

Huppenbauers bok gir en fin oversikt over et interessant problem i Qumran-tekstene, som har vært meget diskutert. Han har fått frem en del klare linjer som gjør at vi kan få en bedre forståelse av arten av den dualisme som møter oss i Qumran-tekstene. Hans tolkning er nøktern og vel overveiet.

*Arvid S. Kapelrud.*

ANDREAS EDWIEN: Idékampen i det bibelske gudsbilde. Jesu forkynnelse i åndshistorisk lys. Oslo 1958. (Hovedkommisjon Tanum).

Den noe gåtefulle tittel gir uttrykk for den tese at i det bibelske gudsbilde kjemper forskjellige idéer mot hverandre: Herre-motivet og fars-motivet, eller som forf. også sier: den autoritære og den spirituale gudsidé. I Jesu egen forkynnelse skal de to idéene stå særlig skarpt imot hverandre.

I bokens innledende del skisseres «grunntrekk av Jahve-begrepets utviklingshistorie». Opprinnelig var, hevder forf., stammeguden Jahve en «gudesønn», som stod på linje med andre guder og var underordnet høyguden, Elohim eller «Den høye» (jfr. 5 Mos 32:8 LXX). Paktsforholdet mellom Jahve og Israel var en kontrakt mellom likeverdige kontrahenter. Først i tidens løp utviklet monolatriet seg til monoteisme, og stammeguden ble verdensgud. Dette skjedde særlig ved profetenes forkynnelse, men var også betinget av påvirkning utenfra. Utviklingen fikk en dobbelt følge: på den ene side ble gudsbilledet «barbarisert», Jahve ble den forferdelige, fjerne og uberegnelige verdenshersker, herren; på den annen side ble Jahve skaperguden, og derved kom farsbilledet inn i gudsbegrepet. Pakttanken blir utdypet og forvandlet til tanken om et naturgitt avhengighetsforhold.

I den senere utvikling brytes paktmotiv og skapelsesmotiv stadig, paktguden blir den hevnende herre, skaperguden den frelsende far. Monoteismen modifiseres ved at verdensguden får en «lokal stedfortreder» (Menneskesønnen-Messias) og en «mytisk motpart» (Satan). Under brytningene mellom nasjonalisme og universalisme, denne- og hinsidig gjengjeldelsestanke, monoteisme, dualisme og engletro, blir sektfromheten det som kjennetegner jødedommen: Jahve blir absolutt både i huldskap og vrede, for sine tilhengere den gode far, men nådeløs og grusom mot sine motstandere.

Jesu forkynnelse er bestemt av senjødedommens mytologiske gudsoppfatning og verdensbillede, men også av sektens tildels høye moralske erkjennelse. De to gudsidéer står skarpere mot hverandre enn noen gang: på den ene side den urimelig strenge herre i liknelsen

om de betrodde pengesummer, Mt 25:14 ff, på den annen side faren i liknelsen om den bortkomne sønnen, Lk 15. Gud er både «vingartner» og «rothugger»; den konflikt mellom en «autoritær» og en «spiritual gudsoppfatning», som går gjennom hele den jødiske religionshistorie, møter hos Jesus i «maksimal forstørrelse». Gudsforholdet ses snart som sønneforhold, snart som trelleforhold. Et gjenombrudd av farsbilledet ligger bak Jesu etikk med dens bud om nestekjærlighet. Men den radikale aspirasjon ender i «et selvmotsigelsens kompromiss». Lønn og gjengjeldelse forblir det dominerende motiv i etikken. Jesus holder fast ved den dualistiske oppdeling av menneskene i to grupper, de gode og de onde; men han viser «dårlig nasjonal holdning», tar de undertryktes parti, og plaserer de jødiske sektfromme blant de onde. Jesus stod på fariseismens grunn, men han var en steil og selvbevisst individualist, med sterke tilbøyeligheter til autoritært lederskap og behov for å omgi seg med en trofast og lydlig krets av tilhengere. Overfor sine motstandere var Jesus ikke i stand til å følge sine egne idealer; han tilstrebet selv den utgang hans revolusjonære løpebane fikk, og ingen kan undre seg over at jødisk lov og dens håndhevere måtte felle ham.

Jesu forkynnelse er etter forf. ikke noe avsluttende høydepunkt i utviklingen, men et nødvendig gjennomgangsledd. Forf. mener i det hele å se en åndshistorisk nødvendighet i religionshistorien: «Utviklingen fra nasjonalismens 'utvalgte folk' i retning av universalismens 'utvalgte menneskehet' er skjedd gjennom sekterismens 'utvalgte menighet'» (S. 72). Den eskatologiske mytologi var en nødvendig forutsetning for at Jesu etikk og «fars-motivet» skulle få noen historisk virkning i den givne situasjon. Nettopp fordi han ikke selv var «saktmodig og ydmyk» kunne Jesus bli «den 'katalysator' som førte til lov- og nasjonalreligionens sprengning» (s. 251). Bare fordi Jesus ved sin forkynnelse og holdning fremkalte martyriet, kunne den nye bevegelsen nå ut over jødedommens nasjonale grenser. «Den horisontale utvidelsen av fars-motivets ethos er skjedd ved hjelp av herremotivets mythos. Løsrivelsen av Bergprekenens moral fra nasjonal forsnevring til universal gyldighet måtte historisk skje gjennom et brudd på den» (s. 248). «Uten dualismens gjennomslag i senjødedommen ville kristendommen som verdensreligion ikke blitt skapt». Men idag er det en livsbetingelse for religionsutviklingen i vår kulturkrets å erkjenne at dualismen er «uforenlig med en høyerestående monoteisme» (s. 254 f).

Den senere utvikling behandles bare rent skissemessig. Forf. ser Kristus-troen som menneskedyrkelse og treenighetslæren som polyteisme. Men også her finner han en historisk nødvendighet: dyrkelsen av den oppstandne, den «enbårne sønn», kan sees som «en apoteosering og dyrkelse av selve det farsmotiv som de (hedningekristne),

i motsetning til de jødiske sektene, ikke var modne for å tilegne seg i sitt personlige religiøse liv» (s. 259 f).

Det religiøst fruktbare i Jesu forkynnelse vil forf. da ikke nå frem til hverken ved avmytologiserende tolkning eller ved et kritisk utvalg, men ved en åndshistorisk forståelse, hvorved en lærer å innse «hva som er det positive, blivende og evige, og hva som bare har hatt en relativ og negativ evolusjonær hensikt». I den religiøse utvikling vil en da møte «åpenbaringen av den *skapende* Gud og av menneskets historiske kall». Dette skal så også være «et levende historisk bevis på Guds eksistens».

Jeg har referert såvidt utførlig for å la forf. selv komme til orde. Leserne vil se at det ikke er små problemer han har gitt seg i kast med. Boken vil på en gang være en historisk fremstilling og et religiøst programskrift. Helt ubetydelig er den ikke. Forf. er ganske belest, og har samtidig en selvstendig tankekraft. Med tanke på at han mangler et ordinært fagstudium, teologisk, filologisk eller historisk, er det han har levert, i visse henseender imponerende. Alt for fort bør en ikke gå forbi boken, selv om meget er dilettantisk.

At Edwien er en amatør-forsker, viser seg — selv sagt — på en rekke punkter. Han kan snuble i terminologien (f. eks. «et mythos» s. 1, «et klimaks» s. 97. En fornøyelig trykkfeil er «oppstandelses-katalogien» på s. 230). «Tekstkritikk» og «tradisjonskritikk» blir blandet sammen. Forsøkene på å «forbedre» foreliggende oversettelser har ikke alltid falt heldig ut, det hender f. eks. at forf. skriver «Gehenna» i tilfeller hvor grunnteksten har «Hades». I gjengivelsen av Mt 6, 8 (s. 200) kursiveres det som bare er Lyder Bruns forsøk på å komme utenom vanskeligheten med å gjengi genitiv av det personlige pronomen i 2. pers.: «Han som dere kjenner som far i himmelen». Jonas regnes for å høre til «skriftene» i stedet for til «profetene», og det overses at i den jødiske kanon var det først og fremst «loven» som stod i en særstilling, mens rangsforskjellen mellom «profetene» og «skriftene» var mindre (s. 90). Påstanden om at Galilea på Jesu tid bare hadde vært forenet med Judea i et halvt hundre år (s. 277), røper en betydelig historisk uvitenhet. Mer unnskyldelig er det at forf. i flere tilfeller bruker tyske navneformer; han har nå engang vært henvist til de tyske «kilder».

I og for seg er slike elementære feil naturligvis uvesentlige for det forf. vil ha frem. Men det kan jo vanskelig unngås at den manglende skolering også får videre konsekvenser. Hvilke forestillinger forf. egentlig har om den gresk-romerske kultur, kan en gruble over. Han taler gjerne om «romerske ... barbarer» (s. 247), «folkegrupper på primitive kulturtrinn» (255), «antikkens ukultiverte jordbunn» (s. 261) og «det underutviklede europeiske miljø» (s. 178). «Underutviklet» hører forøvrig til forf.s yndlingsgloser; både i ortodoks og

liberal teologi finner han typiske uttrykk for kulturell underutvikling (s. 261). Det får nå så være, men den overbærende nedlatenhet hvorved forf. betrakter antikken, kan vel ikke godt forklares annerledes enn som et utslag av manglende viten om at hans eget religiøse syn på mange måter står den filosofiske religiøsitet og forsynstro i den hellenistisk-romerske verden nærmere enn det står Bibelens gudstanke.

Israelitisk-jødisk religionshistorie kjenner forf. mer til. Han hevder (s. 8) at fremstillingen bygger på «det bilde man kan danne seg på grunnlag av den gammeltestamentlige og senjødiske religionsforskning i løpet av det siste halvsekel.» Han kjenner til at man delvis — på rent religionshistorisk grunnlag — har reagert mot den rendyrkede evolusjonisme, men lar seg ikke affisere av det. Den sendatering av salmene og overvurdering av profetenes betydning som tilhører en eldre kritisk forskning, blir lagt til grunn for det hele. Kronologi har forf. i det hele lite sans for. Allerede navneformer som Abja og Joab viser at Jes 9 langt fra er «fars-motivets første spire» (s. 38 f). Adskillelsen mellom «høyguden» og «gudesønnen» (= Jahve) har et ytterst spinkelt grunnlag i kildene, og sammenmeltingen må under alle omstendigheter ha skjedd langt tidligere enn forf. synes anta. H. S. Nybergs teori, som Edwien her bygger på, later forøvrig ikke til å ha vunnet synderlig tilslutning.

Den ensidige forståelse av «pakten» som en kontrakt har vel sammenheng med det manglende kjennskap til de hebraiske begreper. Ellers er det noe riktig i påpekingen av en spenning mellom «pakts-gud» og «skapelsesgud», og mellom «herremotiv» og «farsmotiv», men bare delvis. Uholdbar er den ensidige sammenkoblingen av far og skaper, paktsfelle og herre. Nettopp pakten gir jo gudsforholdet dets intimitet, paktens gud er som en far for sitt folk, mens skaper-tanken kan lede i retning av fremhevelse av de skjebnebestemmende drag i gudsbilledet; fra skaperen kommer både lys og mørke, lykke og ulykke. Hele oppstillingen av så å si hypostaserte idéer og motiver i innbyrdes kamp er en konstruksjon som mangler fundament i konkrete, historiske undersøkelser.

Mangelen på virkelig historisk metode viser seg også i behandlingen av det nytestamentlige materiale. Man kan i og for seg akseptere at forf. vil la tradisjonshistoriske spørsmål ligge, for å samle seg om en idéanalyse av Jesu lære slik den gjengis i evangeliene. Men da kan man ikke samtidig av den redaksjonelle rekkefølge hos Matteus dra slutninger om historiske forskyvninger i Jesu forkynnelse, enn mindre innlate seg på noen historisk-psykologisk forklaring av Jesu sjelelige utvikling. Historisk rekonstruksjon forutsetter metodisk kildekritikk. Særlig vanskelig har forf. for å komme til rette med liknelser-tolkningen; av Lk 16, 1 ff utleser han f. eks.

at «Den 'utro husholder' blir rost for sine moralsk høyst tvilsomme transaksjoner øyensynlig fordi de går ut over 'en rik mann'» (s. 161).

Når Edwiens bok tross alt ikke er uten interesse, skyldes det at den bærende grunntanke ikke står og faller med de mange større og mindre feil i det historiske og eksegetiske. Edwien har innsett at skal en idag hevde en konsekvent religiøs liberalisme, blir en nødt til å være mer radikal enn de liberale teologer fra tiden omkring århundreskiftet. Idealiseringen av den historiske Jesus var på et vis en forkledt utgave av en kirkelig-dogmatisk Kristus-tro. Forsøket på uten videre å ta denne Jesus til inntekt for en liberal humanitetsreligion var historisk uholdbart, og for en evolusjonistisk religionsbetraktning var det en inkonsekvens å betrakte Jesu person og forkynnelse som et absolutt høydepunkt i utviklingen. Den kristelig-religiøse liberalismes dilemma kan føre over i en eller annen variant av teologisk «nyortodoksi», men det kan også føre til at man fastholder den religiøse liberalisme, men ytterligere reduserer de kristne innslag og innordner Jesus som en spenningsfylt overgangsskikkelse i den religionshistoriske utvikling. Den som ikke er klar over dette, kan bli det ved å lese Edwiens arbeid. For det er åpenbart at hans grunnsyn kunne ha vært gjennomført med betydelig større historisk viten og kunnen — selv om det da riktignok hadde måttet modifieres på ganske mange og ikke uvesentlige punkter.

I innledningen (s. 7) sier forf. at hans skrift kan sees som et bidrag til «avmytologiseringen av det bibelske kerygma». Skal en først bruke dagens teologiske terminologi, måtte en nok snarere si at formålet her er «avkerygmatisering» av Bibelen. Noe «kerygma» blir det nemlig ikke igjen, ikke noe budskap om Jesus og heller ikke Jesu forkynnelse som ord fra Gud. Ikke bare «mytologi» og dogme, men også kerygma skal erstattes med «syn for den levende og mektig skapende åndshistorie som ligger bak» (s. 263). Om et slikt syn virkelig har religiøs bærekraft, det er et spørsmål som forfatteren og anmelderen neppe ville kunne bli enige om; men det skal ikke diskuteres her. Anmeldelsen får slutte med at prester og teologer bør lese Edwiens bok; de vil få en stimulans til egen tenkning og videre arbeid med spørsmålene, og de burde ha tilstrekkelige forkunnskaper til å lese med den nødvendige kritikk.

N. A. D.

EDGAR HENNECKE: *Neutestamentliche Apokryphen* in deutscher Übersetzung. 3. völlig neubearbeitete Auflage hg. v. W. Schneemelcher. I. Band, Evangelien. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1959. (VIII + 377 s. Innb. DM 24.—).

Henneckes «Neutestamentliche Apokryphen» har allerede i to utgaver (1904 og 1924) gjort tjeneste som standardverket på sitt felt, ved siden av den i anlegget enklere engelske oversettelse av M. R. James, «The Apocryphal New Testament» (Oxford 1924). Mens James bare gav oversettelser, med et minimum av innledning og noter, og begrenset seg til evangelier, apostelgjerninger, brever og apokalypser, men til gjengjeld inneholdt selv sene skrifter i uforkortet form, har «Hennecke» mer tatt sikte på å gi et omfattende bilde av den eldste kristne litteratur utenfor kanon, og gitt mer plass for lærd diskusjon og hypoteser. Et nytt opplag av verket har lenge vært påkrevd; det er kommet adskillige nye tekster til, og forskningen har gått videre siden 1924.

Edgar Hennecke selv døde 1951, i en alder av 85 år. Hovedredaktør for nytgaven har vært prof. Schneemelcher, kirkehistoriker i Bonn, en av dem som virksomt har bidratt til fornyelse av den patristiske forskning i Tyskland i årene etter krigen. I anlegget skiller det nye opplaget seg en del fra de to første, særlig ved at «de apostoliske fedre» ikke er tatt med. Derved blir det mer plass for de nytestamentlige apokryfer i snevrere mening, skrifter som ikke har fått plass i kanon, men som gjør krav på å være likeverdige med de kanoniske og i sin form og art knytter til de nytestamentlige skrifter. Det er altså vesentlig de skrifter som angivelig inneholder ord av og beretninger om Jesus og apostlene som er kommet med. Likevel er stoffet svulmet så sterkt opp at verket er blitt delt i to bind; det første, som nå foreligger, inneholder apokryfe evangelier o. l., mens annet bind vil bringe «Apostolisches», apostelbrever o. l., apostelakter og apokalypser. Hovedinnledningen, skrevet av utgiveren, behandler begrepene «kanonisk» og «apokryf», og gir en kort oversikt over den ntl. kanons historie. Som tekster følger så noen oldkirkelige kanonfortegnelser, og vitnesbyrd om kanon og apokryfer fra Origenes, Euseb og Athanasius. Endelig gis her en almen oversikt over de omstendigheter som førte til oppkomsten av de ntl. apokryfer og et lite riss av forskningshistorien. Det er tydelig at det kanonhistoriske synspunkt er kommet mer i forgrunnen enn i 2. utg.

Det er et broget og mangeartet stoff som er samlet og oversatt: Spredte Jesus-ord («agrafa», s. 52–55, Jeremias). Papyrusfragmenter av apokryfe evangelier o. l., deriblant nå også restene av det «ukjente evangelium» på Papyrus Egerton 2 (s. 56–74, Schneemelcher og Jeremias). Særlige vanskeligheter volder de små rester av de jødekristne evangelier (s. 75–108); under kritisk diskusjon av de forskjellige hypoteser kommer Vielhauer til at man antakelig bør sondre mellom det aramaiske «Nasaræer-evangelium» som har stått Mt nær, et gresk «Hebræer-evangelium» omtalt av Clemens og Origenes, og et likeledes gresk «Ebjonæer-evangelium» som Epiphanius siterer