiva exeges nått fram till? Vi skall här försöka ange de viktigaste dragen.

Jesus är, heter det inledningsvis, en central gestalt i den judiska historien och den judiska troshistorien. Men icke blott detta: han tillhör tillika vår samtid och framtid — alldeles som profeterna i den hebreiska bibeln. Jesus är icke ur judisk

Förgäfvos skall man annorstädes söka efter den etiska monoteismen, såsom Jesus predikat den i profeternas anda och i öfverensstämmelse med dem. Förgäfvos skall man annorstädes söka den judiska tankevärld, i hvilken Jesus rörde sig. Således hvilar på säker historisk grund det faktum, som ingen filosofi någonsin kan rubba: *Jesus är en historisk personlighet.*»

<sup>13</sup> Ben-Chorin åsyftar här Leo Baeck, *Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte* (1938), mig veterligt en av de första, som hävdade denna synpunkt. Baeck skriver här om Jesustraditionen: »Wenn so diese alte Tradition vor den Blick tritt, dann wird das Evangelium, dieses jüdische, welches es ursprünglich war, zu einem Buche, einem nicht geringen, im jüdischen Schrifttum. Es wird dazu nicht oder nicht nur, weil in ihm Sätze stehen, wie sie uns gleich oder ähnlich in den jüdischen Überlieferungen jener Zeit begegnen. Es wird dazu auch nicht, und noch viel weniger, weil aus der griechischen Übersetzung in Wortgebilden und Satzformen immer wieder das Hebräische oder Aramäische hervordringt. Es ist ein jüdisches Buch vielmehr deshalb, durchaus und ganz deshalb, weil die reine Luft, die es erfüllt, und in der es atmet, die der Heiligen Schrift ist, weil jüdischer Geist, und nur er, in ihm waltet, weil jüdischer Glaube und jüdische Hoffnung, jüdisches Leid und jüdische Not, jüdisches Wissen und jüdische Erwartung, sie allein, es durchklingen — ein jüdisches Buch inmitten der jüdischen Bücher. Das Judentum darf an ihm nicht vorübergehen, es nicht verkennen, noch hier verzichten wollen. Auch hier soll das Judentum sein Eigenes begreifen, um sein Eigenes wissen» (s. 70).

<sup>14</sup> Se den ovan anförda boken, s. 71 ff. (die Begebenheiten), s. 91 ff. (die Sprüche und die Gleichnisse).

synpunkt den som skall komma i messiansk mening, och det är icke troligt, att Jesus uppfattat sig som Messias. Frågan om Jesu gudomlighet är icke relevant för historikern och för juden. Men Jesus var heller ingen profet i gammaltestamentlig mening. Profeterna börjar sitt budskap med »Så säger Herren», »Hören Herrens ord» och liknande. Dylika prolegomena är fullständigt främmande för Jesus. Han talar av egen fullmakt och icke som förmedlare eller förkunnare av gudomliga orakel (s. 14 ff.).

Det var ett stående drag i de äldre judiska Jesusframställningarna, att man sökte inordna Jesus i någon av hans samtids grupper. Vanligen menade man, att han tillhört den fariseiska judendomen. Icke sällan var tendensen i denna kategoribestämning en relativisering av Jesusgestalten gentemot den kristna framställningen av hans absoluta storhet och suveränitet. Allt beror emellertid på hur en sådan inplacering göres och i vilket syfte den företages. I och för sig kan emellertid försöken att bestämma Jesu ställning i sin samtids judendom anses som något fullt legitimt. Redan detta, att man säger, att Jesus var en jude i sin tid och av sin tid är ju i princip samma sak. Det är evident, att Jesus var fostrad i sitt folks fromhet, att han delade dess tro och förväntningar, att den hebreiska bibeln var hans bibel. Har man sagt detta, finns ingen anledning att icke gå vidare och närmare försöka bestämma arten av Jesu judendom. Men tillhörigheten till en viss riktning utesluter icke de individuella särdragen. Ju större andlig utrustning en människa har, dess tydligare framträder hennes särställning också inom den egna gruppen. Hillel var en farisé, men vi skulle väl kunna säga: han var framför allt Hillel.

Ben-Chorin säger i detta sammanhang inledningsvis, att Jesus närmast företräder samma linje som laglärarna på hans tid, tannaiterna. Men härtill fogas en betydelsefull precisering: Jag tvekar inte att förklara, att jag i Jesus av Nasaret ser *en tredje auktoritet* vid sidan av de samtidiga Hillel- och Schammajskolorna. Härigenom utsäges redan något om det för Jesus egenartade. Närmare expliceras detta sålunda: I Jesu interpretation av lagen ger sig en tydlig tendens tillkänna, nämligen förinnerligandet av lagen, varvid kärleken bildar det avgörande och motoriska elementet (s. 17).

När Ben-Chorin här talar om lagen, måste man hålla i minnet, att han gör det i judisk mening: lagen är gudsordet överhuvud, det gudomligt uppenbarade ordet.

Ännu en vokabel är i detta sammanhang att lägga märke till: Ben-Chorin säger, att Jesus utformar kärleksbudet på ett ännu mera radikalt sätt än Hillel. Även annorstädes möter vi den iakttagelsen, att Jesus i positiv mening är radikal.

Vi återkommer till frågan: kan man inordna Jesus i någon bestämd riktning, grupp eller parti inom den samtida judendomen? Man gör den iakttagelsen här

liksom när Ben-Chorin är inne på frågan om Jesu förhållande till messiastanken, att han på ett mycket nyanserat sätt behandlar detta problem. Vi får först en intressant utredning om fariseismen, vad den positivt betydde men också vad som var dess svaghet, nämligen att genom lagobservansen skapa all möjlig garanti och försäkring. Gentemot sådana försäkringsmetoder representerar Jesus trons vågstycke att hävda sig i kärlekens frihet. Härefter ser Ben-Chorin anledningen till antagonismen mellan Jesus och fariseerna. I jämförelse med de andra huvudgrupperna, sadducéerna och esséerna, kommer Jesus närmare fariseerna, varvid dock är att märka, att dessa ingalunda var en homogen grupp, utan att det fanns en fariseism inom fariseismen, som var kritisk mot sina egna anhängare. Slutomdömet blir likväl, att Jesus inte helt låter inordna sig i någon bestämd kategori (s. 19 ff.).

Tidigare var det inom protestantisk teologi vanligt, att man räknade med att Jesus genomgått en utveckling i sin syn på sin uppgift. Allt går igen: åter börjar denna uppfattning varsla om sig.<sup>15</sup> Ben-Chorin går också in för denna utvecklings-teori. Han räknar med tre stadier. Han kallar dem: eskatologi, introversion och passion. I begynnelsen av sin verksamhet har Jesus förkunnat, att Guds rike var nära. När detta ej sker, talar han om gudsriket i förinnerligad mening: Guds rike är invärtes i eder, Luk. 17: 21.<sup>16</sup> Till slut tvingas Jesus att gå offrets väg. Ben-Chorin menar, att Jesu liv var ett tragiskt misslyckande. Men, säger han med emfas, detta minskar ej hans storhet. Det finns andra exempel i judendomens historia. Rabbi Akiba begick sitt livs stora misstag, när han i Bar Kochba såg Messias. Men detta har icke fördunklat hans betydelse. Det finns ett judiskt ord-språk, som säger: »Av kärlek till Israel förblindar Gud stundom de visas ögon». Även Jesus av Nasaret är »ein tragisch Irrender», vars ögon förblindades av kärlek till Israel (s. 26 f.). Man kan väl säga, att detta omdöme ur judisk synpunkt är fullkomligt konsekvent och motsägelselöst. Det nya är emellertid, att Jesus trots detta nu värderas på ett positivt sätt och ges en plats i judendomens historia som ett av dess stora trosvittnen.

Vi har hittills uppehållit oss vid första kapitlet, som bär titeln »Die Gestalt Jesu». Det avslutas med några satser, som förtjänar att återges i originalet:

»Jesus von Nazareth hat gelebt — er lebt fort, nicht nur in seiner Kirche . . . sondern auch in seinem Volke, dessen Martyrium er verkörpert. Ist der leidende und am Kreuz verhöhnt sterbende Jesus nicht ein Gleichnis für sein ganzes Volk

<sup>15</sup> Se Bertil Gärtner, Markus evangelium (Tolkning av Nya Testamentet II, 1967), s. 32 f.

<sup>16</sup> Ben-Chorin är medveten om att han här avviker från den numera vanliga tolkningen av detta omtvistade ställe. Se senast Bent Noack, Guds rike i os eller iblandt os. Jesusordet i Lukas 17: 21 (1967).



geworden, das, blutiggeesselt, immer wieder am Kreuze des Judenhasses hing? Und ist die Osterbotschaft seiner Auferstehung nicht wiederum ein Gleichnis für das heute wieder auferstandene Israel geworden, das sich aus der tiefsten Erniedrigung und Schändung der dunkelsten zwölf Jahre seiner Geschichte zu neuer Gestalt erhebt?» (s. 28 f.).

Jag tror mig rätt väl känna den judiska Jesuslitteraturen och vågar därför det påståendet, att detta citat varslar om något nytt i den judiska synen på Jesus. För första gången — såvitt jag vet — gives här icke blott korset utan även uppståndelsen en positiv tolkning — låt vara i symbolisk mening. Jesus och hans liv: en symbol för det judiska folket. Det är sagt på en diktares vis (och Ben-Chorin är också diktare), men det är ändock oerhört märkvärdigt för att vara sagt av en jude.

Efter denna inledande karakteristik ägnar Ben-Chorin de följande kapitlen av sin bok åt att teckna Jesu liv, gärning och budskap.

Det närmast följande kapitlet bär överskriften »Geburt und Wiedergeburt». Jesu födelse ligger i dunkel, men det fanns en föreställning på hans tid om pånyttfödelsen, som Jesus har givit en fördjupad omtydning (Joh. 3:3). Detta är typiskt för Jesus: han tar upp allmänt kända begrepp och interpreterar dem på nytt; däremot skapar han egentligen icke nya begrepp. Djupast föres vi in i återfödelsens tankevärld i Jesu mening genom samtalet med Nikodemus, även om detta återgives genom ett senare kerygma.

Jesus framträder för oss i historiens ljus först genom dopet i Jordan, vilket Ben-Chorin betraktar som Jesu egen pånyttfödelse. Vi skall inte här gå in på en diskussion med författaren om Johannesdopets innebörd. Att det har förebilder i de judiska *tevila*-riterna är väl odiskutabelt, men Ben-Chorin synes mig här inte tillräckligt betona det originella i Johannesdopet. Som många andra är Ben-Chorin böjd för att antaga ett direkt samband mellan Qumran och döparrörelsen. Jesus har till en tid varit lärjunge till Johannes men går sedan sin egen väg. Här torde vi röra oss på ganska säker mark.

Det är karakteristiskt för Ben-Chorin, att han kallar det första kapitlet i framställningen av Jesu offentliga gärning för »Arzt und Lehrer». Jesus legitimerar sig icke genom profetior utan närmast genom underbara helbrägdagörelser. Ben-Chorin, som är förtrogen med orientaliskt tänkande, tillmäter denna sida av evangelietraditionen historisk trovärdighet. En banal rationalism, säger han, som utan vidare vill förklara bort »undren» ur evangelierna, går miste om kontakten med den verklighet, som är Jesu och hans samtidas. Vidare: alla dessa berättelser bör förstås som vittnesbörd om det outplånliga intryck, som Jesus gjorde på sin omgivning (s. 60 f.).

Ur de övriga kapitlen, som behandlar Jesu offentliga verksamhet, nöjer vi oss

med att sammanfatta vad som säges om Jesus som förkunnare. Bergspredikan blir föremål för en ganska ingående analys med följande resultat. Den är ett stycke judiskt läro gods, som låter sig organiskt infogas i den rabbiniska traditionen, men den är präglad av omisskännliga individuella drag. Säkert har också urkristendomen sin andel i den nuvarande versionen hos Matteus. Men trots detta kan det konstateras: Om någonstades kan vi här förnimma Jesu egen röst såsom en för juden broderlig, judisk röst, vars tonfall vi rent av är i stånd att uppfatta (s. 70).

Bergspredikan, sades det, låter sig organiskt inpassas i den judiska lärotraditionen, men som en sammanfattning säges det till slut: »Man skulle kunna få det intrycket, att påvisandet av paralleller och insättandet av Bergspredikan i den judiska traditionen ginge ut på en relativisering eller nedvärdering. Det är alls icke fråga om något sådant. Bergspredikan förblir vad den är, även om man ser den i ljuset av den judiska traditionen, till vilken den hör. Det är på samma sätt som med de tio budorden: de förblir vad de är, även om vi historiskt ser dem i ljuset av Hammurabis lag och andra förelöpare (s. 82).

Om liknelserna sägs det, att de i sin paradoxala dialektik representerar en höjdpunkt inom den judiska haggadalitteraturen (s. 96). *Fader vår* blir föremål för ett särskilt kapitel. Denna bön, heter det, som Jesus lär sina lärjungar, är en judisk bön från första till sista ordet. Men i sin enkelhet och slutenhet är denna bön faktiskt en höjdpunkt: den är tidlös, fastän den alltigenom är buren av sin egen tids anda (s. 119).

Till detta sammanträngda referat kräves en kort kommentar. När Ben-Chorin säger, att *Fader vår* är en judisk bön, menar han därmed icke, att den är ett kompilat av satser ur den judiska bönetraditionen. Tvärtom är han angelägen om att betona det individuella, originella, ja unika. Den är en nyskapelse men inom ramen för judisk tro och fromhet; den är till sitt väsen judisk. Detsamma gäller om Bergspredikan och liknelserna. Jag kan icke förstå annat än att Ben-Chorin har alldeles rätt i denna sin uppfattning.

Till sist skall vi dröja något vid Ben-Chorins framställning av passionshistorien, som synes mig vara av ett alldeles särskilt intresse (s. 140 ff.).

Ben-Chorin säger, att det är obegripligt, att det finns forskare, som tvivlar på att den sista måltiden var en påskmåltid, en Seder måltid. Han är övertygad om att instiftandet av nattvarden organiskt infogats i Sederhögtiden och är att betrakta som en individuell interpretation av detta ritual genom Jesus själv. Vad gäller den omstridda datumfrågan diskuterar han egendomligt nog inte alternativet synoptikerna—Johannes utan ansluter sig till den relativt nya teorien, att Jesus följde Qumrankalendern (s. 160 f.). Han menar, att det är alldeles otänkbart, att Jesus gripits under själva Sedernatten, men redan den johanneiska date-

ringen ger ju en möjlighet, om man vill komma ifrån detta problem, varför det inte är nödvändigt att förorda den nog så tvivelaktiga nya teorien.<sup>17</sup>

Det finns i Ben-Chorins bok många intressanta detaljiakttagelser, som man gärna skulle vilja diskutera. Dit hör t.ex. hans interpretation av instiftelseorden.<sup>18</sup> I koncentrationens intresse vill vi emellertid här genast övergå till den viktiga frågan om rättegången mot Jesus. Förloppet är enligt Ben-Chorin i stora drag följande. Jesus har i Getsemane gripits av en sammansatt trupp, bestående av manskap ur tempelpolisen, översteprästens personliga livvakt och några romerska legionärer under befäl av en romersk officer. Jesus fördes närmast till Kaifas' palats, där han underkastas det nattliga förhöret såsom en förberedelse till processen inför Pilatus. I kritisk uppgörelse bl.a. med katoliken Josef Blinzler och juden Paul Winter hävdar Ben-Chorin, att det från början till slut var fråga om en politisk process. Det gällde enligt de judiska myndigheternas uppfattning det hotade judiska folkets räddning i dess av romarna besatta och förtryckta land. Det gällde för de ansvariga judiska ledarna att oskadliggöra Jesus som orosstiftare. Kaifas och synedriets medlemmar hade inte varit judar och skriftlärde, om de utan något som helst förhör hade utlämnat Jesus åt romarna. De sökte efter formella grunder för att rättfärdiga detta utlämnande icke blott politiskt utan även religionsrättsligt. Hannas underkastar personligen Jesus ett förhör. Han överlämnar Jesus till synedriet, vilket under ledning av Kaifas formulerar tre anklagelsepunkter: 1) Jesu ord mot templet (Mark. 14: 57—58), 2) skattefrågan (Luk. 23: 2), 3) Messiasfrågan (s. 196).

Vi får det intrycket, säger Ben-Chorin, att efter en förundersökning hos Hannas en förberedande process ägt rum genom den sadduceiska fraktionen av synedriet. På morgonen — för att rättegången skulle vinna juridisk giltighet — koopterades de fariseiska ledamöterna, så att det blev en plenarförsamling om 71

<sup>17</sup> Ben-Chorin hänvisar här till Kurt Schubert, *Die Gemeinde vom Toten Meer*. Teorien om att Jesus firade den sista måltiden efter Qumrankalendern, vilket skulle betyda, att denna ägde rum redan två dagar tidigare (ej en dag, som Ben-Chorin säger), alltså på tisdagskvällen, framställdes av Annie Jaubert 1957 (i *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*). Denna teori har avvisats som fantastisk av Joachim Jeremias i hans viktiga arbete »Die Abendmahlsworte Jesu» (3:e uppl. 1960). Kurt Schuberts bok »Die Gemeinde vom Toten Meer» utkom 1958 (sv. övers. *Dödahavsförsamlingen 1959*). Han refererar Jauberts teori (utan att nämna hennes namn) men skriver: »Hur bestickande denna argumentering än kan vara, så är den emellertid inte övertygande... Man får följaktligen inte försöka att lösa den sista aftonmåltidens kronologi obetingat efter Qumrankalendern, eftersom det inte finns något säkert bevis för att Jesus och hans lärjungar erkände denna kalender» (sv. övers., s. 139 f.).

<sup>18</sup> Ben-Chorin är av den meningen, att Hans Kosmala övertygande visat (i »Hebräer-Essener-Christen», 1959, s. 186), att Jesus medvetet talar om blodet som utgjutes för många i stället för en »problematiskt negativ» formel i Sederritualet, som lyder: »Utgjut din vrede över folken».

domare. Nu fattades beslutet att utlämna Jesus. Ben-Chorin hävdar, att det var angeläget att överlämna Jesus till romarna för att därigenom hejda den fruktade Pilatus att inskrida mot templet, stadsbefolkningen och pilgrimerna. Ty Jesus var i synedriets ögon en för staten farlig uppviglare (s. 199).

Denna framställning av processen mot Jesus är anmärkningsvärd. Den gör inget försök att bortförklara de ansvariga judiska myndigheternas initiativ och aktivitet. De har faktiskt utlämnat Jesus till Pilatus. När Ben-Chorin säger, att det är fråga om en politisk process, får detta icke missförstås. Han avvisar med stor skärpa varje försök att betrakta Jesus såsom ledare för en upprorsrörelse. Politisk blev processen därför att de judiska myndigheterna fruktade, att Jesus indirekt skulle ge anledning till oroligheter av politisk art. Detta är säkert riktigt. Likväl förblir här en fråga obesvarad, och det är denna: Om Jesus icke själv uppträdde med anspråk att vara Messias, vad var det då i hans förkunnelse, som ledde till att de judiska myndigheterna beslöt att inskrida mot honom? Jag kan icke komma ifrån den tanken, att det för synedriet primärt gällde en kätteri-process, försakad av Jesu radikala budskap och därmed förenad kritik av den judiska ortodoxien. Jesus har givit anledning till missförstånd, hans anhängare har missförstått honom. Att den religiösa frågan för de ansvariga myndigheterna förbands med den politiska aspekten är icke alls underligt. De har handlat i god tro, de har känt sin ställning hotad men också säkert känt sitt ansvar för folket. Kätteri-processen kunde inte undgå att bli en politisk process.<sup>19</sup>

Tonen i denna fascinerande bok är alltigenom karakteriserad av finkänslig pietet och hänsyn. Det gäller också vad som säges om uppståndelseberättelserna. Men det sista i denna judiska Jesus-skildring är den korsfäste:

»Noch einmal blicken wir auf den Juden Jeschua Ben-Joseph aus Nazareth, der verhöhnt und verlassen am Kreuze hängt. Das schmerzverzerrte Antlitz wird von einem Diadem aus Dornen gekrönt. Der gemarterte Leib blutet aus zahllosen Wunden. So sehen wir ihn noch einmal, den Juden am Kreuze. Seine Stimme dringt durch die Jahrhunderte: 'Was ihr einem der Geringsten meiner Brüder getan, das habt ihr mir getan'» (s. 230). Det är bilden av Jesus — den judiske ärkemartyren.

Efter trettiofem års sysselsättning med det judiskt-kristna problemet vågar jag slutligen fälla ett sammanfattande omdöme om boken »Bruder Jesus». Den är ingalunda utan föregångare. Det vore möjligt att räkna upp ett flertal judiska auktorer av hög dignitet, som under de sista sextio—sjuttio åren givit uttryck åt en liknande »broder-Jesus-attityd». Men ingen har gjort det så konsekvent, knappast heller någon med så stor värme och personlig inlevelse. Något har skett

<sup>19</sup> Jfr *Lindeskog*, *Der Prozess Jesu im jüdisch-christlichen Religionsgespräch* (not 8).

eller håller på att ske — efter en lång förberedelse, vad Ben-Chorin kallar »die Heimholung Jesu in das jüdische Volk».<sup>20</sup> Jesus gives en plats i den judiska lärotraditionen, blir en av judendomens lärare. Ännu kan man väl inte tala om någon rörelse inom judendomen i denna riktning, ännu så länge är det väl blott fråga om enstaka röster. Men vem vet? Skulle något sådant inträffa, så vore det i sanning ett märkligt resultat av hundra års judisk Jesusforskning.

Jag erinrar mig, att jag en gång vid ett besök hos en framstående rabbin i Berlin (det torde ha varit omkring 1935) hörde honom säga: »Jag predikar ofta över Jesusord i min synagoga». Doktor Stephen Wise, en bekant reformrabbin, höll på sin tid en serie predikningar över »Jesus juden» i sin synagoga i New York. Ja, det sägs, att reformrabbinerna i Amerika allmänt refererar till Jesus som en lärare i den judiska etiken.<sup>21</sup>

I min doktorsavhandling »Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum» (1938) har jag behandlat den judiska Jesuslitteraturen så långt det då var möjligt. Ett brett utrymme ägnades åt Claude G. Montefiore.<sup>22</sup> Denne store forskare har i ett avsevärt antal böcker behandlat Jesusfrågan. Han betraktade Jesu etik som den judiska etiken i dess högsta form. Som få judiska auktorer hade han sinne för det unika i Jesu budskap.<sup>23</sup>

Under de sista trettio åren har den judiska litteraturen om Jesus fortsatt växa. Åtskilligt av den har tillkommit i Israel på hebreiska.<sup>24</sup>

Såsom jag i annat sammanhang framhållit, är det icke blott så, att Jesusfrågan och kristologien är föremål för de judiska teologernas behandling i framställningar, som direkt rubriceras med dessa temata: »Den progressiva judendomen ägnar kristendomen ett oavlåtligt intresse. Man kan säga, att den ständigt fortgående diskussionen med kristendomen också hör till grundstrukturerna i den moderna judiska teologien».<sup>25</sup>

Min erfarenhet säger mig, att den judiska forskningen inom den nytestament-

<sup>20</sup> Juden und Christen, s. 12. Sid. 15: »die Heimholung Jesu in das jüdische Bewusstsein.» I »Im jüdisch-christlichen Gespräch» är en av rubrikerna »Die Heimholung Jesu in sein Volk» (s. 61).

<sup>21</sup> Ben-Chorin, Im jüdisch-christlichen Gespräch, s. 66.

<sup>22</sup> Se även Lindeskog, Claude G. Montefiore. En judisk evangelieforskare (Svensk Exegetisk Årsbok, årg. V, 1940, s. 270—298).

<sup>23</sup> Ett av hans märkligaste arbeten är hans kommentar till synoptikerna, »The Synoptic Gospels» (2:a uppl. 1927). Genom detta kommentarverk ville M. inställa den synoptiska »läran» i den judiska religiösa litteraturen och göra den i djupare mening förstådd bland sina trosförvanter.

<sup>24</sup> En sammanställning av det viktigaste finner man i Ben-Chorin, Im jüdisch-christlichen Gespräch, s. 61 ff.

<sup>25</sup> Grundstrukturer i den moderna judendomen (Religion och Bibel, årg. 23/24, 1964/65, s. 14).

liga tidsepoken måste systematiskt följas av specialister bland de kristna exegeterna. Jag stryker under ordet *systematiskt*, ty det räcker inte med sporadiska iakttagelser. Här behövs verkliga kännare. Vi har mycket framstående kristna forskare på den intertestamentala litteraturens område, vartill nu också är att räkna Qumranlitteraturen. Denna har givit upphov till en särskild vetenskaplig disciplin, där de kristna experterna utfört ett storartat arbete. Vi har också betydande kristna specialister för den rabbiniska litteraturen. Men vi behöver också en vetenskaplig disciplin för den moderna judaistiken. Det judiska tänkandet har slipats ut genom en kontinuerlig skolning och träning väl utan motstycke — med traditioner i rabbinismen, mystiken och den medeltida filosofien. Om vi tycker, att de ändlösa diskussionerna i Talmud är främmande, liksom den judiska mystikens spekulationer, så beror det nog till en del på att vi icke är tillräckligt förtrogna med det judiska tänkandet. Annorlunda är det med de judiska teologerna: de är hemma i denna värld på ett sätt, som väl aldrig en icke-jude kan bli. Den kristna exegetiken har presterat utomordentliga ting och utarbetat metoder, varav också de judiska kollegerna tagit lärdom. Men här behövs ett komplement, och det kan de judiska specialisterna tillhandahålla, just då det gäller *det judiska*, som ju också är grundsubstanten i kristendomen. Ben-Chorin talar om intuition. Med all rätt. Det är den autoktona kännarens slagruta, varmed han kan hjälpa den med vanliga vetenskapliga metoder arbetande forskaren att finna de platser i terrängen, där han med sina instrument kan nå fram till de dolda källsprängen. Ben-Chorin har själv i denna och andra böcker givit prov på vad den judiska intuitionen kan betyda. Det finns i hans bok fina iakttagelser av denna art, som här inte har kunnat refereras. De är förvisso icke alltid möjliga att verifiera, och det händer, att man stundom måste ifrågasätta deras giltighet. Här har det gällt att analysera och sammanfatta huvuddragen av en förvisso märklig totalvy.

Ben-Chorin säger i slutorden, att han i över tjugufem år aktivt deltagit i det judiskt-kristna samtalet. Härunder har han ständigt uppfordrats att deklarerat sin ställning till Jesusfrågan. Det är hans förhoppning, att denna hans sista bok skall vara ännu ett bidrag till detta samtal. Detta samtal, säger han och däri vill vi gärna instämma, har till uppgift att eliminera främlingskap, mistroende och hat mellan judar och kristna. Detta kan endast ske genom klar insikt i de båda positionerna, den judiska och den kristna: »Dazu ist es nötig, dass man den Wurzelgrund des anderen kennt. Hier hat sich ein Jude bemüht, den Wurselgrund des Christentums, das Evangelium, kennenzulernen, und ist dabei auf ein kostbares Stück eigenen Ackers gestossen. Möchte doch der Christ, der hinabsteigt zu den Quellen des Judentums, in ihnen die lebendigen Wasser erkennen, aus denen Jesus von Nazareth geschöpft hat» (s. 234).

Det finns något oförsonat i kristendomen, som måste klaras upp, och det är kristendomens skuldbelastade förhållande till judendomen. Jag tror, att vi är på väg mot en uppgörelse. Här har det judiskt-kristna religionssamtalet utträttat mycket, och det kommer säkert att betyda ännu mycket mera. Jesus var förr tabu för en jude, hans namn fick inte nämnas. Den tiden är för länge sedan förbi. Det ter sig som ett mirakel, att judendomen kunnat genombryta sina hämningar och kommit så långt, att den i dag giver Jesus en plats i sin historia som ett av dess största trosvittnen. För oss kristna borde det vara lättare att komma fram till en positiv värdering av judendomen, då vi aldrig upplevat något, som kan jämföras med judendomens ghettotillvaro. Det är svårt att här finna de adekvata formuleringarna. Men vi har som kristna att ställa oss frågan, vilken del kristendomen har i antisemitismen och de ohyggliga frukter som dess draksådd burit. Judendomen brottas i våra dagar med sitt teodicéproblem. Det kan symboliskt uttryckas med namnet Auschwitz.<sup>26</sup> Vi skulle också behöva en Auschwitz-teologi. Den ireniska ton, som möter oss i en bok som Ben-Chorins är ett generöst erbjudande. Vi har inte råd att inte ta emot det.

Denna artikel inleddes med ett citat av Martin Buber, vilket givit Ben-Chorin titeln till den här behandlade boken. Låt oss till slut eftertänksamt lyssna till Ben-Chorins egen exeges av »Bruder Jesus» :

»Jesus ist für mich der ewige Bruder, nicht nur der Menschenbruder, sondern mein *jüdischer Bruder*. Ich spüre seine brüderliche Hand, die mich fasst, damit ich ihm nachfolge. Es is *nicht* die Hand des Messias, diese mit den Wundmalen gezeichnete Hand. Es ist bestimmt *keine göttliche*, sondern eine *menschliche* Hand, in deren Linien das tiefste Leid eingegraben ist. Das unterscheidet mich, den Juden, vom Christen, und doch ist es dieselbe Hand, von der wir uns angerührt wissen. Es ist die Hand eines grossen Glaubenszeugen in Israel. Sein Glaube, sein bedingungsloser Glaube, das schlechthinnige Vertrauen auf Gott, den Vater, die Bereitschaft, sich ganz unter den Willen Gottes zu demütigen, das ist die Haltung, die uns in Jesus vorgelebt wird und die uns — Juden und Christen — verbinden kann: Der Glaube Jesu einigt uns, habe ich andernorts gesagt, aber der Glaube an Jesus trennt uns» (s. 12).

Denna text må tala sitt eget språk utan närmare kommentar.

<sup>26</sup> Jfr Ben-Chorin, Die Antwort des Jona, s. 22 ff. (och där anförd litteratur), Richard L. Rubenstein (i The Condition of Jewish Belief. A Symposium compiled by the Editors of Commentary Magazine, 1966, s. 200), dens., After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism (1966).

GÖSTA WREDE

1517—1521

## Kring en opublicerad lutherundersökning av Einar Billing

Till 400-årsminnet av Luthers teser år 1517 publicerade Einar Billing en lutherundersökning, som han kallade *1517—1521. Ett bidrag till frågan om Luthers religiösa och teologiska utvecklingsgång*. Detta arbete infördes i Uppsala universitets årsskrift 1917 och omfattar 89 sid.<sup>1</sup> Det finns en direkt fortsättning av denna undersökning, som aldrig blivit publicerad. Den utgörs av 73 sid. i ombrutet korrektur.<sup>2</sup> Vi har här att göra med det manuskript, som kommit längst på vägen till tryckning och publicering bland allt som ingår i den stora samlingen opublicerat handskriftsmaterial av Einar Billing.<sup>3</sup>

Varför publicerades aldrig detta manuskript? Meningen var att det skulle ingå i den nämnda årsskriftsartikeln 1917. Det brådskade med sättning och tryckning. Samtidigt med tidsnöden ansattes Billing, som vanligt, av självkritikens kval.<sup>4</sup> I den senare hälften av artikeln såg han vissa ändringar bli nödvändiga. Att döma av hans blyertsanteckningar i korrekturet var dessa ändringar varken många eller omfattande. Men man var redan i mitten av oktober. Hur skulle tiden räcka till den slutliga översynen och bearbetningen? Han bragtes till förförtvivlan över att än en gång stå inför ödet att inte kunna slutföra ett större arbete enligt planerna. Han valde ändå att sätta punkt relativt tidigt i manuskriptet, där sammanhanget bäst lämpade sig för att göra halt. Denna text skickades till tryckning och kom att utgöra artikeln i Uppsala universitets årsskrift 1917. Senare skulle han fullfölja undersökningen med en del II, som redan var i det närmaste färdigställd.

Det blev aldrig något fullföljande. Bristande tid torde ha varit den främsta orsaken. Vid denna tid var Billing, vid sidan av sin professur med föreläsningar, seminarier, tentamina och andra plikter, starkt engagerad såsom ordf. i »Kungl.

<sup>1</sup> I det följande kallad: *1517—1521, I*.

<sup>2</sup> I det följande kallad: *1517—1521, II*.

<sup>3</sup> Det opublicerade materialet är bekantgjort och katalogiserat i källförteckningen till min avhandling om Einar Billing (Kyrkosynen i Einar Billings teologi, 1966. *Studia doctrinae christianae upsaliensia*, 5). Numera deponeras handskriftssamlingen i Lunds universitetsbibliotek, där faderns, Gottfrid Billings, skriftliga kvarlåtenskap finns liksom breven mellan far och son och deras familjer.

<sup>4</sup> I fråga om händelseförloppet på det personliga planet bygger jag på muntliga upplysningar till mig av Einar Billings efterlämnade hustru, Gerda Billing (död 1960).



Katekesnämndens» arbete. Efter ett par år, 1920, kom biskopsutnämningen och manuskriptet blev liggande.

Man kan fråga sig med vilken rätt detta manuskript bekantgörs nu, när Billing själv inte gjort det. Frågan kan vidgas till att gälla rätten att överhuvud offentliggöra manuskript, som författaren själv inte slutfört till tryckfärdigt skick. Svaret beror av omständigheterna i varje enskilt fall. Här är det inte fråga om att publicera Billings text i dess helhet. Att återge det väsentligaste innehållet och att anföra några utdrag ur texten anser jag dock vara berättigat under följande villkor. Det bör anges, att manuskriptet inte är slutgiltigt från författarens sida sett. Läsaren bör också upplysas om i vilket sammanhang det skall ses i författarens produktion och i vilket skick det föreligger. Om texten dessutom, såsom här, är omsorgsfullt utförd (det är dock ett ombrutet korrektur), bör det vara befogat att bekantgöra dess innehåll och att belysa detta med citat.

Manuskriptet visar sig handla om något både i lutherforskningen och för Billing själv så fundamentalt som Luthers *bibelsyn*. I sammanhang därmed behandlas Luthers *reformatoriska genombrott* och hans *troshbegrepp*. Billings behandling av dessa problem har inte bara teologihistoriskt intresse. Det är lätt att inse, att de också i dag är angelägna.

Billing har i vissa avseenden föregripit kommande resultat inom forskningen. Hans tes att Luthers reformatoriska åskådning gestaltats genom en utveckling även *efter* 1517 kan återfinnas hos en rad senare forskare, bland vilka kan nämnas Ernst Bizer, Axel Gyllenkrok och Uuras Saarnivaara.<sup>5</sup>

Innan jag går att närmare redogöra för Billings manuskript, måste jag förutskicka, att hans framställning är ytterligt synpunktsrik. Han har eftersträvat en allsidig belysning av de komplicerade problemen och arbetat med känsliga instrument för att nå så pålitliga resultat som möjligt. Allt detta kan jag omöjligt ge läsaren en rättvisande föreställning om. Följande åtgärder tror jag är nödvändiga för att Billings tankegång skall bli begriplig för den, som inte blivit i tillfälle att penetrera texten. Jag begränsar mig till några få huvudsynpunkter och håller mig inte strikt till ordningsföljden i Billings text. Dispositionen i det följande är min, inte Billings. Därmed blir denna lilla presentation av hans manuskript ett systematiskt upplagt referat, interfolierat av kommentarer från min sida.

Låt oss till en början påminna oss resultaten i den *publicerade* delen av Billings undersökning.

<sup>5</sup> Ernst Bizer, *Fides ex auditu*, 1958, s. 23 ff., 75, 95 ff., 154 ff. Axel Gyllenkrok, *Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers*, UUA 1952, s. 65 ff. Uuras Saarnivaara, *Luther discovers the gospel*, 1951, s. 88 ff., 104 f., 121 ff.

Genom att kalla sin undersökning 1517—1521 ville Billing redan i titeln ange den tidsperiod, under vilken han ansåg att Luthers reformatoriska åskådning utvecklats. Det är ett genomgående tema i Billings undersökning att Luther inte var »färdig» som reformator 1517. Man borde uppmärksamma den utveckling, som Luther genomgick från året för teserna mot avlaten i Wittenberg till och med året för riksdagen i Worms, alltså 1517—1521. Först vid slutet av denna period kunde man enligt Billing tala om en färdigbildad reformatorisk åskådning hos Luther.

Med denna sin tolkning trädde Billing i öppen opposition mot två välkända lutherforskare: Julius Köstlin och Karl Holl. Dessa hade hävdad att Luthers utveckling till reformator var avslutad 1517.<sup>6</sup> Enligt Köstlin och Holl hade Luther i och med teserna 1517 nått en ståndpunkt från vilken reformationsverket endast var en given följd. Billing kunde omöjligen acceptera dessa resultat. Felet var enligt honom att forskningen alltför ensidigt koncentrerat sig på Luthers utveckling intill avlatsteserna 1517.<sup>7</sup> Man hade förbisett vad som skedde de betydelsefulla åren därefter.

Billing ansåg alltså att Luther utvecklats successivt i sin reformatoriska åskådning. Som exempel nämns, att Luther erkände kyrkans ordningar till en början även efter 1517.<sup>8</sup> Detta gällde om sakramenten, i viss mening också om avlaten.<sup>9</sup> Först 1519 drevs Luther att ifrågasätta påvedömet bibliska berättigande.<sup>10</sup> Den avgörande brytningen med påvedömet konstaterade Billing i Luthers kritik av den romerska sakramentsläran i skriften *De captivitate* (1520).<sup>11</sup>

Några termer behöver klargöras. Billing har talat om Luther såsom *reformator*. Billing menade därmed den Luther, som hade sin personliga ståndpunkt angående rättfärdiggörelsen klar och som var beredd att härav dra praktiska slut-

<sup>6</sup> Julius Köstlin, *Luthers Theologie*, I, 1901, s. 49. Karl Holl, Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1910, s. 245. 1517—1521, I, s. 25 f.

<sup>7</sup> 1517—1521, I, s. 23.

<sup>8</sup> 1517—1521, I, s. 5: »Så länge kyrkans praxis ej kommer i strid med dessa grundtankar, rör han sig ej ur fläcken; när åter här en konflikt uppstår, slår han till, det må träffa hvem och hvad det vara månde, men går för hvarje gång ej längre än det omedelbara religiösa intresset kräfver.»

<sup>9</sup> 1517—1521, I, s. 7 f.: »Och i det yttre kyrkoskicket rubbar han egentligen direkt ingenting. Äfven aflaten vill han, blott den rätta insikten om dess innebörd upprätthålles, låta stå kvar. Vid själfva botsakramentet, i dess häfdvunna form, rör han egentligen blott indirekt.» Jfr s. 11, 13.

<sup>10</sup> 1517—1521, I, s. 9: »Först ganska långt fram under den här ifrågavarande perioden — första gången väl under förberedelserna till Leipzigerdisputationen (sommaren 1519) — börjar Luther i ett sammanhang öfverväga frågan om det påfliga systemets skriftenliga rätt . . .»

<sup>11</sup> 1517—1521, I, s. 15.

satser för kyrkan. Vi har också hos Billing mött uttrycket *reformatorisk åskådning*. Enklast anges dess innebörd med hänvisning till vad jag nyss visat angående den åskådning hos Luther, som förelåg när han utvecklats till reformator. När Billing talar om *reformatoriskt genombrott* har detta sin speciella innebörd. Här avses Luthers första och för fortsättningen avgörande insikt om den rättfärdiggörande trons betydelse. Som jag närmast skall visa, anser Billing att detta genombrott kan spåras tidigt i Luthers utveckling (redan 1512—13).

Luthers *reformatoriska genombrott* var hans nya förståelse av Rom. 1: 17. Samtidigt som Billing framhåller detta, vill han ha sagt, att *detta* var genombrottet, inte bekantgörandet av teserna mot avlaten 1517. Dessa var endast yttringar av en tidigare påbörjad utveckling hos Luther. Denna måste ha fortgått flera år före 1517. Otto Scheel hade hävdad, att Luthers nya insikt måste ha vunnits inom tiden 1512—13 och att den var en förutsättning för Luthers psalmföreläsningar 1513—15.<sup>12</sup> Till denna åsikt ansluter sig Billing.

Enligt Billing har alltså Luthers utveckling till reformator en »*tidig*» begynnelse (omkr. 1512) och en »*sen*» fullbordan (omkr. 1521).

Luthers manuskript till Romarbrevsföreläsningarna (1515—16) hade upptäckts några år före Billings artikel år 1917.<sup>13</sup> Romarbrevsföreläsningarna innebar för Billing en ny källa av största betydelse vid hans bedömning av utvecklingen i Luthers åskådning. Det är också huvudsakligast Romarbrevsföreläsningarna som är Billings källmaterial i det opublicerade manuskriptet.

Även i fråga om Romarbrevsföreläsningarna anmäler Billing en avvikande uppfattning gentemot en tidigare välrenommerad lutherforskning. Karl Holl, Reinhold Seeberg och Hjalmar Holmquist hade nämligen fastslagit, att Luther nått full frälsningsvisshet i och med Romarbrevsföreläsningarna. *Frälsningsvisshet* är en term som återkommer ofta i Billings undersökning. Innebörden är densamma som Luthers nya insikt om den rättfärdiggörande tron enligt Rom. 1: 17. Billing inriktar sig speciellt på vad Luther haft att säga om frälsningsvisshet i Romarbrevsföreläsningarna. I denna fråga finner Billing svärförenliga och motsägande uttalanden hos Luther. På grund härav måste Billing ta avstånd från Holls, Seebergs och Holmquists resultat, vilka gått ut på att frälsningsvissheten varit färdigbildad vid tiden för Romarbrevsföreläsningarna.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> 1517—1521, I, s. 33, noten.

<sup>13</sup> Johannes Ficker, Luthers Vorlesung über den Römerbrief. *Anfänge reformatorischer Bibelauslegung*. Band 1. Leipzig 1908, 4. uppl. 1930; Dens., Einleitung, *WA* 56, s. XI—XV; *Deutsche Literaturzeitung* 1909, Nr 12, Sp. 719 f. (Kawerau).

<sup>14</sup> Karl Holl, Die Rechtfertigungslehre. *Zeitschrift f. Th. u. K.*, s. 245 f. Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte, IV: 1*. 2. uppl., 1917, s. 107 f. Hjalmar Holmquist, *Martin Luther*, 3. uppl., 1917, s. 31. 1517—1521, I, s. 26 f., 37.

I stället knyter Billing an till A. W. Dieckhoff, som påpekat betydande skillnader mellan Luthers uttalanden om frälsningsvissheten 1517 och de uttalanden han gjort i samma fråga 1520.<sup>15</sup> Otto Ritschl följde i fråga om Luthers frälsningsvisshet ungefärligen samma linje som Dieckhoff. Ritschl ansåg sig kunna visa, att Luthers frälsningsvisshet hade en annan karaktär *efter* avlatsstriden än *före* den. Luther hade med andra ord genomgått en utveckling *även* i den för hela hans reformatoriska åskådning så centrala fråga som frälsningsvissheten. Det blev framför allt Otto Ritschl, som gav Billing uppslag och impulser till hans behandling av denna fråga.<sup>16</sup>

Jag lämnar nu den speciella frågan om tidpunkten för Luthers reformatoriska genombrott och övergår till problemet om Luthers *bibelsyn*. Billing hänvisar till den rättfärdiggörande tron såsom en princip, utifrån vilken Luther tolkat bibeln. Luther sägs inte ha väjt för att öva kritik mot enskilda bibelord, om de befunnits strida mot denna princip. Billing citerar här de lutherord, där den bekanta satsen ingår: »Si adversarii scripturam urserint contra Christum, urgemus Christum contra scripturam.»<sup>17</sup> Men *därjämte* finner Billing, att Luther starkt betonat den bindande sanningen i »det enskilda, lösryckta bibelordet» liksom i »bibelordet i dess helhet». Den skriftuppfattning, som Billing mött hos Luther, bärs alltså upp dels av den rättfärdiggörande trons tolkning enligt vilken de enskilda bibelorden får sin — ibland också kritiska — bedömning, dels av ett villigt accepterande av bibelns bindande sanning i dess helhet, även beträffande de enskilda bibelorden.<sup>18</sup> Dessa båda sätt att uppfatta bibeln står inte oförmedlat vid sidan

<sup>15</sup> A. W. Dieckhoff, *Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt*, 1887, s. IV f. 1517—1521, I, s. 24 och noten. Dieckhoff har haft stor betydelse för Billings lutherforskning alltifrån början. Detta framgår av E. Billing, *Luthers lära om staten*, I, 1900. Jfr Billings ord om Dieckhoff: »öfverhufvud en af de finaste Lutherkännare som funnits» (1517—1521, I, s. 24).

<sup>16</sup> Jfr 1517—1521, I, s. 31 om problemlösningen i Otto Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, II, 1912: »för min del tvekar jag icke att beteckna den såsom den betydelsefullaste insats, som den senare tidens Lutherlitteratur på det idéhistoriska området fört med sig.»

<sup>17</sup> 1517—1521, II, s. 149. Citat efter Drews, *Disputationen Dr Martin Luthers*, 1895, s. 11 f. Årtal för detta Luthers uttalande: 1535. Billing talar om »den religiöst immanenta kritik som han — ej till äfventyrs blott i tillfälliga stämmingsord utan just i sina mest genomtänkta utalanden rörande bibelns auktoritet — just i kraft av sin inre bundenhet vid bibelordet och utifrån sin tros innersta centrum, sin rättfärdiggörelselära, kan rikta också gentemot enskilda 'ord' eller böcker i själfva bibeln».

<sup>18</sup> 1517—1521, II, s. 149 f.: »Men vid sidan häraf kan Luther onekligen ganska ofta — det är särskilt i striden med de reformerta om nattvardsläran sådana utsagor komma fram — på ett i grunden mera occanistiskt än evangeliskt vis urgera det enskilda, lösryckta bibelordet. Och då alltjämt någon gång det kvantitativa betraktelsesättet på gammalt vis göras gällande. 'Rund und rein', heter det i en stridsskrift i nattvardsfrågan från Luthers näst sista lefnadsår, 'ganz und Alles gegläubt oder nichts gegläubt'.»

av varandra i Billings framställning. De är sammanförda i hans utredning om hur sammanhanget mellan dem skall förstås.

Vid tiden för Romarbrevsföreläsningarna erkände Luther ännu, menar Billing, en kyrklig (påvlig och hierarkisk) läroauktoritet. Denna räknade Luther såsom nödvändig samtidigt som han hävdade bibelns auktoritet.<sup>19</sup> Vad betydde dessutom Luthers nyupptäckt av Rom. 1: 17 och dess ord om rättfärdiggörelsen genom tron för bibelsynen? När Billing ställer den frågan, framstår det såsom tydligt att han ser den kyrkligt-officiella och den personligt-individuella auktoritetsprincipen såsom delvis kontroversiella.<sup>20</sup> Frågan kommer enligt Billing att gälla förhållandet mellan å ena sidan försanthållande (*assensus*) och förtröstan (*fiducia*).

Försanthållandet kommer till uttryck, när Luther talar om att tro på ordet, »*credere verbo*».<sup>21</sup> Detta försanthållande gäller hela bibeln och alla dess enskilda textställen. Det är nödvändigt »att hålla alla Guds ord utan någon åtskillnad för sanna».<sup>22</sup> Billing menar sig här kunna konstatera ett »intellektualistiskt» och ett »voluntaristiskt» drag i inställningen till bibeln. Med det sistnämnda, viljemäsiga draget avser han underkastelse, lydnad under bibelns auktoritet. »*Credere*» i Romarbrevskommentaren skulle därför ofta ha haft betydelsen av »'cedere': gifva vika, böja sig, underkasta sig».<sup>23</sup>

Samtidigt med denna syn på bibeln finner Billing hos Luther en annan uppfattning, som måste beskrivas på ett annat sätt. Det är fortfarande Luthers Romarbrevskommentar som studeras. Den uppfattning, som det nu gäller, finner Billing i Luthers ord om att i allt driva Kristus, »*in Christum toto intendere*».<sup>24</sup> Denna uppfattning av bibeln kan Billing inte direkt harmoniera med den nyss-

<sup>19</sup> 1517—1521, II, s. 144 f.: »det sätt, hvarpå Luther trots sitt starka urgerande af bibelordet, kunde ställa de kyrkliga öfverordnades ('prelati') ord och befallningar vid dess sida såsom en därmed jämbördig auktoritet och uppställa tron såsom på hvarje ord i bibeln så ock på hvarje ord 'som utgår från en kyrklig prelats mun' såsom ett *conditio sine qua non*, utan hvilket öfverhufvud ingen verklig tro kan äga bestånd.»

<sup>20</sup> 1517—1521, II, s. 156. Äv. 1517—1521, I, s. 32 och not 3.

<sup>21</sup> 1517—1521, II, s. 138 f.: »I denna formel kunde ju visst i och för sig också den för Luthers senare ståndpunkt åtminstone företrädesvis karakteristiska uppfattningen af tron få rum. Att tro emellertid här närmast är att fatta i beydelsen af ett försanthållande, ett 'assentire', framgår med stor enstämmighet af de olika önskrifningar af detta 'credere verbo', som Luther ger, resp. af de motsättningar, mot hvilka han afgränsar det.»

<sup>22</sup> Orden är Billings (1517—1521, II, s. 139). Han fortsätter: »att betrakta och mottaga dem såsom sanna och rätta, att utan hvarken motsägelse eller (teoretiskt) tvifvel, utan något som hälst kraf på bevis låta sina egna meningar, sin egen visshet vika och i tron gifva plats för och mottaga Guds ord och så 'justificare et verificare' dem». Äv. *a.a.* s. 146 f.

<sup>23</sup> 1517—1521, II, s. 148.

<sup>24</sup> 1517—1521, II, s. 156: »'in Christum toto intendere' eller kortare såsom den helt på honom och på hans försoningsverk grundade 'fiducia'».

nämnda inställningen, som karakteriserades såsom ett försanthållande. Nu är det ett annat drag i inställningen till bibeln som synes vara helt avgörande: personlig förtröstan.

Det är alltså en dubbel inställning till bibeln, som Billing funnit i Romarbrevskommentaren. Såsom vi sett har Billing återgivit denna inställning med dels »credere verbo», dels »in Christum toto intendere». Den dubbla inställningen har beskrivits såsom försanthållande och förtröstan. Är dessa Luthers synpunkter förenliga? Vi skall se hur Billing svarar.

Härmed kommer vi också över till frågan hur Billing tolkat *trosbegreppet* hos Luther. Billing menar att tron i Romarbrevskommentaren har den dubbelhet, som vi nyss lärt känna. Tron är sålunda dels »actus intellectus», försanthållande,<sup>25</sup> dels »fiducia», förtröstan.<sup>26</sup> Ett trosbegrepp med så olika bestämningar är enligt Billing »ofärdigt»; det ställer problem som måste lösas. Billing anger problem-läget så: »Huru kan för oss så oförenliga bestämningar af Luther ställas vid sidan af hvarandra, och huru kan han med sådan energi redan nu samla allt kring satsen om rättfärdiggörelsen genom tron allena, då det trosbegrepp, på hvilket möjligheten af denna sats hänger ännu är i sådan grad ofärdigt?»<sup>27</sup>

Det svar som Billing så småningom kommer fram till blir att Luthers trosbegrepp genomgått följande utveckling. Otto Ritschl hade hävdad att förtröstan (fiducia) om en aktuell personlig frälsning först *efter* 1517 hade helt genomsyrat det tidigare försanthållandet (assensus) av »hvarje Guds ord» i enlighet med den officiella kyrkliga läroauktoriteten.<sup>28</sup> Billing har ingenting att invända mot denna Ritschls tolkning. Därmed blir Billings åsikt alltså, att Luther *före* 1517 (exempelvis i Romarbrevskommentaren 1515—16) har ett »ofärdigt» trosbegrepp. Detta inrymmer visserligen redan förtröstansmomentet från Rom. 1: 17, men det är ännu ej konsekvent genomfört i det hela.

Ett ursprung till Luthers trosbegrepp finner Billing i det allmänt skolastiska och mer speciellt occamistiska inflytandet.<sup>29</sup> Vad Billing härleder från skolastiken,

<sup>25</sup> 1517—1521, II, s. 137 f.: »Att det för rättfärdiggörelsen ej är tillräckligt med en blott 'intellectus', betonas väl samtidigt. Men den slutsats Luther häraf drager är här ej den, att tron själf är något annat och mera än detta, utan att till trons 'intellectus' kärlekens 'requisitus' måste komma.» *A.a.* s. 139: »Tron betyder, så kunde vi helt kort sammanfatta det hittills sagda, att hålla Gud för sannfärdig, att 'verificare Deum'.»

<sup>26</sup> 1517—1521, II, s. 90, 113 f., 156.

<sup>27</sup> 1517—1521, II, s. 156 f.

<sup>28</sup> 1517—1521, I, s. 29.

<sup>29</sup> 1517—1521, II, s. 136: »Till sin s.a.s. rent formella struktur bär trosbegreppet i Romarbrevskommentaren ännu nästan genomgående skolastikens och närmare bestämt den occamistiska skolastikens prägel. Dess distinktioner gå öfverallt igen, där Luther mera teoretiskt resonerar öfver trons innebörd.»

såsom »medeltida auktoritetstro», är försanthållandet av den kyrkliga traditionens, »prelaternas», bibeltolkning. Vad som återgår på Occam är för Billing särskilt den viljemässiga underkastelsen under bibelns auktoritet.<sup>30</sup>

Från Occam härleder Billing ännu en tendens, som här måste anges i största korthet. Occam var skeptisk inför möjligheten att *veta* något med full visshet om den egna frälsningen.<sup>31</sup> Denna skepticism var inte snävt »intellektuell». Orsaken var först och främst rädsla för en *falsk* trygghet och säkerhet i fråga om frälsningen.<sup>32</sup> Det finns en sorts egenrättfärdighet, som visar sig i att människor vill timra upp bevis för sin egen frälsning.<sup>33</sup> Billing konstaterar, att *fruktan* var minst lika viktig som *hoppet* för Luthers frälsningsvisshet före 1517.<sup>34</sup>

Luther erkänner alltså i Romarbrevskomentaren ännu den kyrkliga läroauktoriteten och hans tro är ett försanthållande av denna. Bibelns sanning står för Luther under dessa nödvändiga förutsättningar. Men samtidigt måste Billing ge akt på vad Luthers flera år tidigare gjorda upptäckt av Rom 1: 17 och dess ord om rättfärdiggörelsen genom tron allena betyder för frälsningsvissheten. Rätten att vara personligen viss om sin frälsning var kännetecknande för Luther. Men i Romarbrevskomentaren är denna rätt ännu starkt beskuren. Orsaken var dels den nämnda känsligheten för falsk säkerhet och gärningsrättfärdighet, dels den officiella kyrkliga lärotraditionen, som Luther alltjämt accepterade.

Billing stannar emellertid inte vid att konstatera en svärförenlighet mellan assensus och fiducia. I begreppet *ödmjukhet* finner han »den förmedlingspunkt, genom hvilken de olika tankelinjerna löpa öfver eller in i hvarandra».<sup>35</sup> Tron — både såsom assensus och fiducia — ser Billing inordnad under en samlande synpunkt: ödmjukheten.<sup>36</sup> Det blir så Billing vill förklara Luthers förbehåll mot en absolut frälsningsvisshet: i ödmjukheten finns den uppriktiges fruktan och

<sup>30</sup> 1517—1521, II, s. 142.

<sup>31</sup> 1517—1521, II, s. 132.

<sup>32</sup> 1517—1521, II, s. 109: »Och anklagelsen mot den rådande åskådningen går också här ut på blott detta ena: att den förleder människorna till en falsk trygghet, förtrostan eller visshet.» Äv. a.a. s. 90 f., 107, 132 f.

<sup>33</sup> 1517—1521, II, s. 157 f. Ibland framträder i Luthers trosbegrepp vid denna tid »den af honom eljes så hårdt bekämpade förtjänstankens synpunkt».

<sup>34</sup> Jfr 1517—1521, II, s. 117 f.: »Lika afgjort som Holl öfverskattar det visshetsmoment, som ligger i det första ledet i sammanställningen: 'hopp och fruktan', lika afgjort underskattar han nu den tonvikt, som för Luther faller på det andra ordet — fruktan.»

<sup>35</sup> 1517—1521, II, s. 159.

<sup>36</sup> 1517—1521, II, s. 161: »Tron kan af Luther på skolastikens vis bestämmas såsom 'intellectus', såsom försanthållande och lydnad, den kan ock redan någon gång bestämmas såsom fiducia. Men fråga vi oss hvad den till sitt innersta för Luther vid denna tid är, blir nog till slut det riktigaste svaret: ödmjukhet. Och hvad vi sade om förhållandet mellan ödmjukhetstanken och Luthers andra hufvudbegrepp öfverhuvud, det gäller nu ock dess ställning inom trosbegreppet: det betecknar äfven där ej så mycket ett själfständigt moment

tveksamhet inför möjligheten att nå full visshet. Samtidigt finns här den enkla förtröstan till Guds nåd genom Kristus. Dessutom innebär ödmjukheten en försanthållande lydnad och underkastelse under den kyrkliga lärotraditionen. Mot denna revolterade Luther inte i andra lägen än när rättfärdiggörelsen genom tron direkt hotades.<sup>37</sup>

Det bör observeras, att Billing byggt dessa sina slutsatser på ett *begränsat* luther-material: Romarbrevskomentaren. Det är alltså det »tidiga» skedet 1515—16, som Billing särskilt studerat hos Luther. Men Billing kan också anföra exempel från ett »sent» skede hos Luther (1545), som visar samma dubbelhet i trosbegreppet och i den därav beroende bibelsynen.<sup>38</sup> Billing har heller aldrig hävdad, att försanthållandet och förtröstan någonsin kunnat skiljas hos Luther *så*, att försanthållandet vore att hänföra enbart till Luthers *tidigare* och förtröstan enbart till hans *senare* åskådning. Bådadera hörde med till Luthers syn i dess helhet — dock med en accentförskjutning. Det ställer sig nämligen förklarligt för Billing, om man finner tydliga uttryck för försanthållandet i Luthers tidigare åskådning (före 1517—18), eftersom denna tankelinje uppfattas av Billing såsom arvegods från »medeltida skolastik». Det syns honom vidare klart, att rättfärdiggörelsetron, förtröstan, kommer att betonas starkare hos den senare Luther (1520—21 och därefter).<sup>39</sup>

---

vid sidan af de andra, som fastmer det gemensamma element, i hvilka de alla mötas, det medium, genom hvilket de glida öfver i hvarandra.»

<sup>37</sup> 1517—1521, II, s. 150 f.: »Hans tilltro till den obetingade sanningen i bibelordet i dess helhet är ju på intet sätt rubbad; därbakom står alljämt den gamla tanken på Guds sannfärdighet som ensam hos Occam knöt enhetsbandet mellan dess enskilda 'ord', och endast när en biblisk utsaga kommer i direkt strid mot hans innersta religiösa grundöfvertygelse, tänker han på att öfva någon 'kritik' mot dem.»

<sup>38</sup> 1517—1521, II, s. 149 f. Jfr not 18 ovan.

<sup>39</sup> 1517—1521, I, s. 83: »Och det är här, hos den *senare* Luther, alls ej fråga om två olika af skiftande stämningar och själasörjarintressen framkallade, med hvarandra konkurrerande tankegångar. Fastmer äro, såsom vi skola se, de ord där 'ovissheten' starkast betonas till stor del de *samma*, i hvilka den absoluta frälsningsvissheten får sina mest suveräna uttryck.» — 1517—1521, II, s. 125: »Och, kunde man säga, för Luther gällde det dock *alltid* i dessa ting icke, åtminstone icke i första hand, att veta utan att *tro*. Här ligger utan tvifvel något alldeles riktigt. Väl är det sant, att, medan Luther här (i Romarbrevskomentaren), såsom vi ånyo sett, på en gång negerar 'vetandet' och 'vissheten', såsom stode och fölle den *senare* med det förra, han omvänt i sina *senare* skrifter kan samtidigt bejaka båda: 'vara viss' och 'veta' användes också här, men nu i positiv tendens, promiscue med hvarandra. — Jfr *a. a.* s. 127 f.: »i stort sedt går, såsom hela den följande framställningen skall visa, hans utveckling i fråga om frälsningsvissheten i riktning mot ett allt afgjordare afvisande af alla subjektiva instanser, ett allt exklusivare koncentrerande af blicken kring det objektiva, Guds nåd och löftesord.» Detta är en i förhållande till skolastikens »konjektural- eller tecken-teori» en »rakt motsatt väg, den rena, 'nakna' på Guds nåd allena stödda fiducialtrons».



Vi har sett hur Billing uppfattat Luthers bibelsyn. Vad kan med ledning härav sägas om Billings egen bibelsyn? Den frågan skulle kräva ett långt utförligare svar än som kan få plats i denna artikel. Men helt kort kan anges på vad sätt Billing för egen del knyter an till Luther. I alla sammanhang till sist avgörande blir hos Billing Luthers tankar om den rättfärdiggörande tron. Orsaken är att han bedömer tron i denna mening såsom det mest karakteristiska, det nyskapande i Luthers åskådning.<sup>40</sup> Betydelsen av denna tro vill Billing utveckla i sin egen teologi. Detta framgår av skrifter, där Billing öppet redogör för sin egen uppfattning, t.ex. *Luthers storhet* och *Vår kallelse*.<sup>41</sup> Personligen är Billing övertygad om att han i Luthers sola fide funnit vägledning för bibeltolkningen. Utom diskussion står även sola scriptura enligt Luther. Billings tolkning av enskilda textställen i bibeln utmärks av akribi och mångsidig prövning. Ingen som läst *De etiska tankarna i urkristendomen* torde vilja påstå, att Billing gjort det lätt för sig med »obekväma» bibelord. Han har dragits till svårbearbetade texter och sysslat intensivt med deras tolkning. Här låg »kallelsen» för honom såsom bibelforskare. Han hävdade också att varje bibelläsare måste vara ytterst varsam med de enskilda orden och underordna sig dem. Faran för godtyckliga tolkningar var stor nog ändå. I hans föredrag vid Svenska bibelsällskapets årshögtid 1922, *Undren i Guds lag*, kommer liknande varningsord till uttryck.<sup>42</sup> Vi vet att Billing, samtidigt som han mödade sig med detaljarbetet, sökte fastställa de stora sammanhangen. Långsamt formade sig översikter, som möjligen skulle kunna resultera i en genomförd helhetssyn. Dithän nådde Billing inte såsom bibelteolog. Anledningen var uppgiftens storleksordning och ett aldrig avslutat arbete med enskildheterna.

Billings arbete 1517—1521 skrevs, såsom nämnts, till 400-årsminnet av Luthers bekantgörande av sina teser om avlaten 1517. År 1967 högtidlighölls samma minne, denna gång 450-årigt. Att döma av Billings undersökning finns det all anledning att räkna med reformationsminnet även åren närmast efter det traditionella jubileumsåret. Ty det var enligt honom under dessa följande år som Luthers reformatoriska åskådning gestaltades. Billing sökte visa, att detta skedde genom en komplicerad utveckling och att Luther även som reformator stod i levande och mottagande förbindelse med tidigare lärotradition. Detta är sammanfattningsvis innehållet i den opublicerade fortsättningen till 1517—1521.

<sup>40</sup> *Luthers lära om staten*, I, 1900, s. 64 f. *Herdabrev*, 2. uppl., 1962, s. 26—36.

<sup>41</sup> *Vår kallelse*, 5. uppl., 1956, t.ex. s. 7, 10, 19 f. *Luthers storhet*, *Sv. Kristl. Stud.rör:s skriftserie* nr 73, 1917, s. 13 f.

<sup>42</sup> *Undren i Guds lag*. *Sv. bibelsällskapets 108:e årsberättelse* för 1922, s. 21 ff. Jfr *De etiska tankarna i urkristendomen*, 2. utv. uppl. 1936, s. 15.

Man kan sätta frågetecken vid flera punkter i Billings framställning. Behandlingen av ovan angivna svårlösta Luther-problem kräver en långtgående nyansering för att inte bli missvisande. Billings manuskript visar också betydligt mer av sådan utredning än här kunnat återges.

Manuskriptet exemplifierar redan i sin nuvarande form hur Billing arbetade: med både noggrannhet och intuition, med omutlig trohet mot materialet för att därigenom nå förståelse av sitt föremål.

## TEOLOGISK LITTERATUR

### BIBELÖVERSÄTTNING OCH EKUMENIK

Förmodligen är det inte överflödigt, att enligt S.T.K:s önskan låta dess läsekrets få höra ett eko — om än försenat och nedtonat — av ett företag, som eljest torde förbli utanför deras horisont trots dess vida principiella betydelse. Min avsikt är att endast i korthet skildra företagets ursprung och beskaffenhet med dess första tillgängliga resultat.

Av rapporter från Eugene Nida, sekreterare för det amerikanska Bibelsällskapet, och Walter Abbott, S. J., medlem i Enhetssekretariatet och ansvarig för ett utförligt betänkande om bibelöversättningar över hela jorden (nov. 1966), framgår att det för närvarande finns ett femtiotal arbetslag, som i olika länder tar hand om bibelöversättningar i ekumeniskt samarbete och att deras antal väl kan fördubblas inom ett år. Dessa företag är sinsemellan ganska olika — med pastorala eller med vetenskapliga syften —, från en gemensam revision av en föregående upplaga med tanke på ett gemensamt bruk (ibland med några varianter och noter) till en nyöversättning av grundtexterna. Bägge rapporterna håller före att den nya franska bibeln är den som siktar högst.

Om man skall framhålla vad som utmärker denna bibel, behöver man påminna sig hur projektet kom till och i detta sammanhang bör i första hand nämnas den s.k. Jerusalemsbibeln (Bible de Jérusalem, förk. BJ). Denna har fått sitt namn efter den välkända École Biblique i Jerusalem, varifrån R. de Vaux och P. Benoit ledde arbetet med T. Chiffot (Éditions du Cerf i Paris) som ivrig upphovsman och ihärdig redaktionssekreterare. För så vitt jag vet, har S.T.K. endast recenserat ett häfte av denna bibel.<sup>1</sup>

Mellan 1948 och 1954 kom dock hela bibeln ut i 43 separathäften. Efter denna första etapp ledde en revision till ettbandsupplagan med en något harmoniserad översättning och nyförfattade inledningar och noter. Denna s.a.s. normalupplaga har hittills gått ut i ung. 550.000 exemplar, under det att separathäftena sammanlagt nått upp till ung. 900.000 (inkl. andra och tredje upplagan). Fickupplagan (ung. 450.000), två pulpetupplagor, samt delupplagor såsom två olika fullständiga N.T., De fyra evangelierna (över 2 miljoner), Synopsen, Psaltaren, m.fl. är då inte medräknade. .

I dag är BJ möjligen mera känd i Sverige tack vare att flera översättningar och omredaktioner gjorts, t.ex. den till engelska, som kom ut i fjol eller den utgåva av inlednings- och notapparater som helt nyss översatts till danska.<sup>2</sup>

Denna i sitt ursprung helt katolska bibel togs snart i allmänt bruk i Frankrike, även hos protestanterna. Utöver själva översättningen uppskattade alla den rikliga apparaten med randhänvisningar, parallellställen och de s.k. »nyckelnoterna», som var avsedda att fungera i viss mån i st. f. lexikon. Bland de fyra-fem katolska bibelöversättningar, som åstadkommit på franskt språk efter 1945, blev denna snart den mest spridda. När en revision planerades syntes det alldeles naturligt att genomföra denna i samråd med evangeliska teologer. Men så snart man träffades blev det uppenbart att det var

<sup>1</sup> Habaquq, Abdias, Joël, av J. Trinquet: rec. av Joh. Lindblom, STK 39, 1963, 246-247.

<sup>2</sup> The Jerusalem Bible Darton, Longman & Todd, London 1967. — Bibelkommentar: Inledning og Noter fra Jerusalem Bibelen Haase & Søn, København, 2 band, 1968.

omöjligt att nöja sig med en omarbetning. Så blev planerna betydligt vidare och djävare: vid sidan av BJ:s revision, som den inte alls gör överflödig, skulle en ny bibelöversättning påbörjas. Hösten 1963 bildades ett sekretariat som rådgjorde med fackmän och skaffade sig rekommendationer från höga instanser. Vintern 1964—65 sattes arbetet i gång. Samtidigt har Bibelsällskapet i Genève och Éditions du Cerf i Paris gått samman i ett invecklat förlagsavtal, utan vilket hela företaget ju skulle varit en illusion. Vid samma tid hade Vatikanconciliets Konstitution Dei Verbum (18 nov. 1965) uttryckligen önskat (nr 22) gemensamma bibelöversättningar.<sup>3</sup>

Den allra första principen för den nya översättningen (Traduction oecuménique de la Bible, förk. TOB) var att den skulle utarbetas av smärre grupper, en för varje bok i GT och NT, där katolska och protestantiska exegeter borde ingå i lika antal. Man önskade ha också ortodoxer med, men de franskspråkiga ortodoxerna är så pass fåtåliga att man fick inskränka sig till att ta dem med i revisionsarbetet. Det var från början bestämt, att hela arbetet med alla sina delar skulle förbli anonymt, så att alla medarbetarna var ansvariga för det hela. En kommitté av rådgivare skulle vid behov lösa konflikterna. En koordinationsnämnd skulle sysselsätta sig med enhetligheten. Redaktionssekreterare är G. Casalis (professor i praktisk teologi vid prot. fak. i Paris) och F. Refoulé, OP (numera i Paris, tidigare i Lund).

Alla som kom med i arbetslagen väntade sig att en mängd svårigheter skulle uppvisa sig vid första början. Kanske skulle man komma överens om en översättning, men det var klart att den skulle erfordra mödosamma diskussioner och att åtminstone noterna skulle bjuda på oändliga konfliktmöjligheter, där man här och där skulle ledas till parallella noter. För att klargöra situationen fattade man det tappra beslutet

att först gripa sig an med Romarbrevet. Det var ju ett sätt att utreda åtskilliga språkliga och teologiska frågor i Paulusbrevet. Mer än så: det var ett avgörande test på hela projektet. Om de åtta exegeterna — tre katolska, fyra protestanter, en ortodox — lyckades bli sams om översättningen och noterna, då kunde med all säkerhet översättningen av hela bibeln slutföras.

De flesta av medarbetarna som uppdelades på små lag hade ju aldrig träffats och började med brevväxling. Men det visade sig snart nödvändigt att inte nöja sig med förslag, motförslag, korrigeringar och förbättringar. Man ordnade därför arbets-sessioner. Romarbrevets arbetsgrupp, som ville bli färdig snarast möjligt, sammanträdde varje månad i Paris under ett och ett halvt år. I övrigt har man ordnat allmänna sessioner: hittills har det varit tre sådana i Schweiz och Frankrike (en fjärde är inbjuden till juli 1968). Jag var med i den andra sessionen i juli 1966 nära Genève och har berättat om den i K.I.T.<sup>4</sup> Hela dagen igenom bedrevs arbetet i grupper. Romarbrevsgruppen satte slutpunkten på sin uppgift och de andra avancerade så gott de kunde. Det fanns också sammanträden mellan olika grupper (jag kommer bl.a. ihåg en viss livlig diskussion om Mt 26, 24—25 med par.). På kvällen ägde allmänna sammankomster rum där man studerade tekniska problem (betr. utgivandet etc.) eller terminologin för GT och NT (vilket resulterade i ett stencilerat lexikonhäfte) och slutligen den allmänna inledningen som skulle ta plats i det första häftet. Jag hänvisar läsaren till denna lysande text som bär titeln »Esprit et

<sup>3</sup> Ekumenikdekretet (21 nov. 1964) hade talat (nr 21) om studiet av bibeln som band mellan skilda kristna.

<sup>4</sup> Katolsk Informationstjänst 5:4 (1 mars 1967) 79—80, i samband med R. P. Thuringers artikel, Avgörande steg till gemensamma bibelöversättningar, ss. 76—79.

méthode de la traduction oecuménique». Den finns att läsa i Romarbrevshäftet, ss. 11—17, liksom även, efter en kort presentation av W. J. Culshaw, i tidskriften *The Bible Translator*.<sup>5</sup>

Romarbrevet trycktes på hösten 1966 och kom ut i januari 1967.<sup>6</sup> Häftet innehåller utöver den ovannämnda inledningen och listan på de hundra medarbetarna översättningen med noterna. Översättningen är noggrann, modern, ibland en smula utförlig men inte parafrastisk. Den är alldeles ny: visserligen är det möjligt att hitta spår av föregående upplagor, men den är aldrig bunden till någon förlaga och ofta möter man lyckade nyskapade ordvändningar och fraser. Det som förvånar mest är dock att alla medarbetarna kunde ena sig om en kontinuerlig kommentar även till seklerna igenom omtvistade punkter. Ingenstans var det behövt att redigera parallella förklaringar, som man i förväg hade tänkt sig. Naturligtvis kan man här och där diskutera använda översättningar eller förklaringar. Men man måste erkänna allvaret i det fullbordade verket och den goda vilja, som manifesteras av att alla för en tillsammans står för det gemensamma arbetet.

När detta häfte blivit tryckt, sammankallades allmänheten till ett ekumeniskt möte i Sorbonne den 16 januari 1967. Det kom över 2.700 personer (och 1.000 utanför salen). Presidenten M. Boegner, kardinal Martin, metropoliten Meletios, presiderade tillsammans, och prof. Pierre Bonnard, prof. Paul Evdokimov, pater Yves Congar och Pierre Emmanuel, den ene efter den andre, uttryckte den kristna tron på Anden och Skriften. Vi kan ta del av deras inlägg i ett häfte som kom ut litet senare som nr 1 i annexhäften till TOB.<sup>7</sup>

Nr 2 i samma »annexsamling» är av en helt annan typ.<sup>8</sup> Det innehåller två översättningar av Psalmerna 1—25, en exegetisk och en liturgisk, tryckta sida vid sida. Det är endast ett provstycke, som har för avsikt att

framkalla specialisternas och »lekmännens» reaktioner. Nr 3 i sin tur handlar om Fader vår.<sup>9</sup> I januari 1966 har katolikerna och protestanterna i Frankrike officiellt antagit en gemensam form för denna bön. Här studerar först F. Refoulé Herrens bön såsom de kristnas bön (ss. 9—51), i synnerhet såsom ekumenisk bön (ss. 53—75); sedan utlägges själva bönen i en exegetisk kommentar av J. Dupont; OSB, och Pierre Bonnard (ss. 77—115).

Kan man våga profetera, att företaget fortsätter såsom det har börjat? NT måste vara färdigt vid slutet av år 1968, så att efter alla justeringar och koordinationsfineser det kommer ut år 1970. GT och därmed hela Bibeln torde vara publicerat år 1975. Varför skulle det vara utförbart? Så vitt jag vet har sekretariatet redan fått en hel del manus till NT och uppger ingalunda hoppet om att fullfölja verket inom den planerade tiden. Låt oss hoppas att alla kan

<sup>5</sup> Arg. 18, july 1967, 103—107.

<sup>6</sup> Traduction oecuménique de la Bible. *Épître de saint Paul aux Romains* L'Alliance Biblique universelle Paris Éditions du Cerf Paris 112 ss 6 Fr. fr. Det är förklarligt att boken recenserades mest i franska tidskrifter. Se ändå D.D.D., Romerbrevet — en vej til enheden, *Lumen* 30, 1967, 129—140. Till den i noten 1 (ib.) anförda litteraturen tillfoga särskilt F. Bovon, *L'épître de saint Paul aux Romains dans la Traduction oecuménique de la Bible* *Revue de Théologie et de Philosophie* 101, 1968, 34—46.

<sup>7</sup> La Bible, chemin de l'unité? av M. Boegner, m.fl. *Cahiers de la Traduction oecuménique de la Bible*, 1 Éditions du Cerf Paris 1967, 112 ss, 7: 50 Fr. fr. (Inläggen finns även på grammofonskiva JERicho 36, Éditions du Cerf).

<sup>8</sup> *Vingt-cinq Psaumes. Traduction oecuménique de la Bible et adaptation liturgique.* Éditions du Cerf Paris Les Bergers et les Mages Paris 1968, 96 ss, 7 Fr. fr.

<sup>9</sup> *Notre Père qui es aux cieus*, av P. Bonnard — J. Dupont — F. Refoulé, Paris 1968.

hålla takten för att föra till ett gott slut detta nästan övermänskliga företag.

Är det otänkbart att något dylikt även skulle kunna en dag förverkligas i Sverige? Kanske kan man inte tänka sig något samarbete av denna typ, men — vem vet? — kanske också ett smittosamt föredöme kan ge inspiration till ett annat slags samverkan som det inte tillkommer mig att förutspå. I alla fall, anser jag detta arbetes utveckling värt att följas även från våra breddgrader med intresse och uppmärksam sympati.

Om jag på grund av min egen och mina arbetskamraters erfarenhet fick våga mig på någon allmän reflexion, skulle jag gärna vilja understryka hur alla var överraskade över att de kom så lätt överens i fråga om språket och tolkningen. Och detta utan att bruka omvägar eller baktankar, utan att blunda för svårigheterna, utan konstlad förlikning. En grupp fackmän kan utan större möda samsas om betydelsen av ett ord och en mening. Man kunde säga att Bibeln, som på 1500-talet var orsaken till den djupa söndringen, inte längre är en källa till strid mellan dem som mer och mer studerar den med samma metoder.

Och likväl kvarstår misstroende bland det kristna folket, även hos teologer, ibland även hos exegeter, alltefter deras beaktelsestillhörighet. Även de som i TOB har författat översättningen och noterna förblir medvetna om att det ligger kvar, bakom de ord och uttryck, som de har antagit i enighet, ett solitt underlag av skiljaktiga grundsatser och associationer. »Det är i det olikartade tillvägagångssättet, när det gäller att utarbeta och framlägga en lärosyntes utifrån texter i ett och samma ämne, som divergenserna framträder».<sup>10</sup> Efter splittringen har Bibeln lästs och upplevts i kyrkorna på olika sätt. Vi kan inte bagatellisera det eller vifta bort det. Det är för närvarande omöjligt att förneka dessa divergenser: om vi låtsas inte vilja se dem, finns de inte desto mindre kvar, och vid nästa tillfälle skall de till vår

bittra besvikelse dyka upp igen lika väl hos lärda teologer som hos olärda troende, fast under nya former.

Detta bör vi konstatera med nykter realism. Men realismen fordrar samtidigt att vi strävar mot att granska dessa delvis miljöbundna olikheter i deras uttryck, i deras grunder, med tanke på att undan för undan avgränsa dem och att avböja varje felaktigt ställt problem. Det är möjligt om vi blir mer och mer medvetna om den grundläggande tro som förblir gemensam bakom alla avvikande tolkningstraditioner och levnadsvanor. På detta sätt kan vi med tålmod övervinna nedärvda motsättningar.

Den nuvarande TOB, som inte är »auktoriserad» av någon kyrka, gör intet anspråk på att lösa det ekumeniska problemet; men den är ett faktum, som bidrager till dess kommande lösning. Den bevisar att ett samarbete är genomförbart på detta område. Bibeln ställer oss alla inför sitt krav på sanningens kärlek, som också kan bära frukt var som helst i kyrkans liv. Jag citerar »Esprit et méthode»: <sup>11</sup> »Den ekumeniska bibelöversättningen har satts i gång med bejakande av Guds ords suveräna auktoritet och i förhoppning om att en dag alla kristna skall komma fram till en gemensam insikt i Skriften. Dess medarbetare har gjort den till en akt av tro i lydnad för den helige Ande. De önskar att samma sanningsskrav i kärlek skall inom de olika konfessionerna inspirera de troende och deras herdar, som anförtratts att bära ut Kristi evangelium till kyrkan och världen.»

Lund i juni 1968

L. M. Dewailly, O.P.

<sup>10</sup> *Épître aux Romains*, s. 16.

<sup>11</sup> *Épître aux Romains*, s. 17.

LARS RYDBECK: *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und Neues Testament. Zur Beurteilung der sprachlichen Niveauunterschiede im nachklassischen Griechisch. Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Graeca Upsaliensia 5. 221 sid., Almqvist & Wiksell, Uppsala 1967. Pris kr. 42: —.*

Denna avhandling, som ventilerades i Uppsala den 3 februari 1968, behandlar grekiska språkets skiktning under första århundradet efter Kristus. Källorna är Nya Testamentet, papyrerna och en grupp texter som tidigare inte vederbörligt beaktats i detta sammanhang, nämligen dåtida vetenskaplig prosa av farmakologiskt, astronomiskt, matematiskt, tekniskt eller filologiskt innehåll. Författaren visar hur överensstämmelserna mellan de nytestamentliga författarnas språk och den samtida vetenskapsprosan leder till att vi numera inte längre kan använda beteckningen »folklig» på Nya Testamentets grekiska. De nytestamentliga författarnas språk är en skriftspråksgrekiska utan speciellt skönlitterära ambitioner.

Avhandlingen kommer här att diskuteras framför allt med hänsyn till bibel användningen och betydelsen av dess resultat för den exegetiska forskningen. Redan frågan om bibeltexten reser problem. Septuaginta, som ofta anföres, föreligger (bortsett från vissa äldre fragment) först i handskrifter från 300-talet e.Kr. Den bevarade texten är alltså ungefär 500 år yngre än den från hebreiskan översatta ursprungliga texten. Avhandlingen arbetar mycket med synonymer och grammatiska konstruktioner av olika slag, och risken är givetvis stor att en likriktning härvidlag ägt rum i texterna under tidens lopp. Handskrifterna varierar också ofta inbördes i de fall som undersöks, t.ex. vid skillnaden mellan ἐξυ och ἔυ. Författaren är medveten om svårigheterna och har praktiskt löst problemet så att han vid septuagintatexten utgår från Rahlfs' Handausgabe. Även om resultatet inte har påverkats

i negativ riktning härigenom, hade det dock varit önskvärt att författaren något utförligare tagit hänsyn till detta problem, t.ex. i samband med behandlingen av de fyra septuagintaställen på s. 53 f.

Ett annat problem är frågan om den semitiska bakgrunden till Septuaginta. Författaren räknar givetvis med möjligheten av semitismer eller hebraismer i den grekiska bibeltexten, även i Nya Testamentet (s. 41), men menar att denna förklaring bör undvikas, när uttrycket på grekiska är möjligt om än icke vanligt. På s. 54 anföres Höga Visan 4: 6 πορεύσομαι ἑμαυτῷ πρὸς τὸ ὄρος τῆς σιώνης »jag vill gå bort till myrraberget». Användningen av ἑμαυτῷ är densamma som i det svenska uttrycket »en jägare gick sig att jaga». Hebreiskan har samma konstruktion som grekiskan. Även om den hebreiska konstruktionen här uppenbarligen ligger till grund för den grekiska översättningen, vill författaren inte använda beteckningen »hebraism», eftersom uttrycket beroende av hebreiskan är möjligt på grekiska. Problemet bör emellertid ses också i ett större sammanhang, utifrån frågan om det beroende vari översättningen som helhet står till sitt original. Är det sannolikt att en grekisk författare här hade valt just denna konstruktion? Även om vi reserverar uttrycket »hebraism» för sådana översättningar som är mer eller mindre omöjliga på grekiska, har vi hela Septuaginta igenom en påverkan från originalet bestående däri att översättaren vid valet mellan olika möjliga grekiska konstruktioner väljer den som närmast motsvarar originalets hebreiska konstruktion. Utifrån en för grekiskan främmande norm (det hebreiska språket) kommer på så sätt en styrning av den grekiska texten att ske. Kontrasten framträder klart vid en jämförelse mellan septuagintatexten i stort och texten i de apokryfiska skrifter som från början avfattats på grekiska. — Septuagintas beroende av sitt hebreiska original ger en särskild tyngd åt de exempel där Septuagintas gre-

kiska text inte har någon ordagrann motsvarighet i den hebreiska konstruktionen, t.ex. konstruktionen med  $\pi\rho\acute{o}$  i Amos 1: 1 och 4: 7, s. 66.

I en del fall kan jämförelsen med det hebreiska originalet ge en annan nyans åt det grekiska uttrycket. På s. 47 anföres Syrak 13: 16  $\kappa\alpha\iota\ \tau\tilde{\omega}\ \delta\mu\acute{o}\lambda\omega\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ . Det hebreiska originalet (som numera föreligger) tyder snarast på att  $\delta\mu\omicron\iota\omicron\varsigma$  uppfattats som substantiv »och till sin like (slutes människan)». På s. 53 f. anföres som exempel på  $\acute{\epsilon}\chi\upsilon\tau\tilde{\omega}$  = »von selbst» Ps. 26(27): 12 och 43(44): 11. Den hebreiska texten har i första fallet som motsvarighet ett ord som eventuellt i annan form kan ha legat bakom, även om ordet ifråga nu föres till det följande, och i andra fallet en direkt motsvarighet »åt dem». Även om stället på grekiska har kunnat uppfattas som exempel på den aktuella konstruktionen måste man ändå utgå från möjligheten att septuagintatexten från början är en ordagrann översättning från hebreiskan. På s. 68 anföres Gen. 16: 3 som det troligen äldsta exemplet på  $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$  + tidsuttryck + genitiv. Författaren uttrycker sig med all rätt försiktigt, eftersom stället ganska ordagrant återger den hebreiska konstruktionen.

Ett bidrag till textkritiken inom Septuaginta ger författaren på s. 54, där till Höga Visan 1: 8  $\acute{\epsilon}\lambda\upsilon\ \mu\acute{\eta}\ \gamma\upsilon\tilde{\omega}\varsigma\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\tilde{\eta}\nu$  föreslås konjekturen  $\sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\tilde{\eta}$ . Stället blir härigenom ytterligare ett exempel på den ovan anförda dativkonstruktionen. Konjekturen, som avsluter sig närmare till hebreiskan än den bevarade septuagintatexten gör, verkar övertygande.

I avhandlingens andra del, s. 154 ff., behandlas först  $\beta\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\iota$  i betydelsen »avlägsna, ta bort». Denna betydelse är rätt given på en rad ställen i Nya Testamentet. Den kan emellertid anföras även i Matt. 3: 11 (där svenska kyrkobibeln översätter »jag är icke ens värdig att bära hans skor»). Även en jämförelse med parallellställena visar att det här är fråga om att ta av skorna.

Kommentarerna tänker stundom på slaven som går efter sin herre och bär hans skor, men författaren avvisar denna tolkning, som det synes på goda grunder. Material för ytterligare diskussion av problemet finns i de av Strack-Billerbeck anförda ställena Keth. 96a och b Qid. 22b Bar. (där en lång diskussion mellan rabbinerna skulle bli överflödigt, om verbet »lyfta» här fick betyda det i sammanhanget väl passande »ta av skorna»).

I Matt. 8: 17 citeras Jes. 53: 4: »Han tog på sig våra krankheter och våra sjukdomar bar ( $\acute{\epsilon}\beta\acute{\alpha}\sigma\tau\alpha\sigma\epsilon\upsilon\iota$ ) han.» Författaren ser även här ett exempel på betydelsen »avlägsna, ta bort» — såvitt jag förstår med all rätt. Det bör emellertid påpekas, att denna tanke inte är främmande för det hebreiska verbet i Jes. 53: 4. Det är i hebreiskan fråga om att ta bort en börda genom att lyfta av den från en annan och lägga den på sig själv. Grekiskan tycks här anknyta till en möjlighet som ligger redan i hebreiskan.

Som framgår av ovan anförda exempel har avhandlingen värdefulla bidrag att ge till tolkningen av en rad ställen i såväl Gamla som Nya Testamentet. Man noterar tacksammt de utförliga registren (sakregister, ordregister och inom ställeregistret fullständig förteckning över behandlade bibelställen). Ett särskilt värde för bibelforskningen har till sist ett arbete som detta genom att på nytt ta upp till granskning frågan om Nya Testamentets språkliga placering. Svaret som ges är av väsentlig betydelse för all tolkning och översättning av bibeltexten.

Bo Johnson

H. H. ROWLEY: *Worship in Ancient Israel. Its Forms and Meaning.* (Edward Cadbury Lectures delivered in the University of Birmingham.) 307 sid. S.P.C.K., London 1967. Pris 42 s.

För Wellhausen och många av hans efterföljare fanns det ett befäst svalg mellan profetisk och prästerlig gudskyrdan i GT. De



stora skriftprofeterna representerade höjdpunkten i Israels tro, »Ordets religion», och deras insats var av nyskapande art. Prästerna betraktades som representanter för en stelnad ritualistisk lagreligion.

Här har vårt eget sekels bibelforskning inneburit om inte en kopernikansk omvälvning så dock en högst betydande omvärdering. Något av en »Ehrenrettung» har kommit kulten till del. Mowinckel, Hooke, A. R. Johnson och H.-J. Kraus hör till de forskare, som speciellt ägnat sig åt dessa problem.

Rowleys bok i ämnet ger en överskådlig framställning av kult och rit från patriarkerna till synagogan. Arbetets karaktär av översikt medför givetvis att Rowley i stor utsträckning refererar sina kollegers arbeten på det aktuella området, och mycket av vad som säges är allmängods i litteraturen. När författaren faller egna omdömen är de genomgående försiktigt hållna.

Även om Rowley inte vill gå så långt som de Vaux och kalla partiarkernas tro för monoteism, tvekar han inte att beteckna den som »a practical monotheism» (p. 21). Bakom mångfalden av gudomliga namn döljer sig inte en motsvarande mångfald av gudomliga varelser. Den Gud de dyrkade under olika namn föreställde de sig som en.

I kapitlet om offrets former och innebörd erinrar författaren om att de Vaux uttalat uppfattningen, att Israel före bosättningen i Palestina endast känt till påskoffret och att andra offerttyper lånats in först efter bosättningen. Rowley nöjer sig härtill med ett generellt påstående, att han inte vill sätta alla offerttyper utom påskens i relation till det kanaaneiska inflytandet. Här önskar man, att författaren i högre grad än som skett skilt mellan offerrit och offermotiv. Rowleys framställning kunde också i större utsträckning låtit det typiskt västsemitiska — förbrännandet av (en del av) offret på altaret — respektive det typiskt israelitiska — den rituella innebörd som knytes till offerdjurets blod — framträda i relief.

Ett av bokens viktigaste kapitel bär titeln »The Prophets and the Cult». Under titeln »Ritual and the Hebrew Prophets» behandlade Rowley samma ämne i volymen *Myth, Ritual and Kingship* (utg. av S. H. Hooke 1958), där hans inlägg hör till de mera balanserade. De tankegångar som Rowley då gjorde sig till tolk för, har han inte funnit anledning att revidera. GT har visserligen olika beteckningar för profeterna, men en fast gruppering kan ej urskiljas. Speciellt kritisk är Rowley mot Haldars schematiska uppfattning att *roah* och *nabi* skulle svara mot de babyloniska *baru* och *mahhu*. Mot tendensen att finna kultliturgier eller imitationer av sådana i profetböckerna är författaren mycket försiktig. Vad gäller imitationer av liturgiska former ser han inga skäl till att profeterna ej skulle ha använt sådana och han fortsätter: »But by and large I am persuaded that the oracles of the canonical prophets were not uttered as accompaniments of ritual acts.» (p. 170) Nahum var möjligen en kultprofet, menar Rowley, men inte Amos eller Jeremia.

Vid behandlingen av psalmernas roll i gudstjänsten måste Rowley givetvis ta upp frågan om nyårsfesten. Här som annars intar han en förmedlande hållning. Rowley finner inga vägande skäl att ifrågasätta existensen av en sådan nyårsfest, även om GT inte ger någon sammanhängande skildring av densamma. En mängd gammaltestamentligt material, inte minst i Psaltaren, får en meningsfull innebörd sett utifrån årsfestens sammanhang. Vid rekonstruktionen av årsfestens innehåll ansluter sig Rowley närmast till A. R. Johnson, och den bild han presenterar bygger i allt väsentligt på inombibliskt material. Det senare måste givetvis innebära en sundare metod än ett alltför energiskt utnyttjande av i och för sig intressanta paralleller från GT:s omvärld. Men vi måste komma ihåg, att det främreorientalska materialet spelat en viktig roll, då det gällt att leda exegeterna fram till nya och

fruktbara frågeställningar rörande Israels kult. Även den rekonstruktion av årsfesten, som nästan helt bygger på inombiblskt material, förblir emellertid hypotetisk, framhåller Rowley med rätta.

I en eventuell nytryckning bör man på p. 154 korrigera påståendet att Mowinckels *Offersang* og *Sangoffer* skulle vara skriven på svenska.

Rowleys försiktiga hållning i olika intrikata frågor sätter alltså i hög grad sin prägel på denna bok. Man märker att författaren står fri i förhållande till mera etablerade skolbildningar på den gammaltestamentliga exegetikens område. Författarens utomordentliga förtrogenhet med den vetenskapliga litteraturen till det aktuella forskningsområdet är uppenbar. Den är som vanligt hos Rowley överdådigt dokumenterad i mängder av fotnoter. Här skulle Rowley utan allvarlig förlust för läsaren kunnat ålägga sig en viss återhållsamhet, ty alltför ofta möter man i notapparaten dels sådant som är av tvivelaktig relevans i sammanhanget dels sådant som saklöst kan förvisas till kuriosakabinettet.

*Trygve Mettinger*

*Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie. 11. Band 1966. Herausgegeben von Konrad Ameln, Christhard Mahrenholz, Karl Ferdinand Müller. XVI + 272 sid. Johannes Stauda-Verlag, Kassel 1967.*

Föreliggande band av denna årsskrift, publikationsorganet för Internationale Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie, innehåller liksom de föregående ett antal undersökningar och redogörelser, som vittnar om det stora internationella intresset kring de båda disciplinerna liturgik och hymnologi. Till den förra kategorien hör en av de tre större undersökningarna, nämligen Die evangelischen Begräbnisgebete des 16. und 17. Jahrhunderts, av Frieder Schulz. Undersökningen ger bland mycket annat en bakgrund till Olavus Petris begravningsbön i hans svenska hand-

bok 1529, reformationens första fullständiga kasualagenda. I denna handbok fanns även formulär för »Totensegnung» i hemmet, och i såväl detta som i begravningsbönen finns en efterklang av den medeltida förbönen för döda. Denna »Totensegnung» avskaffades sedermera i Sverige och de båda bönerna sammanfogades till en.

D:r Konrad Ameln bidrar med en ingående undersökning av den populära medeltida julsången Quem pastores laudavere och dess förhållande till en annan julsång, Nunc angelorum gloria, med vilken den är förenad tydligen första gången i Böhmen vid början av 1400-talet till en sång, här kallad »Quempas». Sången hade bakom sig en lång tradition i denna form, fast dess liturgiska användning är belagd först vid mitten av 1500-talet. — D:r Werner Brauns artikel, Die evangelische Kontrafaktur, behandlar ett synnerligen viktigt skede av kyrkosångens utveckling. Begreppet kontrafakt får här en noggrann definition, som avgränsar den från andra områden. Kontrafaktens begrepp och utveckling utgjorde huvudämnet för den internationella hymnologiska arbetsgemenskapens konferens i Strasbourg hösten 1967.

Omkring 1680 var den evangelisk-lutherska kontrafaktens historia i det stora hela avslutad. I stället för dessa psalmarbeten med användande av äldre och profana modeller kom originaldiktning och i samband därmed nykompositioner. I senare tiders väckelse-rörelser har dock denna gamla praxis att använda och låna av äldre visor ofta tillämpats.

I de följande undersökningarna, beträffande liturgiken 4 och beträffande hymnologien 12, följer sig en mängd av stoff och fakta som har mycket stort intresse. Bland de hymnologiska undersökningarna finner man en, av Ernst Sommer, behandlande den Babstska psalmboken 1545, som nyligen utgivits i faksimil av d:r Konrad Ameln. I den föreliggande beskrivningen av Ernst Sommer ställes denna psalmbok bl.a. i relation till

den 1529--1543 av Joseph Klug i fyra upplagor utgivna psalmboken, även denna f.ö. nu utgiven i faksimil. Redogörelsen behandlar melodierna och deras ursprung. En annan undersökning, av Hans Volz, besvarar frågan varifrån den första psalmdiktarskan i den protestantiska världen, Elisabeth Cruciger, maka till Luthers och Melanchthons lärjunge Caspar Cruciger, härstammade. Författaren har här visat hennes tyska härkomst. Som vanligt avslutas även den nu föreliggande årsboken med litteraturförteckningar beträffande de båda ämnena från olika länder, även från de nordiska länderna, samt med värdefulla register.

Allan Arvastson

VILLIAM GRÖNBAECK: *Själavård bland äldre. Verbum, hft 22: —, inb. 28: —, 181 sid. Nr 10 i Verbumserien Pastoralpsykologiska handböcker.*

Författaren är den kände danske prästen och religionspsykologen Villiam Grönbaeck, som förut skrivit det kända verket »Det religiöse i Alderdommen».

Författaren går först igenom vad religionspsykologien och psykologien i allmänhet har att säga om den åldrandes situation. Utifrån detta vill han fråga vilken nytta själavården kan få därur.

Överallt i vårt samhälle krävs anpassning. Även av åldringen krävs det anpassning till den nya situation som åldrandet för med sig. Emellertid är inte ordet anpassning så väl valt i detta sammanhang. Det är bättre att välja Sundéns uttryck: »Att acceptera sig själv i sin situation». Det gäller att leva sitt liv så att dess innehåll på ålderdomen inte visar sig vara ett »existentiellt vakuüm». Det finns ett bestämt samband mellan inre tomhet och känslan av att inte ha något att leva för. Tron på en gudomlig bestämelse ger livet mening även då så mycket annat har upphört att ge livet mening och fullhet.

Alltför många gamla orkar inte av egen

kraft skaffa sig det livsinnehåll som den förlängda levnadsåldern och den förbättrade hälsovården ger dem möjlighet till. De riskerar att isolering, ensamhet, brist på sysselsättning, apati och modlöshet kan leda dem direkt in i senil demens. Senilitetens organiska underlag är välkänt. Dock har man väl inte tillräckligt uppmärksammat de andliga och psykiska orsakerna.

Något som många gamla lider av är känslan av isolering. Man är avsidestagen och ingen räknar med en längre som förut. Ur denna isolering och hjälplöshet kan komma en känsla av förvirring eller apati. Det är därför av mycket stor vikt att isoleringen brytes. Detta kan ske också i många av de fall då det anses vara svårt att nå kontakt med den gamle. För att nå denna kontakt spelar minnena en stor roll. Genom att aktualisera något som den gamle varit med om för länge sedan, återfår också det förstenade känslolivet något av sitt förra liv och en kontakt kan skapas. En väg ur förvirringen och apatin har banats genom att isoleringen har brutits.

Det är mycket vanligt att gamla har en negativ självvärdering. Förut gav yrket och arbetet en positiv självvärdering. Nu har man en känsla av att ligga andra till last. Många gamla människors depression kan förklaras härur. Denna låga självvärdering visar sig även som ringhetskänsla inför Gud. Givetvis får man inte omedelbart förväxla syndamedvetande och mindervärdeskänsla. Det finns hos många gamla en naturlig, rakryggad självbedömning som är sammankopplad med en äkta syndakänedom inför Gud. När evangeliet får tala in i den gamles situation kan det bli så. Det gäller att tala *in i* en människas situation, inte att tala *om* den. Det är en god regel som Grönbaeck ger för förkunnelsen. Vidare pekar han på hur de gamla och välkända orden i psalmer och bibelord kan åstadkomma den känslouaktivering och den kontakt som ger liv i det som ser dött ut. Att få kontakt med Gud

eller en människa är att åter uppleva ett värde.

Boken har mycket att ge genom sin varma mänsklighet och genom den respekt för den gamla människan och hennes integritet som lyser genom hela framställningen. Många guldkorn kan hämtas. Tyvärr är boken något ojämn. Några sidors givande läsning avbrytes av sidor med idel självklarheter och referat ur litteratur som inte har så mycket att säga.

Som religionspsykologiskt arbetsinstrument har Grönbaeck utarbetat en samling små betraktelser med dithörande frågor. Det verkar som om dessa varit goda instrument för att nå kontakt och den känslaktualisering som är kontaktens förutsättning. Emellertid vill jag starkt ifrågasätta dessa betraktelsers och frågors vetenskapliga värde. Resultatet verkar diffust. De religionspsykologiska resultaten han får begränsas både av det amatörmässiga i mätinstrumentets byggnad och av författarens stora respekt för integriteten. En sådan respekt är ju en högst vällovligen egenskap hos en själasörjare, men utan tvekan begränsar den starkt bokens vetenskapliga tyngd och värde. Det visar sig inte vara så lätt att förena vetenskapsmannens och själasörjarens roll.

*Anders Olivius*

GUSTAF WINGREN: *Einar Billing. En studie i svensk teologi före 1920. 158 sid. C.W.K. Gleerups bokförlag, Lund 1968. Pris kr. 22: 50.*

Gustaf Wingren har utgivit en idérisk och lättläst bok om Einar Billing. Därmed är ett syfte med boken uppnått: att ge en presentation av Billing som personlighet och en introduktion till hans teologi. Avsikten har även varit att översätta texten och därigenom informera utländsk publik om Einar Billing. Hittills har inte funnits någon skrift av detta slag. Det kan tyckas underligt, om man be-

tänker vilken betydelse Billing haft för teologi och kyrka i vårt land. Hans inflytande är därtill inte avslutat, vad som än sagts om motsatsen; det har på olika sätt sin fortsättning i vår egen tid. Tänker man något efter, inser man nog, att en kortfattad, översiktlig skrift om Einar Billing är välmotiverad.

De första 100 sidorna handlar om Billing, de 50 återstående om teologi och kyrka *efter* Billing. Vad beträffar Billing-porträttet får väl sägas, att det naturligen måste erbjuda problem att åstadkomma en rättvis helhetsbild, när beskrivningen är så pass begränsad till omfånget. Men alla de viktigaste komponenterna finns i bilden och de detaljer som valts är representativa. Vad angår Wingrens reflexioner om situationen efter Billing kan konstateras, att en rad nya och, efter vad jag kan förstå, högst beaktansvärda synpunkter här ges om det teologiska läget inom och utom vårt land. I detta avsnitt visar sig också en polemisk udd mot företeelser, som förf. inte finner förenliga med arvet från Billing.

Nu närmare till sak. Wingren betonar lutherforskningens grundläggande betydelse för Billing. Denna iakttagelse är viktig och har fasta stöd i materialet, främst naturligtvis Billings förstlingsverk *Luthers lära om staten* (1900) men också exempelvis *Vår kallelse* (1909), *Luthers storhet* (1917) och *1517—1521. Ett bidrag till frågan om Luthers religiösa och teologiska utvecklingsgång* (1917). Det sistnämnda är det näst sista vetenskapliga arbetet av Billing. (Slutstenen blev faktiskt den skarpsinniga studien *Johannes Rudbeckius' aristotelism* (1923). Vad Billing skrev härefter, ända till 1937, har inte primärforskningens signum.) Man kan gott säga, att luthertolkningen utgör ramen för Billings teologiska arbete. Men inom ramen finns åtskilligt annat, framför allt hela bibelteologien (*De etiska tankarna i urkristendomen*, 1907 och *Försoningen*, 1908) och självständiga reflexioner, som delvis avviker från luthertolkningen. Detta är redo-

visat av Wingren, särskilt i kapitlet »Outjämnade spänningar mellan inslagen från Israel och från Luther».

På vad sätt var luthertolkningen grundläggande? Genom studiet av regementsläran kom Billing redan från början att ha klart för sig en principiell *skillnad* mellan kyrka och »stat». Att kyrkans regeringsprincip var *evangelium* blev den för Billing alltid bestående insikten. Samtidigt som Wingren med all rätt framhåller denna Billings upptäckt av kyrkans egenart, påpekar han träffande »vilket brott detta billingska grepp på saken innebar i förhållande till den gamla svenska statskyrklighetens ideal» (s. 15). Den för Billing så karakteristiska sammanställningen evangelium—kyrka har alltså sin rot i hans tolkning av Luther. När Billing senare allt starkare betonar kyrkans nödvändiga frihet i förhållande till staten är det följdriktigt samma från lutherstudiet hämtade uppfattning som ligger till grund.

Dessa fakta kan synas givna och föga märkliga med hänsyn till att det är från Luthers regementslära, som Billing utgått. Men det förhåller sig just så som Wingren medger: man har inte tidigare klart sett dessa fakta och deras bakgrund. Och märkliga blir de genom den målmedvetenhet, varmed Billing utvecklar dem för den svenska kyrkans vidkommande. I regementsläran hade han sin grund långt innan han kom i konfrontation med viss statskyrklighet och frikyrklighet. Det är ingalunda så som man ibland förmodar (bl.a. Krister Stendahl), att Billing »drevs» till en utrerad folkkyrklighet genom de frikyrkliga attackerna. Billings vision var i huvuddragen klar alltifrån början.

Utgångsläget blir hos Billing bestämt också av hans bibelteologi, framför allt den sammanbindande historiesynen. Wingren har noterat den hos Billing säregna närheten mellan evangelium och historia. Nåden ligger i historien (s. 42) och nåden måste *för att vara nåd* ta sig uttryck i Guds handlande

med sitt folk, Israel. Evangeliet genom Kristus blir ett fullföljande av den gammaltestamentliga nådestanken. Evangeliet är gudsrikets inbrytande, ett barmhärtigt uppskov med domen och Kristi fortsatta gärning för att uppsöka och rädda den enskilde. Allt genom »gärning», något som »sker». Här måste åter kyrkan komma in i bilden, ty var är detta skeende uppenbart om inte i och genom kyrkan? För Billing är en sådan fråga retorisk. Man kan bara konstatera, vilket också framgår av Wingrens skildring, att *kyrkan* blir focus för det som är mest signifikativt i Billings teologi.

Det måste noga uppmärksammas hur konsekvent exodus-tankens blivit genomförd i Billings kyrkosyn. Wingren har sett det, vilket följande ord (s. 11) visar: »Detta är kanske Billings oftast återkommande formel: 'I syndernas förlåtelse uppleva vi vårt utförande ur Egypten'. När denna formel är född, är Billings folkkyrkotanke också född, sprungen fram direkt ur bibelstudiet.» Denna historiesyn, börjande i Exodus och alltså öppen mot framtiden, är huvudtemat i Billings teologi, kring vilket allt övrigt tar form. Det är glädjande, att detta klart framgår av Wingrens framställning (t.ex. s. 12, 37, 66 f.).

Vilken bibelsyn är det som möjliggjort Billings teologi? Det bärande är, framhåller Wingren, bibelns händelser, vittnesbörden om dem och tolkningarna av dem, men inte den verbala beskrivningen såsom sådan. Billings upptäckt av att bibeln är händelser, innan den blir *böcker*, gjordes först i samband med hans studium av Wellhausens berömda *Prolegomena*. Iakttagelsen är intressant men kan kompletteras av flera andra omständigheter, t.ex. Martin Käblers inflytande och Harald Hjärnes, churu indirekt. Wellhausens pentateuch-kritik ställde all tidigare datering av moseböckernas tillkomst på huvudet. Läran om bibeln som homogen och oantastlig *skriftkodex* blev definitivt omöjlig. Känt är hur Billing genom Wellhausen för-

des ut i de svåraste tvivel på bibelns tillförlitlighet. Det var huvudsakligen en »verbalinspiratorisk» bibeluppfattning, som under stor vånda då trasades sönder. Paradoxalt nog innebar detta för Billing en frigörelse, som befrämjade hans teologiska arbete. Men en gigantisk uppgift förestod: att lägga en fastare grund för bibeluppfattningen än den raserade erbjudit. Det är detta arbete, som Wingren anser ha avstannat i vårt land efter Billing. Främst av det skälet finner han det nödvändigt att förorda ett återvändande till Billing, en anknötning till teologiens läge omkring 1920. Att *återvända* är, kan man tycka, ingen storslagen paroll. Men Wingren har alldeles rätt i att själva uppgiften är ofrånkomlig. Syftet är ändå riktat mot nuet och framtiden.

En av Wingren mot Billing ofta upprepad invändning är att Genesis, lagen och »världen» inte får komma till sin fulla rätt utan absorberas i en märkligt enhetlig syn, där olikheten mellan skapelse och frälsning, lag och evangelium, »värld» och kyrka inte klart framträder. Och detta trots den grundläggande insikten om de två regementena i luthertolkningen.

Finns skapelsetanken alls hos Billing? Sant är att den inte får någon självständig plats i hans teologi. Naturen enbart, utan samband med »händelser», är på ett egendomligt sätt stum i Billings gammaltestamentliga exeges. Naturen i och för sig vittnar inte om Gud. *Sätillvida* är det berättigat att såsom Wingren säga, att skapelsetanken »saknas», är en »lakun» hos Billing (s. 33). Men Wingren har också sett hur skapelsetanken är infogad i tron på »den i historien handlande Guden» (s. 35). Och vi kan tillägga: skapelsetanken inte bara finns där, den får just där sin kraft. En liknande effekt kan iakttas i fråga om lagen, som Wingren anser vara otillbörligt undanskjuten hos Billing (s. 38, 63, 69 f., 77).

»Men inbäddat i budskapet ligger alltid kravet» (s. 122 not 37). De orden av Win-

gren anser jag trots allt gälla för Billings del. Om budskapet i huvudsak är evangeliet, är därför inte lagen eliminerad. Billing arbetade alltid med synteser och utvecklade härvid ett mästerskap i omsorgsfullhet. Det vore egendomliga synteser, om viktiga moment i dem klippts bort. Billings arbete med »rättfärdighet» och »barmhärtighet» i bibelteologien visar ett annat tillvägagångssätt. Men i populärt hållna skrifter uttrycker han sig så koncentrerat, att man kan uppfatta honom som ensidig. Jag tänker på de kända orden i *Vår kallelse*: »kyrkan är syndernas förlåtelse, kallelsen är syndernas förlåtelse» etc. Innebär nu detta att evangelium är den enda bestämmande principen i kyrkan resp. kallelsen? Wingren påvisar såsom en risk, att den billingska folkkyrkan tenderar att bli »kravlös» (s. 98). Men närmare besett avser Wingren härmed kyrkans yttre organisation (s. 84). Med avseende på individen måste Wingren konstatera, att »gåva och krav är inflätade i varandra» (s. 78). När det sistnämnda dock enligt Billing är fallet för de enskilda kyrkomedlemmarna, finner jag det svårt att beteckna Billings folkkyrka såsom kravlös, ens i tendensen. En annan sak är att kyrkan praktiskt kan brista i sin plikt att bekantgöra både nåd och krav för den enskilde.

Kallelsen förutsätter Billing ta form under trohet mot arbetsuppgiftens ofrånkomliga krav. Vad skulle arbete annars vara? Här ser jag hos Billing »tysta förutsättningar», ett uttryck som Wingren använder i annat sammanhang. Ett försök till exeges av Billings »kallelsen är syndernas förlåtelse» skulle kunna bli följande: din kallelse, som är och förblir tung möda, skall inifrån visa sig vara buren av syndernas förlåtelse. Det innebär åter, att gåva och krav, evangelium och lag är sammanbundna med varandra. Wingrens kritik av Billings kallelsetanke går emellertid ut på att lagen trängs undan. Kritiken återfinns i många av Wingrens böcker och artiklar och den återkommer här.

Vad som i Luthers kallelselära är lag, säges i Billings version bli evangelium. Därav följer enligt Wingren, att »världens rike», som skulle regeras av lag, förlorar sin egenart. De två »rikena», regerade av lag och evangelium, tenderar hos Billing att bli ett »rike», regerat av evangelium (s. 71, 72 f., 82, 97 f.).

Det finns fog för Wingrens tes men den kan inte drivas längre än till en viss gräns. *Tendensen* är klar hos Billing. Frågan är bara vad det blir kvar av lagen i hans teologi. Riktigt är att han tydligt sett men för egen del tagit avstånd från den asketiska tanken i Luthers kallelselära. Men Billing finner här också en positiv funktion, för det första i vad lagen säger om samhällsordning, yrken, arbetslivets krav, kort sagt Luthers världsliga regemente. Om det sedan blir en »omtolkning» av Luther vet jag inte (det beror ju av hur Luther skall tolkas), men klart är att *Billing* ser evangeliet enligt Luther ha samband även med kallelsen. Den relativa tystnaden hos Billing angående »världens rike» kan mycket väl ha samma förklaring som hans förtegenhet om skapel- sen och lagen: det hör till de givna, ofrån- komliga och »tysta förutsättningarna» (jfr s. 132 ff.). Det blev också nödvändigt för Billing att ge huvuddelen av sin kraft åt kyrkotanken, medan kallelsen blev mindre kommenterad.

När Wingren i den senare delen av boken behandlar teologiens utveckling efter Billing, nämner han, att det blir »genom det systematiska arbetet i *Lund* som Billing lever vidare» (s. 110). Man kan konstatera riktigheten i dessa ord också när man läst denna vitala bok av Wingren. Här framträder klart det mest karakteristiska hos Billing. Det angelägna hos honom kommer säkert att förnimmas på andra orter än Lund, både inom och utom landet, och kanske också medföra resultat omsider.

*Gösta Wrede*

LORENZ GRÖNVIK: *Die Taufe in der Theologie Martin Luthers. Vol. 36, nr 1 i Acta Academiae Aboensis, ser. A. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. Abo 1968.*

Åtskilliga teologiska avhandlingar behandlar Luthers sakramentsteologi. Det gäller i synnerhet nattvarden. Dopot i Luthers teologi har inte i samma utsträckning blivit föremål för vetenskaplig undersökning, låt vara att det också skrivits betydande arbeten om Luthers syn på dopet av bl.a. Jetter, Brinkel, Hof och Josefsson. För det senaste tillskottet till litteraturen om Luthers doplära svarar finländaren L. Grönvik genom sin avhandling »Die Taufe in der Theologie Martin Luthers», utgiven i Åbo i början av innevarande år.

Man skulle kunna invända mot titeln, att den inte är helt korrekt, eftersom förf. säger sig vilja bygga huvudsakligen på den äldre Luther, nämligen på dennes skrifter mot svärmarna. Förf. fasthåller emellertid inte konsekvent vid denna principiella begränsning av källmaterialet. Han utnyttjar nämligen ganska flitigt avsnittet om dopet i *De captivitate* och måste göra det på grund av det sätt, varpå han fixerar sin arbetsuppgift och uppställer sin huvudtes för avhandlingen. Som en egendomlighet kan man också notera, att förf. inte gör bruk av den viktiga skriften från år 1519, »*Sermo von den heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe*», som till skillnad från *De captivitate* är helt opolemisk.

Förf. anger som sin uppgift att undersöka Luthers dopteologi med hänsyn till dess enhetlighet. Hans tes är den, att denna enhetlighet är för handen, och att Luthers dopuppfattning är ett konsekvent uttryck för hans reformatoriska teologi. För den, som i likhet med anmälaren fostrats i den lundensiska teologitraditionen, framstår denna tes ingalunda som sensationell. Den är inte lika självklar i den tyska lutherforskningen, som gärna har spelat ut den unge Luther mot den

äldre. Desto värdefullare är det, att förf. underbygger sin tes genom en grundlig analys av relevanta texter, samtidigt som han visar förmåga till koncentration på väsentligheter. I sin helhet erbjuder hans avhandling en stimulerande läsning.

Avhandlingens tyngst vägande och tillika kvantitativt mest omfattande del handlar om förhållandet mellan tecknet och tron, signum och fides (s. 101—172). Förf. anser detta problem vara avgörande för bedömningen av Luthers dopteologi. Frågan gäller, om det råder spänning och rentav disharmoni dem emellan, eller om det finns en enhet, och i så fall vari den består. I Luthers skrifter efter år 1525, särskilt katekeserna, ligger stark betoning på det yttre tecknets betydelse. Gentemot svärmarna framhåller Luther, att dopet inte är beroende av den döptes tro för att vara ett giltigt dop, inte heller av dopförrättares tro. Man döps inte på sin tro, ty den kristnes tro är alltid anfäktad. Detta har vederdöparna förbisett. Samtidigt kan Luther säga, att dopet utan tron är ett ofruktbart signum. Tecknet är visserligen ett tecken (signum) oberoende av tron, men utan tron förlorar det sin betydelse (significatio). Bilden av skeppet, som inte går under, åskådliggör, hur Luther tänker sig förhållandet mellan signum och fides. Dopet består oberoende av människans tro, men människan måste återvända till sitt dop ständigt på nytt, dvs. leva i ständig tro och bot. Det är inte dopet utan tron, som ständigt skall förnyas. Den kristne skall inte vara »widderteuffler» utan »widdergleubler».

Förf. visar nu, att samma grundtankar finns i *De captivitate*, tillkommen år 1520, trots att tonvikten där ligger på löftet och tron. I katekeserna har Luther i en annorlunda situation närmare utvecklat vissa tankar, som möter redan i *De captivitate*, ehuru inte så starkt poängterade. I skriften från år 1520 vänder sig Luther mot den skolastiska läran om sakramenten som »signa efficacia». Hans syfte här är att visa, vari sakramentens

rätta bruk består. Han understryker särskilt dopets livsomsjämnande karaktär. Man döps visserligen bara en gång »sacramentaliter», men ständigt »in fide». Denna sida har tappats bort i den skolastiska dopläran. Därför har Luther med sin lära om sakramenten överbjudit den skolastiska, som enligt Luthers sätt att se förringar dopets betydelse, emedan den tappar bort tron.

Anledningen till att Luther kan hålla samman signum och fides i en enhet är enl. förf. den, att han starkt betonar dopets karaktär av ett Guds verk. Luther menar, att både skolastiken och svärmarna gör dopet till ett människoverk, ehuru på motsatt sätt. Den förra gör dopet till ett mänskligt opus genom att den tappar bort tron, de senare gör det genom att de grundar dopet på tron i stället för på ordet. För Luther är varje rivalitet mellan signum och fides utesluten genom hans teocentriska sakraments- och trosbegrepp. Liksom dopet är tron ett Guds verk, ty Gud verkar alltid det inre (tron) genom det yttre (ordet och tecknet).

Ett särskilt kapitel ägnas förhållandet mellan ordet och vattnet. Det ligger förf. om hjärtat att framhålla, att Luthers hänvisning till ordet i dopet inte får tolkas som ett förringande av vattnets betydelse. Detta framgår, menar han, klart av Lilla katekesens svar på den första dopfrågan: »Die Tauffe ist nicht allein schlecht wasser, Sondern sie ist das wasser jun Gottes gebot gefasset und mit Gottes wort verbunden». Förf. anser, att dessa ord har översatts felaktigt i den officiella svenska översättningen, där det heter: »Dopet är inte blott vatten utan — — —». Här har det attributiva »schlecht» (=schlicht, gewöhnlich) helt enkelt utelämnats. Detta har medfört, att Luthers sakramentala tänkande här inte kommer till sin rätt, emedan den svenska översättningen kan tolkas som en nedvärdering av vattnet. Det är tveksamt, om man kan ge förf. rätt häri. Säger man, att dopet inte är *vanligt* vatten, riskerar man att komma helt på villovägar. Det ligger



ingen nedvärdering av tecknet i den svenska översättningen. Det kan i förbigående noteras, att en av de latinska översättningarna till Lilla katekesen återger Luthers ord så: »Baptismus non est simpliciter aqua» (WA 30 I, 309, 23). Den svenska översättningen synes motsvara denna latinska version.

Slutligen kan nämnas, att förf. ansluter sig till de forskare, som i Luthers uppfattning om barndopet ser ett konsekvent uttryck för Luthers åskådning. Han visar t.o.m., att barndopet för Luther framstår som »die sicherste und gewisseste Taufe» (s. 167). Vad som synes anmälares av speciellt intresse i detta sammanhang är förf.:s uppgörelse med P. Althaus, som kritiserat Luthers lära om fides infantium. Förf. visar övertygande, att Luthers tankar om fides infantium inte utgör någon artificiell hjälpkonstruktion i dopläran utan har sin rot i hans trosbegrepp.

Gunnar Wertelius

EINO MURTORINNE: *Erzbischof Eidem zum deutschen Kirchenkampf 1933—1934. Schriften der finnischen Gesellschaft für Missiologie und Ökumenik XV, Helsinki 1968. 127 s., 12 finska mark.*

Den tyska kyrkokampen under nationalsocialismens dagar har blivit ett tyskt och internationellt forskningsobjekt. Det är naturligtvis både psykologiskt och sakligt betingat att Bekännelsekyrkan och dess förbindelser med systerkyrkor i första hand fångat uppmärksamheten. Under sin undersökning om de nordiska kyrkornas relationer till Tysklands evangeliska dessa år har docent E. Murtorinne, Helsingfors, emellertid funnit att också den officiella kyrkoledningen med riksbiskop Müller i spetsen hade internationella förbindelser, som i viss mån påverkade händelseutvecklingen. Som ett led i en kommande större undersökning har nu publicerats en undersökning, som söker klarlägga ärkebiskop Erling Eidems insatser.

Eidem tillämpade här som ofta eljest en egen kyrkopolitik. Han trodde mest på de personliga besöken och den privata brevväxlingen. I muntlig tradition har länge ryktats om den eidemska linjen och besöket hos Hitler och genom fr.a. biskop A. Nygrens artiklar och böcker i början av 30-talet har det funnits belägg från initierat håll. (Att fantasifulla traditioner fortlevat och det trots att de i offentlig debatt visats vara ogrundade är en annan och sorglustig historia.) I docent Murtorinnes bok ges en relativt fyllig framställning om Eidems roll och en rad viktiga dokument avtrycks. Något referat av framställningen skall inte lämnas här (jfr samtidig artikel i Svensk Kyrkotidning). Summan är att Eidem i det längsta och så länge han hade åtminstone »skymten av en förhoppning», som han uttryckte det för riksbiskopen, sökte påverka den officiella kyrkoledningen i positiv riktning. Då en serie müllerska åtgärder kring årsskiftet 1933—34 definitivt grusade förhoppningarna sökte Eidem som en sista utväg övertyga rikskanslern om kyrkoledningens inkompetens och främst om Kristi kyrkas egenart och universalitet. Det över en timme långa besöket i maj 1934 upptogs emellertid till största delen av ett typiskt hitlertal. Därmed uppgav Eidem försöken och anslöt sig till den politik Ekumeniska rådet företrädde och som klart manifesterades vid Fanökonferensen senare på året.

Murtorinne har börjat bearbeta ett fält av vikt för kyrkans historia också i det här landet. En mängd arbetsuppgifter väntar, vilket även skymtar i boken. Att Murtorinne funnit en väsentlig infallsvinkel mot ekumenikens historia synes mig också uppenbart och med viss spänning ser jag fram mot den kommande undersökningen. Sedan kan jag inte undgå att göra en del anmärkningar. Bortsett från en del slarv med titlar och från att den svenska diskussionen de här åren är mer komplicerad än som antytts finns en metodisk svaghet. Murtorinnes huvudkällor i

Sverige har varit Svenska ekumeniska nämndens och Eidems arkiv. I det sistnämnda finns även kopior av utgående korrespondens men den serien är ingalunda komplett. Det

är förbluffande att Murtorinne avstått från att fylla ut luckorna med bidrag från Eidems rådgivare. Det är nödvändigt med en resa till främst Sigtuna, Skara och Lund.

*Lars Eckerdal*

## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

### MARTIN NOTH IN MEMORIAM

Den 30 maj detta år avled professor Martin Noth. Han var född i Dresden 1902. I Leipzig, där han studerade teologi och orientalska språk, fick han till lärare Albrecht Alt, som kom att få ett avgörande inflytande på hans vetenskapliga livsverk med dess inriktning på filologi och historia. Redan 1929 blev Noth redaktör för den tyska Palestinaforskningsens ledande facktidskrift, »Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins», en uppgift som han behöll ända till 1965.

Efter habiliteringen i Greifswald 1928 på det grundläggande och outhärliga arbetet om de israelitiska personnamnen blev Noth redan 1930 ordinarie professor i Gamla testamentet i Königsberg. De år Noth tillbragte i Königsberg betraktade han själv som den rikaste och mest fruktbara perioden i sitt liv. Här tillkom bl.a. hans traditionshistoriska undersökningar över Pentateuken och en lång rad detaljstudier till Palestinas historia och arkeologi, som resulterade i det monumentala arbetet »Die Welt des Alten Testaments», som först utkom 1940.

Krigsslutet betydde slutet också för det tyska universitetet i Königsberg och 1945 övertog Noth professuren i Gamla testamentet vid den evangeliska fakulteten i Bonn. Trots många krävande administrativa uppdrag — bl.a. var Noth under två perioder universitetsrektor — blev tiden i Bonn även i vetenskapligt avseende ytterst rik. Här skall endast nämnas den i ständigt nya upplagor utkommande »Geschichte Israels» och en rad kommentarer till gamltestamentliga böcker. Noth blev också huvudredaktör för den stora kommentarserien »Biblicher Kommentar», som utges i Neukirchen. I Bonn samlade Noth kring sig en krets av begåvade

lärjungar, av vilka många snabbt avancerade till ordinarie professorsbefattningar. Till de många internationella utmärkelser som kom Noth till del hörde ett teologie hedersdoktorat i Lund.

Vid sin bortgång var Noth som emeritusprofessor ledare för Das Deutsche evangelische Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes i Jerusalem. Med till synes helt obrutna krafter stod han mitt uppe i ett betydelsefullt arbete, då han under en vetenskaplig exkursion till trakten kring Beerseba drabbades av en hjärtinfarkt som plötsligt ändade hans liv.

Inte endast som forskare utan också som människa efterlämnar Noth ett tomrum som blir svårt att fylla. Hans saklighet, anspråklöshet och spontana godhet skall sent glömmas av dem som lärde känna honom.

*Gillis Gerleman*

### BIBELÖVERSÄTTNING OCH NUTIDA SPRÅKTEORIER

Detta nummer av Kvartalskriften innehåller en artikel av Dr Eugene Nida om »Översättning som teknik, som vetenskap och som konst». Den talar för sig själv, men några ord för att sätta in den i sitt sammanhang kan ändå vara på sin plats.

Dr Nida tillhör de vetenskapsmän som förenar ett starkt teologiskt intresse med förstarangsställning inom ett annat forskningsområde. Han tillhör USA:s ledande lingvister, och de teorier som omnämnas i artikeln representerar den mest aktuella diskussionen på ett synnerligen dynamiskt forskningsfält. Resonemanget om kärnstrukturer i språket bygger på en teori som utvecklats av Noam Chomsky, känd inte bara

som lingvist utan också som intellektuell avantgardist genom sina inlägg i samhällsdebatten.

Inom United Bible Societies, där Dr Nida är anställd, har man på ett imponerande sätt lyckats göra denna moderna forskning fruktbar för teologiskt och kyrkligt arbete. Den i artikeln omnämnda Today's English Version är kanske det mest kända synliga resultatet, men det pågår en strävan att överallt på jorden påverka bibelöversättningsarbetet i riktning mot exaktare vetenskaplig teknik och modernare målsättning. United Bible Societies är på många sätt i ett gott utgångsläge för att kunna göra detta, bl.a. tack vare den enorma erfarenhet av praktiska försök som samlats där och genom kontakterna med alla nationella bibelsällskap. I de flesta länder har bibelsällskapen långt starkare ställning än hos oss och arbetar inte bara för bibelspridning och upplysning om Bibeln utan har ofta huvudansvaret för översättningsprojekt. I förlängningen av denna uppgift ligger också, som Dr Nida's artikel antyder, hela problemet med kommunikationen mellan den bibliska och den moderna tankevärlden. Detta gör att de förenade bibelsällskapen inte bara har mer vitt förgrenade utan också väl så betydelsefulla ekumeniska kontakter som t.o.m. World Council of Churches.

Ett europeiskt seminarium om bibelöversättning, som i somras hölls i Tyskland, ut-

gjorde ett led i strävan att vitalisera arbetet med dessa frågor världen över. En intressant iakttagelse vid detta seminarium var att följa konfrontationen mellan de amerikanska tankegångarna och den tyska akademiska traditionen. De formella förändringar som måste göras, när man översätter med hjälp av strukturanalyser och med innehållslig begriplighet som främsta målsättning, tycktes i många fall chockera företrädare för en tradition, där man framför allt vill bevara ordens känslomässiga valörer. Bakom denna inställning ligger troligen teorier om språket som bärare av oöversättliga tankesystem. De kan sägas ha fått sitt mest monumentala uttryck på det teologiska området i Kittels Theologisches Wörterbuch zum NT, och kritiken från språkvetenskapens sida kan studeras i James Barr's The Semantics of Biblical Language. Det förefaller som om traditionen med bibelteologiskt begreppsstudium måste genomgå en omfattande metodisk självprövning just inför moderna teorier om ord, begrepp och språkssystem.

Inom bibelöversättningens område betyder de amerikanska teorierna närmast ett krav på mer medveten och genomarbetad metod. Inför de omfattande svenska projekt som troligen kommer att sättas i gång är det önskvärt att diskussionen tar hänsyn till dessa teorier. Dr Nidas artikel i detta nummer kan möjligen ge upphov till en sådan diskussion.

*Per Block*