

STEN HIDAL



Ivan Engnell

En bibelforskares bana

KUNGL. VITTERHETS HISTORIE OCH ANTIKVITETS AKADEMIEN
HANDLINGAR FILOLOGISK-FILOSOFISKA SERIEN 24

STEN HIDAL



Ivan Engnell

En bibelforskares bana



KUNGL. VITTERHETS HISTORIE OCH ANTIKVITETS AKADEMIEN

HANDLINGAR FILOLOGISK-FILOSOFISKA SERIEN 24

Hidal, Sten 2019. *Ivan Engnell. En bibelforskarens bana*. Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien (KVHAA), *Handlingar, Filologisk-filosofiska serien 24*, Stockholm 2019. 150 s.

Abstract

Ivan Engnell (1906–1964) was 1947 appointed professor of Old Testament exegetics at the University of Uppsala, Sweden. He introduced the study of the Old Testament in Sweden from a purely religio-historical point of view. His dissertation *Studies in the Divine Kingship in the ancient Near East* (1943) was a pioneer work, in which he investigated the sacral kingship in the mythological texts from Ugarit. Engnell was a firm adherent of the Patternist school. His view of the emergence of the Old Testament can be studied in *Gamla Testamentet. En traditionshistorisk inledning* (1945). His main work is *Svenskt bibliskt uppslagsverk* (1962), an exegetical handbook covering the whole Bible, in which all the major articles about the Old Testament are written by himself and his opinions are presented in an often rather biased form. Engnell is often said to have founded the so-called Uppsala school; however, he had few followers in his scholarship. His teaching seems to have been charismatic and since the majority of his writings are in Swedish his influence was particularly strong in Scandinavia.

Keywords

Ivan Engnell, Old Testament, Hebrew, Uppsala, Sacral Kingship, History of Tradition, Geo Widengren, Sigmund Mowinckel

© 2019 Författaren och KVHAA, Stockholm, Sverige

ISBN 978-91-88763-01-3

ISSN 0083-677X

Utgivare Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien
(KVHAA, The Royal Swedish Academy of Letters, History and Antiquities)
Box 5622, SE-114 86 Stockholm, Sweden
<http://www.vitterhetsakademien.se>

Distribution: eddy.se ab, Box 1310, SE-621 24 Visby, Sweden
<http://vitterhetsakademien.bokorder.se>
Omslagsbild: Niklas Lindblad efter byst av konstnären Arvid Backlund
Grafisk form: Niklas Lindblad, Mystical Garden Design
Redaktör: Ulrika Gustafsson
Tryck: Bulls Graphics, Halmstad, Sweden 2019



FÖRORD

När jag hösten 1965 började studera bibelvetenskap vid Lunds universitet ingick i vissa kurser ett antal artiklar hämtade från *Svenskt bibliskt uppslagsverk* (dock inte i Gamla Testamentets exegetik). Vid läsning av verket kunde jag inte undgå att se alla artiklar signerade IE (Ivan Engnell) och intressera mig för deras innehåll. Detta intryck förstärktes då vi i kursen i hebreiska hade samme Engnells grammatik som ett viktigt hjälpmedel. Detta och annat ledde till att jag beslöt mig för att skriva om Engnells författarskap. Flera specialundersökningar finns, men ingen mer samlad undersökning. Jag hoppas att min studie kan fylla ett tomrum, inte minst bland dem som alltfjämt minns personen Ivan Engnell.

Min ämneskollega och mångåriga vän Tryggve Mettinger har läst manuskriptet och kommit med flera värdefulla synpunkter, vilket jag tackar honom för. Jag tackar även Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien för att den upptagit skriften i sin serie.

Lund i september 2019
Sten Hidal

INNEHÅLL

Förord.....	5
Inledning.....	9
Biografiskt	12
Den teologiska miljön i Uppsala omkring 1950	18
Svenskt bibliskt uppslagsverk.....	21
Engnells grundläggande syn på Israels religion	24
Källorna till vår kunskap. Hebreiskan.....	28
Den traditionshistoriska metoden.....	34
Metoden tillämpad. Pentateukproblemet	48
Två traditionskomplex	55
Synen på Israels historia	60
Det sakrala kungadömet.....	71
Frazer och skolan Myth and ritual	71
Grønbech, Pedersen och Widengren	73
Engnell och det sakrala kungadömet.....	75
Engnells grundläggande bild	76
Tammuz – den lidande guden	83
Livets träd och livets vatten.....	85
Teorin tillämpad på Gamla Testamentet.....	86
Patriarkerna	86
Mose.....	88
Saul och David	91
Historien efter David.....	94
Andra gestalter. Adam med flera.....	95
Desintegrationens problem.....	97
Messianismen.....	100
Eskatologins uppkomst och funktion.....	100
Den nordiska debatten.....	106

Messias i Gamla Testamentet	107
<i>Definitionsproblemet</i>	107
Messianismen i olika utformningar	110
Den sakrale kungen som Messias	112
Messianismen i dess klassiska utformning	114
<i>Psaltaren</i>	114
Tjänarsångerna.....	118
<i>Den nordiska debatten</i>	120
Sammanfattning.....	124
Avslutning.....	128
Slutkommentarer.....	131
Förkortningar.....	137
Ordlista.....	138
Arkivhandlingar.....	139
Litteratur	139
Bildförteckning	145
Personregister.....	146



Ivan Engnell (1906–1964)

INLEDNING

Ivan Engnell (1906–1964) fick inget långt liv. Hans betydelse för svensk bibelvetenskap blev ändå högst betydande. Under sina drygt femton år som professor i Gamla Testamentets exegetik vid Uppsala universitet företrädde han en radikalt annorlunda vetenskaplig inriktning än den tidigare gångbara. Under hans tid blev utforskningen av Gamla Testamentet främst en religionshistorisk angelägenhet. Han sågs som grundaren av Uppsalaskolan eller ”The Scandinavian School”, som den i internationella sammanhang kallades även långt efter hans död. Det är med rätta som han presenteras utförligt i *Hebrew Bible / Old Testament* från 2015 – en översikt över den gammaltestamentliga forskningen på 1900-talet.

Men också ur en annan synpunkt förtjänar Ivan Engnell att ihågkommas. Hans namn är förknippat med *Svenskt bibliskt uppslagsverk* (SBU), ett populärvetenskapligt bibellexikon med stor spridning. Första upplagan kom 1948–1952, då Engnell tjänstgjorde som redaktionssekreterare. För den andra upplagan som utkom 1962–1963 var han utgivare. Han skrev dessutom över 400 artiklar; detta verk ger alltså i mycket hög grad uttryck för hans uppfattning av sin vetenskap. Hans bidrag i SBU kompenserar hans annars inte särskilt stora produktion; i vanliga boksidor räknade torde de motsvara närmare tusen. Engnell är med andra ord en av de mycket få gammaltestamentliga exegeter som har förmått ge en totalbild av den egna vetenskapen. Den enda kollega som på den här punkten möjligen kan ställas vid hans sida är amerikanen William Foxwell Albright.

Engnell skrevs in som student i Uppsala i januari 1928. Den gammaltestamentliga bibelvetenskapen företrädde då av Sven Linder som nyligen hade efterträtt Erik Stave, en av pionjärerna inom den historisk-kritiska bibelforskningen i Sverige. Stave hade utkämpat flera duster med motståndarna till den nya bibelsynen, men han var också fast förankrad i svenskt fromhetsliv och ville snarast få till en syntes av gammalt och nytt. Att han vid sidan av sin tjänst var domprost i Uppsala var inte endast ett accepterande av den tidens tjänsteorganisation, det var också naturligt för honom. Han hade ett stort inflytande främst genom den av honom grun-

dade tidskriften *Bibelforskaren* men också genom ett flertal läroböcker för både akademiskt och folkligt bruk.

Förhållandena inom systerämnet Nya Testamentet var annorlunda. Här hette professorn sedan 1928 Anton Fridrichsen, en dynamisk norrmann vars betydelse för svensk exegetik knappast kan överskattas. Genom honom kom Uppsala att integreras i det internationella forskarsamhället på ett sätt som var helt nytt. Han samlade kring sig ett aktivt forskarseminarium, som resulterade i många avhandlingar. Men han var inte heller främmande för vad som nu kallas för den tredje uppgiften, och genom sitt föredrag "Realistisk bibelforskning", hållet i det av honom grundade samfundet Uppsala Exegetiska Sällskap fick han en vidsträckt betydelse också i svenskt kyrkoliv.

Något förvånande är det kanske att den unge Engnell inte drogs till att fortsätta hos Fridrichsen, men hans starka religionshistoriska intresse i förening med vilja att odla sina kunskaper i semitiska språk torde ha fällt avgörandet. Den omständigheten att Stave 1927 fick till efterträdare Sven Linder, som vid sitt tillträde var 40 år gammal, kan också ha haft betydelse. I en tid utan meriteringstjänster var exspektansen något att ta hänsyn till.

Ytterligare två av Engnells akademiska lärare förtjänar att nämnas. I religionshistoria företrädde Geo Widengren en inriktning som låg i linje med Ivan Engnells intressen. Widengren blev professor 1940 vid endast 33 års ålder, en mycket tidig befordran för att vara i ett humanistiskt ämne. Ämnet semitiska språk hade åren 1931–1956 Henrik Samuel Nyberg till professor. Nyberg som ursprungligen var arabist inriktade sig allt mer mot hebreiskan och i samband därmed mot Gamla Testamentet. Också hos honom hade Engnell stöd för sitt intresse. Att relationen till dessa båda lärare med åren skulle förändras i grunden är en annan sak. Saken kan också uttryckas så, att Engnell hade turen att komma in på den akademiska vädjobanan vid rätt tidpunkt. Han hade lärare som uppmuntrade hans inriktning, och han fick snart möjligheten till fast anställning. Han behövde inte göra den vanliga avstickaren till ett lektorat på ett läroverk för att sedan – eventuellt – återvända.

Med Engnells inträde på den akademiska scenen slås också portarna

upp till det internationella eller åtminstone nordiska forskarsamhället. Hans närmaste företrädare hade haft mycket begränsade kontakter utanför Sverige, och internationella konferenser förekom endast sporadiskt under den tiden. Engnell stod i intensiv – och ofta polemisk – förbindelse med det nordiska forskarsamhället. Ett positivt beroende hade han till Johannes Pedersen i Köpenhamn och flera andra danska kolleger, en mer komplicerad relation till Sigmund Mowinckel i Oslo, den kanske mest betydande gammaltestamentlige exegeten i Norden under 1900-talet.¹

Och han använde denna tid väl. Engnells stora arbetsförmåga är omvittnad; redan redaktörskapet för *Svenskt bibliskt uppslagsverk* måste ha ställt stora krav. Men framför allt brann han för sitt ämne och för att sprida de båda åsikter som han blivit känd för: den traditionshistoriska metoden och uppfattningen att den israelitiska kungen skall förstås som en sakral kung och att dessa båda tillsammans är den legitima tolkningsnyckeln för en vetenskaplig förståelse av Gamla Testamentet. Det var hans hjärtefrågor, dem vigde han sitt liv åt och med dem kom han att inta en plats bland svenska lärda.

BIOGRAFISKT

Karl Ivan Alexander Engnell föddes den 12 december 1906 i Linköping. Föräldrarna var snickarmästaren Carl Israel Engnell och Anna Maria Fredrikson.² Han tog studentexamen vid Linköpings högre allmänna läroverk 1926 och inskrevs i Uppsala universitet den 30 januari 1928. Bortsett från deltagande i internationella konferenser och gästföreläsningar vid olika lärosäten var Engnell Uppsala trogen hela livet.

Grundexamina avlades i ganska snabb takt: han blev filosofie kandidat 1933 och teologie kandidat 1934. Tyngdpunkten låg på semitiska språk, religionshistoria och exegetik. Teologie licentiaten tog något längre tid, den avlades först i slutet av vårterminen 1940. Därmed var också åtskilligt av förarbetet till doktorsavhandlingen avklarat, och redan den 23 februari 1943 kunde Engnell disputerat för teologie doktorsgrad på avhandlingen *Studies in divine kingship in the ancient Near East*.

Avhandlingen är försedd med ett ovanligt långt förord, där det redan i den andra meningen påpekas att det rör sig om "an introduction to a subsequent treatment of the Israelite material". En försmak av vad som var tänkt som en fortsättning ges i sammanfattningen där på några sidor blickarna mer entydigt riktas mot Gamla Testamentet. Annars är avhandlingen helt inriktad på Främre Orientens religionshistoria, närmare bestämt de då ganska nyupptäckta texterna från det gamla Ugarit i det nuvarande Syrien. Det var första gången som dessa för det gamla Israel så viktiga mytiska texter fick en grundlig behandling i Sverige.

I förordet riktas ett översvallande tack, inte till företrädaren för det egna ämnet, Sven Linder, utan till Geo Widengren. Linder tackas visserligen också i något mer konventionella ordalag, men tydligt är att Widengren haft den största betydelsen. Widengren tackas för att ha övergivit planerna på att själv skriva en bok i ämnet och i stället ha hjälpt Engnell med avhandlingen. I själva verket hade Engnells intresse för det sakrala kungadömet betydelse både väckts och stimulerats av en serie föreläsningar som Widengren höll 1937–1939.

Avhandlingen fick ett gott betyg, och redan samma dag blev Engnell docent

i Gamla Testamentets exegetik. Biträdande lärare vid teologiska fakulteten hade han varit sedan 1940, och nu kom ett antal uppdrag som tillförordnad professor. Av betydelse var även att han under hela femton år var timlärare vid Fjellstedtska skolan med undervisning i hebreiska. De erfarenheter han fick där syns i hans *Grammatik i gammaltestamentlig hebreiska* (1960).

Nästa större steg i karriären var att han i juni 1947 utnämndes till professor i exegetisk teologi med undervisnings- och examinationsskyldighet i Gamla Testamentet vid Lunds universitet. Denna tjänst tillträdde han dock aldrig, eftersom motsvarande tjänst i Uppsala redan var under tillsättning och utsikterna också där var goda. Annars kan det vara värt att fundera över hur utvecklingen hade blivit om Engnell i stället kommit att verka i Lund. Där hade han kunnat anknyta till det religionshistoriska intresse som förenade honom med den avgående ämnesföreträdaren Johannes Lindblom, som själv hade sina akademiska rötter i Uppsala.

I samband med konkurrensen till professuren i Lund fick Engnell sin dittillsvarande produktion bedömd av sakkunniga. Det är värt att stanna vid denna bedömning, eftersom det var enda gången under sin karriär som Engnell utsattes för en sådan. Till professuren i Uppsala kallades han utan sakkunnigförfarande.

Professor i ämnet med den tungrodda benämningen "Exegetisk teologi med undervisnings- och examinationsskyldighet i Gamla testamentets exegetik" var sedan 1930 Johannes Lindblom. Vid hans avgång anmälde sig tre sökande: Ivan Engnell, Gillis Gerleman och Erik Sjöberg. Sakkunniga var hämtade från Norden: Aage Bentzen från Köpenhamn, Sigmund Mowinckel från Oslo och H. S. Nyberg från Uppsala (däremot, intressant nog, inte den avgående innehavaren av tjänsten). De lämnade alla långa och välskrivna utlåtanden; i särklass står Nybergs med finaste piktur handskrivna opus på hela 52 sidor.

De sakkunniga hade för Engnells del endast två monografier att bedöma, doktorsavhandlingen och *Gamla Testamentet. En traditionshistorisk inledning* (1945). Deras omdöme om avhandlingen är ensartat. Författaren får beröm för stor kringsyn, omfattande religionshistorisk lärdom, konstruktiv fantasi och filologisk skicklighet. Mot detta ställs den ensidighet, för att

inte säga dogmatism, som säges präglade hans båda arbeten, mest det andra. Mowinckel sammanfattar väl:

Det er bare å håpe at han vil få et sterkere syn for nyansene, for det sær-Israelitiske, for andre metoders og forskningssynspunkters rett, for samspillet mellom metodene, og begynne å gjennomføre sine synspunkter med mindre ensidighet og færre overdrivelser, mindre konstruksjon og mindre generalisering på bekostning af nyanser og det særpregede.

Det intressanta är att alla sakkunniga omfattar samma grundsyn på Israels religion som Engnell – tydligast Bentzen – men att de *trots detta* varnar för ensidighet och överdrifter. Särskilt påpekar man den överlägsna och nedlåtande tonen när Engnell refererar andra forskares från honom avvikande synpunkter, något som gör den traditionshistoriska inledningen olämplig som lärobok på nybörjarstadiet.

Dessa omdömen gäller främst teorin om det sakrala kungadömet. Den traditionshistoriska metoden kommenteras främst av Nyberg, som säger sig instämma i det bruk Engnell gör av den och då särskilt i hans invändningar mot litterärkritiken. Mowinckel däremot gör en markering och menar att det är en illusion att tro att en aldrig så fast muntlig tradering är en starkare garanti för en oförändrad överföring än en skriftlig: "vertimot, snarare".

Nybergs invändning gäller framför allt synen på hebreiskans tempusproblem – en motsättning dem emellan som skulle fortsätta livet ut för Engnell. Nyberg tar även avstånd från Engnells lösning av problemet med den lidande tjänaren i tjänarsångerna i Jesajaboken – Engnell hade publicerat en artikel i *Svensk exegetisk årsbok* (SEÅ) med polemik mot Nybergs egen syn på detta problem. Det vittnar, om inte annat, om en viss frimodighet från hans sida, ty det kunde inte vara obekant för Engnell att han någon gång kunde få Nyberg som sakkunnig.

Alla tre sakkunniga var överens om att Engnell skulle tilldelas förstarummet. Nybergs omdöme om avhandlingen kan sägas sammanfatta deras uppfattning av den unge Uppsaladocenten som vetenskapsman: "Den är

laddad med fruktbar, vetenskaplig problematik. Den är ett lärdomspecimen av rang, den vittnar om idériakedom och en konstruktiv vetenskaplig fantasi, som väl kan slå över i dogmatism men dock i stort sett tyglas av sunt omdöme och verklighetssinne.”

Inför ett sådant omdöme kunde fakulteten endast böja sig och enhälligt tilldela Engnell förstarummet, vilket ledde till hans utnämning. Men även Gerleman fick ampla lovord, och vägen till hans utnämning när Engnell valde Uppsala var given.

Engnells akademiska karriär var mycket snabb, särskilt för att vara i ett teologiskt ämne vid den tiden. Men det skall observeras att konkurrensen inte var synnerligen stor. Sökanden från utlandet (utöver de nordiska länderna) kunde vid denna tid inte få en tjänst vid teologisk fakultet; redan kravet på tillhörighet till Svenska kyrkan omöjliggjorde detta. Engnell fick den första professur han sökte och efter mindre än ett år kom en kallelse till samma professur vid hans alma mater. Där fick han verka under en följd av år tillsammans med två kolleger som själva var mycket intresserade av Gamla Testamentet och internationellt renommerade, nämligen Geo Widengren och H. S. Nyberg – låt vara att samarbetet med dem långtifrån alltid var okomplicerat. Mellan dessa kom något av ett triangeldrama att utspelas. En så stark ställning hade Gamla Testamentet inte haft i Uppsala sedan 1600-talet.

Engnell utnämndes alltså till professor i Uppsala i november 1947. Eftersom han redan var professor i Lund användes nu ett kallelseförfarande. Han installerades 1948 och i rektors inbjudningsskrift hälsas även Ingemar Hedenius välkommen som professor. Bland Engnells meriter fanns förutom avhandlingen främst boken *Gamla Testamentet. En traditionshistorisk inledning*, som på många sätt och tydligare än SBU kan sägas sammanfatta hans uppfattning av Gamla Testamentet. På titelsidan står ”Första delen” och i förordet får läsaren veta att större delen av en andra del redan förelåg i korrektur. Det rörde sig om en ”delvis mycket ingående” översikt över innehållet i de gammaltestamentliga skrifterna.

Denna andra del gavs emellertid aldrig ut och är höljd i en viss mystik. Ett antal exemplar av ett ombrutet men ofullständigt korrektur på 107

sidor existerar. Mer blev det inte, och det är oklart av vilken anledning denna del inte blev utgiven. Innehållet i korrekturet stämmer i varje fall med Engnells uppfattning på andra ställen. En mycket stor del är litteraturreferenser. Enligt Birger Gerhardsson menade Engnell att det var onödigt att utge volymen sedan SBU kommit ut och hans uppfattning framgick av artiklarna där.

Engnells år som professor var fyllda av aktiviteter som en ämnesföreläsare brukar ha: föreläsningar, seminarier och administration. En period var han dekanus. Samarbetet med övriga kolleger i fakulteten tycks i stort sett ha förflutit utan komplikationer. En genomgång av fakultetsprotokollen från 1950-talet visar inga spår av större konflikter. En viss motsatsställning till Dick Helander kan skönjas, men den torde ha delats av flertalet kolleger. Samsynen med Harald Riesenfeld från 1953 och framåt och med Geo Widengren, åtminstone ursprungligen, var stor.

Engnell mottog aldrig uppdrag som på den tiden förekom i en teologisk fakultet, som att sitta i domkapitel och kyrkomöte. Och forskarhandledning av modern typ förekom då knappast utan bestod mest i att licentiander på det högre seminariet framlade ”valda uppgifter”. Endast två disputationer förekom under hans tid: Curt Lindhagens *The servant motif in the Old Testament* (1950) och G. W. Ahlströms *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs* (1959). En avhandling som på ett självständigt sätt utvecklar hans traditionshistoriska metod fick han inte uppleva: Agge Carlssons *David, the chosen King* (1964).

Därutöver skall nämnas en avhandling som ur formell synpunkt framlades i Nya Testamentets exegetik, men som på flera punkter visar en stark påverkan från Engnells traditionshistoria, nämligen Birger Gerhardssons *Memory and manuscript* (1961). Gerhardsson deltog under åtta år i Engnells seminarier, förutom att han som redaktionssekreterare för SBU:s andra upplaga stod i nästan daglig kontakt med Engnell, och har själv omvittnat vilken betydelse det haft för hans avhandling.

Någon ytterligare monografi – förutom den hebreiska grammatiken och SBU – kom det inte. Det låg mer för Engnell att skriva artiklar än monografier. Men det skall också betänkas att han inte uppnådde ens

sextio års ålder och att vi inte vet vad som kunde ha kommit om han fått leva längre. Något större manuskript finns inte efterlämnat, inte heller några brev. Till saken hör att hans arkiv enligt uppgift bränts och att det privata biblioteket inte är bevarat.

Engnell var en energisk ledare av seminariet, men också dominant i sin uppfattning. Det var inte lätt att hävda en annan åsikt än den som företrädades av professorn. Ett visst drag av frälsningsvisshet och iver att utbreda den rätta läran häftar vid Engnell. I skriftlig framställning var han ofta mer moderat än i den muntliga. Han var nog lättsammare att uppleva ur studentens horisont. Han var också inspektor för Gotlands nation 1948–1964, ett uppdrag som han fäste stor vikt vid. Hans engagemang i grundutbildningen visas också av att han tog verksam del i bildandet av Stockholms Teologiska Institut.

Det bör nämnas att Engnell under många år var vice ordförande i Uppsala Exegetiska Sällskap (numera Svenska exegetiska sällskapet) och att han var en frikostig bidragsgivare till *Svensk exegetisk årsbok*. Han var även aktiv i Nathan Söderblom-sällskapet, vars syfte att sammanföra exegeter och religionshistoriker passade honom utmärkt.

Carl Henrik Martling ger i sin memoarbok *Biskops vederlike. Minnen och reaktioner* från 2015 minnesbilder av Engnell. De är särskilt värdefulla, eftersom Martling hade Engnell som lärare på både Fjellstedtska skolan och universitetet. Han skriver att Engnell gav dem en god grund för senare hebreiska studier. Han kunde låta trött och blaserad, talade i diskanten men var en medryckande lärare. Professor i ämnet var fortfarande Sven Linder, och Martling hade möjlighet att jämföra dem båda: "Man kan förstå att den snälle mannen [Linder] fick svårt att reda sig, när den höglärde Ivan Engnell uppenbarade sig på arenan med sin vetenskapliga skärpa."

"Jovialisk" är ett ofta återkommande ord när Engnell beskrivs ur ett studentperspektiv. I det högre seminariet kunde han upplevas på ett annat sätt, och det är väl omvittnat, bland annat av Birger Gerhardsson, hur svårt han hade att ta emot kritik.

1934 ingick Engnell äktenskap med Milda (Minna) Viola Bolin. I deras äktenskap föddes dottern Ingert.

DEN TEOLOGISKA MILJÖN I UPPSALA OMKRING 1950

I "teologi" innefattas även religionshistoria, medan termen religionsvetenskap knappast användes vid denna tid. Ordet teologi började bli problematiskt, vilket kan vara en förklaring till att Engnell undvek det. Inte ens i sammansättningen bibelteologi återfinns det i hans skrifter. Den direkta anledningen var det angrepp mot teologins vetenskaplighet och ställning vid universitetet som inletts av Ingemar Hedenius med boken *Tro och vetande* (1949). Som klart religionshistoriskt inriktad behövde Engnell inte känna sig drabbad av kritiken, men rimligen måste han ha upplevt lojalitet med sina kolleger i fakulteten. Vid den tiden, mer än nu, fungerade fakulteten som en arbetsgemenskap och det gällde särskilt en så liten fakultet som den teologiska.

Vilka var då Engnells kolleger? En blick i universitetskatalogen 1947 ger en god bild. De uppfördes i anciennitetsordning efter utnämningssåret, vilket innebar att första rummet intogs av Anton Fridrichsen. Han hade varit Engnells lärare i nytestamentlig exegetik, och säkert har en viss påverkan utgått från denna dynamiska personlighet. Hans programförklaring "Realistisk bibelforskning" har som sagt haft sin betydelse och Fridrichsen medverkade också i SBU med ett flertal artiklar. Än mer samsyn måste Engnell ha haft med Fridrichsens efterträdare Harald Riesenfeld, vars avhandling *Jésus transfiguré* (1947) metodiskt anknyter till teorin om det sakrala kungadömet ideologi.

Därefter följde professorn i missionsvetenskap, K. B. Westman, och professorn i dogmatik, Hjalmar Lindroth, för tillfället fakultetens dekanus. Professuren i kyrkohistoria innehades av Gunnar Westin, som med sin frikyrkliga inställning, han var baptist, bröt det annars kompakt svenskkyrkliga intrycket som teologiska fakulteten förmedlade vid denna tid. Etikern Sigfrid von Engeström var en framstående Lutherforskarer och stod som sådan i opposition till den lutherforskning som med intensitet bedrevs i Lund vid tiden. Geo Widengren hade vid unga år blivit professor i



Anton Fridrichsen (1888–1953)

religionshistoria. Han förde vidare traditionen från Nathan Söderblom och sin företrädare Tor Andræ, som han skrivit en biografi om, men med en mer utpräglad religionshistorisk inriktning, frigjord från teologin. Det hindrade dock inte att Widengren under en period satt i Uppsala domkapitel. Dick Helander var sedan 1941 professor i praktisk teologi med kyrkorätt.

En teologisk professur hade allt mer kommit att bli en sluttjänst, men för dem som var prästvigda, vilket de flesta var, var det fortfarande naturligt att banan kröntes av att bli biskop. Banden till Svenska kyrkan var alltså tårlrika: fakulteten valde representanter i domkapitlet och kyrkomötet. Under Engnells tid som professor blev Helander utnämnd till biskop i Strängnäs 1953. Det blev inledningen till en långvarig strid (Helanderprocessen), vilken ledde till att denne samma år avsattes genom domstolsbeslut; han anklagades för att genom anonyma brev ha sökt påverka valets utgång och dömdes på indicier och mot sitt nekande. Tillsammans med Hedeniusdebatten var detta en incident som allvarligt skadade kyrkans och teologins ställning i det allmänna medvetandet under 1950-talet. Det kan också ha bidragit till att Engnell avstod från att framträda som teolog.

Att Ivan Engnell skulle bli biskop var det aldrig tal om. Han tillhörde visserligen Svenska kyrkan, men var inte prästvigd och markerade aldrig något intresse för kyrkliga angelägenheter. I en samling delvis perfida minnesbilder från den tidens akademiska Uppsala kallas han "ostentativt okyrklig", vilket kan sägas träffa rätt om det gäller aspirationer på ett kyrkligt avancemang.³ Det innebar dock inte att han var helt ointresserad av religionen utanför en strikt vetenskaplig kontext. Hans värdering av mesianismen i Gamla Testamentet och dess samband med Nya Testamentet visar tydligt att han var angelägen om att teckna även djupdimensionen av det religiösa livet, men i ett historiskt sammanhang.

SVENSKT BIBLISKT UPPSLAGSVERK

Eftersom Engnells namn är så förknippat med *Svenskt bibliskt uppslagsverk* kan det vara motiverat att något redogöra för dess tillkomst. Vi är i den lyckliga situationen att redaktionssekreteraren för andra upplagan, Birger Gerhardsson – då doktorand i Uppsala, under åren 1965–1992 professor i Nya Testamentet i Lund – har givit en fyllig skildring av verkets tillkomst i en artikel i *Svensk exegetisk årsbok*.⁴ Det följande bygger i hög grad på den, men också på egen läsning av verket.

Anton Fridrichsen hade 1928 tillträtt lärostolen i Nya Testamentets exegetik i Uppsala. Bland hans många idéer fanns en om ett bibellexikon som skulle föra ut de vetenskapliga landvinningarna till den intresserade allmänheten. Han lade fram tanken inför det nygrundade Nathan Söderblom-sällskapet, och det ledde till bildandet av en kommitté bestående av Fridrichsen, H. S. Nyberg och religionshistorikern Carl-Martin Edsman. Kontakt togs med Skolförlaget i Gävle och ett kontrakt skrevs i slutet av 1943. Meningen var att de nytestamentliga artiklarna i huvudsak skulle skrivas av Fridrichsen, de gammaltestamentliga av Nyberg.

Komplikationer inträffade snart, inte oväntat. Fridrichsen kunde inte skriva alla artiklar han skulle, än mindre Nyberg. I ett brev till Edsman 1947 – citerat efter Gerhardsson – skriver Fridrichsen: "HS befinner sig i ett sorgligt läge. Han har till den grad misskött sig i Bibellexikonet att han avpolletterats och ersatts av Engnell. Hans vrede över Engnell känner inga gränser, helst som han länge retat sig på hans och Uppsalaskolans forskningsmetod." Intressant är att Uppsalaskolan redan här kunde användas som en känd term, vidare att Nyberg trots allt skrev en positiv sakkunnigbedömning över Engnells produktion just vid denna tid. Men misshälligheterna dem emellan skulle fortsätta till Engnells död.

Även om Engnell alltså inte tillhörde initiativtagarna till SBU, så fick verket redan i sin första upplaga i hög grad bära hans signum. "Han var självrådig, skrev de artiklar han ville skriva och tog det utrymme han behagade",

enligt Gerhardsson. Mer än så. Han ändrade på eget bevåg i artiklar som andra hade skrivit och förde in sina älsklingsidéer i dem, så att författarna knappt kände igen sitt verk när de fick korrekturet. Engnells uppfattning i traditionshistoria och det sakrala kungadömet präglade genomgående artiklarna om Gamla Testamentet. Han drog sig inte heller för att ändra i artiklar om Nya Testamentet. Här visade sig Engnells lust – och förmåga – att dominera. Lagarbete skulle ske på hans villkor.

Hur som helst kom *Svenskt bibliskt uppslagsverk* ut 1948, andra bandet 1952. Verket omfattade 3 000 spalter och ett antal färgbilder och kartor. Det var det första verket av sitt slag på svenska, ja, på något nordiskt språk. Det såldes slut på några år, och Engnell var angelägen om att få ut en ny och förbättrad upplaga. Han lyckades få Nordiska uppslagsböcker inom Bonnierkoncernen att ta sig an detta projekt. I förhandlingar med förlag tycktes han träffa den rätta tonen; en av hans samtida i Uppsala sade också att han såg ut som en framgångsrik affärsman.

Den nya upplagan skulle – om möjligt – präglas ännu mer av honom. Han blev ensam utgivare och flera artiklar i den första upplagan lyftes ut (särskilt de av Nyberg och Edsman). Kretsen av medarbetare ökade, dock fick inte Engnells efterträdare på professuren i Lund och enda ämneskollega i Sverige, Gillis Gerleman, vara med. Inte heller den gammaltestamentliga exegetikens ”grand old man” i Sverige, Johannes Lindblom i Lund, tillfrågades om medverkan. Andra upplagan kom ut i två band 1962 och 1963; det var i hög grad ett nytt verk. Det användes under ett par decennier i den exegetiska undervisningen i både Uppsala och Lund, men mest i Uppsala.

I mångt och mycket är Engnells bidrag till SBU att betrakta som en vidareföring och utvidgning av det som redan finns i hans båda tidigare monografier, avhandlingen och den traditionshistoriska inledningen. En artikel representerar dock en nyansats, nämligen ”Bildspråk”. Den står i flera hänseenden för ett nytänkande, som han beklagligt nog inte fick möjlighet att utveckla. Det är med rätta som Riesenfeld framhäver den artikeln i sina minnesord över kollegan i SEÅ 1965.

Det får sägas att Engnell hade goda förutsättningar att skriva populärvetenskap. Bortsett från en viss mångordighet är artiklarna klara, peda-

gogiska och informativa – under förutsättning att man accepterar ”den rätta läran”, alltså författarens åsikter om traditionshistoria och det sakrala kungadömet roll. Artiklarna i SBU har också den fördelen att de inte är så polemiska mot oliktankande som Engnells recensioner ofta blev, där adjektiv som ”schematisk” och ”ytlig” hör till de mer välvilliga omdömena.

Birger Gerhardsson ger i sin artikel värdefulla minnesbilder av hur det var att som dåligt betald redaktionssekreterare slita med det stora arbetet. I samband med det ger han också en god karakteristik av utgivaren:

Ivan Engnell kände jag som sagt ganska väl. Han var jovialisk och humoristisk – och godmodig i den inre kretsen, i seminariet t.ex. Bland oss som han inte hade anledning att misstänka för onda avsikter, tålde han också kritik. Men kritik var han annars synnerligen känslig för. Han var egenvillig och blev därför omstridd. När han polemiserade, var han dryg och mycket elak. Han hade för vana att tala arrogant om andra, särskilt om forskare som inte delade hans uppfattning. Det kunde bli roligt men var i längden inte särskilt nöjsamt.⁵

SBU kvarstår som ett monument över Uppsalaexegetiken under perioden 1940–1960. Få om ens någon forskare inom Gamla Testamentet har lämnat en så heltäckande bild av sin vetenskapliga uppfattning som Engnell har gjort i detta uppslagsverk. Även med sina brister och ensidigheter är det ett storverk.

ENGNELLS GRUNDLÄGGANDE SYN PÅ ISRAELS RELIGION

En utgångspunkt i allt tal om religion är enligt Engnell kultens absoluta prioritet. Religion utan kult är omöjlig, så fort vi konstaterar förekomst av religion måste den ta sig uttryck i kult. ”Ty i det kulturstratum vi nu befinna oss i äro kult och religion två synonyma begrepp.”⁶ Ord som kult, kultisk och liturgi möter man ständigt i det Engnell skrivit. Inte minst angelägen är han om att sådana som ofta ansetts vara kultkritiska, som profeterna, är fast infogade i ett kultiskt sammanhang. Profeterna framstår ibland nästan om kulttjänare, även om han härvidlag inte gick så långt som en annan Uppsalaforskare, Alfred Haldar, för vilken ”profet” och ”präst” var i det närmaste utbytbara ord.

Israels fester får därmed en stor betydelse. Men de festkalendrar som möter i GT och brukar dateras efter den antagna källskrift som de står i spelar mycket liten roll. I stället domineras kulten helt av en fest som faktiskt inte nämns i någon av dem, årsfesten. Denna fest – ibland kallad nyårsfesten – finns i en dubbel utformning: på våren som påskfest, på hösten som lövhyddfest. Fenomenologiskt är det fråga om en och samma fest, där kungen i det sakrala dramat lider, dör och uppstår.

Även om årsfesten inte uttryckligen är nämnd i GT, så är den textsamlingen naturligtvis den primära källan till vår kunskap om Israels religion. I *Gamla Testamentet. En traditionshistorisk inledning* (TI) definierar Engnell den aktuella skriftsamlingen som ”*Israels nationallitteratur*, vilken ger oss det israelitiska folkets historia, dess religion, etik, psykologi, rättsuppfattning – kort sagt de samlade uttrycken för nationens hela liv”.⁷ Denna definition torde för sin tid vara okontroversiell, men märkas bör att författaren redan här lämnar frågan öppen vilket omfång denna skriftsamling har: skall de på grekiska föreliggande apokryfa eller deuterokanoniska skrifterna vara med eller inte? Denna oklarhet präglar en stor del av Engnells forskningsinsats. Hans likgiltighet inför vishetslitteraturen och de icke-kanoniska skrifterna, med starkt inslag av

vishetslitteratur, förklarar också hans starka betoning av det nationalistiska (snarare: etnocentriska) draget i GT.

I fortsättningen av TI varnas för att en västerländsk evolutionism kan prägla arbetet med de gammaltestamentliga texterna. Vissa utvecklingslinjer kan dock iakttas, resonerar Engnell, och den viktigaste är den messianska, "som når sin höjdpunkt i Jesu messiasmedvetande och hans uppfattning av sig själv och sin uppgift".⁸ Redan på den andra sidan av sitt metodologiska huvudarbete fastslår Engnell detta, och det är ett program han förblir trogen och utarbetar med allt större tydlighet med åren.

Detta hänger samman med att den exegetiska forskningens yttersta syfte är att framarbete det religiösa innehållet i dess gammaltestamentliga särart. Här möter vi ännu ett för Engnell centralt ord: särart. Här har han tagit på allvar något Mowinckel efterlyste som sakkunnig 1946: att utarbete det specifikt israelitiska. Detta intresse skall säkert uppfattas som ett korrektiv till den tendens mot nivellering och samsyn som ligger i det religionshistoriska arbetssättet. Fridrichsen betonar redan 1936 att religionshistoriens komparativa utgångspunkt har skärpt sinnet för den enskilda religionens "egenart och inre sammanhang",⁹ och den inriktningen är Engnell trogen mot under hela sin bana: Israels religion kan förstås endast under ständig jämförelse med – och avgränsning mot – de omgivande religionerna. Den "parallellomani" som vid den tiden präglade viss religionshistorisk forskning var Engnell anmärkningsvärt fri från.

Hur skall då Israels religion uppfattas ur detta perspektiv? Här visar sig tydligt Engnells beroende av den samtida religionshistorien och religionsfenomenologin, särskilt som den framstod i Geo Widengrens version. Här talades det om "urmonoteism" eller "höggudstro" och uttrycket "atmosfärisk höggud" användes gärna för att beskriva gudstypen. Men denna höggudstro gick parallellt med "en religiös undervegetation av makt- och demontro, av magi och allt annat sådant".¹⁰ Högguden är samtidigt fruktbarghetskud.

Tron på högguden är inget statiskt element i religionen. Under perioder kan högguden övergå till att bli en *deus otiosus* utan nämnvärt inflytande men med en hedersplats i kulten. Då kan det emellertid komma en religiös begåvning med karismatiskt inflytande som aktiverar högguden. Så kan

Moses insats i Israels religion ses och Muhammeds i arabisk religion. Och den sålunda aktiverade högguden kan genomgå en eller flera identifikation med andra gudar i närområdet. En avgörande händelse var då den israelitiska guden identifierades med den kanaaneiske El och Baal. Endast så kan nämligen den i Genesis kapitel 14 skildrade Melkisedeksepisoden uppfattas.

Ett nyckelord i förståelsen av Israels religion är kontinuitet. Här finns inga radikala nyansatser, inga brott på den historiska linjen, endast mjuka övergångar. Detta gäller inte endast i religionens värld utan även i folkets historia. Övergången från en "nomadisk" tillvaro till bofasthet var inget avgörande nytt, kungadömet fall och deportationen till Babylon var inget radikalt brott. Detta leder till att Israels historia kan teleskopas till en enda period: kungariket.

Och därmed kommer vi också till det andra begreppet som på ett helt avgörande sätt präglar förståelsen av Israels religion: den sakrale kungen. Detta är något som Ivan Engnell så till den grad har kommit att förbindas med, att det kan vara svårt att inse hur pass nyanserad hans egen framställning faktiskt är. Helt klart är att kungen i Jerusalem uppfattades som Guds son och att särskilt Psaltaren och profetlitteraturen vittnar om detta, men hur det skall uppfattas är svårt att veta. Vidare är det så att texternas vittnesbörd om detta ofta föreligger i en form som inte omedelbart avslöjar bakgrunden.

Här kommer profetismen in. För en forskare som så starkt betonar kulturens betydelse kan det vara svårt att ge ett legitimt utrymme åt profeterna med deras ofta kultkritiska utsagor. Därtill kom att i den tyska traditionen hade profeterna betraktats som företrädare av den etiska monoteismen, något som inte gick så bra ihop med framhållandet av kungadömet och dess sakrala traditioner. Hos Engnell knyts profeterna närmare till kulturen, utan att direkt jämföras med kulttjänare, och framför allt ses de som företrädare för den messianska linjen i Israels religion.

Engnell förnekar dock inte att profeterna i mycket har varit en oppositionell rörelse. Men det har varit en systemimmanent kritik. Den kritik som profeterna framförde var märkligt lik den som tolererades inom det

högre seminariet i Uppsala: den som accepterade huvudsaken fick gärna kritisera en detalj. Det är avarter inom kulten som profeterna vill avskaffa, inte kulten som sådan. Att profetismen så pass starkt betonas beror väl också på att det i denna bild av Israels religion behövs åtminstone något moment som kan balansera det starka betonandet av traditionen och kungadömet. Kort sagt: det behövs ett inslag av diskontinuitet. Ett annat sådant inslag är maktkampen mellan prästen och kungen, som Engnell ofta återkommer till.

På en punkt är Engnell dock mycket klar när det gäller den sakrale kungen: lidandesmotivet är det centrala. Enligt en vid denna tid allmän uppfattning hos dem som alls erkände att det funnits ett sakralt kungadöme i Främre Orienten, genomgick kungen en symbolisk död och uppståndelse i nyårsfestens ritual. Det lidande som utmynnade i den rituella döden fann man särskilt tydligt hos fruktbarehetsguden Tammuz, och Engnell kallar ofta lidandesmotivet för just Tammuzmotivet.

Eftersom guden också uppstod liksom vegetationen väcks till nytt liv, hade man ju kunnat tänka sig att uppståndelsen och därmed ett segermotiv setts som det centrala, men så var det inte. Aldrig blir Engnells akademikerprosa så känslös och religiöst påverkad som när han kommer in på det kungliga lidandet. Därifrån drar han gärna linjen fram till Nya Testamentet.

Där stannar den. Engnell har inget intresse av en biblisk hermeneutik, det samband han ser mellan de båda testamentena är enbart av idéhistorisk natur. Visst skall det särpräglade i Gamla Testamentet arbetas fram och jämföras med Nya Testamentet, men om Jesus är den i Israels texter utlovade Messias är detta helt och hållet en trostolkning, menar han. Men just genom att återge det faktiska innehållet i Gamla Testamentet "i dess massiva troskraft" skapas en möjlighet att se sambandet. Här är Engnell utan tvivel påverkad av sin lärare Anton Fridrichsen och dennes program för en realistisk bibeltolkning. Om det dessutom kan sägas innehålla en dold apologetisk agenda, återstår att se.

KÄLLORNA TILL VÅR KUNSKAP. HEBREISKAN

Den allt överskuggande källan till vår kunskap om det gamla Israel är Gamla Testamentet eller, som det numera ofta kallas, den hebreiska bibeln. Den benämningen var inte gångbar på Engnells tid mer än i judiska kretsar, men det är möjligt att han skulle ha föredragit den. För honom är det den palestinensiska kanon som är den relevanta, alltså de skrifter som ursprungligen är avfattade på hebreiska (eller, till några små partier, på arameiska). De skrifter som hör till den större alexandrinska kanon, som till exempel Syrak och Mackabeerböckerna, hör inte i strikt mening till källmaterialet, trots att de onekligen måste räknas som judiska skrifter. Här är alltså ett avsteg från kontinuitetsprincipen.

Förklaringen till det ligger sannolikt i inställningen till den grekiska översättningen av Gamla Testamentet, Septuaginta, som alltså motsvarar den alexandrinska kanon. När Engnell började sina exegetiska studier omkring 1930 var det mycket vanligt i kommentarlitteraturen att man med hjälp av Septuaginta gjorde försök att återställa den medeltida hebreiska standardtexten eller den masoretiska texten till vad man antog vara en mer ursprunglig textform.

Problemet är gemensamt för alla handskrifter. Under sekler av avskrivning blir den ursprungliga textformen förvanskad – i regel oavsiktligt genom slarv, ibland avsiktligt utifrån dogmatiska synpunkter. GT:s texthistoria ger prov på bådaddera. Och eftersom Septuaginta är den äldsta kända textformen, så kan det vara möjligt att bakom de grekiska orden se en mer ursprunglig hebreisk text.

Denna möjlighet missbrukades emellertid ofta, och en reaktion satte in. Man hävdade att en förståelse av den masoretiska texten, baserad på förfinade filologiska kunskaper, visade att den visst inte var så skadad som ofta antogs. En av pionjärerna i denna reaktion var Engnells lärare i semitiska språk i Uppsala, H.S. Nyberg. I sin 1935 utgivna bok *Studien zum Hoseabuche* exemplifierar han detta med Hosea, en profettext som ofta ansetts vara särskilt svårbegriplig.

Engnell blev övertygad om den masoretiska textens tillförlitlighet, och livet igenom värjde han sig mot förslag till ändringar av denna text. Den enda fylliga textkritiska undersökning han har gjort, analysen av Jesaja 6, uppvisar också ett fasthållande av den masoretiska texten på varje punkt inklusive den problematiska vers 13b (se s. 85f.). Engnell vidhöll också att den hebreiska texten är mer ursprunglig än den grekiska översättningen. Han var dock ingen fanatiker på detta område, och i till exempel Första Kungaboken menade han att det finns ställen där den grekiska texten är att föredra. Han var inte heller främmande för konjekturer i den hebreiska bibeltexten. En konjektur är en gissning, då en ursprungligare läsart fastställs utan att ha stöd i någon befintlig handskrift eller gammal översättning. Ett exempel på sådana konjekturer ges i TI och gäller Amos 6:12a, där den masoretiska texten måste återges: "Kan väl hästar springa uppför en klippbrant, eller plöjer man med oxar?" Genom en något annorlunda uppdelning av bokstäverna i den andra satsen får man: "eller plöjer man havet med oxar?"¹¹ Svårare var det att erkänna att något entydigt är sekundärt, men Joel 4:21 synes verkligen vara "ett senare inskott".¹²

Den konservativa textkritiken hos Engnell är ur en synpunkt sett endast ett utslag av hans åsikt att traditionen alltid är tillförlitlig och inte skall ifrågasättas. I profetlitteraturen tillkom ett särskilt intresse. I den tidigare forskningen hade man ofta ansett att lyckoutsagorna hos profeterna, särskilt de messianska utsagorna, var sekundära och tillagda i sen tid för att mildra det ensidiga domsperspektivet. Detta synsätt – som inte alltid var grundat på textändringar utan på en totalsyn av Israels religion – vände sig Engnell med vehemens mot. I TI talar han om ett "vanställande av de gammaltestamentliga profetskrifterna genom litterärkritisk skövling av alla positiva utsagor som sekundära".¹³

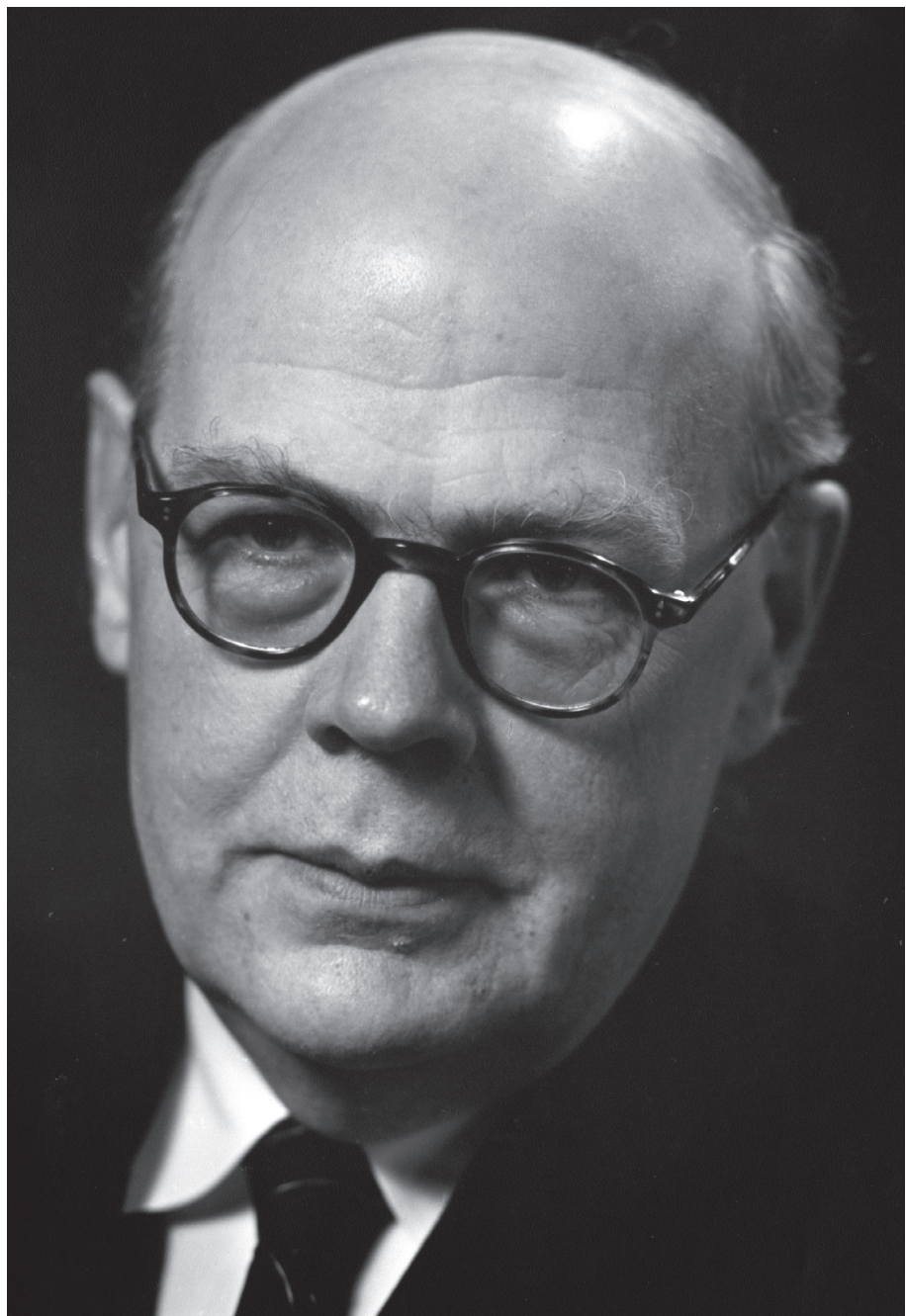
Det är alltså den hebreiska versionen av Gamla Testamentet som blir källan *par préférence* till vår kunskap om Israels religion. De utombibliska texterna på hebreiska är försvinnande få, huvudsakligen inskrifter med administrativt innehåll. Men då blir det av vikt att ha kunskaper i hebreiska, och man får säga att Engnell i hög grad levt upp till detta. De filologiska kraven ställdes högt i Uppsala under hans tid, och för den som ville fort-

sätta i ämnet gällde det att förkovra sig inte endast i hebreiska utan även i arameiska och arabiska, helst även i språken i Babylonien och Assyrien (akkadiska). Sin hebraistiska kompetens visade Engnell främst i sin 1960 utgivna *Grammatik i gammaltestamentlig hebreiska*, som använts som lärobok både i Uppsala och Lund under lång tid, i Lund i nästan femtio år.

Förordet i grammatiken är instruktivt för förståelsen av Engnells syn på hebreiskan. Författaren vill motivera varför det kommer en ny svensk grammatik i detta trots allt litet studerade språk endast tio år efter det att H. S. Nyberg gett ut sin magistrala *Hebreisk grammatik* (1952). Förklaringen sägs ligga i en omläggning av det teologiska studiet som genomfördes 1955, där tiden för studiet av hebreiskan skurits ner så väsentligt att Nybergs större framställning inte längre fungerade.

Men den trots allt avgörande motiveringen får vi längre fram i förordet, där det heter att författaren inte bekänner sig till "den formalfilologiska skola som behärskar semitistiken vid härvarande universitet", alltså just Nyberg. Engnell har i stället sin hebraistiska förebild i Danmark, där särskilt Johannes Pedersen, professor i semitiska språk i Köpenhamn, haft en stor betydelse. Det är speciellt i fråga om verbets syntax som skillnaden mellan Nyberg och Engnell framträder. Något förenklat kan saken sägas gälla om den hebreiska verbformen perfekt också kan avse kommande tid, vilket brukade kallas profetiskt perfekt. Nyberg förnekade detta, Engnell menade att så var fallet. Frågan blev aktuell framför allt i vissa profetiska utsagor som tycktes gälla framtiden, där det för Engnell var viktigt att kunna maximera antalet messianska belägg. Utifrån hans psykologiska förståelse av perfekt som visshetens och den högsta auktoritetens uttrycksform var det naturligt att utsagor i hebreisk perfekt kunde hänföras till framtiden. Det var fråga om en helt normal användning av perfekt, visshetens uttrycksform.

Att Engnells grammatik är tänkt som en "motbok" till Nybergs blir tydligt särskilt i verbets syntax. Nyberg är övertygad om att den hebreiska verbformen perfekt alltid avser förfluten tid (möjligen närvarande tid), men aldrig framtid. Det så kallade *perfectum propheticum*, som spelat en stor roll i kommentarer, existerar alltså inte. Så här skriver han:



Henrik Samuel Nyberg (1889–1974)

Det s.k. perfectum propheticum, som har spelat en så stor roll i exegezen och grammatikorna, existerar icke. Profetior om framtida händelser stå alltid i impf. ind. resp. perf. kons., jfr t. ex. Jes 2,2–4. Därför är det från språklig synpunkt alldeles omöjligt att fatta Jes 9,1–6, som förlöper i perfekter indikativ och impf. kons. i regelbunden tempusföljd, såsom en profetia om framtiden; det kan endast avse händelser som redan ha ägt rum, eller möjligen sådana som inträffa just i talarens ögonblick. Skulle framtiden ha avsetts, så skulle språkligt sett en ren mystifikation föreligga, eller också får man tillgripa psykologiska eller parapsykologiska förklaringsgrunder.¹⁴

Ännu en anledning till att tidsskillnaden mellan perfekt och imperfekt skulle minimeras låg i följande. Om presens blir den normala återgivningen av ett hebreiskt verb, särskilt i Psaltaren, så underlättas väsentligt att därigenom tolka texten som ett ritual. Tidlösheten är dramas kännetecken, medan en växling mellan förfluten och närvarande tid inte ägnar sig åt att framhäva texten som ett ritual.

Ett speciellt inslag i Engnells syn på hebreiskan är hans framhållande av att det finns många konstruktioner med *hendiadyoin* i språket. Redan i avhandlingen finns en omfångsrik "specialnot" om detta. *Hendiadyoin* (eg. "ett genom två") innebär att ett sammanhängande uttryck delas upp på två komponenter med en förbindande konjunktion. I den stencilerade kommentaren till översiktskursens texter ges många exempel på detta, första gången i Gen 4:20 ("han blev stamfar till dem som bor i tält och håller boskap"), där översättningen "boskapstält" anbefalls.

I sina skrifter, främst artiklar i SBU, framför Engnell ibland kritik mot den då gällande svenska bibelöversättningen, alltså 1917 års översättning, men i det stora hela verkar det som att han var tillfreds med den. Under en längre tid försökte man i det högre seminariet i Uppsala få till stånd en nyöversättning av Hoseas bok, och resultatet av detta är tillgängligt i SEÅ 1967. I början är översättningen försedd med en kortfattad kommentar, men ju längre fram i profetboken man kommer, desto oftare står översättningen ensam. De talrika referenserna till Nyberg visar att det främst var mot

hans tolkning av Hosea man tog spjörn, men vad som härstammar från Engnell och vad som kommer från de andra seminariedeltagarna går inte längre att avgöra.

Livet igenom betonade Engnell vikten av gedigna kunskaper i de semitiska språken, inte endast hebreiska. När G. A. Danell 1946 disputerat på avhandlingen *Studies in the name of Israel in the Old Testament*, dröjde det till 1948 innan han blev docent i ämnet. Anledningen var att han skulle komplettera sina studier i semitiska språk och få betyg även i arabiska, något som den nytillträdde professorn i ämnet krävde.

DEN TRADITIONS- HISTORISKA METODEN

Om den sakrale kungen är det ena huvudbegreppet som förknippats med Engnell, så är den traditionshistoriska metoden det andra. Vad menar då Engnell med den traditionshistoriska metoden?

För att förstå detta måste vi teckna en bakgrund genom att belysa de olika metoder som omkring 1950 användes för att tolka Gamla Testamentet. Tre framstår som de viktigaste: litterärkritiken, formhistorien och traditionshistorien. De uteslöt inte på något sätt varandra; särskilt de två första brukade kombineras. På 1930-talet var traditionshistorien ännu en ganska ny metod, medan särskilt litterärkritiken hade anor som gick långt tillbaka i tiden, ja, till första början av den historisk-kritiska utforskningen av Bibeln.

Litterärkritiken – som inte får förväxlas med "literary criticism" i anglosaxisk litteraturvetenskap – utgår från iakttagelsen av de motsägelser och dubletter som finns framför allt i prosatexterna. Växlingen mellan olika gudsnamn var också en viktig sak. Man antog att detta lättast kunde förklaras med antagandet att källskrifter av olika ålder kombinerats utan att man kunnat eller velat eliminera de ojämnheter som då uppstod. Så småningom framkom vad som kallas för den klassiska fyrkällshypotesen med relevans främst för Bibelns fem första böcker: Jahvisten, Elohisten, Deuteronomium och Prästskriften var de fyra källskrifter som utgjorde den nuvarande Pentateuken eller de fem Moseböckerna. Den tyske exegeten Julius Wellhausen (1844–1918) gav i sin bok *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1883) den klassiska sammanfattningen av litterärkritikens resultat.

Formhistorien eller formkritiken utgår från att innehåll och form är mycket nära förbundna med varandra i all antik litteratur. En viss form av litteratur hade sin hemhörighet eller, som det heter, sin *Sitz im Leben* i ett visst sammanhang, till exempel kulten eller domstolen. Kunde man bestämma de olika formerna eller genrerna, så var därmed också en viktig utgångspunkt given för tolkningen.

Traditionshistorien framhåller att en text kan ha haft en lång historia

bakom sig innan den blev skriftligt fixerad. Här träder den muntliga traderingens betydelse fram.

Engnells kritik mot den litterärkritiska metoden är hård och kategorisk. Han menar att den utgår från en modern, västerländsk syn på antika texter som boklitteratur, och att denna anakronistiska syn leder till felaktiga resultat. Man bortser helt från den muntliga traderingen, och genom att man är dåligt insatt i epikens lagar, som upprepningens och retarderingens betydelse, kommer man aldrig fram till en adekvat tolkning av texterna. Dessutom bygger metoden på en doktrinär evolutionistisk historiesyn, vilket gör att den inte kan tillämpas på muntligt traderat gods. I artikeln "Litterärkritik" i SBU finns argumenten samlade.

Ibland kan omdömet bli mycket svepande. Så här kan det heta: "den traditionshistoriska metoden är ett *uteslutande* [kurs. här] alternativ till den litterärkritiska inställningen [...]. Varje syntes härvidlag förblir utesluten."⁵ Men när det gäller texter som från början förelegat i skriftligt fixerad form, som till exempel vissa lagar, har litterärkritiken ett berättigande, menade Engnell.

Något svårare är det att teckna hans relation till formhistorien. Engnell tillhörde en generation av exegeter som tog starka intryck av formhistoriens landvinningar i början av 1900-talet med den tyske exegeten Hermann Gunkel som det främsta namnet. Men av framställningen i TI är det klart, att den formhistoriska metoden för Engnell intar en i förhållande till traditionshistorien underordnad ställning. Så också i artikeln "Formhistorisk metod" i SBU: "Formhistorien förblir emellertid ett betydelsefullt moment och en integrerande beståndsdel även inom en i verklig mening traditionshistorisk undersökning."⁶ Med andra ord: formhistorien är nog bra, men endast om den infogas i traditionshistorien.

Vilken förträfflighet utmärker då den traditionshistoriska metoden? I SBU med dess fylliga artikel "Traditionshistorisk metod" anges det för metoden specifika i nio punkter. Vid närmare analys visar sig dessa punkter endast vara en vidareutveckling av vad som finns i den äldre framställningen i TI. De nio punkterna är följande:

- Den traditionshistoriska metoden är en *analytisk* metod med uppgift att *så vitt möjligt* arbeta fram enheter och skikt inom en muntlig tradition: formanalys och kompositionsanalys.
- Kriterier vid denna analys är framför allt av innehållslig art. Viktig är även analysen av traditionstekniken.
- Hand i hand med analysen måste syntesen gå.
- Av grundläggande betydelse är en rätt värdering av *den muntliga traditionens omfattning*.
- Muntlig och skriftlig tradering är inte alternativ utan jämsides löpande, varandra kompletterande metoder.
- I samband härmed står frågan om den muntliga traditionens tillförlitlighet.
- För att bedöma den muntliga traditionens roll är det av vikt att klargöra relationen mellan den interna och den komparativa interpretationen.
- Textkritiken begränsas till *recensio* i vid mening, återställande av den masoretiska texten.
- Den litterärkritiska metoden får och bör tillämpas på skrivna källor i GT.¹⁷

Vid genomläsning av dessa punkter är det svårt att värja sig mot intrycket att de skildrar den exegetiska metoden som helhet. Traditionshistorien är för Engnell inte en av flera metoder, sidoordnad med till exempel litterärkritik och formhistoria, den är metoden *par préférence* och som sådan användbar för att beskriva exegetens legitima umgänge med texterna. Med rätta påpekar Douglas Knight i sitt arbete om den traditionshistoriska skolan:

For him it (tradition history) *embraces all critical questions concerned with the study of the literature*, including problems of the text, literary forms, compositional techniques, mythical and cultical background, the religiohistorical dimension and historical aspects.¹⁸

Viktigt i detta sammanhang blir att söka bestämma omfattningen av den muntliga traderingen. Endast så kan vi hoppas på att få bakgrunden till den traditionshistoriska metoden. Ett namn som då ofta har förts fram är H. S. Nyberg:

Engnell sought to apply thoroughly and consistently to the whole of the Old Testament the thesis of Nyberg (his teacher in Semitics) regarding the predominance of oral tradition in the Orient.¹⁹

Det är riktigt att Nyberg hör till de flitigast citerade i TI, och att hans inflytande på Engnell är uppenbart när det gäller synen på den hebreiska bibeltexten. Men därav följer inte utan vidare att Engnell i sin syn på den traditionshistoriska metoden är beroende av Nyberg, än mindre att hans åsikter skulle vara identiska med Nybergs. *De facto* har Engnell flera gånger distanserat sig från Nyberg i fråga om den muntliga traditionens omfång. Engnell erkänner dock förbehållslöst Nybergs betydelse: Nyberg företräder en konsekvent traditionshistorisk uppfattning och är som traditionshistoriker banbrytande. Nyberg gick mycket långt i att betona den muntliga traditionens betydelse:

Das schriftliche Alte Testament ist eine Schöpfung der jüdischen Gemeinde; was dem vorging, war sicher nur zum kleineren Teil schriftlich fixiert [...]. Mit Schriftstellern unter den Propheten und Dichtern hat man sicher nur unter der allergrössten Reserve zu sprechen.²⁰

Varifrån Nyberg i sin tur hämtat inspiration till sin uppfattning faller utanför mitt syfte; enligt Sigrid Kahle skall semitisten och diplomaten Johannes Kolmodin ha varit den förste inspiratören.²¹ Sannolikt har även Pedersen och Mowinckel varit av stor betydelse. Redan 1916 hävdade Mowinckel att profeternas ord från början samlades och traderades muntligt. Tanken på att profeterna skulle ha varit författare i mer egentlig mening avvisas bestämt; de profetiska böckerna i sin nuvarande form är compilationer av muntligt traderat gods på samma sätt som evangelierna är det. Tanken var

inte ny, eftersom redan Gunkel hade starkt betonat den muntliga traditionens betydelse. Men mellan Gunkel och Mowinckel finns två skillnader. För det första framhåller Gunkel den muntliga traditionens roll mest i samband med Genesis. Enligt honom är Genesis en samling sagor. För det andra har den muntliga traditionen hos profeterna sin betydelse mest på det förberedande stadiet. Det formativa skedet ligger på det skriftliga planet, ofta börjande med "flygblad". Men viktigt är att Gunkel har insett att profeterna var talare, inte författare.

Mowinckel är alltså redan på ett tidigt stadium redo att tillmäta den muntliga traditionen en avgörande betydelse. Ännu ett steg i samma riktning tar han i monografen *Jesaja-disiplene* (1926), där han antar existensen av en profetisk gemenskap, som av Jesaja fick uppdraget att tolka, vidareföra och slutligen skriftligt fixera det profetiska budskapet. Detta var ett arbete som fortgick under flera generationer och alltså på ett avgörande sätt ingrep i själva traditionsbildningen. Inte endast Jesajaboken utan även andra delar av den profetiska litteraturen skall enligt Mowinckel ha tillkommit på detta sätt. Profetlärjungarnas roll är inte endast den passiva mottagarens, de bearbetar aktivt vad de fått motta, de tolkar och aktualiserar.

Mowinckels senare utveckling av dessa tankar ligger i tiden efter Nybergs Hoseastudie och är delvis utvecklade i anslutning till honom. I sin studie över Jeremia räknade Mowinckel med existensen av skriftliga källor, medan han i monografen *Prophecy and tradition* (1946) utgår från muntliga tradentcirklar – bakom denna omorientering ligger säkert inflytande från Nyberg. Men det förefaller som om Mowinckel har prioritet gentemot Nyberg i betonandet av den muntliga traderingens roll för uppkomsten av profetlitteraturen. Nybergs resonemang skiljer sig dock på en punkt. Han tillmäter uppenbarligen den muntliga traderingen en längre tidsrymd, eftersom GT som skrift är en produkt av den persiska tiden. Inte heller Mowinckel räknar med ett snabbt nedtecknande, men det intryck han ger är att det i huvudsak skett under (för)exilisk tid.

Johannes Pedersen blev tidigt skeptisk mot litterärkritiken. Det är framför allt däri hans betydelse för Engnell ligger, liksom i det väldiga panorama över Israels "sjale- og samfundslif" som han ger i *Israel I–II* (1920). Den som

vänder sig mot litterärkritiken blir åtminstone i någon mån positiv till tesen om den muntliga traditionens betydelse, men det är ändå påfallande att Pedersen inte har mycket att säga om den muntliga traderingen. Däremot är det möjligt att hans tes om en efterexilisk komposition av Pentateuken kan ha haft betydelse för Nybergs traditionsuppfattning.

Hur ser då Engnell på förhållandet mellan muntlig och skriftlig trädning? Det är naturligt att det uppstått en uppfattning att han skulle ha påstått att den muntliga traditionen överallt varit primär, eftersom han kan hävda att det skriftligt fixerade Gamla Testamentet i största utsträckning är en produkt av efterexilisk tid. Orden "i största utsträckning" skall inte förbigås, och utsagan är i sin helhet en modifikation av Nybergs ovan citerade omdöme. I anslutning härtill och i polemik mot Mowinckel kunde Engnell också skriva: "Thus I beg my reader first of all to observe, that I have never, anywhere or at any time, expressed my opinion that the Old Testament *in its entirety* has been transmitted exclusively by way of oral tradition."²² Och i SBU heter det: "För en anhängare av den traditionshistoriska metoden framstår det emellertid som ett ovedersägligt sakförhållande, att den gammaltestamentliga litteraturen i stor utsträckning – *ehuru starkt växlande inom olika litteraturalster* – har karaktären av en muntlig litteratur, fixerad i skrift först på ett relativt sent stadium."²³

Kontroversen med Mowinckel hade sitt upphov i den norske exegetens bok *Prophecy and tradition* med en ställvis skarp kritik av Engnells bruk av traditionshistorien. I *Literary and psychological aspects of the Hebrew prophets* (1948) tar Widengren Engnell i försvar mot angreppet från Mowinckel, som han menar brister i vetenskaplig vederhäftighet. "The case is rather astonishing", lyder slutomdömet.²⁴ Detta är anmärkningsvärt, eftersom Widengren och Engnell annars inte delade uppfattning i fråga om relationen muntlig–skriftlig trädning.

Engnell betonar i fortsättningen av artikeln i SBU att muntlig och skriftlig trädning bör uppfattas "såsom jämsides löpande, varandra kompletterande metoder. Ett jämställande av traditionshistorisk metod med teorien om ett hundra procentigt muntligt trädningförfarande är en karikatyr lika grov som påståendet, att den traditionshistoriska metoden

medvetet skulle avstå från alla försök till analys, till att följa traditionens *historia* och växt (Mowinckel).” Som exempel på litteratur som tidigt har fixerats skriftligt nämns officiella dokument, psalmerna (”möjligen en tidig skriftlig fixering”) och ”sådana lagar, vilka aldrig ha haft sin Sitz im Leben i samband med orakel- och rättspraxis vid helgedomen utan äro sekundära, direkt författade för sitt litterära ändamål”.

I sin framställning av Engnells traditionshistoriska metod gör Knight inte full rättvisa åt dessa nyanser. Här skildras den svenske exegeten närmast som epigon till Nyberg, vilket kan bero på att Knight stöder sig enbart på TI, medan artiklarna i SBU ignoreras. Mellan TI och SBU ligger meningsutbytet med Mowinckel och Widengren, vilket föranlett Engnell till att närmare precisera sin ståndpunkt. ”Engnell sought to apply thoroughly and consistently to the whole of the Old Testament the thesis of Nyberg (his teacher in Semitics) regarding the predominance of oral tradition in the Orient” – denna utsaga av Knight innehåller en avsesvärd förenkling. Det måste å andra sidan medges att det knappast går att finna något ställe där Engnell verkligen gör allvar av sin insikt att det skriftliga nedtecknandet kan ha inträffat mycket tidigt. Det skulle rimligen ha medfört ett tillämpande av litterärkritisk (”skriftlitterär”) metod. Han använder inte heller formhistorien för att fastställa vilken typ av texter det här kan vara frågan om – mer än i de ansatser som redan har anförts.

Detta torde hänga samman med att Engnell genomgående starkt betonar att det är mycket svårt att komma bakom traditionens slutliga form: ”Tradition is cumulative and its final form is decisive.” Detta måste leda till en ovilja att gå bakom den masoretiska texten och söka rekonstruera äldre stadier. Dock medger Engnell i princip att den traditionshistoriska metoden inte utesluter utan tvärtom innebär en avsikt att nå bakom den slutliga traditionens form.

Ibland kan Engnell gå mycket långt i sitt hävdande av den muntliga traditionens tillförlitlighet, men då är det i regel ett annat intresse som varit avgörande. Utsagan i Amos 2:4b (”De har förkastat Herrens lag och inte hållit hans bud”) har ofta avskilts som ett deuteronomistiskt tillägg, men Engnell vill inte medge det: ”Givetvis finns ’lagen’, d v s ’Tetrateuken’,

fixerad muntligt redan på Amos tid, om än inte exakt i den slutgiltiga skriftligt fixerade form vi ha den, och ingår här också den i begreppet torah.” Så står det i den kommentar till översiktskursens texter som han skrev under medverkan av Agge Carlsson 1962.

Traditionshistorien är en analytisk metod, vars uppgift sägs vara att så vitt som möjligt arbeta fram traditionsverk, traditionskomplex och enskilda traditionsenheter liksom eventuella skikt inom en muntlig tradition. Också här måste Knight kritiseras när han menar att Engnell inte ville stratifiera traditionen. Den omständigheten att det är fel av litterärkritiken att skilja mellan primära och sekundära element i en text, innebär inte att det är fel av en traditionshistoriker att söka urskilja olika stadier i en muntlig tradition. Redan 1945 betonar Engnell att man måste räkna med en viss levande omformning under tidens lopp. Men det kvarstår att Engnell inte har genomfört någon sådan analys, inte ens i liten skala. Sådana undersökningar som gjorts av Hartmut Gese om Heseziel 40–48, av Wolfgang Richter om Domarboken 3–9²⁵ och av Odil Hanne Steck i avhandlingen *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (1967) har inte gjorts av honom.

Olika förklaringar kan ges till detta förhållande. Förutom rent personliga faktorer som bristande tid – det får inte glömmas att Engnell inte ens blev 60 år – kan i huvudsak tre förklaringar sökas. Avgränsningen mot litterärkritiken har varit en hämmande faktor. Att vilja komma bakom den muntliga traditionens slutliga form, alltså den masoretiska texten, är en legitim uppgift, men att *de facto* avgränsa den från en motsvarande litterärkritisk analys är inte så lätt. Därtill kommer att Engnell mycket energiskt avvisar evolutionstänkens användning inom exegetiken. En av de viktigaste invändningarna mot litterärkritiken är just att den är bestämd av ett konsekvent utvecklingstänkande. Här bör vi se anledningen till Engnells ständigt upprepade varning för att söka efter profeternas ursprungliga ord, deras *ipsissima verba*. Någon enstaka gång kan han dock säga att ett sådant sökande är legitimt, men mycket svårt.

Eftersom analys i vedertagen mening av en antik text måste förutsätta att texten har förändrats under tidens gång, är det inte orimligt att då

tala om utveckling i åtminstone någon form. Det verkar som om Engnells kategoriska avvisande av den påstådda utvecklingstanken i litterärkritiken har lett till att traditionshistorien inte får visa sin förmåga till analys, den förblir en syntetisk, deskriptiv metod. "Också den traditionshistoriska metoden är analytisk, ja, i första hand analytisk. Åtskilligt av litterärkritikens detaljarbete kan användas, och många av dess resultat komma väl att bekräftas"²⁶ – en programförklaring som denna tillämpas knappast i det exegetiska arbetet.

Detta kan till en del bero på Engnells tilltro till traditionen. Litterärkritiken såg han som behäftad med en principiell skepsis mot traditionen, bakom vilken man om möjligt ville komma. När Engnell talar om traditionen är det inte alldeles klart om han avser *traditio* ("traderingsformen") eller *traditum* ("traditionsmaterialet") – en oklarhet som för övrigt är nära nog genomgående i hans skrifter. Att traditionsprocessen ur tillförlitlighetssynpunkt inte är oproblematisks uttrycks klart, om än inte med någon större emfas. Man måste räkna med "hörfel i traditionen", vilket får vissa följder för det textkritiska arbetet. Annars gäller som huvudprincip den ovan citerade sjätte punkten om den traditionshistoriska metoden: "I närmaste samband med nu berörda frågor står *den muntliga traderingsformens tillförlitlighet*, dess förmåga av autenticitet och intakthet i bevarandet av traditionsmaterialet."²⁷ Här skiljs mellan *traditio* och *traditum* och båda är tillförlitliga. Den muntliga traderingen betyder inte osäkerhet, förvanskning och upplösning, utan är motsatsen till det.

Hos Engnell märks inget intresse för mnemotekniska frågor, alltså olika sätt att lägga texter på minnet. Förklaringen måste vara att materialet är alldeles för sprött på denna punkt. Sannolikt har i seminarierna frågan kommit upp flera gånger, vilket kan förklara att den för Birger Gerhardsson har blivit central, något som avspeglas i hans avhandling.

Hur förmedlas den muntliga traditionen? På exegetiskt språk: var har den sin *Sitz im Leben*? Även om den muntliga traditionen inte genomgick några större förändringar under traderingsprocessen återstår det att förklara hur traderandet konkret gick till. Det är karakteristiskt att Engnell i TI utvecklar detta ämne i direkt opposition mot litterärkritikens antagna

förutsättningar. "I stället för redaktörer som med sax och klister komponerat en skriftlig mosaik medelst klipp ur olika källskrifter, ha vi först och främst att räkna med olika slag av traditionskretsar och skolor, bland vilka berättelserna levat och förmedlats muntligen."²⁸ Som exempel på sådana kretsar nämns "skrivare" eller "lärde" för vishetslitteraturen, för psalmlitteraturen prästklasser och sångarkretsar, för lagsamlingarna andra prästkollegier, för profetlitteraturen lärjungaskaran samlad kring mästaren. Jesaja 8:16 anförs som ett bra exempel på den sistnämnda tradentgruppen. De folkliga ordspråken har samlats och traderats av "ordspråksmännen" (Num 21:27): "Sist men icke minst ha vi de män, på vilka berättelserna återgå, berättarna eller traditionisterna i egentlig mening, eller för att låna den arabiska termen: rawierna."²⁹ Användningen av ordet "traditionist" är typisk för Engnell; det synes vara han som har introducerat ordet i svenska språket.

Likheten med Mowinckels ovan refererade syn, tydligast framlagd i *Jesaja-disiplene*, är uppenbar. När det gäller profetismen utvecklar Engnell ämnet främst i artikeln "Profeter. 10" i SBU. Här utnyttjas distinktionen mellan divan och liturgi, något som Engnell har introducerat. Redan i TI används termen divan om vissa samlingar av profetorakel, men ännu inte liturgi. Skillnaden mellan dessa båda grundtyper, som den sedan kommit att utarbetas, är följande. Divanen är en samling av traditioner av och om profetmästaren, till exempel Amos, Hosea, Jesaja, som har bevarats inom kretsen av profetlärjungar. Liturgin är däremot mer konsekvent *diktning* än divanen, "och man kan här icke utan vidare postulera vare sig ett muntligt framförande eller en traditionistkrets bakom verket".³⁰ Som exempel på liturgier kan nämnas Joel, Habackuk, Nahum och Deuterokesaja. Det betonas att "liturgi" är en rent formlitterär kategori och alltså inte utsäger något om huruvida det är en primär kulttext eller efterdiktning. I sin skrift *Literary and psychological aspects of the Hebrew prophets* betonade Widengren starkt den skriftliga traderingens betydelse.

Med tanke på den relativa vikt som i fråga om liturgitypen tillerkänns profeten som "diktare", kan det vara intressant att närmare se på Engnells utsagor om dessa profetböcker. Det visar sig då att vad som närmast utmärker dessa skrifter är deras starka enhetlighet. Med tanke

på Engnells ovilja att tala om sekundärt material i texterna är detta inte överraskande, men tanken tycks här vara att profeten som en skapande personlighet i ovanligt hög grad präglar stoffet. Detta går utmärkt att förena med antagandet, att liturgierna är starkt präglade av ett formspråk. Men tydligt är att Engnell inte vill tala om en skriftlig tradering i initialskedet ens för liturgiernas vidkommande. Böckernas enhetlighet och karaktär av fasta kompositioner ligger helt på det muntliga planet, vilket direkt utsägs om Nahums bok.

Men vari består då den yttersta skillnaden mellan en divan och en liturgi? De båda typerna har en tendens att flyta samman, men skillnaden tycks vara att en divan är mindre enhetligt komponerad och kan – men inte måste – ha en traditionistkrets i bakgrunden. Här har Engnell ändrat sig från det ursprungliga svaret till Widengren, där det mer entydigt heter, att en profet står bakom liturgin. När det gäller frågan om muntlig tradering heter det i artikeln "Profeter" i SBU att man i fråga om liturgin inte utan vidare kan postulera ett muntligt traderande. Går man vidare till de olika artiklar som behandlar profetböckerna som liturgier, finner man emellertid att det ingenstans talas om en skriftlig tradering. Detta bör innebära att den enda konstanta skillnaden mellan en divan och en liturgi ligger i graden av kompositionell enhetlighet. Men att konstatera och att analysera något sådant är rimligen en litterärkritisk uppgift, varför det blir svårt att inse att distinktionen över huvud är ett traditionshistoriskt kriterium. Om denna åtskillnad introducerats för att bemöta kritiken från Widengren för att inte tillräckligt ha beaktat den skriftliga traderingens roll, måste det sägas att den inte leder till målet.

Ytterligare något bör sägas om traditionens *Sitz im Leben*. Beträffande profetismen räknar Engnell med att åtskilliga profeter – om än inte alla – har verkat i nära anslutning till templen och varit kultprofeter. Märkligt nog kopplas traderingen inte samman med templen mer än i någon mån i TI, där det heter att orakel kan ha givits av både präster och profeter vid templen.

Mer instruktiv är Birger Gerhardssons recension av Antonius Gunnewegs monografi om profetismen. I en inledning till recensionsavdelningen nämner Engnell Gunnewegs arbete som "utomordentligt ytligt och schema-

tiskt". Även Gerhardsson är i huvudsak kritisk, varför det är sannolikt att recensionen kan användas för att belysa Engnells uppfattning. Gunneweg ser familjen som bärare av den muntliga traditionen, medan skriftlig trädning övades vid templen. I motsats härtill framhåller Gerhardsson att muntlig trädning även förekom vid templen, ja, "the most authentic oral transmission had its *Sitz im Leben* there".

Ett speciellt problem i detta sammanhang erbjuder Psaltaren. Här finns en grupp av texter där Engnell är benägen att räkna med en relativt tidig skriftlig fixering. Samtidigt är psalmerna mer än kanske något annat i GT kultiskt förankrade, och muntlig trädning hör alltså hemma i templen.

Gör Engnell en närmare avvägning mellan de båda traditionsformerna angående deras *Sitz im Leben*? Den tämligen utförliga framställningen i artikeln om Psaltaren i SBU stannar vid ett *non liquet*: å ena sidan skulle man kunna räkna med att psalmerna "på ett mycket tidigt stadium" nedtecknats. Han fortsätter:

[...] men lika säkert och ännu säkrare (!) är, att tillämpningen och användningen av dessa kultiska sånger baserat sig på muntlig trädning; de ha bevarats i hjärtat, de har blivit föremål för utantillärning och säkerligen varit minutiöst memorerade i enlighet med den utomordentliga vikt som alltid ligger på en i varje detalj absolut avvikelsefri recitation av centralt kultiska texter i samband med de heliga handlingar, på vilkas perfekta utförande uppehållelsen av folkhelheten och ytterst själva kosmos vilar.³¹

I fortsättningen anför trädningen av den judiska skriftsamlingen Mishna som ett parallellfenomen; där kom skriftliga uppteckningar till användning vid privat inläsning, men innehållet föredrogs alltid muntligt och måste därför vara perfekt memorerat. Widengrens hänvisning till Ras Shamra för att hävda skriftlig trädning gentemot muntlig avvisas bestämt, och Engnell påpekar att egentliga psalmer saknas i de ugaritiska texterna. Sammanfattande heter det att psalmerna är ett typiskt exempel på hur muntlig och skriftlig trädning går hand i hand.

Här blir skillnaden mellan Engnell och Widengren tydlig. För Widengren är det klart att profeterna själva skrev eller ombesörjde nedskrivandet av profetiorna. Muntlig och skriftlig tradering löpte parallellt – exempel från arabiska förhållanden visar detta – men det skriftliga nedtecknandet kom in mycket tidigt, ibland omedelbart. I sin monografi från 1948 skriver Widengren så här om profeterna: "All of them surely wrote down at least part of their prophecies, that much is incontrovertible. In no case is there any talk of the transmission of their revelations by means of oral tradition!"³²

Det är lätt att tänka sig vad Engnell kunde anse om en utsaga av det slaget! Hans traditionshistoriske lärjunge Birger Gerhardsson konfronterades med Widengrens syn vid sin egen disputation, då Widengren levererade en extraopposition på en och en halv timme.

Vid denna tid pågick en intensiv debatt om hur den homeriska epiken vuxit fram. Milman Parrys och Albert B. Lords forskningsinsatser och jämförelser med folklig epik på Balkan påverkade radikalt forskningen inom detta område, men av detta märks inget hos Engnell. Han tycks ha varit bestämd av en motsats mellan semitiskt och grekiskt, som också syns i hans värdering av Septuaginta. Annars hade just när det gäller memoreringstekniken mycket av relevans funnits här, liksom uppgörelsen med den analytiska skolan inom den grekiska epiken hade en påtaglig parallell med ifrågasättandet av litterärkritiken inom den gammaltestamentliga exegetiken.

Det är vid läsning av Engnells skrifter påfallande, att han undviker att göra en geografisk lokalisering av de olika traditionerna. Traditionens *Sitz im Leben* är kulten eller skrivarskolan, men aldrig Gilgal eller Sikem. Skillnaden är här markant gentemot von Rad, för vilken en sådan lokalisering var central vid behandlingen av hexateukens formkritiska problem. Sinaitraditionen firades i Sikem i samband med lövhyldefesten vart sjunde år, medan exodustraditionen odlades i samband med veckofesten i Gilgal. Eftersom von Rad i båda fallen räknar med en kultiskt förankrad muntlig tradition, finns det anledning att fråga varför Engnell inte har anknutit till detta inom forskningen epokgörande arbete. I TI nämns von Rads teori om en förbundsfest i Sikem helt kortfattat, varvid intressant nog polemiken

mot Mowinckel tycks vara det viktiga. I artikeln "Moseböckerna" i SBU nämns över huvud inte von Rads arbete i litteraturförteckningen (däremot hans *Studies in Deuteronomy*). Ett hinder för att acceptera von Rads lokaliseringar bör också ha varit att Jerusalem inte tilldelas en tillräckligt central roll vid traditionens förvaltande. Enligt Engnell är huvudlinjen i Israels religionshistoria den jerusalemitiska.

Ännu en anledning kan ha varit att von Rad enligt Engnell alltså var bestämd av ett litterärkritiskt tänkesätt. Tydligast märks detta när von Rad skall förklara hur de båda traditionskomplexen har förenats, varvid han tilldelar Jahvisten en avgörande roll. Ett sådant synsätt är naturligtvis omöjligt för Engnell, som väljer att gå sina egna vägar och över huvud inte diskuterar von Rad. Det märkliga med artikeln "Moseböckerna" är att läsaren lämnas i okunnighet om att det har skett något i tysk pentateukforskning efter Wellhausen. Visserligen anför Noths båda huvudarbeten från 1942 och 1948 i litteraturförteckningen, men de omnämns inte i artikeln. I den meningen är SBU ett steg tillbaka jämfört med TI. Med gillande citeras i det tidigare verket att Noth inte ser några spår av deuteronomistisk redigering i Genesis–Numeri, men det tilläggs omedelbart att Noth alltså är beroende av litterärkritiken.³³ Det gäller att vara renlärig traditionshistoriker! Engnell ansluter sig helt till Noths uppfattning av komplexet Deuteronomium–Andra Kungaboken som ett deuteronomistiskt historieverk och konstaterar med tillfredsställelse att Noth inte för in pentateukkällorna i detta historieverk.

Det är beklagligt att Engnells *criterium veri* i fråga om den traditionshistoriska metoden är avståndstagandet från litterärkritiken. Det var detta antingen–eller som ledde till brytningen med Mowinckel. Relationen till von Rad var också i andra hänseenden komplicerad; så nämns von Rads *Theologie des Alten Testaments* inte i SBU (däremot Eichrods teologi). Med Noth fanns en bättre möjlighet till kontakt, eftersom Noth inte som von Rad tilldelar Jahvisten samma kreativa roll vid de olika traditionernas sammansmältning. Nackdelen med Noths pentateuktemata bör ha varit deras anonymitet och bristande kultiska förankring. Det finns anledning att återkomma till detta när Engnells syn på pentateukproblemet skall analyseras.

Den muntliga traderingen har aldrig varit allenarådande. I vissa fall har en skriftlig nedteckning skett tidigt, i andra fall har muntlig och skriftlig tradering gått hand i hand. Men bevisligen har vid en viss tidpunkt den muntliga traderingen upphört, och det återstår att söka förklara varför.

I TI talas allmänt om en "förtroendekris" i relation till det talade ordet.³⁴ Som möjlig förklaring nämns också att några lärjungar med skrift ville bevara mästarens ord inför en hotande upplösning eller omflyttning av en tradentkrets. Tilltro till det skrivna ordets "magiska kraft" kan ha inverkat. Samma förklaringar anförs i SBU, och dessutom övergången från hebreiska till arameiska från och med det sjätte och femte århundradet före Kristus. Vad som exakt kan ha legat i en sådan förtroendekris får vi inte veta, och det är naturligtvis inte heller lätt att ange.

Ivan Engnells arbete med det traditionshistoriska problemet är ett imponerande försök att komma till rätta med en verklig grundfråga inom exegetiken: hur har GT uppkommit? Det är tydligt att hans insats på många sätt pekar framåt, men den olyckliga låsningen till en helt negativ bild av litterärkritiken och i någon mån komplicerade personrelationer inom forskarsamhället gjorde att det aldrig blev någon avslipad syntes. Intressant nog har Engnells tankar fått sitt största genomslag inom utforskningen av Nya Testamentet. Hos Birger Gerhardsson får vi en aning om vad Engnells arbete med traditionen kunde ha lett till.

Metoden tillämpad. Pentateukproblemet

Det finns ingen möjlighet att här i detalj skildra den gammaltestamentliga forskningens syn på pentateukproblemet, men några riktlinjer kan ges. Årtalet är valt med anledning av att SBU:s första upplaga då kom ut. Engnell publicerade sin traditionshistoriska inledning 1945, men den var på svenska och kunde inte påverka den internationella debatten utanför Norden.

Ett försök att beskriva forskningsläget måste differentiera. Vi skiljer lämpligen mellan den konsensus – mer eller mindre varierad – som kan utläsas ur inledningsvetenskapliga handböcker och andra framställningar

avsedda att användas i den grundläggande exegetiska undervisningen och den vetenskapliga debatt som förs i monografier och artiklar och som ofta inte får nedslag i handböcker förrän efter ett par decennier.

Om vi då först belyser arbetena på handboks nivå är det tydligt att de i allt väsentligt återger den nyaste urkundshypotesen eller Wellhausensyntesen. För den internationella litteraturen är Eissfeldts *Einleitung in das Alte Testament* (1934) representativ. Innehållet i Pentateuken fördelas på de fyra källorna Jahvisten, Elohisten, Deuteronomium och Prästskriften i den kronologiska följden JEDP. Eissfeldt räknar dock med en femte källa, Laienquelle (närmast det äldsta skiktet i Jahvisten).

Robert Henry Pfeiffer följer i sin *Introduction to the Old Testament* (1941) samma grundlinje som Eissfeldt och därmed även Wellhausen. Hos honom finns dock ingen Laienquelle men väl en edomitisk källa S (S för Seir, alltså Edom).

Om vi vänder oss till den nordiska scenen, så uppvisar Gunnar Hylmö lärobok *Gamla testamentets litteraturhistoria* (1938) till synes ett strikt fasthållande vid Wellhausensyntesen. Utförligt redogörs för Moseböckernas huvudkällor och deras särprägel. Men författaren markerar också tydligt de svårigheter som häftar vid ett ensidigt drivande av litterärkritiken. Källskrifterna får inte ses som oföränderliga storheter som en gång blivit mekaniskt sammanfogade. Det är i stället fråga om en levande organism. Hylmö arbetar inte med begrepp som muntlig och skriftlig tradering, men något av den elasticitet som vanligen förknippas med ett traditionshistoriskt synsätt är onekligen för handen hos honom. Därtill kommer att Hylmö på ett för hans tid ovanligt sätt var medveten om att texterna kan ha haft en kultisk *Sitz im Leben* (så kallas dekalogen för en toraliturgi).

Viktigast är ändå att Hylmö väljer att presentera stoffet i Pentateuken inte efter källskrifterna, ej heller efter de kanoniska böckerna, utan efter de båda huvudtyperna av innehåll: sägensamlingar och lagsamlingar. Sannolikt ser vi här den direkta bakgrunden till Engnells enfatiska framhållande av skillnaden mellan två olika typer av stoff: berättande texter och lagtexter.

Aage Bentzen gav 1941 ut den dittills mest omfångsrika inlednings-

handboken på något nordiskt språk, *Indledning til det Gamle Testamente*. Bentzen ansluter sig i allt väsentligt till Wellhausensyntesen. Han markerar de svårigheter som är förenade med antagandet av Elohisten och refererar utförligt Volz och Rudolph (se nedan). Men resultatet blir likväl att den klassiska fyrkällshypotesen behåller sista ordet. Engnell nämner ofta Bentzen i TI och då alltid som företrädare för en litterärkritisk syn.

Även om den litterärkritiska metoden i princip var oanfäktad, så började vissa delar av fyrkällshypotesen tidigt att ifrågasättas. Det gällde framför allt Elohisten, vars avgränsning från Jahvisten diskuterades på ett sådant sätt att ibland själva existensen av den ifrågasattes. Tydligt framkommer detta hos de tyska exegeterna Paul Volz och Wilhelm Rudolph i deras skrift *Der Elohist als Erzähler – ein Irrweg der Pentateuchkritik? An der Genesis erklärt* (1933). Här behandlar Rudolph Josefsberättelsen, Volz det som kommer före i Genesis. Medan Volz bestrider existensen av en Elohist och erkänner endast Jahvisten som genomgående berättarkälla, är Rudolph försiktigare och menar att Jahvisten har kompletterats med yngre material som dock inte bildar en sammanhängande källskrift.

Även om omfånget på källskrifterna kunde debatteras och även om någon av dem kunde ifrågasättas, så förblev dock urkundshypotesen i princip intakt: Pentateuken, sådan vi har den, är resultatet av att ett flertal ursprungligen helt åtskilda källskrifter kombinerats. Dessa skrifers *Sitz im Leben* var man inte så intresserad av. I mycket torde man ha sett på skrifterna som på moderna, litterära skapelser. Wellhausens ord om att den gudomliga rätten i Israel inte var bunden till rättsinstitutionen, "sondern bei dem Creator Spiritus, bei den Individuen", återger säkert en mer eller mindre självklar förutsättning. Gunkels formhistoriska program utgjorde i detta hänseende ingen nyansats.

Det avgörande genombrottet för pentateukkritiken kom först genom Gerhard von Rad i *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (1938). Den formativa processen bakom hexateuken ser von Rad förkroppsligad i ett antal korta och pregnanta formuleringar av bekännelsekaraktär. Den mest kända av dessa är Deut 26:5–10, "det lilla historiska credot". I detta finns exodus och invandringen i Kanaan nämnda, men inte Sinai och lag-

givningen. Enligt von Rad ligger förklaringen i att berättelsen om uttåget ur Egypten och invandringen i Kanaan å ena sidan och laggivningen vid Sinai å andra sidan från början tillhörde helt olika traditionssammanhang och att de först i slutskedet har kombinerats. De var alltså båda ursprungligen kultiskt förankrade, och den litterära fixeringen innebär just att den kultiska förankringen upphör.

Detta synsätt medför nu inte att litterärkritiken som metod är uppgiven. Den klassiska fyrkällshypotesen omfattas i sin helhet av von Rad, vilket tydligt framgår av hans kommentar till Genesis. Särskild vikt fäster han vid Jahvistens kreativa insats, genom vilken det frälsningshistoriska grundmönstret i det lilla historiska credot kompletterats. Den vikt som tillmäts de sakrala institutionerna är ännu tydligare i hans gammaltestamentliga teologi, där den av Noth lanserade teorin om Israel som ett sakralt stamförbund (*amfiktyoni*) starkt betonas.

Den andra väsentliga insatsen inom pentateukforskningen kom just genom Martin Noth. I sina *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (1943) postulerar han existensen av ett deuteronomistiskt historieverk omfattande de sju bibelböckerna Deuteronomium–Andra Kungaboken. 1948 publicerade han en fortsättning som mer direkt behandlar Pentateukens (eller snarare tetrateukens) tillkomsthistoria. Också för Noth står bekännelsemässiga formuleringar i processens början. Den kärna kring vilken kristallisationen har inletts är bekännelsen till Herren "som har fört Israel ut ur Egypten". Vid sidan av dessa räknar Noth med ytterligare fyra "temata": löftet till patriarkerna, uttåget, ökenvandringen och inträngandet i kulturlandet. Dessa temata har uppstått oberoende av varandra och först sekundärt förbundits genom itinerarier, genealogier och berättelser (så förbinder Josefsberättelsen patriarkerna med exodus). Berömd blev Noth för sitt utsöndrande av Mose ur samtliga temata utom det sista: Mose var en i övrigt okänd hjälte från landnahmetiden.

Detta kan tyckas vara en konsekvent traditionshistorisk uppläggning. Noth förankrar visserligen inte traditionerna kultiskt, men det råder inget tvivel om att hans temata är en utvidgning av von Rads två stora traditionskomplex. En skillnad finns mellan de båda i synen på det litterära stadiet:

Jahvisten tillmäts en stor betydelse av von Rad, medan Noth anser att det har funnits en gemensam grundval (Grundlage, G) i vilken Sinai- och patriarktraditionerna redan varit förenade med andra temata. För Jahvisten återstod endast att komplettera med urhistorien. Om denna grundval varit muntlig eller skriftlig går inte att avgöra.

Annars förhåller sig Noth lojal till fyrkällshypotesen, vilket tydligt syns i hans kommentarer till tre av Moseböckerna. Han bestrider inte existensen av Elohisten, som enligt honom endast föreligger i fragmentariskt skick.

Varken von Rad eller Noth ville avskaffa den litterärkritiska metoden, endast komplettera den med en traditionshistorisk. Det torde dock vara klart att deras resultat i princip innebär att den litterärkritiska metoden i sin klassiska utformning förkastas. Genom att anta existensen av ett muntligt förstadium, kultiskt förankrat eller inte, och genom att urskilja traditionskomplex som går tvärs igenom de antagna källskrifterna och som har funnits till före och oberoende av dessa, är grundvalen för den nya urkundshypotesen uppriven. Särskilt tydligt är detta hos Noth. Om traditionerna är sammanvävda redan i grundvalen, vad har då författarna bakom källskrifterna varit mer än redaktörer av ett redan givet material?

Det är hos Engnell svårt att finna spår av den epokgörande nyansats inom pentateukforskningen som von Rads och Noths arbeten innebär. I artikeln "Moseböckerna" i SBU är visserligen Noths båda skrifter från 1943 och 1948 upptagna, men inte von Rads från 1938. Ingen redogörelse, om än aldrig så kortfattad, för dessa trots allt omvälvande teorier står att finna i artikelns omfångsrika forskningshistoriska inledning. Allt före Engnells egen forskning summeras under rubriken "Litterärkritik" och denna är identisk med Wellhausens syntes. Varken i denna artikel eller i artikeln "Litterärkritik" antyds med ett enda ord att något har skett i tysk forskning kring Pentateuken sedan slutet av 1800-talet.

Förklaringen till detta uppseendeväckande faktum är inte svår att finna. Varje exeget som räknar med existensen av Jahvisten och Elohisten är för Engnell *eo ipso* litterärkritiker och bedriver därmed ingen traditionshistoria. Förkortningarna J och E har på honom verkat som signaler, vilka medgivit en omedelbar klassifikation: här har vi en litterärkritiker! Att accepterandet



Johannes Pedersen (1883–1977, t.h.) med Niels Bohr

av fyrkällshypotesen skulle kunna kombineras med en traditionshistorisk metod som faktisk upphäver eller åtminstone relativiserar stora delar av Wellhausensyntesen, tycks inte ha föresvävat honom.

På en punkt är Engnell erkännssam mot Noth: accepterandet av teorin om det deuteronomistiska historieverket. Detta spelar i själva verket en avgörande roll för Engnells syn på pentateukproblemet, som vi kommer att se i det följande. Det är dock en förenklande uppfattning som låter all nyansats inom pentateukkritiken börja med von Rad och Noth. Förutom de aldrig upphörande frågetecknen inför en långt driven litterärkritik som i det föregående representeras av Volz och Rudolph, finns det anledning att nämna Johannes Pedersen och H. S. Nyberg. Pedersens teori om Exodus 1–15 som påskens festlegend och något av en kristallisationspunkt för Pentateuken kommer vi att återvända till. Om Nybergs framhävande av traditionshistorien och den muntliga traditionens roll, se sidan 37.

Ytterligare en akademiker i Engnells närmaste omgivning skall nämnas. Han har – utan att vara nämnd av Engnell – sannolikt betytt åtskilligt. Ivar Hylander disputerade 1932 på avhandlingen *Der literarische Samuel-Saul-Komplex (1. Sam. 1–15) traditions-geschichtlich untersucht*. Framställningen är trots titeln närmast traditionellt litterärkritisk. Hylander fortsatte emellertid att arbeta med dessa problem och höll under november 1936 föreläsningar över ämnet "Den gammaltestamentliga litterärkritikens kris". Bland hans åhörare har med största sannolikhet den då 30-åriga teol. kand. Ivan Engnell befunnit sig. Ett sammandrag av dessa föreläsningar publicerades följande år i SEÅ med underrubriken "Ett bidrag till traditionsproblemet i nyare religionsvetenskaplig forskning". Marken var även lokalt beredd för Engnells framträdande på scenen. Att Hylander lämnade Uppsala redan 1939 för kyrklig tjänstgöring innebar att Engnell kunde fortsätta på den inslagna vägen utan att behöva konkurrera med en kollega.

Två traditionskomplex

Engnells lösning på pentateukproblemet föreligger redan i TI, där det femte kapitlet helt ägnas den frågan. Avgörande är den gräns som Engnell ser mellan Numeri och Deuteronomium. I de fyra första Moseböckerna finns inga spår av deuteronomistisk bearbetning – här ansluter han sig uttryckligen till Noth, men menar sig själv ha prioriteten – medan Deuteronomium är inledningen till det deuteronomistiska historieverket. För de fyra första böckerna används benämningen tetrateuken, även om termen inte sägs vara idealisk. Engnell skulle så småningom gå över till att i stället tala om P-verket (så i SBU).

Inom dessa båda samlingar skiljs mellan två olika typer av stoff: berättande texter och lagtexter. Åtskillnaden går tillbaka på gammal judisk tradition, där begreppen *haggada* och *halaka* används. Inom tetrateuken är "P" helt enkelt den siste tradenten och utgivaren. När det gäller terminologi är Engnell vag. P kallas även "den siste utgivaren" och den som gjort en slutlig "utredigering". Åtskillnaden mellan de båda huvudtyperna av stoff innebär att Genesis–Numeri kommer att framstå som "särskilda traditionskomplex, vilka vardera ha sin starka särprägel och sin särskilda traderingshistoria".³⁵

Det går emellertid också att urskilja ett centrum i hela P-verket. Här ansluter sig Engnell med emfas till Pedersen och framhåller påskens festlegend i Exodus 1–15 som den "kultiska kärna" vilken dragit till sig en mängd av berättande material.³⁶ I själva verket kan hela Genesis – med Josefsberättelsen som mellanled – ses som en inledning till de första femton kapitlen i Exodus. Dessa kapitel är en ursprunglig ritualtext, men i sin nuvarande form är den lösgjord från sin kultiska kontext och föreligger i "desintegrerad form". Den senare judiska användningen som påskhaggada är alltså i full enlighet med textens ursprungliga intention.

Exodus 1–15 innehåller i huvudsak berättelser. Det ligger en viss spänning mellan å ena sidan påståendet att P är den slutliga redaktören av tetrateuken och å andra sidan påståendet att påskens festlegend är kristallisationskärnan för hela det litterära komplexet. Hur har P med sin koncentration på lagarna kunnat förenas med det berättande stoffet i Exodus? Tetrateuken

kan inte gärna ha haft två organiserande principer. Problemet kan lösas om man tillerkänner P endast den sista avslipningen och den slutliga formgivningen, och resonerar att den kreativa växtprocessen har skett utifrån påskens festlegend. Problemet kompliceras av att det i Engnells konception förblir oklart vilken betydelse P har haft. Det kan därför finnas anledning att se på hur P beskrivs av Engnell.

Centralgestalt i P-verket är Mose, profeten och urkonungen, inte Aron, prästen.³⁷ P hör hemma i Jerusalem och utmärks genom ett framträdande antikvariskt intresse. Den krets som kallas P – ty en tradentkrets är det, inte en person – har haft något som påminner om det kungliga riksantikvarieämbetet över sig. När det gäller åldern måste vi som alltid skilja noga mellan traditionernas ålder och tidpunkten för deras litterära fixerande. Traditionsgodset är mycket gammalt, vilket visas bland annat av att frågan om kultens centralisering över huvud inte är aktuell, men det definitiva samlandet och nedtecknandet har inte skett förrän i (efter)exilisk tid, kanske under Esra och Nehemja. Det betyder att P-verket och D-verket, alltså Deuteronomium, är ungefär samtida.

Engnell framhåller att det inte går att tala om Jahvisten och Elohisten ens i betydelsen av traditionsskikt. Det *kan* ha förekommit sådana skikt, men de har redan på det muntliga stadiet blivit så förenade med P att det är en omöjlig uppgift att skilja dem åt. P har alltså gjort ett urval ur den mängd av berättelser och lagar som – i övervägande muntlig form – har funnits, satt sin prägel på dem och organiserat dem för nedskrift. En del av detta stoff har från början varit eget för P.

Höjdpunkten i D-verket–Andra Kungaboken är lagarna i Deut 4:44–30:20.³⁸ Det präglas av två egenskaper: kultcentralisering och antikanaanism. Även om Jerusalem förutsätts vara den enda legitima kultorten utesluter det inte att åtskilligt material kan härstamma från norr, men det gäller i än högre grad om det berättande stoffet. Tendensen är anti-royalistisk, vilket visar sig bland annat i kungabalken i Deuteronomium 17, där kungen framställs som en ödmjuk lärjunge till prästerna. D-verket är faktiskt mer prästerligt präglat än P-verket. Även om inställningen är proklerikal kan ett profetiskt inflytande inte uteslutas – gränsen mellan

präst och profet är ju också enligt Engnell flytande. Men en klar skillnad mellan deuteronomisterna och profeterna finns: profetismen är bärare av messianismen, deuteronomisterna är det inte. D-kretsen är – inte minst till följd av historiens lärdomar – utpräglad antimessiansk.

Stoffet inom D-verket är av mycket blandad natur, och författaren – eller snarare författarskolan – har inte helt kunnat sätta sin prägel på det. Enheten Deuteronomium 19–25 är sålunda fördeuteronomistisk. Frågan om avgränsade enheter inom D-verket besvaras olika av Engnell. Att det existerar en sammanhållen skildring av striderna om Davids tronföljd, *Thronnachfolge Davids*, som hävdats av Rost 1926, erkänner han 1945 men förnekar 1961.

Engnell är mycket angelägen om att framhålla deuteronomisternas betydelse för det GT som vi nu har, och tillsammans med Noth har han onekligen äran av att ha gjort forskningen uppmärksam på deras roll. Tillsammans med Noth hävdade han att spåren av deuteronomistisk redaktion är mycket obetydliga i tetrateuken och att det deuteronomistiska historieverket sålunda börjar först med Deuteronomium.³⁹ Engnell menade sig ha prioritet gentemot Noth i detta hänseende, vilket dock är osäkert – i varje fall om prioritet skall anses förutsätta publicerade resultat. Saken är inte så viktig och prioritetsstrider tillhör under alla förhållanden "vetenskapens förnedringsgestalt".⁴⁰ Men Engnell har haft en säker blick för deuteronomisterna betydelse, och Agge Carlsson har i sin avhandling *David, the chosen King* tillämpat och utvidgat flera av hans resultat.

Hur förhåller sig Engnell till den under 1950-talet framkomna hypotesen om Deuteronomiums kompositionella bakgrund i hettitiska vasallfördrag? Så vitt jag kan se utnyttjas inte detta förslag av honom, vilket är förvånande. Enda stället i SBU är artikeln "Deuteronomium" som är författad av Agge Carlsson. Här heter det att dispositionen i Deuteronomium "troligen återspeglar ett (sikemitiskt-) liturgiskt ritual enligt schemat *parenese* – bud – förbundsförpliktelse – välsignelse och förbannelse". Över huvud problematiserar Engnell inte förbundstanken i GT; inte ens det uppseendeväckande faktum att förbundet nämns endast några enstaka gånger hos förexiliska profeter föranleder en kommentar från honom.

En sammanfattande karakteristik av D-verket, signerad Engnell, kan låta på följande sätt (omdömet avser närmast Samuelsböckerna, men har relevans för hela D-verket): "Den ideologi, som genom denna kommer till uttryck, företer Deuteronomistens sedvanliga drag: en projerusalemitisk, proprästerlig, starkt parenetisk-didaktisk, moraliserande inställning och en pragmatisk historiesyn men framför allt av en skarpt kritisk, principiellt negativ antikunglig tendens, starkare i Samuelsböckerna än någon annanstans."⁴¹

Att fördela muntlig och skriftlig tradering inom så omfattande och komplexa litterära enheter som P-verket och D-verket är naturligtvis inte lätt. Grundregeln är att muntlig tradering har förekommit i större utsträckning när det gäller det berättande stoffet, vilket innebär att D-verket i högre grad är präglad av muntlig tradering. Om det berättande stoffet i huvudsak traderats muntligt, gäller detta även genealogierna i P.

För lagmaterialet både inom P-verket och D-verket bör däremot övervägande skriftlig tradering förutsättas. Så också för den centrala lagsamlingen i Deuteronomium 4:44–30:20. I de böcker som följer på Deuteronomium växlar förhållandena: i Josua övervägande muntlig tradering (främst kap. 1–11), likaså i Domarboken (särskilt de nordisraelitiska domartraditionerna) och Samuelsböckerna (utom i "arkivmaterial"). Kungaböckerna åter ger exempel på en utpräglad blandning av muntlig och skriftlig tradering.

Till de viktigare resultaten inom den litterärkritiska skolans bearbetning av Pentateuken hör utskiljandet av ett antal separata lagsamlingar, främst Förbunds-boken (Ex 20:23–23:33) och helighetslagen (Leviticus 17–26). Engnell accepterar dessa avgränsningar, men avvisar varje försök att inordna dem i de antagna källskrifterna.

Beträffande dekalogens eventuella mosaiska bakgrund intar Engnell en överraskande skeptisk hållning och menar det vara mycket ovisst om något kan kallas för mosaiskt. I TI hänvisar han till Nyberg som menar att budorden i sin nuvarande form "näppeligen kunna gå tillbaka ända till ökentiden".⁴² Den vanliga uppfattningen vid Engnells tid synes ha varit att även om en viss bearbetning skedde efter invandringen i Kanaan, så är åtminstone en kärna av mosaiskt ursprung.

En väsentlig fråga i samband med framväxandet av Pentateuken är om den enligt Andra Kungaboken 22 i templet funna lagboken är identisk med Deuteronomium eller åtminstone en del av den. I Wellhausensyntesen är denna identifikation (gjord redan av de Wette) en väsentlig del av bevisföringen, och den blev också nära nog enhälligt accepterad inom den historisk-kritiska forskningen. Den blev dock ifrågasatt av Hölscher, som genom att lösa sambandet mellan Josia och Deuteronomium kunde datera boken till cirka 500. Engnell ifrågasätter identifikationen med argumentet att lagboken med hänsyn till Huldass ord skall ha innehållit utsagor om olyckor och straff över Jerusalem och alltså varit väsentligt mer "profetisk" och nordisraelitisk än Deuteronomium, samtidigt som den måste ha innehållit utförliga kultiska föreskrifter, särskilt beträffande påskfesten.⁴³ Även Pedersen avvisar identifikationen och ser Deuteronomium som efterexilisk.

600-talet kan alltså ingalunda entydigt anses vara tillkomsttid för Deuteronomium, och därmed har denna litterärkritikens pelare fallit. Engnell var själv inte intresserad av dateringsfrågor, men det mesta tyder på att han ansåg Deuteronomium ha tillkommit, eller snarare skriftligen fixerats, i efterexilisk tid. Som så ofta får Pedersen fälla utslaget. Engnell fastslår: "Således följa vi Pedersen och andra i dateringen av verket till tiden kort efter exilen."⁴⁴ En åsikt som denna är en nyttig erinran om att framhävandet av muntlig tradering inte nödvändigtvis leder till tidiga dateringar.

Pentateuken var inget centralt arbetsfält för Engnell, och han har inte publicerat något specialarbete inom pentateukkritiken. Det är likväl anmärkningsvärt, hur han i mycket föregriper senare tendenser inom forskningen, främst när det gäller deuteronomisternas betydelse och en allmän sendatering. Detta skedde dock till priset av ett förenklande framställnings-sätt. Någon verklig presentation av nyansatser inom tysk pentateukforskning genom von Rad och Noth gjorde Engnell inte, än mindre diskuterade han med dem. Hans egen metod kunde framställas som något nytt endast genom att delar av forskningshistorien förtegs.

SYNEN PÅ ISRAELS HISTORIA

När den traditionshistoriska metoden är fastlagd återstår att tillämpa den på texterna. GT är till stor del en historiebok, vida mer än till exempel Koranen, och det måste vara en angelägen uppgift att se hur Engnell uppfattar Israels historia.

Någon lärobok i Israels historia gav han aldrig ut, men det existerar ett stencilerat kompendium avsett för det teologiska grundstudiet med titeln "Kompendium i Israels historia i gammaltestamentlig tid". Det är inte daterat, men att döma av litteraturhänvisningarna bör det ha tillkommit omkring 1955, i varje fall före 1960. Det ger en fyllig framställning av Israels historia från äldsta tid fram till Mackabeertiden. Kompletteras det med artiklar i SBU så har vi en detaljerad historieframställning.

I inledningen presenteras källorna till denna historia, både de bibliska och utombibliska. Till de senare räknas, intressant nog, även de så kallade apokryfa böckerna. Ett urval läroböcker i Israels historias passerar revy, där märkligt nog ett standardverk som Martin Noths *Geschichte Israels* (1950) saknas. Däremot citeras från det längre fram i samband med att amfiktyoniteorin presenteras. Johannes Pedersens "epokbildande arbete" *Israel* (1920–1934) sägs i stor utsträckning vara en Israels historia. Pedersens arbetssätt kopplas här – med full rättvisa – samman med det folkloristisk-psykologiska intresset hos Herder i *Vom Geist der ebräischen Poesie* (1782). I noterna citeras ett ganska stort antal framställningar av Israels historia, där William Foxwell Albright med sina olika publikationer och Orlinskys *Ancient Israel* (1954) torde stå för flertalet belägg.

Vid denna tid kan man mycket förenklat tala om två skolor i den historisk-kritiska exegetiken när det gällde bilden av Israels historia. I Europa och definitivt på kontinenten dominerade den tyska skolan med Albrecht Alt och Martin Noth som de största namnen. Här tog man sin utgångspunkt i de bibliska texterna, vilka litterärkritiskt analyserade gav utgångspunkten för skildringen av Israels historia. De arkeologiska resultaten kompletterade denna utgångspunkt, men bildade inte själva startpunkten. Så var emellertid

fallet i den amerikanska skolan, även kallad Baltimoreskolan med Albright som ledande namn. Här var arkeologin utgångspunkten, och dess resultat ansågs ofta kunna verifiera den bibliska historieskrivningen.

Ivan Engnell får närmast anses inta en medelposition. Utgångspunkten är texterna, men dessa analyseras inte med litterärkritisk metod. Att en enhällig biblisk tradition inte skall ifrågasättas är nära nog självklart. Något större intresse för arkeologi tycks Engnell inte ha haft, men när dess resultat omnämns är det som regel i för Bibeln positiv riktning.

Den version av Israels historia han ger är i själva verket förbluffande konventionell. Jämförd med hans radikala nyansats på andra områden, främst inom traditionshistorien och den religionshistoriskt bestämda bilden av Israels religion, är bilden i allt väsentligt traditionell. Det är därför viktigt att komma ihåg att han ansåg att en religion som han uppfattade som en enhetlig tradition inte i onödan skulle ifrågasättas. Det är samma grundinställning som vi möter i hans attityd till den masoretiska texten. Liksom den inte skulle bli utsatt för godtyckliga konjekturer, så skulle inte heller traditionen om Israels vistelse i Egypten och uttåg därifrån förnekas – för att ta bara ett exempel till jämförelse.

Men låt oss börja från början med patriarkerna. Här visar det sig att nyckeln till den rätta förståelsen av patriarkerna, enligt Engnell, ligger i tolkningen av *chabiru*. Inom forskningen har *chabiru* varit en väsentlig del av debatten kring Israels äldsta historia alltsedan Amarnabreven blev kända. I dessa brev, som utgör de kanaaneiska vasallernas korrespondens till den egyptiske farao, framträder *chabiru* som friskaror som stör ordningen och skapar olika problem för städerna i Palestina under den sena bronsåldern. Faraos lydfurstar i Kanaan ber enträget om hjälp mot dessa *chabiru*. Inom den senare forskningen har den stora frågan varit huruvida de skall förstås i etniska eller sociologiska kategorier, men för Engnell är bilden någorlunda klar:

[...] *chabiru* är en samlingsterm för diverse icke-bofasta folkelement, huvudsakligen av semitiskt ursprung, vilka i olika sammanhang uppträda som idkare av boskapsskötsel, som hantverkare, legosoldater

och slavar, samt ej minst som fribytare och stråtrövare, så särskilt i Amarnabreven. Israels hebreiska förfäder äro säkerligen att identifiera med *vissa skikt* av dessa *chabiru*, Abraham – fattat i den kollektiva aspekten – med ett äldre sådant, Jakob med ett yngre.⁴⁵

Skall patriarkerna Abraham, Isak och Jakob då uppfattas som historiska personer? Något egentligt svar på detta får vi inte, men Engnell ansluter sig till den av Pedersen lanserade storschejkteorin, enligt vilken det på ett naturligt sätt växer fram en ledargestalt ur kollektivet, i vars enskilda öde stammens samlade erfarenheter och historia skildras. "Om man härvid ej utesluter möjligheten av att denne 'storschejk' (arabiska analogier ha varit Pedersens utgångspunkt) samtidigt mycket väl kan ha varit en individuell historisk person, innehåller tolkningen det mesta av sanningen."⁴⁶ Här är, som synes, alla möjligheter givna. Glidningar av det slaget möter inte sällan hos Engnell.

Samma oklarhet återkommer beträffande patriarkernas vandringar och familjeförhållanden. Det är troligt att ordningen mellan de olika Jakobs-sönernas eller Jakobsstammarnas födelse "återspeglar faktiska förhållanden", men därmed är det inte sagt att det är möjligt att rekonstruera "den historiska verkligheten därbakom, vilken otvivelaktigt varit av mycket komplicerad natur".⁴⁷ När det gäller tolvtalet menar Engnell att det "troligen" är ursprungligt och återgår på ett stamförbund eller en amfiktyni som alltså kan ha existerat långt före invandringen i Kanaan.

Den grundläggande tilltron till den bibliska traditionen omfattar även traditionen om Mose. Det utesluter dock inte betydande metodiska problem eller som det uttrycks på ett för Engnell typiskt sätt:

Det väsentliga i detta sammanhang är att lika möjligt, ja, troligt eller nödvändigt som det är, att vissa historiska händelser av avgörande vikt ligga bakom framställningen i "exoduslegenden", lika omöjligt är det på grund av källans litterära form och – ursprungliga – kultiska "Sitz im Leben" att med traditionshistoriska, formhistoriska eller än mindre litterärkritiska medel komma bakom den nuvarande utformningen

till någon "urform" eller att i detalj rekonstruera bakomliggande historiska händelser.⁴⁸

Möjligt, troligt eller nödvändigt ... Detta är sagt om Exodus 1–15, kapitel som i Pedersens efterföljd uppfattas som påskens festlegend och därmed är av central betydelse för att rätt kunna förstå påskens innebörd. Däremot kritiseras Pedersen för att inte rätt ha insett påskens ursprung. (Det är en av de mycket få gånger den store dansken kritiseras.) Enligt de flesta exegeter vid denna tid skulle påskan förstås som en "nomadfest", vilken på kanaaneisk mark smält samman med den agrara festen det osyrade brödets högtid (på hebreiska *massot*). Enligt Engnell hade "nyare undersökningar längs den mönsteristiska linjen" visat att båda dessa fester var olika gestaltningar av en och samma årsfest i dess vårliga utformning.

Uttåget dateras till 1200-talet, och det problem som brukar anses ligga i den egyptiska Merenptahstelens omnämnande av ett Israel i Palestina 1225 f.Kr. är fiktivt. Moses historiska existens skall inte ifrågasättas, "ja, mosegestalten, tillika med uttågstraditionens absoluta samstämmighet och dominans inom GT blir ytterst garantin för den historicitet, som ligger bakom exoduskildringen".⁴⁹ Observera cirkelresonemanget: Mose och exodus bevisar varandras historicitet. Traditionen får inte betvivlas.

Påfallande är att Mose inte på något sätt problematiseras hos Engnell. Att hans historiska existens accepteras var vid denna tid snarast regel inom exegetiken och behöver inte tyda på en särskilt konservativ inställning. När det gäller Moses roll som religiös centralgestalt ter sig bilden något annorlunda. Vid denna tid var i stort sett försöken att arbeta fram en särskild mosaisk religionsform uppgivna. Frånvaron av samtida källmaterial ansågs göra detta omöjligt.

Så inte för Engnell. Han talar till synes obekymrat om "den mosaiska tidens religion" i kompendiet, och även om termen religionsstiftare undviks, är det tydligt att han tilldelar Mose en central religiös roll. Den omständigheten att Mose genomgående framställs i kungliga kategorier fördunklar inte hans insats i den israelitiska religionshistorien. Denna Moses insats kan kort sammanfattas i två punkter.⁵⁰

Mose har "reaktiverat" El, fädernas gud, som vid denna tid framstod som en *deus otiosus*. En sådan aktivering förutsätter en djup, personlig upplevelse av guden. Denna aktivering yttrar sig däri att Mose "förmodligen" organiserar eller snarare reorganiserar ett stamförbund, en amfiktyoni kring Israels gud. Och för att detta förbund skall kunna fungera krävs två ting: en kult och en etik. Eftersom himmelsguden är etiskt differentierad har kulten "en inherent etisk karaktär", vilken får sitt väsentliga uttryck i "förbundet". Det är alltså kulten som är det primära, ur den framgår både etiken och förbundet. Det är däremot mycket osannolikt att dekalogen går tillbaka på Moses person.

Mose är alltså inte endast kultgrundare, han är även folkgrundare. Anmärkningsvärt är att Noths teori om ett stamförbund eller en amfiktyoni här förs tillbaka till ökentiden – enligt Noth förutsätter den bofastheten i Kanaan. Ja, stamförbundet går egentligen tillbaka till patriarktiden, då det "reorganiseras" av Mose, liksom fädernas gud "reaktiveras" av honom.

Liksom Engnell inte problematiserade Mose, problematiserade han inte heller förbundet som en teologisk kategori. I och för sig var det först i slutet av 1960-talet som det på allvar började ifrågasättas om Israel från äldsta tid uppfattat sin gudsrelation i form av ett förbund – Lothar Perlitss monografi *Bundestheologie im Alten Testament* (1969) var avgörande. Men egentligen borde Engnell med sin "teologikritiska" inställning ha markerat viss skepsis inför förbundet. En del av förklaringen till att han inte gjorde det kan vara att han var ganska ointresserad av Deuteronomium, och det är där som förbundsteologin utvecklas på bred bas. En annan förklaring kan vara att han såg förbundet som ett specialfall av eden och därför inte uppfattade det som en grundläggande teologisk kategori över huvud.

Mose associeras i GT inte endast med uttåget ur Egypten och händelserna vid Sinai utan också med den fyrtio år långa ökenvandringen. "Ökenperioden" hade i den äldre forskningen ofta uppfattats som central för Israels religion. Det var i spänningen mellan den ideala ökentiden och kulturlandets frestelser som nyckeln till förståelsen av Israels religiösa utveckling ansågs ligga. I de arabiska beduinerna menade man sig finna

en jämförelsepunkt, och Samuel Nyströms i Lund framlagda avhandling *Beduinentum und Jahwismus* (1946) utgick just från detta.

Här representerar Engnell en helt avvikande uppfattning, som för sin tid var framåtblickande och föregriper mycket i den nu aktuella debatten. Enligt honom ligger det en stor risk i att övervärdera ökentidens betydelse för Israels religionshistoria. Utan att direkt förneka ökenvandringens historicitet ville han i den framför allt se en återspeglings av kultdramat i exoduslegenden. "Kultmyt och historia äro icke varandra uteslutande motsatser, utan gränserna mellan dem äro flytande, bl. a. så att den kultiska framställningen i viss utsträckning arbetar med traditionsgivets stoff av historisk art, som den dramatiserar och tendentiöst omformar."⁵¹ Den historiska verkligheten bakom den mosaiska ökenvandringen kan däremot inte rekonstrueras ens i stora drag, den uttrycker all israelitisk ökenupplevelse.

Och denna ökenupplevelse är negativ. Ökenvandringens tid är ingen idealtid utan en vistelse i dödsskuggans land, en passagerit. Ständigt återkommer Engnell till detta: ökenvandringen ses som något enbart negativt, och nomadismen som fenomen har nästan inte spelat någon roll för Israel. De bibelställen där ökentiden tycks framstå som något positivt, till exempel Jeremia 2:2 och Hosea 2:14, ignoreras eller omtolkas. Det är inte minst på denna punkt som det råder en intressant likhet mellan honom och den senaste forskningen, representerad av bland andra Gottwald och Lemche. Dessa arbetar med sociologiska redskap, Engnell med kultiska, men resultatet blir detsamma.

Bakom detta ställningstagande ligger inte endast prioriteringen av kulten utan även antievolutionismen. Att se ökentidens upplevelser som ett äldre ferment i Israels religion som gradvis ersätts av något annat, smakade för mycket av evolutionism. Men säkert var en bakomliggande faktor också ett sensorium för att "ökenupplevelsen" inte kan ha haft en så stor betydelse. Det rör sig dock om en period i historien som vi nästan inte vet något om.

Ofta återkommer Engnell till detta, och särskilt Nyströms avhandling verkar ha upprört sinnet. I sitt handexemplar av TI har Engnell gjort marginalanteckningar med tanke på en kommande ny upplaga. I allmänhet

rör det sig om litteraturreferenser, men på ett ställe står: "Ge Nyström på huden!" Läsaren erinras om vad Bentzen skrev i sitt sakkunnigutlåtande, att Engnell förutom att vara en nydanande forskare även är temperamentsfull.

Invandringen i det utlovade landet skildras i Josuaboken som resultatet av en blixtsnabb erövring. I början av Domarboken får vi en något annorlunda skildring, och det noteras att israeliterna inte kunde inta flera städer. Det är för denna tid i Israels historia som arkeologin började ge resultat, och dessa utnyttjades av främst amerikanska forskare för att bekräfta de bibliska uppgifterna. Engnell tycks ha anslutit sig till Albrecht Alts teori om en i huvudsak fredlig infiltration, där man slog sig ner i enklaver bland de i landet fortfarande dominerande kanaaneerna.

Hur "Israel" vid denna tid skall uppfattas är en klassisk fråga. Noth sökte lösa problemet om Israels enhet genom sin hypotes om ett sakralt tolvstamsförbund, en amfiktyoni, vartill grekiska analogier (främst Delfi) kunde anföras. Det kan tyckas att en sådan lösning skulle ha legat väl till för Engnell genom sitt framhållande av ett sakralt centrum (där platsen dock inte kunde identifieras), men efter en genomgång av stamfördelningen i Kanaan blev omdömet negativt: "Någon 12-stamsamfiktyoni går som synes inte att utläsa ur detta."⁵² Även här var Engnell före sin tid, eftersom amfiktyonihypotesen kom att utsättas för en förintande kritik först efter flera decennier, där den avgörande monografin var C.H.J. de Geus *The Tribes of Israel* (1976). Numera får hypotesen sägas vara uppgiven.

Som vi har sett är Engnell dock inte främmande för att räkna med existensen av stamförbund under Mose tid, ja, rentav under patriarkerna. Något övertygande skäl till varför denna amfiktyoni inte skulle tillåtas existera även på kanaaneisk mark ges inte. Möjligen kan orsaken vara en vilja hos Engnell att markera en vis självständighet mot Noth, som kommit att i så hög grad associeras med amfiktyonin. Den utförliga polemiken mot Noth i kompendiet om Israels historia kan tyda på det: "på ett mera effektivt sätt kan icke sanningen ställas på huvudet."⁵³

I övrigt vill Engnell inte heller i fråga om Domarbokens sällsamma persongalleri frångå sin princip att någon grad av historisk verklighet kan finnas överallt. Så är fallet med Simson, som helt klart har drag av en

solär gestalt – Engnell förklarar att namnet betyder "Solmannen" och att Simsons vidlyftiga hår återspeglar solkoronan! – men som "otvivelaktigt" samtidigt är en historisk gestalt, en danitisk stamhjärte.

Berättelserna om Samuel och Saul illustrerar bland annat en maktkamp mellan präst och konung, som går genom en stor del av GT. Saul värderas påfallande positivt: han är den verkliga riksbyggaren och sannolikt har en del positiva traditioner överförts från honom till David. Den deuteronomistiska värderingen är nämligen helt klar: David står för välsignelsen och hans stjärna är hela tiden i stigande, medan Sauls är nedgående – ett tema som Agge Carlsson skulle utveckla i sin avhandling.

Att David efter åren i Hebron flyttar residenset till Jerusalem är en handling av djup symbolbetydelse. Den belyses av skildringen i Andra Samuelsboken 6, där arken förs till Jerusalem, men ännu tydligare av en perikop i en helt annan bibelbok, nämligen Gen 14:18–20 om mötet mellan Abraham och Melkisedek. Här övertar och skärper Engnell en av Nyberg framlagd tolkning, enligt vilken mötet egentligen avser David och den kanaaneiske prästkonungen i Jerusalem, som genom en kunglig rit med bröd och vin överför de kanaaneiska traditionerna, sammanfattade i gudsnamnet El Eljon ("Gud den Högste") till David och hans dyrkan av den mosaiske JHWH. Så sker en sammansmältning av kanaaneiskt och israelitiskt, och Genesis 14, "en kansliskrivelse från Davids tid", uppges legitimera detta. Nyberg kritiserar för att han inte räknar med denna sammansmältning, utan anser att de båda gudarna fortsättningsvis existerar vid varandras sida. Nybergs uppfattning är enligt Engnell en dyteism.

Med sammansmältningen inleds också tiden av officiell religionssynkretism i Israel. Det är viktigt att notera att den är officiell och ingalunda någon avvikelse i marginella kretsar. "Detta historiska Israel är ett *kanaaneiskt* Israel, som uppkommit just genom upptagandet av kanaaneisk kultur, materiell såväl som andlig, och kanaaneisk religion",⁵⁴ säger Engnell. Denna sammansmältning har dock inte skett utan konflikter, och genom hela historien är en jahvistisk reaktion omvittnad, främst hos profeterna men också i mindre grupper som rekaviterna.⁵⁵

Denna för Engnell så karakteristiska bild av den israelitiska religionen

menar han först ha framställts på ett rättvisande sätt av Pedersen. Insikten om det värdefulla i den kanaaneiska religionen medför bland annat ett erkännande av att både tron på Messias och uppståndelsen finns implicit där. Men man får inte heller gå till motsatt överdrift och mena att allt värdefullt kommer från Kanaan:

Men det märkliga och avgörande är det sätt på vilket en ny och särpräglad syntes kommer till stånd genom konfrontationen mellan den israelitisk-mosaiska och den kanaaneiska anden, en syntes i vilken det fullvärdiga upptas och renodlas, medan det mindervärdiga utstöttes i en serie mer eller mindre häftiga reaktioner.⁵⁶

Man lägger märke till de värdeladdade omdömena: det fullvärdiga renodlas, det mindervärdiga utstöttes. Några exempel på det mindervärdiga får vi dock inte. Omdömet står också i en viss spänning till det som annars flera gånger framhålls som exegetikens egentliga uppgift: att arbeta fram det för Israel säregna. Om nu det säregna – i varje fall det värdefulla – från början är något kanaaneiskt, vari ligger då det typiskt israelitiska?

Å andra sidan kan det sägas att ju mer synkretismen hävdas, desto viktigare blir det att utarbeta det typiska för den mottagande religionen i denna process, och detta är Engnell inte heller främmande för. Dessutom kan det påpekas, att synkretismen som religionshistorisk förklaringsmodell mer eller mindre "låg i luften" vid denna tid. Även här kan H. S. Nyberg ha varit av betydelse. I hans 1935 hållna Olaus Petri-föreläsningar om Irans forntida religioner, som året efter utkom i bokform, spelar synkretismen en central roll och det framhålls just att det ursprungliga i religionen inte utplånas därigenom utan snarare förstärks: "Zaratustras namn har överlevt all synkretism, ja, det har fått giva synkretismen dess legitimation, liksom Muhammed i hadithens form fått legitimera hela den väldiga islamiska synkretismen."⁵⁷ Om den unge Ivan Engnell inte satt bland åhörarna, så läste han med säkerhet boken.

Klart är att bilden av David som den store synkretisten helt motsäger den bild vi får i Kungaböckerna, för att inte tala om Krönikeböckerna. Här har

Engnell grundligt frigjort sig från värderingarna i det deuteronomistiska historieverket eller D-verket. Och så måste det bli, eftersom D-verket till sin tendens är antiroyalistiskt, medan den sakrale kungen spelar en central roll i Israels religion enligt Engnell. Här måste man tala om en fullkomlig frigörelse från traditionen, nämligen en inom traditionen enhetlig värdering. Och medan Simsons historiska existens inte utesluts, så avvisas helt en stor del av traditionen när det gäller synen på relationen Israel–Kanaan.

Resten av kungatiden – alltså för nordrikets del fram till 722, för syddriket fram till 586 – kan behandlas kortfattat. Engnell accepterar historieskrivningen i Kungaböckerna. Relevant inskriftsmaterial anförs, men det kommenteras inte att både David och Salomo helt saknar belägg från samtida källor utanför GT. Här godtas traditionen utan invändningar.

Den siste store regenten över Juda, Josia, har i den historieskrivningen främst förknippats med kultcentralisationen. Engnell förnekar inte att en sådan skedde, men den likaså vanliga identifikationen av den i templet funna lagboken med Deuteronomium eller åtminstone urdeuteronomium, avvisas helt som "en alltigenom ohållbar konstruktion".⁵⁸ Det var denna identifikation som en stor del av den traditionella litterärkritiken byggde på, så Engnells ståndpunkt är inte helt oväntad. Som ett kuriosum kan nämnas att det 1895 framlades en avhandling i Uppsala av S. A. Fries, enligt vilken det över huvud inte finns något påbud om kultcentralisering i Deuteronomium! Så långt gick inte Engnell.

"Den babyloniska fångenskapen" eller exilen ses av Engnell inte som någon stor händelse i Israels historia. Också här får han på ett intressant sätt sägas ha förebådat en tendens inom den senare forskningen. Tidigare sågs händelserna kring 586 som det avgörande brottet på tidsaxeln: när Israels *Eigenstaatlichkeit* upphör uppkommer judendomen i stället. Som det har formulerats: Israel gick i exil som ett folk, men återkom som en judisk församling. Att Engnell värjer sig mot denna uppfattning beror nog ytterst på hans antievolutionism men också på hans ovilja till sendatering av texter. I den äldre exegetiken daterades många av de främst messianska texterna till exilisk eller efterexilisk tid.

Utan att alltid dela just dess förutsättningar har på senare tid en liknan-

de värdering av exilen gjort sig gällande. Man är mer benägen att betona kontinuiteten, och insikten i att exulanternas liv ofta var ekonomiskt gynnsamt har gjort att exilen inte längre kan ses som en alltigenom mörk tid. Däremot betonas i stället motsättningen mellan de kvarblivande och de bortförda när det gäller frågan om vilka som ansåg sig representera "det sanna Israel" – en fråga som knappast berörs av Engnell. Det skall observeras att han ser exilens signatur i en stegring av "de i Israels religion inneboende exklusivt-nationella krafter, som senare komma att renodlas i judendomen".⁵⁹ Denna nationella bundenhet återfinns i hela GT och har utvecklats till "en partikularism och exklusivitet av sällsynt intensitet",⁶⁰ menar Engnell, men tillägger dock att detta har varit den nödvändiga förutsättningen för överlevnad i den synkretistiska omvärlden.

Efter hemkomsten från exilen fortsätter skildringen i Esra och Nehemjas böcker med åtskilliga dateringsproblem, där Engnell faktiskt ansluter sig till Wellhausens uppfattning och sätter Esra i tiden före Nehemja. Om Esras lagbok, Nehemja 8, skall identifieras med Pentateuken eller någon del därav, är omöjligt att säga. Den har varit nära besläktad med Moseböckerna, men avvikande i många detaljer.

Framställningen i kompendiet Israels historia slutar med en utblick över diasporan i Egypten, som genom Septuaginta varit en viktig anknytningspunkt för kristendomen, "i och med vilken den gammaltestamentliga huvudlinje, som heter messianismen, hemför sin sista och avgörande seger i Jesu på en gång traditionsbundna och dock samtidigt revolutionerande tolkning av sig och sin uppgift".⁶¹ Det är lämpligt att låta dessa ord bilda övergången till det som är Engnells andra stora insats inom den gammaltestamentliga exegetiken, det sakrala kungadömet.

DET SAKRALA KUNGADÖMET

Frazer och skolan Myth and ritual

Upphovet till den vetenskapliga diskussionen om den sakrale kungen i det gamla Israel ligger hos James Frazer. Framställningen i *The golden bough* (1–12, 1911–1915) tar sin utgångspunkt i en antik berättelse om prästen i ett Dianatempel vid Nemi ett par mil söder om Rom. En förrymd slav tjänstgjorde där som gudinnans präst sedan han egenhändigt dödat den som tidigare varit präst. Dianas präst var följaktligen alltid beväpnad och redo att försvara sig.

Hos Frazer står inte Israels religion i centrum. Han målar upp ett väldigt panorama över världens alla religioner utan större analytisk fördjupning och utan egentlig metoddiskussion. Men det står klart för honom att kungen i flera antika religioner haft sakrala funktioner och i någon mening ansetts vara gudomlig. Frazer utvecklar dessa tankar i ett par andra monografier, främst *Lectures on the early history of kingship* (1905) och *The magical origin of kings* (1920).

Detta var naturligtvis ingen ny insikt. Som Engnell påpekar är redan utsagan i Hebr 7:4 om prästkonungen Melkisedek ett klart uttryck för att kungar kunde ses som gudomliga: "Han har ingen far, ingen mor och inget stamträd. Hans dagar har ingen början, hans liv inget slut. Han är lik Guds son: han förblir präst för alltid." Det nya var komparationen och den teoretiska reflexionen kring den kultiska förankringen.

Särskilt utforskningen av det antika Mesopotamiens kultur och religion kom att stimulera intresset för kungadömet sakrala natur. Här medgav bevarade texter en ganska detaljerad rekonstruktion av nyårsfestens drama, och den riktning inom den gammaltestamentliga vetenskapen som kallats panbabylonismen och som menade att Israels religion kunde förstås i analogi härmed påverkades klart av detta. Något genombrott i Sverige fick denna riktning inte, den debatt som följde på översättningen

av Friedrich Delitzschs skrift *Babel und Bibel* kom att röra sig om andra saker.

Frazers insats stimulerade den komparativa religionshistorien, vilken från och med nu ofta framträdde som nära lierad med folkloristiken. Inte minst utforskningen av religioner och sociala förhållanden i Polynesien lämnade här intressanta uppslag. När likartade fenomen observerades i en rad kulturer och religioner, låg det nära till hands att se ett inre samband mellan dem. Så uppstod den skola som fått namnet *myth and ritual*, även kallad patternismen. Den presenterades första gången 1933 i *Myth and ritual*, redigerad av den gammaltestamentlige exegeten S. H. Hooke, som blev teologie hedersdoktor i Uppsala 1957. Redaktören själv bidrog med den principiellt viktiga uppsatsen "The myth and ritual pattern of ancient Near East". Efter två år kom ännu en samlingsvolym med titeln *The labyrinth* (1935). Här stod relationen mellan myt och rit i centrum. Publikationer kom nu i en ganska snabb följd, men något av en kulmen och sammanfattning kan *Myth, ritual and kingship* (1958) sägas vara, där A. R. Johnson medverkar med uppsatsen "Hebrew conceptions of kingship".

Tanken är att det över hela den gamla Orienten har funnits ett kultisk-mytiskt mönster eller schema. Kulten bestämdes som ett livsuppehållande och nyskapande drama, där den sakrale kungen i nyårsfesten agerade i den döende och uppstående gudomens ställe. Förenklat kan schemat beskrivas som konflikt–död–klagan–återfödelse. De övriga detaljerna i detta drama kunde variera – särskilt om det ingick ett *hieros gamos*, ett heligt bröllop, eller inte – men i princip existerade samma mönster överallt. Det bör framhållas att mönstret enligt Hooke inte var exklusivt knutet till en agrart dominerad miljö. Kulten i Jerusalem var enligt honom snarare solärt präglad.

Benämningen *myth and ritual* bör i strikt mening förbehållas kretsen kring S. A. Hooke. Full enighet rådde väl inte ens inom denna krets, och i volymen från 1958 har Hooke också medtagit ett bidrag av G. F. Brandon, religionshistoriker i Manchester, som var kritisk till stora delar av grundkonceptionen. Men det är tydligt att inspirationen också för denna grupp i viss utsträckning hade kommit från Norden. Grønbech, Pedersen och

Mowinckel är namn som naturligt infinner sig. Det finns ingen möjlighet att i detalj påvisa hur influenserna gått, men en väsentlig del av övertygelsen om kultens primat är rimligen relaterad till Mowinckels epokgörande *Psalmenstudien* (1921–1924).

Grønbech, Pedersen och Widengren

Från insikten att kungen spelade en central roll i kulten en gång om året är det dock ett långt steg fram till den fullt utvecklade teorin om det sakrala kungadömet. Andra tillflöden behövdes, och det verkar som om en del av denna påverkan kom från Vilhelm Grønbech och Johannes Pedersen. Grønbechs stora arbete om vikingarna i *Vor Folkeæt i Oldtiden* (1909–1912) påvisar entydigt det förstatliga samhällets bundenhet vid ledaren och dennes sakrala funktioner, inte minst i midvinterblotet. Carl Larssons stora målning med samma namn i Nationalmuseum kunde Engnell sannolikt ha sett som en förträfflig illustration till tesen om kungens kultiska lidande, låt vara att kulten här övergick till att bli ett verkligt drama. Pedersen övertog och bearbetade detta synsätt med tillämpning på israelitiska förhållanden. Just när det gäller det sakrala kungadömet i mer inskränkt mening är Pedersen dock påfallande restriktiv.

Pedersens betydelse för Engnell ligger snarast i helhetssynen på Israel, dess "sjæle- og samfundslif". Dock har Pedersen influerat Engnell beträffande synen på de ugaritiska texterna, särskilt tolkningen av Kerettexten. Här går det även att belägga en personlig kontakt. 1936 höll Pedersen en gästföreläsning i Uppsala, som Engnell åhörde. I den behandlades det sakrala kungadömet i Ugarit. Även på andra ställen i avhandlingen nämns Pedersens syn på de nyfunna texterna från Ras Shamra som mycket värdefull.

Det är svårt att överskatta Pedersens betydelse för Engnell. Den yttrade sig framför allt på två områden. Pedersens syn på hebreiskan, som den framstår i hans grammatik från 1926, påverkade starkt Engnells uppfattning av det hebreiska verbet, något som klart utsägs i förordet till Engnells egen



Geo Widengren (1907–1996)

grammatik. Men framför allt var Pedersens sätt att förstå Israels religion och samhällsliv så att säga inifrån en stark influens. Under Engnells tid som professor hölls det ibland seminarier om Pedersens magnum opus *Israel I–IV* (1920–1934).

Den för Engnell helt avgörande impulsen kom emellertid från Geo Widengren. Denne disputerade 1936 på avhandlingen *The Accadian and Hebrew psalms of lamentation as religious documents. A comparative study* och utnämndes omedelbart till docent i teologisk encyklopedi och teologiska prenotationer. Från och med 1937 var han tillförordnad professor i religionshistoria. Som sådan föreläste han från höstterminen 1937 till höstterminen 1939 över temat "Den främreorientaliske konungen som sakral personlighet". Fem terminers behandling av detta ämne måste ha satt sina spår i Uppsalas vetenskapliga miljö. Enligt muntlig uppgift från Engnells efterträdare Helmer Ringgren skall Widengren efter föreläsningsserien ha sagt till Engnell: "Nu har jag hållit föreläsningarna. Nu skriver du boken."

Sambandet är tydligt även i Engnells förord till sin avhandling, där Widengren tackas i de varmaste ordalag. Värmen skulle med åren svalna något. I artikeln "Religionsvetenskap" i SBU nämns över huvud inte Widengren, men Hooke och särskilt Hocart lyfts fram. Artigheten återgäldades – Engnell är inte nämnd i Widengrens Delitzschföreläsningar som publicerades under titeln *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum* (1955). Successionen är dock klar. Även om Widengrens och Engnells uppfattningar av olika detaljer i det sakrala kungadömet ideologi skulle komma att skilja sig åt, var de dock ense om det mesta. Engnell anklagade gärna Widengren för metodologisk slapphet och "parallellomani". Det var i fråga om traditionshistorien som deras vägar mer definitivt skildes åt.

Engnell och det sakrala kungadömet

Om en röd tråd i Engnells vetenskapliga skrifter skall utväljas, får det bli det sakrala kungadömet. Traditionshistorien är ett givet alternativ, men den behandlas inte i avhandlingen från 1943. Naturligtvis finns det korta

artiklar i SBU och annorstädes där kungadömet inte nämns, men varje gång Engnell med någorlunda bredd uttalar sig om Gamla Testamentet och Israels religion intar det sakrala kungadömet en naturlig plats. Under mer än tjugo år sysslade han intensivt med den sakrale kungen som den interpretativa huvudfaktorn i det gamla Israels skrifter. Bortsett från den genetiska frågan, som jag försöker besvara ovan, finns här en rad andra angelägna frågor. Vad utmärker Engnells framställning av det sakrala kungadömet? Sätts accenterna annorlunda än i tidigare och samtida forskning? Vilken är relationen mellan kungen och Messias enligt hans mening? Menar han att kungadömet genomgår en utveckling till att bli en mer eskatologisk storhet under Israels historia? Finns det en kontinuitet i Engnells uppfattning eller har den olika faser?

Engnells grundläggande bild

Redan i TI ger författaren en utförlig definition av det sakrala kungadömet: "Det sakrala eller divina (gudomliga) kungadömet är den vedertagna termen på en institution av på en gång religiös och politisk art, som återfinnes i ett flertal olika kultursfärer och som innebär, att konungen 'av guds nåde' i sin person förkroppsligar guden och i kulten spelar hans roll."⁶²

Härmed kan jämföras artikeln "Konung, kungadöme" i SBU, vilken ses som det mognade uttrycket för Engnells syn på GT och där vi får en introduktion som till omfånget snarast är förbluffande liten. En artikel som "Psaltaren" spänner över 39 spalter, "Profeterna" har hela 44 spalter, medan kungadömet klaras av på något mer än 5 spalter. Det bör dock betonas att det rör sig om endast en introduktion. Nästan varje längre artikel i SBU har inslag om kungadömet, och framför allt skall det observeras att ett antal långa artiklar i nära nog sin helhet är ägnade kungadömet. Hit hör artiklarna "Lidande", "Messias", "Människosonen", "Nyårsfesten" och "Tjänare". Till dessa finns det all anledning att återkomma i det följande, liksom till den ur metodisk synpunkt centrala artikeln "Religionsvetenskap".

Det kan vara lämpligt att ta sin utgångspunkt i Engnells uttalande om

myth and ritual-skolan och "mönsterismen". I artikeln "Religionsvetenskap" framhåller han att det som har kommit att kallas "mönsterism" eller "patternism" har sin utgångspunkt i "den engelska *myth and ritual*-skolan", särskilt representerad av S. H. Hooke. Denna återgår i sin tur på en folkloristisk forskning, företrädd av E. O. James och A. M. Hocart, förklarar Engnell. Inom denna forskning, "som på de senaste åren funnit sina mest energiska förespråkare i Norden, ej minst i Sverige", räknar man inom den gamla Främre Orienten med "en tämligen enhetlig kultur, en högkultur, dominerad av det sakrala kungadömet institution och med ett i årsfesten återkommande gemensamt kultiskt mönster".⁶³

Engnell är i flera sammanhang angelägen om att framhålla att det inte råder någon full konsensus inom denna skola. Det rör sig snarast om en forskningstrend, där kungens ideologiska och kultiska position framhålls. Det har inte heller inom skolan, eller snarare riktningen, gått att nå enighet om vilka element som skall anses ingå i mönstret, förklarar han. Engnell nämner endast som ett exempel att enligt Hookes mening ingår följande fem moment: 1) den dramatiska framställningen av gudens död och uppståndelse, 2) recitation eller symbolisk framställning av skapelsemyten, 3) den rituella skenstriden, som återger gudens seger över fienderna, 4) *hieros gamos* och 5) en triumfartad procession i vilken kungen spelar den uppståndne och segrande gudens roll. Det är inom Engnells författarskap lätt att återfinna samtliga dessa moment applicerade på olika texter. Likväl har han avstått från att hävda förhandenvärdet av ett enhetligt mönster i det gamla Israel. Det visar också att hans uppfattning i denna fråga är betydligt mer nyanserad än vad som ofta antagits.

Detta sammanhänger med hans medvetenhet om de stora variationer både i tid och rum som har funnits. Med viss skärpa kan det heta: "Det fullständiga kultiska mönstret för det sakrala kungadömet är sålunda en konstruktion."⁶⁴ Med "konstruktion" menas då inget påhittat, men väl att mönstret har måst sättas samman (konstrueras) med material från olika håll. Vissa konstitutiva drag finns emellertid, och därför är det fel att som egyptologen Frankfort anta en avgörande skillnad mellan det sakrala kungadömet i Egypten och det i Mesopotamien. I Egypten

skulle Farao i fysisk mening anses vara gudens son, men inte i Mesopotamien. Även om inte alla moment i "mönstret" finns med varje gång, så måste kungens gudomlighet finnas där. Det torde vara förklaringen till att det väl så ofta talas om det divina kungadömet som om det sakrala i Engnells skrifter.

Vilka är då de konstitutiva faktorer som gör att det likväl är befogat att tala om ett mönster? Artikeln "Konung, kungadöme" handlar framför allt om kungens identitet med guden. Kungen är gudens son, född av denne, "ideologiskt" identisk med såväl skaparguden som den unge, döende och uppstående växtlighetsguden. Det rör sig dock inte om en identitet på det fysisk-metafysiska planet. "Identitet" är ett relativt begrepp och strikt begränsat till det ideologiska och kultiska planet. Det är här intressant att jämföra med Widengren, för vilken det tycks vara en öppen fråga om identiteten har förståtts på ett fysiskt sätt.

Denna identitet innebär enligt Engnell två saker. För det första tillskrivs kungen alla gudomliga egenskaper: han är evig, allsmäktig, rättfärdig et cetera. "Genom smörjelsen i samband med kröningen och tronbestigningen konfirmeras gudomsanden i honom för att sedan ständigt förnyas i årsfestens riter."⁶⁵ För det andra innebär identiteten att kungen spelar huvudrollen i kultens livsuppehållande drama. Här strider han mot kaosmakten, lider, dör och uppstår, bestiger tronen, firar det heliga bröllopet, fastställer "öden" och framstår på så sätt som en frälsargestalt, en Messias.

Att kungen intar en minst sagt framskjuten roll i kulten är för forskare i denna tradition en självklar sak. Engnell är dock angelägen om att också här göra avgränsningar. Kungen är inte utan vidare identisk med prästen, lika lite som han i bokstavlig mening är identisk med guden. Det finns tendenser till ett sådant synsätt i GT, framför allt företrätt av psalm 110 ("Du är en präst för evigt i Melkisedeks efterföljd", vers 4b) och Gen 14:18–20, som jag återkommer till. De bör dock närmast tolkas som ideologiska postulat. I verkligheten kvarstod det faktiska prästerskapet, liksom i Egypten och Mesopotamien, och kunde i vissa situationer utvecklas till farliga konkurrenser. Engnell kan säga: "Genom en stor del av Israels religionshistoria går ju religionskampen som en röd

tråd.”⁶⁶ Och det är en kamp inom den israelitiska religionen, en kamp mellan konung och präst.

Den andra avgränsningen gäller kungens politiska makt. Denna har ofta stått i omvänt förhållande till hans kultisk-ideologiska ställning. Kungen förenade principiellt i sin person alla de högsta ämbetena, inklusive domarens och fältherrens, men hans möjlighet att sätta makt bakom sina ord var ofta ytterst begränsad. Den inom historieskrivningen vältaligt dokumenterade politiska instabiliteten omvittnar tydligt detta. Något kungligt envælde har inte funnits, mer än undantagsvis.

Det är påfallande att Engnell är ganska ointresserad av den israelitiska kungens civila legitimering. Pansakralismen leder till att detta försummas. Annars kunde här intressanta aspekter ha framkommit, något som framgår av Tryggve Mettings monografi *King and Messiah* (1976), där kungens både civila och sakrala status belyses ur ett komparativt perspektiv.

I sin avhandling från 1943 utvecklar Engnell det sakrala kungadömet plats inom fyra kulturer: Egypten, Mesopotamien, Hettiterlandet och Kanaan. Framställningen vittnar om god förtrogenhet med den i samtiden senaste forskningen och ett ingående studium av de grundläggande texterna på originalspråken (minst egyptiska och hettitiska). Också här framhålls starkt kungens identitet med gudomen. När det gäller Mesopotamien betonar författaren att föreställningen om livsträdet har varit av stor betydelse för identifikationen av kungen med vegetationsguden. I beskrivningen av nyårsfesten nämns följande *cardinal motifs* som konstanta: gudens lidande och död, hans uppståndelse och triumf, fastställandet av öden, *hieros gamos* och processionen. Redan här föreligger alltså i allt väsentligt det mönster som senare kom att upptas i SBU. Också här påpekas att lokala variationer kan ha förekommit.

Den klart största delen av *Studies* består av en analys av de ugaritiska texterna. Det var första gången som en svensk forskare grep sig an detta för den gammaltestamentliga exegetiken så väsentliga material. Inom Norden hade tidigare dansken Flemming Hvidberg utnyttjat dem i en monografi 1938 och i viss utsträckning Widengren 1941 i den mindre studien *Psalm 110 och det sakrala kungadömet i Israel*. Det var emellertid Engnell som på

bred front undersökte vad dessa texter hade att säga om kungens plats i kulten. Resultatet tycks till en början vara nedslående: "And now, passing to the subject itself, are there anywhere in the widespread material at our disposal any hints of the divine origin of the king? As far as I can see, the fact is never directly stated."⁶⁷ Han skyndar sig att tillfoga att åtskilligt tyder indirekt på att föreställningen har varit "prevalent". Detta är i sammanhanget närmast sagt om Kanaan bortsett från Ugarit, alltså Amarnabreven (de egyptiska vasallernas i Palestina korrespondens till farao Eknaton) och GT. Men redan här finns alltså det sakrala kungadömet belagt, och går vi till Ugarit (eller, som Engnell föredrar att säga efter utgrävningsplatsens arabiska namn, Ras Shamra) klarnar bilden.

I de femte och sjätte kapitlen har författaren en grundlig genomgång av de aktuella texterna under livlig dialog med andra forskare, där – inte oväntat – F. Hvidberg och Joh. Pedersen visar sig ha den tydligaste uppfattningen av de ugaritiska texternas kultiska karaktär, detta *sine qua non* för att rätt kunna förstå dem. Men också "the famous Norwegian scholar" Sigmund Mowinckel har insett det. Det viktiga för Engnell är att uppvisa texternas kultiska prägel, att de inte är historiska eller ens mytologiska. Det rör sig om kultritual. Med särskild frenesi bekämpas den tolkning som utgivaren, Virolleaud, företräder. Virolleaud ser texterna som litteratur och kallar dem sammanfattande för *poésie phoenicienne*. Även varje historiserande tolkning avvisas med bestämdhet.

Anledningen till detta är uppenbar: endast en konsekvent kultisk läsning av texterna öppnar vägen till att se den sakrale kungen i dem. Åtminstone är det så enligt Engnell. Det är inte alldeles lätt att inse varför inte en litterär tolkning också skulle kunna leda till samma resultat. Måste verkligen de ugaritiska texterna ses som "libretto" till ett kultdrama för att kungen skall kunna ses som agerande i detta drama? Engnell inser problemet och påpekar med en för honom ovanlig uppriktighet i slutet av det sjätte kapitlet att det är omöjligt att dra gränsen mellan en levande kult och en litterär topos. Ännu tjugo år senare kan det heta: "Var gränsen går mellan kultisk realitet, ideologi och rent bildspråk är utomordentligt svårt, ja, omöjligt att säga."⁶⁸

I Ras Shamra-texterna finner Engnell samma grundläggande "pattern"

som i de omgivande kulturerna. Att se detta som något enbart litterärt är omöjligt för honom. Texterna återspeglar en kultisk realitet, de beskriver ett drama, där kungen i sin person inkarnerar fruktbarhetsguden i årsfestens skeende. Han inte endast agerar kultiskt, han blir även själv föremål för kult.

De ugaritiska texterna var ännu tämligen outforskade vid den tid då Engnell arbetade som intensivast med dem. Stor osäkerhet rådde inte endast om tolkningen av enstaka ord och vändningar, utom om uppdelningen och klassifikationen av dem. I dag råder en konsensus på flera områden, även om många oklarheter kvarstår. Däremot var GT på Engnells tid en genomarbetad skriftsamling. Där fanns det ingen brist på teorier om litterära samband, genrer och former. Den analytiska skärpa som de nyfunna ugaritiska skrifterna ännu inte hade blivit föremål för, den var GT sedan länge utsatt för. Det gällde att konfrontera de resultat som vunnits i arbetet med de ugaritiska texterna med GT.

Här uppstår en besvärande inkongruens. Den kan beskrivas ur flera aspekter. En av dessa är den temporala: de ugaritiska texterna är så mycket äldre än GT. Denna diskrepans nämns dock inte ens av Engnell, som livet igenom saknade intresse för dateringsfrågor. Inte heller skillnaden mellan den urbana miljön i Ugarit och den – åtminstone övervägande – agrara miljön i Israel tycks vara problematisk för honom. Engnell tycks inte se något problem i komparationen. Detta framgår redan av sammanfattningen i avhandlingen som är inte mer än en kort skiss till ett kommande arbete, som till största delen skulle utgöras av artiklarna i SBU. I den traditionshistoriska inledningen heter det endast helt kort att den gudomlige konungen varit sakral huvudgestalt i den kanaaneiska kultens dubbla årsfest.

Den största svårigheten ur metodisk synpunkt måste rimligen ändå vara den nyss påtalade diskrepansen mellan de båda textsamlingarnas ålder, *Sitz im Leben* och allmänna status. I GT möter vi en sakral traditionslitteratur, som bearbetats och traderats under sekler innan den nått sin slutliga form och där det finns betydande textkritiska problem, omvittnade av olika versioner. Här avviker de ugaritiska texterna på varje punkt, varför en jämförelse dem emellan måste ske med största försiktighet – åtminstone

så länge oklarheter kvarstår beträffande deras tillkomsthistoria. Jämförda storheter måste vara åtminstone någorlunda kommensurabla i fråga om ålder, form och innehåll.

Här visar Engnell inte hela den grad av medvetenhet som hade varit önskvärd. Hans bestämning av de ugaritiska texterna som ritual, avsedda att beledsaga en myt, dekreteras mer än argumenteras fram. De alternativa synsätten diskuteras inte på allvar. Frågan i vad mån GT är något *sui generis*, som inte utan vidare kan jämföras med de ugaritiska texterna, ställs inte. Det bör dock framhållas, att denna metodologiska oskuld är utmärkande för den unge Engnell, ännu starkt påverkad av Widengren. Den utmärker avhandlingen och den traditionshistoriska inledningen, medan upplägget i SBU – särskilt dess andra upplaga – på ett helt annat sätt är präglad av medvetande om det för GT och Israels religion unika och särpräglade, något som redan Engnells lärare Fridrichsen framhöll vikten av. Mönsterismen kvarstår som den giltiga infallsvinkeln, men tjänar nu dessutom till att utarbeta det för den israelitiska religionen karakteristiska.

Även om en viss osäkerhet kvarstår kring komparationens *hur*, så står dess *att* kvar. Det förefaller därför vara en viss förenkling – möjligen en taktisk reträtt – när Engnell i SBU menar att Ras Shamra-fyndets betydelse för GT ligger på det indirekta planet. Ett sakralt kungadöme var förvisso känt i GT:s omvärld innan det första fyndet i Ras Shamra gjordes 1928, men nu ryckte det in på kanaaneisk mark.

En jämförelse med Widengren kan här vara av intresse. Denne har i åtskilliga sammanhang ägnat sig åt det sakrala kungadömet och, som vi ovan sett, varit av direkt betydelse för att länka in den unge Engnell på detta område. Widengren har dock inte alls på samma sätt framhållit Ugarit som den viktiga bakgrunden för Israel. I sina Delitzsch-föreläsningar från 1952 – nio år efter Engnells avhandling – nämner han de ugaritiska texterna helt kortfattat. För Widengren är material från den senare judendomen minst lika intressant.

Tammuz – den lidande guden

Presentationen här av Engnells uppfattning om det sakrala kungadömet skulle vara ofullständig om inte Tammuz roll belystes. Tammuz är den sumerisk-akkadiska motsvarigheten till den västlige Baal eller Adonis. I avhandlingen omnämns Tammuz som vegetationsguden *par préférence* i avsnittet om akkadisk religion. Även andra gudar, såsom Marduk, kan avbildas under fruktbarhetsaspekt, men detta tillkommer främst Tammuz. I denna sin egenskap är han höggud, och Hvidberg med flera kritiseras av Engnell för att i Tammuz enligt animistiskt schema se endast växtlighetens "själ".

Sin största betydelse får Tammuz därigenom, att den sakrale kungen personifierar honom, det vill säga kultiskt spelar hans roll. Det är av naturliga skäl särskilt i den med nyårsfesten förenade *hieros gamos*-riten som kungen identifieras med Tammuz. I avhandlingen sker ingen direkt tillämpning av detta på GT; endast i förbigående sägs att Höga Visan ursprungligen varit en Tammuzliturgi. Inte heller i TI spelar Tammuz någon roll. I SBU är däremot materialet mycket rikt och en direkt tillämpning görs på GT. Anslaget i artikeln "Tammuz" är tydligt nog:

Det är knappast för mycket sagt, att Tammuz i realiteten varit den mest betydelsefulla gudomen i den gamla Främre Orienten, där hans kult, för handen så gott som överallt i olika former, särskilt genom sitt starkt emotionella engagemang spelat en utomordentlig roll och utövat ett djupgående inflytande åt olika håll.⁶⁹

Tammuz är den unge växtlighetsguden, som varje år dör och uppstår. Han är inte identisk med växtligheten, men han är givare av fruktbarhet. Som sådan är han lierad med den sakrale kungens gestalt, ja, "identisk" med kungen, som i kulten spelar samma roll. Förmedlar mellan dem båda gör dels livets träd, dels också tjuren, vilken såsom substitut offrats för att åskådliggöra hur guden eller kungen sonar. Tammuz är både en döende och uppstående gud, men det vill synas som om den negativa aspekten

övertäget; kulten av Tammuz har varit starkt emotionell, fylld av gråt och klagan. "Han förde mig till öppningen i den port som vetter mot norr och leder till Herrens hus. Där satt några kvinnor och begrät Tammuz", heter det i Hes 8:14. Så har en identitet mellan kunglig passionsideologi och Tammuzideologi uppstått.

Utifrån en sådan Tammuzliturgi kan guden återfinnas i de mest olika sammanhang i GT. Engnell är här klart påverkad av Flemming Hvidberg, även om han, som vi sett, kritiserar att denne identifierar Tammuz med växtligheten. Att Höga Visan utan större svårighet kan ses i detta ljus är redan nämnt, men detsamma gäller Klagovisorna, Jes 5:1–7 och Jesaja 24–27. Genesis 22 kan uppfattas som ett Tammuzritual, Genesis 4 är ett fruktbarsritual av Tammuztyp. Ja, till och med episoden i Första Kungaboken 1:1–4 (Abisag ligger hos David) "återspeglar ett gammalt kultiskt-mytiskt motiv: den divine konungens livsförnyelse genom ett ritual av s k Tammuztyp".⁷⁰ Även Josef passar in i detta sammanhang, och motiveringen är tankeväckande: "Praktiskt taget allt, vad Josef gör och upplever, har med fruktbarhet, säd, vin o. d. att göra, såsom t ex de olika drömmarna eller Josefs ställning under hungeråren visa."⁷¹

Mellan Tammuz och den sakrale kungen existerar ett mycket nära samband. Det är enligt Engnell i sambandet mellan naturens återfödelse och kungens kultiska agerande som den djupaste betydelsen av Tammuzreligionen ligger: tanken på lidandet, soningen, uppståndelsen och odödligheten. Detta tankekomplex har i den israelitiska religionen genomgått en intensifiering, en demokratisering (tillämpats på samtliga kultdeltagare, ej endast kungen) och en mystifiering (Tammuzkulten utvecklas till en mysteriereligion).

Den egentliga tendensen hos Engnell är dock klar: betoningen av Tammuz slår vakt om passionsmotivet i det sakrala kungadömet ideologi. Denna betoning blir märkbart starkare med åren. Det är också förklaringen till att det är just Tammuz och inte Baal som lyfts fram: passionsmotivet är tydligare belagt i Tammuzkulten. Här öppnas en port mot ett samband med NT, något som för övrigt antyds redan i samlingsvolymen *Myth and ritual*: "In a very real sense, the Tammuz-myth proved an adumbration of

and prepared the way for the faith of the Christian who ventures his all on his dying and risen Lord.”⁷²

Däremot är Engnell angelägen om att framhålla att den israelitiska gudsbilden på inget sätt påverkats av Tammuz. Jahve själv är ingen döende och uppstående gud, han är en utpräglad höggud. Att hans Messias, den sakrale kungen, har tolkats i dessa kategorier – enligt Engnell med rätta – innebär ingalunda att de kan föras över till Jahve. Även detta framhålls med åren starkare av Engnell och däri kan vi se en polemik mot Widengren. En önskan att undvika bilden av Jahve som en döende och uppstående gud är sannolikt också förklaringen till att han allt mer kom att framhålla Tammuz på bekostnad av Baal. Att Baal var en döende och uppstående gud betvivlades inte på Engnells tid, medan lidandesdraget var starkare hos Tammuz. Men även personliga preferenser kan ha spelat in i denna rollomkastning.

Livets träd och livets vatten

Till kungarna hör i historien en rad med attribut: krona, spira, tron med mera. Antalet och utformningen av dessa har givetvis växlat inom vida ramar. Här skall uppmärksammas endast ett av dessa attribut, som inte återfinns inom alla kulturer: livets träd. Enligt Engnell är detta attribut så viktigt att det ibland blir mer eller mindre identiskt med kungen själv.

Redan i avhandlingen framhålls livets träd, och där hänvisas till den omfattande religionsfenomenologiska litteraturen om livets träd. Livets träd visar sig vara en över hela Främre Orienten utbredd företeelse och överallt tjänar det som förbindelseled mellan guden och kungen. Adonis (Tammuz, Baal) är förkroppsligad i livsträdet och de därmed sammanhängande riter. Kungaspiran kan ses som en stiliserad variant av livsträdet. Det är endast att vänta att det har spelat en stor roll också i Israel.

Att så är fallet är tydligt redan i Genesis 2–3. Adam är enligt det kungaideologiska schemat ”Guds son”, och hans gudomlighet kommer att ytterligare förstärkas av livets träd. En särskild betydelse tillmäts livets träd

vid behandlingen av Jesaja 6, den enda perikop Engnell har ägnat en monografisk behandling. Stor osäkerhet har rått bland exegeter om äktheten av vers 13b: "Ett heligt släkte är den stubben."⁷³ Engnell är alltid mycket kritisk till alla avvikelser från den hebreiska standardtexten, men här får fasthållandet vid den ett innehållsligt stöd; trädet i vers 13 är livets träd eller som det heter i *The call of Isaiah*: "It is the tree of life itself that stands behind the mode of expression, symbolized in the cult by 'the sacred pole', the *masseba*, corporalizing at the same time the 'Tammuz'-figure and the king."⁷⁴

Engnell erkänner att denna tolkning inte är hans egen, den framlades av Mackay 1938. Med denna uppfattning blir det inte endast onödigt att stryka vers 13b, hela kapitlet kulminerar tvärtom i dessa ord och föreställningen om livets träd har än en gång visat sig vara central i GT.

Detsamma gäller, *mutatis mutandis*, livets vatten. Livets vatten spelade en viktig roll i kulten; varje tempel hade en källa. Vattnets symbolik kom till rik användning vid kungainstallationer, "varigenom sålunda föreställningen om livets vatten är på ett alldeles särskilt och ursprungligt sätt knuten till den sakrale konungen, som i dessa kultiska sammanhang haft en central roll".⁷⁵ I beskrivningen av Salomos installation som kung antyds att han fick dricka av vattnet i Gichons källa⁷⁶ och de gåtfulla orden i psalm 110:7 – "Han dricker ur bäcken vid vägen. Så lyfter han huvudet högt" – har möjligen sin förklaring i detta.

Teorin tillämpad på Gamla Testamentet

Patriarkerna

Patriarkerna kan inte i någon vedertagen mening räknas till Israels historia. Som saken framställs i GT får de betraktas som ett förstadium till det kommande Israel. Här intresserar oss endast i vad mån Engnell i skildringen av patriarkerna såg drag av det sakrala kungadömet ideologi.

Redan i avhandlingen är bilden klar. Här sägs det att patriarkerna, ja,

även Adam och Noa, skildras i kungliga kategorier, och det ges en skiss till ett forskningsprogram som aldrig kom att fullföljas i monografins form men väl i form av en mängd artiklar i SBU. Här framhåller Engnell också att Abraham i Gen 14:18 är ett tacknamn för David (jfr s. 93). I TI nämns "intressanta avspeglingar av kungaideologin" i Genesis 15, Abraham som kunglig förebedjare i Genesis 18, ett kungligt Tammuzritual i Genesis 22 och Abraham omtalad som gudsfurste, "i realiteten detsamma som divin konung", i Gen 23:6. I SBU framhålls att Abraham genomgående är tecknad i kungliga kategorier. Också Sara och Rebecka framställs i kunglig gestalt efter ett gammalt "drottningsschema". Hit hör betonandet av Saras skönhet, barnlöshetsmotivet och syskonäktenskapet. I Gen 24:67 har vi en drottningintronisation, i verkligheten likvärdig med Rebeckas insättande som drottningmoder eller *gebira*.

Beträffande Isak och Jakob infinner sig vissa problem. Isaktraditionerna är så integrerade med Abrahamtraditionerna redan på det muntliga stadiet, att de knappast kan särskiljas; därtill kommer att skildringen av Isak är vag och stereotyp. Det är emellertid tydligt att Isak framställs som prototypen för den lidande sakrale kungen, eller Messias, i Genesis 22, där tecknad i Tammuzkategorier.

Minst av kungaideologiskt stoff finner Engnell i Jakobscykeln. Jakobs och Esaus strid om välsignelsen är kalkerad på ett gammalt och delvis upplöst kungligt ritualschema med parallell i de ugaritiska texterna. Episoden i Betel, Genesis 28, är en version av moment som ursprungligen hörde hemma i det kungliga ritualschemat: inkubationsoraklet och stegen som ytterst går tillbaka på livsträdet, kungaspiran.⁷⁷

Det är märkligt att Engnell inte har funnit mer av kungaideologiskt intresse i patriarkberättelserna än vad han har gjort. Här kan marken sägas ha varit förberedd genom "storschejkteorin", som företrädde även av Pedersen. Steget mellan en storschejk och en sakral konung får sägas vara litet. Här kommer dock en komplicerande faktor in i form av Engnells uttalade vilja att hålla porten öppen mot en tolkning av patriarkerna som en historisk realitet.

Varje gång Engnell kommer in på patriarkerna är han angelägen om att

inte förneka möjligheten av deras historicitet: "Traditionens höga ålder gör det *i och med detta* troligt, ja, uppenbart, att de i stor utsträckning meddela historiska fakta."⁷⁸ Engnell är som regel angelägen att skilja mellan form och innehåll. Att en historisk gestalt i en senare text skildras i kungaideologiska kategorier behöver som regel inte innebära ett hot mot historicitet (t.ex. David). Men när man kommer till gestalter, vilkas historicitet redan är så anfränt som patriarkernas, blir försiktighet av nöden. Redan storschejkteorin innebär en överföring från individ till kollektiv och det sakrala kungadömet ideologi kommer – i detta fall – att ytterligare försvaga patriarkernas anspråk på att äga någon form av konkret historisk verklighet.

Mose

I strikt mening hör Mose givetvis inte till Israels historia, lika lite som patriarkerna, eftersom något "Israel" då ännu inte fanns. Jag kan här inte gå in på Moses historicitet och den "mosaiska" religionen (se s. 63), utan begränsar mig till vad Engnell har att säga om hur Mose i den senare traditionen skildras som en sakral kung. Där är emellertid bilden entydig och frikopplad från den historiska frågan. Redan i TI heter det avslutande om Mose att han är skildrad i kungaideologins former.

Flera gånger återkommer Engnell till denna mosebild. I artikeln "Mose" uppvisas hur snart sagt varje detalj i Moses liv, sådant det beskrivs i Pentateuken, återgår på det sakrala kungadömet mönster. Redan berättelsen om Moses födelse är överspunnen av ett kungligt legendmotiv, tydligast i fråga om Sargon men även Romulus och Remus kunde ha nämnts. Därefter framställs han som en urkonung, beklädd med en konungs olika uppgifter och beskriven på det sätt som ideologin kräver. Han är Guds sändebud, innehavare av ämbetena konung, präst och profet. Han är Herrens tjänare, en kvalificerad kunglig titel, och som sådan är han bärare av Anden. Hans roll under Egyptens plågor uttrycker kungens seger under den kultiska skenstriden, efter vilken han leder sitt folk i en sakral procession ut till "fältet".

I samband med händelserna vid Sinai framför Mose förbön för folket,

liksom kungen gjorde, han lider för sitt folk. I ett annat sammanhang märks Num 12:3, där den svenska översättningen "saktmodig" – "ödmjuk" i Bibel 2000 – just uttrycker det kultiska lidandet. Mose förmedlar lagen och han leder kulten. Han är förebedjare, medlare och sonare. Moses stav är den kungliga spiran, livets träd. Vid sin död "bestiger han berget" eller stiger upp till himlen, sin rätta hemvist, och blir gudomliggjord. I allt är han en replik till den sakrale kungen. Även konflikterna med Aron passar in i denna bild, för vad är de annat än uttryck för att Aron av "P-kretsen" förts fram som en motvikt till den sakrale kungens kultiska dominans? Kampen mellan kung och präst blir synlig också där.

Vid en så långt gående överensstämmelse måste frågan ställas "om icke härav följer, att Mose verkligen är en fiktiv gestalt, nämligen den bakåt i tiden transponerade sakrale kungen".⁷⁹ Att fråga så är emellertid, menar Engnell, att förväxla form och innehåll, framställningskategori och historisk verklighet. Mose kan mycket väl ha varit en historisk person, men han är i texterna skildrad som den sakrale kungen. Det är viktigt för Engnell att konstatera att denna mosebild i allt väsentligt lever kvar inom senare judisk litteratur under hellenistisk tid. Filons mosebild i *Vita Moysis* är gjord efter det kungaideologiska schemat. Också den roll som tillmäts Mose i den judiska traditionslitteraturen vittnar entydigt om detta.

Engnell levde och verkade i en tid då Moses historicitet sedan länge var ifrågasatt. Tydligt är därför att flera – bland vilka Engnell var en – ville rätta åtminstone något av Moses betydelse genom att överföra den till ett annat plan. Möjligen kan här ett apologetiskt motiv ha funnits. Om Moses roll som befriare ur Egypten, folkledare och lagstiftare får anses vara högst osäker, då är åtminstone en sak viss: i traditionen framställs han på detta sätt. Och inte bara det. På metaplanet transcenderas den ursprungliga mosebilden: Mose är nu även den ideale urkonungen, ja, Messias. På det historiska planet kan Mose ses som religionsstiftare och den som aktiverat en vilande höggud, men på det ideologiska planet har han varit en projicering av den sakrale kungen.

Ofta heter det hos Engnell att Mose är skildrad i "desintegrerade" kungliga kategorier. Det är ett uttryck som används när endast en rest återstår av

det konstruerade kungliga schemat (se s. 97). Det förtjänar att framhållas att en utsagas desintegrerade karaktär på intet sätt implicerar en reservation mot ideologins användbarhet i den aktuella texten. Engnell vill endast säga att mönstret inte förblivit intakt, men att det finns där råder det inget tvivel om. Mer om detta nedan.

Mose lämpar sig väl för att illustrera tesen om det sakrala kungadömet. Märkligt är snarast att Engnell inte har gjort mer av Mose i detta sammanhang, vilket sannolikt beror på en inre spänning i mosebilden. Å ena sidan är Mose för Engnell en fullt historisk person, som reaktiverat den vilande guden, leder folket ut ur Egypten och grundar ett stamförbund vid Sinai. Denne Mose kan inte gärna ha varit en sakral kung i en någorlunda rimlig mening. Å andra sidan har Mose i den senare traditionen entydigt framställts som en sakral kung med alla tillhörande egenskaper. Det borde ha legat i Engnells intresse att helt eliminera den historiske Mose ur sammanhanget för att entydigt framhålla den sakrale kungen. Men här var hans respekt för traditionen alltför stark: enligt de bibliska texternas vittnesbörd är Mose en historisk person. Här finns samma spänning som mellan synen på det nomadiska arvet kontra den kanaaneiska synkretismen i Israels religion, och den löses på i princip samma sätt – spänningen får kvarstå.

En viss påverkan från Nathan Söderbloms syn på Mose kan möjligen skönjas. För Söderblom är Mose grundaren av Israels religion, en mäktig och historisk portalgestalt. Med gillande citeras i SBU Söderbloms berömda dictum: "Funnes icke Mose i traditionen, måste man uppfinna honom."⁸⁰ Däremot synes Engnell här inte ha haft någon hjälp av Pedersen i sitt arbete med mosegestalten. Klart och koncist konstaterar Pedersen: "Ingen Fortæling om Mose Myndighed afspejler umiddelbart Kongens Stilling."⁸¹ Det vore frestande att här betona "umiddelbart", men Pedersen avser inte en "desintegrerad" framställning. Pedersen omfattar över huvud inte den teori kring det sakrala kungadömet som Engnell har. Att kungen är Guds son betyder enligt Pedersen att han har en gudomlig själ och därför kan kallas gud.

Saul och David

Vi kommer nu in på det som i mer egentlig mening kan kallas Israels historia. Josua är svår att få grepp om och kan i mycket ses som en parallellgestalt till Mose, vilket dock inte leder till att han tolkas inom kungaideologins ramar. Sannolikt är traditionsmaterialiet för begränsat. Bland domarna beskrivs Gideon i kungliga termer: hans sändning med tillhörande humilitetsfraseologi, hans delaktighet av anden, hans kultiska funktioner och hans dröm. "Domare" kan över huvud fungera som synonym till "konung". Simson skildras i desintegrerade kungakategorier, samtidigt som han är en solär Heraklesgestalt av gudomlig typ. Den klart negativa värdering av kungadömet som framkommer i Abimelekepisoden (Domarboken 9) ändrar härvidlag inget, eftersom deuteronomisterna som står bakom den är genomgående antiroyalister.

Engnells bild av Saul är överraskande positiv med tanke på den negativa relation till David, idealkungen, som han tillskrivs i traditionen. Här som på andra ställen är det tydligt hur Engnell i sina värderingar medvetet distanserar sig från den deuteronomistiska syntesen – och måste göra det med tanke på deuteronomisternas antikungliga tendens. Belåtet konstaterar han, att "den moderna forskningen har slutligen givit honom [Saul] hans fullständiga upprättelse".⁸²

Och hur skulle det kunna vara på annat sätt? Redan Sauls kungadöme var nämligen av sakral natur. Varken i artikeln "Saul" eller på andra ställen i sitt författarskap ger dock Engnell några konkreta exempel på hur Saul i texterna framställs som bärare av det sakrala kungadömet ideologi. En genomläsning av källmaterialiet förklarar denna tystnad. Saul var nämligen enligt honom "purjahvist", en renlärig företrädare för det "nomadiska" idealet. Beviset för detta kan synas något klen – dottern Mikals reaktion inför Davids dans när arken fördes till Jerusalem (2 Sam 6:16) och den därmed sammanhängande synkretistiska kulten – men även Sauls fördrivande av alla spåmän (1 Sam 28:3) kunde ha nämnts.

Bortsett från den historiskt minst sagt osäkra grunden för att se Saul som ledaren för motståndet mot en kanaaneiskt influerad kult, så får

denna tes dock en intressant konsekvens. Om det nu är så att traditionen – trots sin negativa fixering – har bevarat bilden av Saul som en renlärig jahvist, så är det en rimlig slutsats att traditionen inte heller har framställt honom som en sakral kung. Det sakrala kungadömet var ju övertaget från Kanaan. Det är därför ingen tillfällighet att Engnell inte har kunnat finna några spår av hur Saul i texterna framställs i kungliga kategorier. Men det är likväl märkligt att Saul – i strid mot traditionen – framställs som den förste sakrale kungen i Israels historia.

Här bör dock göras den reservationen att källäget något förändras om legenden om Samuels barndom i Första Samuelsboken 1–2 ursprungligen har handlat om Saul. Engnell menar att Samuelsböckernas traditionsförhållanden, uppbyggnad och ideologi ”ovedersägligt ger vid handen” att hela barndomsberättelsen i Första Samuelsboken först sekundärt överförts till Samuel. Anledningen är uppenbar. I Första Samuelsboken 1–2 finns så många motiv som i andra sammanhang klassificeras som kungliga – barnlösheten, överlämnandet till templet, kungapsalmen i Hannas mun – att de från början måste ha förekommit i samband med en kung. Detta är ett av flera exempel på att Engnell inte drar sig för att bryta med traditionen – i detta fall omadressera en hel text – i den mån det passar hans teorier. Litterärkritikens ingrepp i texterna kan i jämförelse härmed anses vara marginella.

Samuel framstår som Sauls ständige motpart. Enligt Engnell är han skildrad som bärare av ett antirojalistiskt prästideal, ja, som en ”motkonung” och förkämpe för den prästerliga ideologi som i kungadömet införande ser ett avfall.⁸³ Samuel företräder här närmast de senare översteprästerna. Måhända förvånar det att denne själv skildras i kungliga kategorier, vilket beror på att vi befinner oss ”på ett preliminärt kungligt stadium”.⁸⁴ I den deuteronomistiska redaktionen av Samuelböckerna är dock utgången av denna maktkamp given. När Saul besöker andeskåderskan i En-Dor stiger Samuel som en gudom upp ur dödsriket för att åt sig och det översteprästerliga ämbetet hembära den slutliga segern över Saul, kungen.

Men även om Saul introducerat kungadömet i Israel, så är det David som har befäst och utvecklat det, menar Engnell. Tidigt är han klar över

Davids betydelse i den israelitiska religionens utveckling eller som det heter på hans något oviga språk:

Vi kunna då säga, att med den gudsbild som är väsenslik med Jahve, alltså med den högvärdige, etiskt differentierade högguden, skapar-, domar- och ödesguden, främst med dennes viktigaste utgestaltning, den jerusalemitiska, äger en naturlig, organisk och oupplöslig sammansmältning rum redan från första stund, en sammansmältning som redan med David får sin avgörande form, i det att han på ett genialt och slutgiltigt sätt knyter samman de prekanaaneiska, "israelitiska" traditionerna med de kanaaneiska, förenar Jahve och El-Eljon i en särpräglad gudsbild, *som alltsedan David är den israelitiske guden*, det israelitiska Kanaans landsgud.⁸⁵

Denna Davids uppgift belyser jag ovan i samband med Engnells helhetssyn på Israels religion (se s. 26). Men i vilken utsträckning beskrivs David i källorna som en sakral kung? Två texter och en grupp av texter blir i detta sammanhang relevanta.

Melkisedekperikopen (Genesis 14) ses av Engnell som en "kansliskrivelse från Davids tid" som genom hänvisning till Abraham vill legitimera Davids anknytning till den jerusalemitiska kulturen och därmed sanktionera den officiella synkretismen.⁸⁶ Abraham är ett tacknamn för David och perikopen skildrar hur David går in i det sakrala kungadömet i Jerusalem.

Den andra texten är Andra Samuelsboken 6. Skildringen av hur arken genom Davids försorg förs in i Jerusalem är för Engnell av den största betydelse, och han har i flera sammanhang återkommit till den. Här är det särskilt dansen inför arken som är av betydelse. Det i vers 14 använda verbet *kirker* är belagt även i de ugaritiska texterna och "därmed" (!) infogat i ett kultiskt sammanhang, resonerar han.⁸⁷ David agerar som den sakrale kungen i årsfestens drama, eftersom det var vid årsfesten som arken fördes upp till Jerusalem. Redan i avhandlingen påpekar Engnell likheterna mellan Kerettexten och Andra Samuelsboken 6.

Den tredje gruppen av texter är kungapsalmerna. I artikeln "David"

nämns endast psalm 110 som i visst hänseende är en pendang till Genesis 14:18–20 genom att Melkisedek nämns i båda böckerna. Psalmen sägs vara den till krönings- och tronbestigningsfesten knutna ritualtexten som framställer kungen som kultiskt agerande. Frågan om psalmens relation till den historiske David ställs dock inte av Engnell och för honom är frågan strängt taget irrelevant. "David" är ett regentnamn och kan, liksom senare Caesar, ha burits av många regenter. "En psalm av David" betyder helt enkelt en kungapsalm. Under sådana förhållanden förändras källsituationen radikalt: en hel mängd psalmer informerar om kungen i Jerusalem och därmed även om David. Relevanta blir då främst psalm 2, 22 och – inte minst – 89.

Det bör även framhållas att Davids historiska betydelse enligt Engnell främst ligger inom religionspolitiken, där han både initierade och legitimerade den officiella synkretismen. Som sakral kung är han endast en i en lång rad, men inom religionspolitiken är han epokgörande.

Historien efter David

Så länge Jerusalem bestod, så länge fungerade det sakrala kungadömet. Salomo tycks i eminent mening ha varit bärare av denna ideologi. Kungen framträder kultiskt i Givon (Första Kungaboken 3) och vid templets invigning (Första Kungaboken 8). Hans vishet är ett typiskt element i kungaideologin.

Även i nordriket bevarades – i princip – denna ideologi. Historieskrivningen ger visserligen inga direkta belägg för det, men redan den omständigheten att allt kungadöme i antiken är av sakral natur, talar för ett sådant antagande. Härtill kommer att inte så få psalmer tycks vara av nordisraelitisk härkomst. Särskilt beträffande Korapsalmerna (42, 44–49) råder det "intet tvivel" att de från början hört hemma i nordriket. Det gäller då även psalm 45, som i hög grad förtjänar att kallas en kungapsalm, även om den inte tillskrivs David. Av vers 7 – "Din tron, gudomlig, består i tid och evighet, din kungaspira är rättens spira" – framgår hur också kungen i Samaria ansågs vara gudomlig. Av detta följer, att Engnell inte kan ansluta

sig till Albrecht Alts uppfattning att det nordisraelitiska kungadömet har haft en väsentligen annan prägel än det sydliga.

Lika ovillig som Engnell är att markera cesurer på tidslinjen, som till exempel exilen, lika ovillig är han att se någon större skillnad mellan Juda och Israel. I teorin om det sakrala kungadömet ligger ett uniformerande drag, något som också ligger i själva mönsterismen.

Att den davidiske konungen i Jerusalem fram till 586 fungerade som en sakral kung är ett mer okontroversiellt påstående. Skildringen av Joas tronbestigning i Andra Kungaboken 11 uppfattas som en av de viktigaste intronisationstexterna. Efter hemkomsten från exilen 538 f.Kr. kom översteprästen i stigande grad att uppbära kungaideologin, vilket möjligen avspeglas redan i skildringen av Josuas kröning,⁸⁸ ett moment som från början kan ha varit knutet till Serubbabel. Att de hasmoneiska prästkungarna *per se* skulle framträda som Davids efterträdare var endast vad som kunde väntas. Så segrade till sist prästen över sin herre konungen.⁸⁹

Andra gestalter. Adam med flera

Det finns i GT en rad gestalter som inte på något sätt kan sägas tillhöra Israels historia, antingen för att de är rent mytiska – som Adam – eller för att de är litterära fiktioner – som Job och Daniel. Har även dessa blivit skildrade med hjälp av det sakrala kungadömet kategorier?

Engnell svarar entydigt ja. Adam kallas "urkonungen" och har som sådan del i den gudomliga naturen. I SBU är "urkonungen" ersatt med "urmänniskan", men den gudomliga föreställningsvärlden sägs vara knuten till Adam.⁹⁰ Föreställningen om urmänniskan ses som en form av messianism och behandlas lämpligen i det sammanhanget.

Kain och Abel illustrerar kampen mellan kung och präst, ett av Engnells favorittemata. Här anknyter han till Hooke, enligt vilken ett fruktbarsritual av Tammuztyp ligger till grund för berättelsen. "Herden" som offras är kungen och den offrande är prästen, som skyddas sakralt genom Kainsmärket. Vi har här att göra med "ett centralt motiv ur det sakrala kungadömet komplexa ideologi", som från början varit knutet till ett

årsfestritual. Avgörande för den kultiska tolkningens riktighet är enligt Engnell att Kains märke är ett skyddsmärke.

Enligt denna tolkning borde Genesis 4 infoga sig i raden av kontroverser mellan präst och konung i GT. Så sker emellertid inte, och det är så mycket märkligare som berättelsen enligt Engnell har en klar antirojalistisk tendens. Kungens död i det kultiska dramat skapar enligt ideologin liv och fruktbarhet, men här leder Abels död till att markens gröda på nytt blir förbannad. Tendensen är alltså polemik mot det centrala temat i det sakrala kungadörets ideologi. Antirojalism på det principiella planet i GT är enligt Engnell företrädd av deuteronomisterna, inte av prästerna, vilka agerar inom det sakrala kungadörets ramar. Därför illustreras inte denna maktkamp av Genesis 4.

Jobs bok skall tolkas som en del av psalmlitteraturen. I avhandlingen menar Engnell att Widengren har uppvisat att klagopsalmerna mycket väl kan vara kungapsalmer, vilket bör kunna gälla även Jobs bok.⁹¹ Han hänvisar till "den akkadiske Job" och ser i den gammaltestamentliga bokens dialogdel en samling av oskuldspsalmer. "Denna litteraturtyp har således på akkadiskt område sin rot och sitt ursprung i kungaideologin och kungapsalmerna och utgör ett typiskt exempel på vad man i engelsk forskning brukar kalla förskjutning av schemat, disintegration of the pattern."⁹² Samma grundsyn föreligger i SBU, där det talas om genrens primära samband med den sakrale kungens person och att temat med den rättfärdiges lidande ursprungligen hör hemma i kungaideologin. I fråga om Jobs bok är det alltså snarast genren som sådan som placerar skriften i närheten av kungaideologin, inte tolkningen av enskilda ställen.

Daniels bok utgör ett tacksamt arbetsfält för Engnell – artikeln om den i SBU omfattar hela femton spalter. Där slås det fast att enligt "en praktiskt taget enhällig" uppfattning är Daniel identisk med urkonungen. I desintegrerad form avspeglar framställningen i Daniels bok en rad typiskt kungaideologiska moment, "långt fler än vad som vanligen observerats".⁹³ Hit hör Daniels vishet, hans orakelgivande, hans skönhet, hans vistelse i lejongropen (ett kungligt descensus-motiv), titeln Guds tjänare, den kung-

liga klagopsalmen i kapitel 9, löftet om hans uppståndelse. Detta utarbetas i detalj i artikeln "Daniels bok", där den sakrala principen allt mer griper omkring sig, så sägs Belshassar anordna "ett sakralt symposium" i kapitel 5. Engnells framställning kan i själva verket läsas som ett kompendium på det sakrala kungadömet ideologi när detta konsekvent tillämpas på en textkorpus. I samband med kapitel 7 får, av naturliga skäl, messianismen sin belysning.

Desintegrationens problem

Vid läsningen av Engnells skrifter möter ständigt orden "desintegration" och "desintegrerad" i samband med utsagor om det sakrala kungadömet. Det är viktigt att fastställa vad orden betyder för att få full klarhet i hans syn på dessa frågor.

I avhandlingen möter det engelska "disintegration" redan på den första sidan och tillskrivs där den från Frazer emanerande och särskilt av Hocart företrädde forskningen. Ingenstans på det tiotal ställen där ordet används dock någon definition. På ett par ställen tycks det närmast vara synonymt med "demokratisering".⁹⁴ Två gånger är ordet infogat i en triad. På ena stället diskuteras kungens roll i psalmerna, och det heter att "the transfiguration, modification, democratization" kan ha inträffat på ett tidigt stadium. Några rader längre ner talas det om "a disintegration of a royal psalm", vilket gör det sannolikt att detta begrepp i viss mån sammanfattar de tidigare nämnda.

På det andra stället citeras Hooke, som utarbetat de olika principer enligt vilka ett mönster vidareförs: "adaptation, disintegration, degradation".⁹⁵ Hos Hooke tycks desintegrationen innebära att vissa element vid en överföring till en annan kontext tenderar att försvinna som meningslösa eller anpassas till andra villkor. Han tar som exempel balsameringen som bas för en stor del av det egyptiska ritualen. I en kultur där balsamering inte alls förekommer eller är sällsynt kommer ett sådant ritual att praktiseras och uppfattas på ett något annorlunda sätt. Engnell nämner själv som exempel hur ett

mönster som ursprungligen hört hemma i en urban miljö påverkas av att överföras till (halv)nomadiska förhållanden. Så är nu påskens ritualtext i Exodus 1–15 förhanden inte i sin ursprungligen rituellt bundna form, utan i desintegrerad eller sekundär utgestaltning, avkulturerad och historiserad.

Geo Widengren, *myth and ritual*-skolans introduktör i Sverige, uppfattar desintegration som sönderbrytande av det rituella mönstret.⁹⁶ I samma andedrag nämns kungaritens demokratisering, och vi har alltså samma oklara gränsdragning som i Engnells avhandling.

Oklarheten fortsätter genom Engnells hela produktion. I TI heter det att "disintegration of the pattern" i engelsk forskning motsvarar "förskjutning av schemat".⁹⁷ Även här förekommer desintegration och demokratisering intill varandra, liksom på flera ställen i SBU. Men desintegrerad kan även betyda motivförskjutning, eller helt enkelt en användning i överförd mening.⁹⁸ Sålunda kan desintegration innebära att andra gestalter har trätt in som bärare av den ursprungligen till kungen ensam knutna ideologin. Det är väl detta som öppnar möjligheten till en demokratisering i vidare mening. Att ett kungaorakel sägs vara desintegrerat skulle då innebära, att det har lyfts ut ur sin egentliga *Sitz im Leben* och applicerats på någon annan än kungen. Därmed har det förlorat något av sin konkretion och blivit litterärt eller "bleknat". Det var i Främre Orienten kungens plikt att sörja för faderlösa och änkor, och när denna uppmaning omadresseras till att gälla alla kan det kallas för en desintegration.

Begrepp som desintegration och desintegrerad användes vid denna tid även utanför *myth and ritual*-skolan i strikt mening. Så talar Mowinckel om "disintegration of a pattern" och Riesenfeld framhåller att desintegration inte innebär "la disparation totale des éléments constitutifs".⁹⁹ Riesenfeld nämner uttryckligen att han i Engnells efterföljd ser demokratisering som en synonym till desintegration. Det första kapitlet i Riesenfelds avhandling heter för övrigt "Le schème culturel et sa désintégration".

Det är dock tydligt att Engnell använder sig av begreppet desintegration som något av ett universalmedel för att utbreda och befästa det sakrala kungadömet i de gammaltestamentliga texterna. Eftersom fenomenet aldrig

entydigt definieras kan det behålla den oklarhet som är förutsättningen för dess användbarhet. När något inte stämmer med det antagna mönstret, kan det sägas vara desintegrerat, alltså förändrat i en vid mening. Vad som i Hookes ursprungliga teori snarast var ett led i den diffusionsprocess som antogs ha spritt det kultiska mönstret över stora delar av Orienten blev till en exegetisk nyckel inom GT.

MESSIANISMEN

Eskatologins uppkomst och funktion

Engnells förhållande till eskatologins plats i GT är komplicerat. I det vetenskapliga klimat där han verkade och speciellt under första delen av hans verksamhet betonades eskatologin mycket starkt. Särskilt inom den tyska exegetiken framstod profeterna mer eller mindre exklusivt som eskatologiska domsförkunnare. Johannes Lindbloms *Profetismen i Israel* (1934) utgör inget undantag.

Att det finns en stark betoning på framtiden både inom och utom profetismen i GT förnekas naturligtvis ingalunda av Engnell. Daniels bok med sin apokalyptik är ett särfall, även om denna bok har många rottrådar fästa i det sakrala kungadömetts ideologi och därmed i historien. Det är i den egentliga profetiska litteraturen som problemet blir akut.

I TI finns inte många ord om detta. Engnell tycks mena att "eskatologi" är en ofta missbrukad term. Eskatologin "i egentlig mening" är efterexilisk.¹⁰⁰ I artikeln "Eskatologi" i SBU sägs kategoriskt: "GT känner ej någon eskatologi i metafysisk mening."¹⁰¹ Detta tyder på att eskatologi "i egentlig mening" för Engnell är identisk med eskatologi "i metafysisk mening", varvid gränsen mellan eskatologi och apokalyptik blir oklar. I den långa artikeln "Profeter" behandlas inte eskatologins problem i sig, men det antyds att frigörelsen från kultisk och materiell bundenhet ledde till en spiritualisering och eskatologisering. Mer instruktiv är artikeln "Yttersta dagen". Yttersta dagen eller Herrens dag är från början detsamma som årsfestdagen, där den sakrale kungen dramatiskt lider, dör och uppstår. Avslutningsvis heter det: "Någon verklig eskatologi (se d. o.) finns ej inom den i egentlig mening profetiska litteraturen, än mindre en apokalyptisk utformning av densamma."¹⁰² Men begreppet Herrens dag genomgår med tiden en etisering och en individualisering.

Tydligt är att Engnell vill undvika att den gammaltestamentliga eska-



Sigmund Mowinckel (1884–1965)

tologin förklaras som en projektion in i framtiden av förhoppningar som från början var knutna till ett kultiskt skeende. Det tycks därvid inte så mycket vara frågan om en motvilja mot eskatologin som sådan, utan snarare om att ett sådant synsätt riskerar att minska betydelsen av den kultiska akten. Det är Mowinckels förklaring av eskatologins uppkomst som har varit avgörande för Engnell och som han tar avstånd från, inte så mycket en bedömning av fenomenet som sådant. Detta leder till den intressanta slutsatsen att Engnell är enig med Wellhausen, för vilken eskatologin var ett efterexiliskt fenomen med första belägg hos Hesekiel och beroende av "dogmatisk spekulatión".

Mowinckels grundsyn på eskatologin är nerlagd framför allt i det andra bandet av *Psalmenstudien* med dess informativa titel *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie* (1922). Frågan är dock om Engnell korrekt har uppfattat Mowinckel och om det är en verklig skillnad mellan dem. Grundsynen på kulten som ett heligt drama är identisk, och det har aldrig förnekats av Engnell. Båda uppfattar även tronbestigningsfesten som något presentiskt. Slutligen förnekar inte Engnell att en eskatologisering har skett: "Ofrånkomligt är likväl, att den i den kultiska upplevelsen redan inherenta futurala aspekten med tiden blir allt mer utpräglad, en sak som bäst kan iakttas i fråga om begreppet Herrens dag, sådant det möter oss i profetlitteraturen."¹⁰³ Invändningen mot den norske kollegan tycks kunna reduceras därtill att denne har gjort sig skyldig till förenkling och renodling. Åtminstone det senare tycks inte behöva vara något större fel, eftersom messianismen – enligt Engnell själva kronan i Israels religion – just är en renodling av det sakrala kungadömet föreställningsvärld.

Vi tangerar här ett problem som berör flera av Engnells relationer med andra forskare: den som har fel i ett, har fel i allt. Det rör sig särskilt om dem som i sin helhetssyn står nära Engnell. Mowinckel kritiserar för sitt fasthållande vid den litterärkritiska metoden, och även om det är svårt att se ett samband mellan litterärkritik och teorin om tronbestigningsfesten som eskatologins uppkomst, uppstår i Engnells ögon en *guilt by association*. Förhållandet torde vara likartat beträffande H. S. Nyberg och Geo Widengren.

För Engnell är det angeläget att framhålla att eskatologi och messianism inte nödvändigtvis är relaterade till varandra. Det fanns messianism före eskatologins uppkomst. Sionshymnerna är inte eskatologiska, men ofta messianska. Messianismen förblir kungslinjen inom GT, framför allt inom profetismen och psalmerna, medan eskatologin är en specialutveckling från efterexilisk tid då den kultiska bundenheten delvis hade upplösts. Åter en annan del av förklaringen till Engnells ovilja att tala om eskatologi i GT är sannolikt hans ovilja mot att periodisera Israels religionshistoria. Om eskatologin tillmäts en stor betydelse i Israels religiösa utveckling, då medför detta en periodisering, vilket i sin tur innebär någon form av evolutionism, åtminstone enligt Engnell. Enligt principen "allt finns med från början till slut" medges ingen klar periodisering av historien.

Men potentiellt finns eskatologin med hela tiden, nämligen som en sida av årsfesten. Det är här nästan möjligt att tala om en "realiserad" eskatologi i nytestamentlig mening. När årsfesten med sina frälsande handlingar beskrivs påminner det om hur Jesus omtalas i Johannesevangeliet: det är en gudomlig närvaro här och nu som i sig innefattar den kommande fullheten. Liknande tankebanor är den danske exegeten Bentzen inne på. Det är ingen avgörande skillnad mellan den kultiska och eskatologiska förståelsen av psalmerna; psalmerna upplever vad eskatologin hoppas på. Det är karakteristiskt för psalmerna att frälsningen har inträffat: "det är fullbordat". Alltså ser vi också här en realiserad eskatologi. För Mowinckel, däremot, var den förverkligade eskatologin alltid fjärran.

Här är ett av de områden där en kontaktyta fanns mellan de båda exegetiska disciplinerna, GT:s exegetik och NT:s exegetik, i Engnells forskarsamhälle. Frågan om eskatologins uppkomst var specifik för GT:s exegetik, men frågan om dess plats och funktion var gemensamt. I *Svensk exegetisk årsbok* publicerades under denna tid en rad artiklar och recensioner som berör eskatologin.

Dodds 1936 framlagda tes om "realized eschatology" innebar att den skarpa gränsen mellan nutid och framtid i viss mån relativiserades inom en exegetisk kontext. Även om det är svårt att belägga det, kan det inte uteslutas att Engnell influerats av denna teori. Det är även tänkvärt att både

Grønbech och Kümmel i SEÅ 1959 på olika sätt reducerar eskatologins betydelse inom GT respektive NT. Den oklara gränsen mellan ett frälsningshistoriskt nu och ett eskatologiskt då har för GT:s del också påpekats.

Engnell och Mowinckel var ense om kultens betydelse för messianismens uppkomst, men de skilde sig i fråga om förklaringsmodellen. Engnell ser messianismen som en prolongering in i framtiden av ett till kulten knutet hopp om bättre tider. Engnell undvek termen "tronbestigning", sannolikt därför att den kommit att bli alltför associerad med Mowinckels speciella utformning av teorin. Han valde att fokusera på "årsfesten" som helhet. I stället för tronbestigningspsalmer borde det heta årsfestpsalmer, menade han.

För Mowinckel är Messias *eo ipso* en eskatologisk gestalt:

It is, therefore, a misuse of the words "Messiah" and "Messianic" to apply them, for instance, to those ideas which were associated in Israel or in the ancient Near East with kings who were actually reigning, even if, as we shall see, these ideas were expressed in exalted and mythical terms. The word "Messiah" by itself, as a title and a name, originated in later Judaism as a designation of an eschatological figure; and it is therefore only to such a figure that it may be applied.¹⁰⁴

Att dessa ord, effektivt placerade på första sidan av boken, är riktade mot Engnells syn är tydligt nog. I flera av de "additional notes" som avslutar boken polemiserar energiskt mot Engnell (och Widengren). Den första noten är i sin helhet ägnad Engnells frikoppling av begreppet messianism från eskatologin, och Mowinckel kritiserar utförligt Engnells definition av det sakrala kungadömet som vilseledande. Att tala om messianism utan eskatologi är omöjligt, hävdar Mowinckel. Förvisso finns det ett samband mellan det sakrala kungadömet och messianismen, men detta samband kan inte frigöras från tidslinjen:

It is, therefore, a fundamental principle for understanding the content of the Messianic conception, that whatever applies to the Israelite ideal of kingship also applies to the Messiah, but in a still greater

measure. *The Messiah is the future, eschatological realization of the ideal of kingship*.¹⁰⁵

För Engnell var likhetstecknet mellan eskatologi och messianism helt omotiverat. Klart framgår detta även av artikeln om "Herrens tjänare". Det bör framhållas att den långvariga polemiken mellan Mowinckel och Engnell inte skall skymma det faktum att Mowinckel i långa stycken var erkännasam mot sin svenske kollega. Så sent som i *He that cometh* från 1956 prisar han Engnells grundliga textkännedom och stora insikter i religionshistorien. Engnells avhandling sägs här vara värdefull och viktig och ha den förtjänsten att den inte blandar religioner utan skiljer dem åt. Mowinckel förnekar inte heller att det kan ligga mycket i talet om "a ritual pattern". Engnell och Widengren övertolkar emellertid det spröda materialet, uniformerar det och konstruerar ett mönster "which is found everywhere, though it exists nowhere".¹⁰⁶ Här är Mowinckel orättvis mot åtminstone Engnell, som ständigt framhåller att ett uniformt "mönster" aldrig har funnits. Widengren torde i någon mån drabbas av kritiken.

Engnells ovilja mot att betona den eskatologiska aspekten har ännu en sida. Messianismen är till sin uppkomst – men ej för sin utveckling – oberoende av eskatologin, men den har aldrig heller behövt konkurrera med "en äldre och ursprungligare teokratisk, av Jahve själv dominerad gudsrikestanke".¹⁰⁷ Engnell säger: "Liksom Jahve och hans smorde äro ett, så äro också messiastanke och gudsrike ett och detsamma."¹⁰⁸ Den messianska ideologin har visserligen existerat i två delvis olika former – såsom "positivt" nationell messianism, med tiden allt mer framtidsinriktad, och såsom "negativt" utformad i tron på en lidande Messias. Men båda har sina rötter i ett kultiskt skeende, och för ingendera betyder eskatologiseringen en avgörande förändring.

Hur har då Engnell sett på Mowinckels speciella bidrag med tesen om tronbestigningsfesten? Denna fråga kan ställas oberoende av eskatologins problem. Artikeln "Tronbestigning" i SBU är påfallande kort och stram i tonen. Engnell är mest angelägen att kritisera de exegeter som menar att Jahves egen tronbestigning inte har firats i kulten, eftersom det skulle

innebära att Jahve var en döende och uppstående gud. Så är emellertid inte fallet, förklarar han; det är endast "ytterligtgående mönsterister" (läs: Widengren) som har dragit en sådan slutsats.

I sak torde Engnell vara enig med Mowinckel: Jahves tronbestigning har årligen firats i kulten. Men det är intressant att se hur angelägen han är att markera en distans till sin norske kollega och att han hade också ett väsentligt tillägg att göra: Jahves tronbestigning firas genom att kungens firas. Detta tillägg blir för honom närmast tvingande utifrån den hävdade "identiteten" mellan Gud och kungen i kultdramat. Här fanns en klar skillnad mellan de båda. För Engnell var teorin om det sakrala kungadömet konstitutiv, kungen måste spela en avgörande roll i årsfesten. För Mowinckel är teorin om tronbestigningsfesten möjlig att uppehålla även utan en sakral kung; dess syfte är att förklara eskatologins uppkomst, inte att ge en ram åt kungens kultiska handlande. Engnell utnyttjar alltså tronbestigningsfesten på ett annat sätt än vad dess upphovsman tänkt sig, vilket delvis kan förklara misshälligheterna mellan de båda. För Engnell är eskatologin i egentlig mening dels ett marginellt fenomen i GT, dels kan det inte förstås utanför tronbestigningsfesten. För Mowinckel är det sakrala kungadömet dels ett marginellt fenomen i GT, dels inte primärt relaterat till årsfesten.

I sin distans till Mowinckel är Engnell enig med Widengren, men hans kritik framstår som mer uttalad eftersom också synen på traditionshistorien var en skiljelinje mellan Engnell och Mowinckel. Men även inom den nordiska forskningen som helhet kom Engnell att stå ganska isolerad i sin syn på eskatologin och dess relation till tronbestigningsfesten.

Den nordiska debatten

Hvidberg accepterar Mowinckels bild av tronbestigningsfesten utan invändningar. För Hvidberg har eskatologin sina rötter i kulten, men han skiljer sig från Engnell genom att betona att det innersta i eskatologin, själva livsyttningen, hänger samman med gudstrons egenart och styrka: "Den bunder i Folkets Gudserfaring."¹⁰⁹

I Pedersens bild av Israels religion intar eskatologin en undanskymd

plats. Här finns en klar likhet med Engnell. Eftersom Pedersen fokuserar sin framställning på den psykologiska och sociala sidan av Israels liv är det naturligt att det eskatologiska hoppet kan komma i skymundan. Men kungen och kungadömet får en utförlig behandling liksom de årliga festerna, och därmed är förutsättningarna givna för ett ställningstagande till Mowinckel.

Bentzen behandlar på flera ställen frågan om eskatologins uppkomst. I inledningen till sin stora psalmkommentar ansluter han sig till Mowinckels uppfattning om tronbestigningspsalmerna och om eskatologins utveckling ur denna kultiska upplevelse. I likhet med Engnell menar han att Jahves och kungens tronbestigning inte får skiljas åt, i varje fall inte strikt.

Bentzen framhåller även att messianismen är möjlig utan eskatologi. Terminologisk klarhet kan tala för att acceptera Mowinckels definition av eskatologi, men innehållsligt har Engnell sett något väsentligt: "Salmerne oplever det, som eskatologien haaber. Det er derfor kun en nuanceforskel mellem kultussalmernes og eskatologiens kongeskikkelse."¹¹⁰ Kvar står att Bentzen är den nordiske forskare – utanför Sverige – som kommer närmast Engnells uppfattning av dessa ting.

H.S. Nyberg accepterade Mowinckels tes om den årliga tronbestigningsfesten, med reservation för att vi vet litet om dess förlopp.¹¹¹ Han medger att den vetenskapliga diskussionen i vissa stycken kunnat modifiera Mowinckels teser, men inte rubba dem.

Messias i Gamla Testamentet

Definitionsproblemet

Det måste först framhållas att messianismen enligt Engnell restlöst kan förklaras ur det sakrala kungadömet föreställningsvärld. Eskatologin har inte givit upphov till det messianska föreställningskomplexet, snarare har messianismen givit upphov till eskatologin. Messianismen är övertagen *in toto* från Kanaan, där den minste stadsfurste i princip ansågs vara världshärsare och sitt folks frälsare.

Engnell ägnar mycket polemik åt forskare som har en annan uppfattning i denna fråga, det vill säga de allra flesta. Hela den judiska och protestantiska exegetiken från nyare tid döms i princip ut. Endast den katolska exegetiken, bestämd av sitt traditionsarv, har sett något av ljuset. Här framhålls särskilt Lorenz Dürr, som i sin *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung* (1925) är den förste att beträda den rätta vägen då det gäller att historiskt förstå messianismen. Dürr går emellertid inte hela vägen, utan stannar halvvägs, menar Engnell. Messiasgestalten är skildrad under inflytande av den gammalisraelitiska hovstilen. Gamla traditioner som Genesis 49, Numeri 24 med mera förenas med material förknippat med den historiske David och hans dynasti. Herrens tjänare hos Deuterokesaja är däremot en nyskapelse, och som sådan en medveten och eskatologiserad antites till den babyloniske storkonungen.

Artikeln "Messias" i SBU mynnar ut i den – visserligen aldrig klart utsagda – övertygelsen att Engnell har prioritet i fråga om ett konsekvent drivande av förklaringen till messianismens uppkomst ur det sakrala kungadömet. Liksom när det gäller teorin om detta kungadöme är det dock tydligt att Widengren har haft ett betydande inflytande. Märkligt är att Widengren över huvud inte nämns i artikeln "Messias", vare sig i texten eller i litteraturen. Widengren tycks aldrig utförligt ha sökt bestämma relationen mellan den sakrale kungen och Messias, men flera uttalanden ger vid handen att han föreställer sig dem i det närmaste identiska, så till exempel i det följande:

Liksom urmänniskan reinkarneras i Zarathustra och dennes mytiska söner, saoshyanterna, så manifesterar sig i den judiska apokalyptiken "Människan" i *den jordiske Messias, den sakrale konungen av Davids ätt*, som vid tidernas slut uppträder som frälsare.¹¹²

Som allmän religionshistoriker har Widengren dock inte haft anledning att mer ingående fördjupa sig i den israelitiska messianismens historia. Även Engnell hade kunnat begränsa sig till ett strikt, religionshistoriskt perspektiv. Men Engnell var exeget och såg sig även i någon mån som bibel-

teolog. Då gällde det att precisera messianismens uppkomst och innebörd, liksom även dess fortsättning utöver GT.

Engnell definierar alltså messianism som kungaideologi. Vi har sett hans avvisande hållning till kravet på att eskatologi är en grundförutsättning för att kunna tala om messianism. Närhelst och varhelst det sakrala kungadömet ideologi fungerar, finns förutsättningar för en tro på Messias – därmed inte sagt att den omedelbart måste realiseras. Engnell är medveten om tidsfaktorns betydelse på detta område. Israels religiösa historia innefattar även en eskatologisering som kan leda till att messianismen framträder tydligare, men hela det messianska föreställningskomplexet finns i princip där från början.

Detta innebär rimligen att definitionen av messianism blir en brännande fråga. Det är inte att undra över att Engnells stipulativt enkla definition blev utsatt för gensagor redan under hans livstid. Vi har sett Mowinckels invändningar. Enligt Aage Bentzen kan "messiansk" användas om psalmernas bild av Israels kung, men i klarhetens intresse bör detta undvikas.

Om Bentzen väsentligen instämmer med Engnell, är det intressant att se att en så pass närstående forskare som Widengren i viss mån går sin egen väg. Widengren motsätter sig inte den vidare, oeskatologiska användningen av termen messianism, men menar att den i så fall måste innefatta kungens framträdande som frälsare, som gudens "utsände" (ett centralt begrepp hos Widengren) och som världsalltets inkarnerade lag. Helt nöjd med Engnells syn på messianismen som "elaborate king ideology" är inte Widengren, och i sin utförliga anmälan av Engnells avhandling i *Religion och Bibel* skriver han: "Skulle man inte kunna enas om, att vi icke kunna tala om messianism i andra fall än då konungen i sitt förhållande till folket uppträder som frälsargestalt, d. v. s. såsom gudomens 'utsände' son och representant vakar över rättvisan och bekämpar orättvisan?"¹¹³

Ringgren accepterar däremot, till synes utan invändningar, Engnells vidare definition. I GT är Messias en kunglig titel, inte en eskatologisk *terminus technicus*.¹¹⁴

För Engnells definition av messianismen blir varje avgränsning i tiden onödig:

*Redan för denna aktuellt-historiskt engagerade kungaideologi, i vilken konungen framträder såsom folkfrälsare, bör termen messianism användas. Närmast ur denna framväxer därefter så småningom genom ideologins "eskatologisering", dess förskjutande ut i framtiden, men jämsides med ett bevarande av dess absoluta bundenhet till Davids ätt, en "eskatologisk messianism" eller messianism i inskränkt, pregnant eller kvalificerad mening: tron på en i tidens fullbordan kommande Messias, en idealkonung av Davids ätt, i själva verket en *David redivivus*.¹¹⁵*

Denna utsaga skulle måhända kunna pressas till att betyda att messianism "i inskränkt, pregnant eller kvalificerad mening" förutsätter eskatologisering och att den messianism som ryms inom det sakrala kungadömet ramar endast är av förberedande art. Detta torde dock inte vara författarens mening. Förstadiet ligger snarast i den kanaaneiska religionen, medan det sakrala kungadömet i Israel i sin helhet är messianskt. Men när den kultiska bundenheten genom profeternas verksamhet upplöstes, intensifierades en aspekt, inriktningen på framtiden. Denna har emellertid funnits med från början.

För Engnell är messianismen inte exklusivt bunden till den davidiska dynastin. Varje sakral kung, oavsett dynastitillhörighet, kan uppfattas som en frälsargestalt, Messias. För Mowinckel är däremot Messias *eo ipso* eskatologisk och av Davids ätt. Därav följer att tjänaren hos Deuterojesaja inte kan vara Messias. Han är där inte heller tecknad med kungliga utan med profetiska drag.

Messianismen i olika utformningar

Messianismen framträder enligt Engnell historiskt i tre olika ideologiska linjer. Först den positiva, mer eller mindre nationella. Det är denna linje som i regel förstås med messianism utan närmare bestämning. Bundenheten till Davids dynasti är här ofta framhållen. Det är särskilt profeterna som

är bärare av denna linje, och de messianska utsagorna hos dem får på inga villkor utsöndras som sekundära. Här mer än någonsin gäller fronten mot litterärkritiken och ett konsekvent hävdande av traditionshistorien. Endast så kan messianismen framträda som vad den i verkligheten är: kungslinjen inom profetismen.

Vidare finns den negativa linjen, som kännetecknas av att lidandes-aspekten renodlas. Denna framträder särskilt i Psaltaren, speciellt i tjänarpsalmerna, och i tjänarsångerna hos Deuterocesaja. Liksom messianismen kan sägas vara renodlad kungaideologi, så kan den negativa linjen sägas vara renodlad messianism. I varje fall är den typisk för Israel, även om lidandesdraget som sådant är inherent i den främreorientaliska kungaideologin. Den negativa linjen har inte alltid varit framträdande i Israel och tidvis även av främst esoteriska grupper.¹¹⁶

Urmänniskoföreställningen är den tredje linjen. Enligt Engnell har urmänniskogestalten i kulturer på det sakrala kungadömet plan ingått som en beståndsdel i det kungaideologiska tankekomplexet.¹¹⁷ I Israel har dock denna föreställning inte varit särskilt framträdande. Med emfas avvisas Bentzens försök att göra urmänniskan till den sakrale kungens upphov. Tidsrelationen mellan frälsarföreställningen och kungaideologin är över huvud omöjlig att besvara.

Engnell har utförligt behandlat urmänniskoföreställningen i en artikel, för övrigt den enda han publicerat på tyska.¹¹⁸ En stor del av artikeln upptas av polemik mot Mowinckel och Bentzen. Mowinckel får erkännande för att ha insett att urmänniskoföreställningen i det gamla Israel var av ringa betydelse. Han har dock ej förstått att urmänniskan bär tydliga kungliga drag. Bentzen, å andra sidan, tilldelar urmänniskan en alldeles för stor vikt och ser denne som överordnad kungen. Ur Engnells synpunkt är en sådan slutsats givetvis omöjlig; kungen måste vara den överordnade och den primäre i tiden. En analys av främst Genesis 1–3, Hesekiel 28 och Psalm 8 ger Engnell argument.

Ett ord saknas hittills: människosonen. Detta för NT så väsentliga begrepp har Engnell behandlat endast i förbigående. I den citerade artikeln i SEÅ säger han avslutningsvis, att man kan räkna med tre utvecklingslinjer av det sakrala

kungadömet, "oder, wenn man so will, vier Linien".¹¹⁹ Den fjärde linjen är just människosonen. Denna är inte att härleda från urmänniskoföreställningen, utan såsom ursprunglig bärare av "den positiva aspekten" skall den betraktas som en variant av messiasföreställningen, en som har blivit apokalyptiserad. Människosonen blir det speciella uttrycket för den transcendenta, den himmelske frälsaren, vars ankomst inleder den messianska tidsåldern.

Det kan därför sägas att den eskatologi som Engnell annars inte velat se mycket av i GT till sist tar ut sin rätt i föreställningen om människosonen. Det är då också fullt förståeligt, att det är denna linje som fortsätter in i NT. Eskatologin förbereds i GT, men segrar i NT.

Slutligen kan noteras att Engnell ännu i TI räknar med endast två aspekter av messiasstanken: en positiv och en negativ. Två, tre, fyra anspelar på de olika definitionerna av messiasbegreppet hos Engnell. Antalet varierar i olika texter, men grunddragen är konstanta.

Den sakrale kungen som Messias

Som ovan har framhållits spelar den sakrale kungen i kulten den gudomliga rollen. Denna aspekt framhävs starkt av Engnell i delvis "monofysitiska" termer: kungen "identifieras" med gudomen. Klart är att denna mimisk-dramatiska framställning måste innebära att kungen symboliskt lider, dör och uppstår. Det komparativa materialet från Mesopotamien tycks här vara entydigt, och själva uppläggningsen av nyårsfesten som ett livsförnyande drama mer eller mindre kräver motivet död-uppståndelse. Den starka betoningen av Tammuzdraget i den kungliga ideologin talar också för detta.

Här infinner sig nu ett problem i förhållande till gudsbilden. Om kungen kultiskt agerar som Guds representant, ja, "identifieras" med Gud, borde inte detta innebära att också Israels Gud dör och uppstår? Denna slutsats drog också Widengren, medan Engnell energiskt värjde sig mot detta:

Jahve själv är ingen döende och återuppstående gud, därtill är han redan från början en alltför utpräglad "höggud", och allra minst följer

detta som ett korollarium till det faktum att dylika tankar knutits till konungen, hans Messias.¹²⁰

Problemet kvarstår dock, och har påpekats av Helmer Ringgren.¹²¹ Det finns inga tvingande skäl att anta att Israels Gud i den officiella kulten sågs som en döende och uppstående gud. Men då finns det inte heller någon anledning att tala om en kultisk identifikation med Gud.

Även Mowinckel menar det vara mycket osannolikt att kungen i kulten identifierades med guden. Både i Babylonien och på andra håll visar ritualen tydligt att kungens uppgift i kulten främst var den mänskliga: att be och offra för sitt folk. Ja, enligt Mowinckel finns det alls ingen grund för att se lidandet som en väsentlig del av den kungliga ideologin.

Inte heller i Danmark kunde Engnell finna stöd för sin tanke. Bentzen knyter visserligen kungen nära till nyårsfestens drama, och i den meningen kan man inte skilja mellan Guds och kungens tronbestigning. Det är dock en helt annan sak att säga att kungen dör och uppstår.

Redan i forskningen före Engnell framhölls det problematiska härvidlag. Den engelske exegeten A. R. Johnson noterade de ställen i Psaltaren som tycks handla om kungens rituella förödmjukande, men drar inte linjen från dem till Jesaja 53 och Tammuzritualet. Enligt Johnson finns det inga belägg för att den israelitiska kulten firade den döende och uppstående guden, och därför kan detta inte heller sägas om kungen.¹²²

Engnell står här inför ett till synes olösligt problem:

- ♦ Kungen identifieras i kulten med Gud.
- ♦ Kungen lider, dör och uppstår symboliskt i kulten.
- ♦ Men enligt Israels tro dör aldrig Gud.

Så vitt jag kan se har Engnell aldrig sökt lösa denna apori. Möjligen skulle förklaringen kunna ligga i framhållandet av identiteten som ett relativt begrepp. I lidandesmomentet är kungen som starkast identifierad med Gud, mindre i döden och uppståndelsen.

Messianismen i dess klassiska utformning

Psaltaren

Psalmerna är enligt Engnell, inte oväntat, att se som ren kultdiktning. De är kultpoesi i egentlig mening, kultritual.¹²³ Det är på denna punkt ingen skillnad mellan dem och texterna från Ras Shamra. Annars framhåller den sene Engnell den innehållsliga skillnaden dem emellan påfallande starkt, delvis i polemik mot Widengren. Till följd av sin kultiska bundenhet har de också en hög ålder; endast psalm 137 bör anses som efterexilisk. Flertalet psalmer kommer från Jerusalem, men inte så få, till exempel psalm 66, 74, 84 är av nordisraeliskt ursprung.

"Psalmerna äro från början i egentlig mening 'kunglig' litteratur."¹²⁴ Denna utsaga finns det all anledning att närmare avgränsa och kvalificera, vilket Engnell också gör. Vilka psalmer är kungapsalmer? Inte oväntat finner Engnell Gunkels definition av en kungapsalm alltför snäv och kritiserar vidare Gunkels formhistoriska metod som motsägelsefull och otillfredsställande. Engnells ovilja mot formhistoriens tillämpning hänger samman med att han uppfattar metoden som en konkurrent till traditionshistorien, men också därför att han anser att den innehållsliga aspekten försummas till förmån för den litterära.

Vilka kriterier avgör då om en psalm är en kungapsalm? Engnell är en bland mycket få exegeter som fäster stort avseende vid psalmernas rubriker i den hebreiska texten. Dessa svårtolkade formuleringar som inom forskningen ofta har ansetts vara antingen obegripliga eller sekundära – ibland båda på en gång – får hos Engnell en rehabilitering. De är – givetvis – ursprungliga och de innehåller ofta en situationsangivelse. I särklass står uttrycket *ledawid*, som brukar översättas "av David". I analogi med ett uttryck i de ugaritiska texterna anser Engnell att det bör översättas "tillhörande Davidsserien". Det är omdiskuterat om *dawid* i hebreiskan är uteslutande ett egennamn eller om det också har en vidare innebörd av "härskare". Men klart är att den sakliga innebörden av *ledawid* är "för kungen" och att vi därmed har att göra med en kungapsalm.¹²⁵

I strikt mening måste en kungapsalm innebära antingen att kungen direkt omtalas, som i psalm 2, 45, 110, eller att dess liturgiska subjekt är kungen. Eftersom rubriken "till Davidsserien" endast är ett indicium på en kungapsalm, inte ett bevis, kvarstår osäkerheten i många fall. I något fall är det enligt Engnell tydligt att subjektet är kungen, så i Habackuk 3 som också är en psalm. Utmärkande drag för kungapsalmen är förekomsten av fiender och växlingen mellan individ och kollektiv. Av naturliga skäl faller en stor del av klagopsalmerna inom dessa kriterier, och Engnell kommer också fram till att av de 73 davidspsalmer kan inemot ett trettiotal "med evidens" uppvisas vara kungapsalmer, i ytterligare ett trettiotal fall kan detta övervägas. Det är alltså en betydande förenkling när det har hävdats, att för Engnell "every psalm which bears this heading belongs to the ritual of the annual festival".¹²⁶ Även när han drev sina favoritter var Engnell mer nyanserad än mången annan forskare. Men givetvis räknar han med flera kungapsalmer än Mowinkel, för vilken endast tronbestigningspsalmerna i strikt mening är kungapsalmer, alltså de som innehåller utsagan "Herren har blivit konung".

Inom denna grupp av kungapsalmer urskiljer Engnell en mindre grupp som kallas "tjänarpsalmer". Till denna grupp hänförs psalm 18, 22, 49, 69, 86, 88, 89, 116, 118 och Jes 38:10–20. Terminologin är något vacklande, han talar även om "kungliga passionspsalmer" och psalm 88 och 89 benämner han en gång "Tammuz-psalmer". I dessa framställs med särskild tydlighet hur kungen i årsfestens ritual lider, dör och uppstår. Bundenheten till den ursprungliga och kultiska situationen är här så tydlig att vi nästan är berättigade att tala om ritualtexter.

Engnells behandling av psalm 22 är instruktiv.¹²⁷ Utgångspunkten tas i psalmens rubrik, där – förutom *ledawid* – de gåtfulla ord lyfts fram som i 1917 års bibel återges med "efter morgonrodnadens hind", vilket skulle syfta på det moment i årsfesten då kungens lidande utbyttes i seger. Psalmerna är i övrigt helt spunnen över temat död–liv, *descensus–ascensus*, och kan struktureras på följande sätt:

Vers

- 2–3 klagorop
- 4–6 förtröstansmotiv
- 7–9 nödschildring
- 10–12 förtröstan, bönerop
- 13–19 fiendschildring
- 20–22 bönerop, nödschildring
- 23–27 frälsningsschildring med hymniskt motiv
- 28–32 frälsningsschildring med kosmisk vidgning.

Det torde för den oinitierade vara ganska svårt att ur denna analys utläsa de för nyårsfesten konstitutiva elementen (se ovan s. 77). Engnells avsikt är knappast heller att så skall kunna ske. Snarare är tanken att visa i vilken hög grad en tjänarpsalm är präglad av fiendemotivet och det därmed sammanhängande kampmotivet:

Det är uppenbart, att kampmotivet, såsom det kan ses av fiendernas framträdande roll i psalmerna, intagit en mycket central plats i den israelitiska årsfesten, vilket i sin tur sammanhänger med den starkt dynamiska och samtidigt dramatiska, nationellt engagerade karaktär, som Israels religion har.¹²⁸

Som alltid är Engnell angelägen om att skilja mellan psalmens ursprungliga *Sitz im Leben* och dess senare "desintegrerade" eller "demokratiserade" användning. I fråga om tjänarpsalmer tar sig denna sekundära användning närmast uttryck i att deltagare i nyårsfesten "genom sin känslomässigt djupt engagerade medupplevelse i det kulldramatiska framförandet, på sig överfört och 'tillämpat' ritualens levande innehåll och syftning".¹²⁹ Liksom i fråga om tronbestigningsfesten och eskatologin är det nuaspekten som är den primära: i den kultiska participationen identifierar sig israeliten med dramas kungliga subjekt. Det är därför inte alltid så lätt att dra gränsen mellan individ och kollektiv i psalmerna just därför att kungen när han handlar som liturgiskt subjekt representerar sitt folk.

Det är här möjligt att dra en parallell till nytestamentliga förhållanden. När den fromme israeliten i det kultiska dramat identifierar sig med den lidande kungen, är inte detta fenomenologiskt detsamma som trosakten i NT? Tron är en delaktighet i Kristi lidande, att leva sig in i det: "Jag vill lära känna Kristus och kraften från hans uppståndelse och dela hans lidanden, genom att bli lik honom i en död som hans."¹³⁰ Det emotionella drag som kan härledas från Tammuzkulten motsvaras i NT av föreningen med Kristi lidande. Även om trosakten endast sporadiskt nämns i GT så finns saken där ändå i hög grad.

En elev till Engnell, G. W. Ahlström, har genomfört en grundlig analys av en tjänarpsalm i sin avhandling *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs* (1959). Redan i bokens titel bestäms alltså psalm 89 som en liturgi från den lidande kungens ritual. Engnell har vid fakultetens handläggning uttalat sig mycket erkännansamt om boken, och det finns därför anledning anta att den i allt väsentligt återger hans egen uppfattning. Avhandlingen är intressant också ur den synpunkten att det är det enda specimen för Uppsalaskolan som ingående tar upp textkritiska problem.

För Ahlström råder det inget tvivel om att psalm 89 är en ritualtext för Jerusalems tempel, i vilken beskrivs hur kungen kultiskt lider, dör och uppstår. Det är fullständigt klart att psalmen är förexilisk. Ahlström återger genomgående de hebreiska perfektformerna med presens just för att frammana bilden av ett ritual avsett att upprepas. Helt öppet förklaras detta vara den mest "givande" uppfattningen.¹³¹ Den "tidlösa" uppfattning som i många hänseenden präglar Engnells bild av Israels religion får här ett säreget utslag. Endast en tidsavgränsning är nödvändig: psalmen är förexilisk. Endast så kan den vara en kungapsalm, och den är det i djupaste mening i sin egenskap av att vara en tjänarpsalm.

Psalm 89 har fortsatt att tilldra sig forskningens uppmärksamhet, inte minst på nordiskt område.¹³² Det kan inte sägas att Ahlströms läsning av psalmen utifrån Uppsalaskolans riktlinjer har fått stöd. Den ses nu allmänt som efterexilisk, och följande omdöme kan synas hårt men är sannolikt riktigt: "Ahlström's dissertation was in a sense a mortal blow to Engnell's divine kingship pattern."¹³³

Tjänarsångerna

Tjänarsångerna hos Deuterocesaja är den andra gruppen av texter, där messianismen som tydligast framträder. Första gången Engnell utförligt tar ställning till detta problem är i en längre artikel i SEÅ 1945. I den isagogiska frågan ansluter han sig utan närmare motivering till den då hävdvunna uppdelningen i fyra sånger, Jes 42:1–4, 49:1–6, 50:4–9, 52:13–53:12, men är mycket angelägen om att se dessa integrerade i kontexten. Bakom detta ligger väl närmast det principiella avvisandet av litterärkritiken som metod. Det är annars märkligt att Engnell inte ställer frågan vilka konsekvenser det får för synen på tjänaren i dessa sånger om de fast infogas i sin omgivning. Om tjänaren i Deuterocesaja i övrigt är identisk med ett kollektiv, Israel, borde han då inte också vara det i dessa sånger? Om Jes 41:8–13 säger Engnell att tjänaren här liksom flerstädes är Israel, men detta får inga följder för den omedelbart därpå följande enheten Jes 42:1–4. Han nöjer sig med att konstatera att sambandet med omgivningen är ofrånkomligt såväl språkligt och kompositionellt som ideologiskt.

I sitt betonande av sångernas kontextuella integration står Engnell i en ganska enhetlig svensk forskningstradition,¹³⁴ men de konsekvenser som borde dras därav blev inte tydliga förrän Tryggve Mettinger 1983 publicerade sin monografi *A farewell to the servant songs*.

Att Engnell inte ens vill diskutera den kollektiva förståelsen av tjänarsångerna beror givetvis på att den messianska tolkningen skall uppehållas. Annars kunde den som har visat förståelse för storschejktolkningen av patriarkerna med dess glidning mellan individ och kollektiv förväntas kunna inse att det inte behöver föreligga ett absolut alternativ.

Till formen är tjänarsångerna en profetisk efterdiktning av en liturgisamling tillhörande årsfesten. De är alltså inte ritualtexter som de ovan behandlade tjänarsalmerna. Sångerna har med andra ord avlägsnat sig längre från den bakomliggande kultiska verkligheten än vad psalmerna har gjort, varvid naturligtvis tidsfaktorn har gjort sitt till. Men att en kultisk *Sitz im Leben* ligger bakom är givet, problemet är endast att bestämma graden av desintegration.

Vem är då tjänaren eller Ebed Jahve som han kallas på hebreiska? Detta inom exegetiken klassiska problem är för Engnell inte svårt att besvara: "Ebed Jahve är den lidande Messias, skildrad i typiskt kungliga kategorier."³⁵ Att precisera relationen mellan den kultiskt lidande kungen och tjänaren är angeläget. Herrens tjänare är inte den i kulten lidande kungen, han är Messias, skildrad i dessa kategorier. Ebed Jahve är ingen parallellgestalt till Messias utan Messias själv, den väntade frälsarkonungen av Davids ätt. Liksom överallt där det sakrala kungadömet ideologi blir synlig, och särskilt under Engnells senare år, är också här mönstret från Tammuzkulten för handen. Men mer än eljest är han här angelägen om att framhålla det för Israel och GT karakteristiska: "Renodlad" Tammuzideologi föreligger i till exempel Jes 50:6. Men det är särskilt i den fjärde tjänarsången, Jes 52:13–53:12, som motiv från Tammuzkulten är rikligt företrädade.

Engnells utförliga genomgång av Jesaja 53 är helt klart avsedd att vara en korrigerande pendang till H. S. Nybergs artikel om samma text i SEÅ 1942, till vilken han ständigt hänvisar. En riktig uppfattning av tempusproblemet utesluter tolkningen av tjänaren som en historisk person i förfluten tid. Ur form litterär synpunkt är sången en liturgi av typen kunglig passionspsalm. I artikeln i SEÅ 1945 görs ingen formbestämning av texten, men Tammuzliturgi tycks vara det närmast till hands liggande. Tammuzideologin framgår särskilt av växtmotivet i vers 2a och i skildringen av det vanställda utseendet.

Denna uppfattning av tjänarsångerna är endast en del av totalsynen på det sakrala kungadömet i Israel. Det går dock att peka på vissa konkreta impulsgivare. Widengrens betydelse har även här säkert varit stor, även om den inte kan beläggas i detalj. Nybergs artikel blev en katalysator för Engnell att profilera sin uppfattning. Slutligen skall nämnas S. H. Hooke, enligt vilken kulten av den döende och uppstående guden ligger bakom tjänarsångernas föreställningar. Hooke skiljer sig dock däri att han avvisar den messianska tolkningen och hävdar den kollektiva synen på tjänaren. De förenas i den religionshistoriska grundsynen, men skiljer sig åt i tillämpningen av den.

Att Engnell i fråga om synen på tjänarsångerna kommer på kollisions-

kurs med åtskilliga exegeter är givet. Han framhåller själv att de flesta protestantiska forskare har missuppfattat texterna genom att se dem antingen som syftande på en historisk individ – Mose, profeten själv eller någon annan – eller genom att gå upp i den kollektiva tolkningen. Engnell tar visserligen inte helt avstånd från den kollektiva grundsynen som innehåller ”en god portion ursprunglig sanning”.¹³⁶ Ett oscillerande mellan individ och kollektiv ligger i själva verket helt i linje med den kungaideologiska tolkningen. Hävdandet av den messianska tolkningen kräver dock den individuella grundsynen. De katolska forskarna får Engnells erkännande för att ha anknutit till den traditionella kristna tolkningen, som visserligen är en trostolkning, men i sak alldeles korrekt. Tjänarsångerna handlar om en individuellt uppfattad Messias.

Den nordiska debatten

Mowinckel var visserligen en forskare i den protestantiska traditionen, men han hade i ovanligt hög grad sinne för kultens betydelse. Trots detta rådde ingen samsyn mellan honom och Engnell beträffande tjänarsångerna. Tvärtom blev konflikten här ovanligt skarp. Skiljelinjen kan beskrivas på följande sätt.

För det första tecknas tjänaren av Mowinckel med profetiska och inte kungliga drag. De båda exegeterna är ense om att tjänaren är en individ, och de individuella dragen betonas nästan starkare av norrmannen. Enligt honom är det inte ens möjligt att säga, att bilden av tjänaren oscillerar mellan individ och kollektiv (såsom hos Pedersen, Nyberg och Engnell), det är fråga om två skilda uppfattningar. Enligt Mowinckel saknas det viktigaste av de drag som utmärker kungen: härskandet. Däremot återfinns många för profeten utmärkande drag; han är utrustad med anden, han meddelar *tora* och är själv lärjunge, han är kallad före sin födelse och han bär profettiteln tjänare.¹³⁷ Engnells invändning att kungen betraktades som profeten *par excellence* och att de profetiska dragen alltså är en del av det kungaideologiska schemat avvisas.

För det andra är tjänaren inte av Davids ätt och kan därför inte vara

Messias. Det bör ihågkommas att Messias för Mowinckel definitionsmässigt är en eskatologisk frälsargestalt av Davids ätt. Detta följer också av den bild av tjänarens verksamhet som texterna ger. Tjänarens uppdrag är av andlig, inte politisk natur, medan Messias alltid gör en politisk insats.

För det tredje gäller, att om tjänarsångerna inte är messianska, så förutsäger de likväl en gestalt som skall ersätta den gamle Messias. Denne kommer att bli vad den tidigare Messias aldrig var, nämligen en som ger frälsning åt folket. Mowinckel omfattade först den självbiografiska uppfattningen av tjänaren, men reviderade sedan detta. Möjligen hör vi profetens egen röst i de båda första sångerna, men mer sannolikt är att sångerna har tillkommit och sammanställts i den profetiska cirkeln.

I fråga om tjänarens verk är de båda exegeterna överens. Också för Engnell är försoningsaspekten viktig. Men enligt honom är tjänaren Messias, tecknad med kungliga och inte primärt profetiska drag. Han menar vidare att det är meningslöst att fråga efter en historisk gestalt bakom tjänaren; enligt Mowinckel är detta meningsfullt, även om vi inte kommer längre än till förmodanden.

Den tredje nordiske exeget som vid denna tid ägnade tjänarsångerna en särskild uppmärksamhet var Bentzen. I hans monografi *Messias, Moses redivivus, Menschensohn* (1948) finns en utmärkt översikt över den nordiska debatten fram till 1948. I stora drag kan följande sägas.

Inte heller för Bentzen har tjänaren några markerade kungliga drag. Han förnekar inte att sådana finns. Hans allmänna inställning till det sakrala kungadömet är mer positiv än Mowinckels, men de kungliga dragen är för honom inte utpräglade och de gudomliga attributen saknas. Bentzen talar hellre om urmänniskoideologi, men skillnaden blir inte alltid så stor.

Tjänaren är Messias, skildrad med drag från Mose. Detta är Bentzens speciella bidrag till identifikationen. I sin egenskap av den nye Mose blir tjänaren ledaren för det nya exodus. Det är här Mowinckels kritik sätter in: tjänaren framställs aldrig som ledaren för det nya exodus. För Engnell är det visserligen inget problem att se Mose som tjänaren – Mose är ju överallt tecknad i kungliga kategorier – men den bild som Bentzen vill

se hos Deuterocesaja är närmast präglad av profetiska drag. I opposition till Engnell men i anslutning till Mowinckel framhäver Bentzen starkt tjänarens historicitet, tjänaren är en historisk person lika väl som Kyros hos Deuterocesaja.

Tjänarens lidande och död ger försoning. Här råder samsyn mellan de aktuella exegeterna. På denna punkt markerar Bentzen starkt sambandet med kungaideologin.

Bentzens bild av tjänaren liksom av hela messiasproblematiken präglas av den betydelse han tillmäter föreställningen om urmänniskan. Urmänniskotankens svaga ställning hos Engnell har ovan belysts. Urmänniskan och Messias är enligt Bentzen två linjer av en historia som börjar på samma punkt och i judendomen åter möts. I den mån tjänaren har messianska drag är dessa alltså ytterst att hänföra till urmänniskan.

Helmer Ringgren är en med Engnell delvis samtida exeget, och därmed är det rimligt att här behandla hans syn på messianismen. Ringgren ger själv en utmärkt sammanfattning av sin syn i de båda monografierna *The Messiah in the Old Testament* (1956) och *Israelite religion* (1966).

Ringgrens syn på det sakrala kungadömet är i hög grad påverkad av Engnell. Men Ringgrens attityd är öppnare, han citerar utan invändningar Mowinckels och Widengrens uppfattningar och företer över huvud en mer eklektisk inställning. Viktigt är att Ringgren använder "messiansk" i en mer inskränkt mening än sin äldre kollega i Uppsala. Så kan det heta om psalm 110, att den inte är messiansk i ordets vanliga mening. En sådan inskränkning skulle Engnell inte ha gjort. Likaså heter det om Jes 7:10–16 att texten inte är messiansk i ordets egentliga mening. Men i en djupare mening är alla de texter messianska som med sina rottrådar är fästade i det sakrala kungadömet föreställningsvärld. Jesaja 9 är "basically messianic", eftersom dess förbindelse med gamla kungliga ideal inte kan förnekas. I sin syn på eskatologins uppkomst synes Ringgren vara beroende av Mowinckel:

We have seen that the messianic prophecies are entirely based on the ideal of a divine kingship current in Israel. But what was originally a living hope at the accession of every king and perhaps also at every

New Year Festival was later transferred into the future and became an eschatological expectation.¹³⁸

Tjänarsångerna hos Deuterocesaja ser Ringgren på i huvudsak följande sätt. Tjänaren tecknas med kungliga drag. Detta är tydligt i Jesaja 53, där Tammuzkulten och kungens lidande i nyårsfesten bildar den ideologiska bakgrunden. Det finns profetiska drag, särskilt i Jes 49 och 50:4–11, men dessa framhålls inte.

Tjänaren är dock inte Messias i ordets vanliga mening. Detta innebär en avgränsning mot en eskatologisk messianism, eftersom Ringgren ansluter sig i huvudsak till Engnells definition av messianism. Tjänaren är det ideala Israel med ett uppdrag till alla folk att göra Guds vilja känd. Folkets lidande har inte varit förgäves utan ställföreträdande. Hos Ringgren framträder den kollektiva tolkningen tydligare än hos någon av de andra forskarna.

SAMMANFATTNING

Det israelitiska kungadömet var bärare av en rad med föreställningar, som betraktades som gemensamma för den gamla Främre Orienten. Denna upptäckt gjordes av *myth and ritual*-skolan, som i ett "pattern" menade sig kunna rekonstruera denna kungliga ideologi. I Sverige introducerades tankarna av Widengren, utvecklades och populariserades av Engnell.

I Engnells syn på GT är det sakrala kungadömet en röd tråd. Den viktigaste beståndsdel i detta komplex är att kungen – i en relativ mening – identifieras med Gud. Detta innebär för det första att kungen tillskrivs gudomliga egenskaper, för det andra att han spelar huvudrollen i kultens livsuppehållande drama.

I de ugaritiska texterna finner Engnell det sakrala kungadömet fullt utvecklat. För en rätt förståelse av dessa mytologiska texter är det av vikt att inse, att vi där möter ritualtexter. I GT är det särskilt drag från kulten av Tammuz som har påverkat bilden av kungadömet. Det emotionella inslaget, sorgen över kungens lidande och död, härstammar från denna kult. Kungen identifieras även med livets träd och livets vatten. Många utsagor som avspeglar det sakrala kungadömet ideologi är emellertid desintegrerade, de har lösgjorts från sin ursprungligen kultiska kontext, förlorat vissa moment och blivit mer eller mindre demokratiserade.

På punkt efter punkt söker Engnell uppvisa hur GT bär spår av det sakrala kungadömet föreställningsvärld: Det kan ses redan i urhistorien – Adam skildras som urmänniskan med klart kungliga drag. Patriarkerna, särskilt Abraham och Isak, ger goda exempel. Mose är ett lysande exempel på en gestalt som helt är skildrad i dessa kategorier.

Saul introducerade det sakrala kungadömet i egentlig mening i Israel, men det är David som gav det dess klassiska utformning. David är den store synkretisten i Israels historia, och det är därför ingen överraskning att hans kungadöme anslöt sig till den kanaaneiska ideologin. I både syd- och nordriket fortsätter ideologin att verka, och inte ens exilen 586 innebär ett radikalt brott. I efterexilisk tid övertar dock översteprästen mycket av kungens roll.

Men inte endast regenterna är beskrivna i kungliga kategorier. I desintegrerad form skildras Abel, herden, som kung. Detsamma gäller Job, Elia, Daniel och många andra. Höga Visan är i sin helhet ett ritual av Tammuztyp.

Engnell associerar ofta det sakrala kungadömet med den av Mowinckel utvecklade teorin om en tronbestigningsfest. Även om sambandet inte är tvingande finns det anledning att se vilken förklaring Engnell ger till eskatologins uppkomst i Israel. Eskatologi i egentlig mening är ett marginellt fenomen i GT. Renodlad kungaideologi eller messianism förutsätter inte eskatologi. På denna punkt kom Engnell i skarp motsatsställning till Mowinckel.

Messias är alltså en kunglig titel, inte en eskatologisk teknisk term, resonerar Engnell. Messianismen framträder i GT i tre olika utformningar:

- i en positiv-nationell form, Messias av Davids ätt
- i en negativ form, präglad av lidandesmotivet (Tammuz)
- i form av urmänniskan (ovanligt).

Det är den andra varianten som är den för Israel typiska linjen och den som leder över till NT.

I kulten, särskilt i nyårsfesten, agerar kungen i Guds ställe. Han lider, dör och uppstår symboliskt. Israels gudsbild präglas enligt Engnell av oförmåga till lidande eller *impassibilitas*, Gud dör och uppstår inte. Hur dessa ting skall kunna förenas, förblir oklart.

Messianismen i klassisk utformning finns tydligast i Psaltaren och tjänarsångerna hos Deuterocesaja. I Psaltaren urskiljs en grupp av tjänarsalmer, till exempel 22 och 89, där kungens kultiska agerande kan följas som i en ritualtext. Redan 1945 behandlade Engnell i en utförlig uppsats tjänarsångerna i Jesaja 40–55.¹³⁹ Till formen är dessa texter en profetisk efterdiktning av en liturgisamling tillhörande årsfesten. Tjänaren är Messias, skildrad i kungliga kategorier med starka inslag av Tammuzmotiv. Också här kom Engnell i konflikt med Mowinckel, för vilken de profetiska dragen i tjänarsångerna är avgörande. Bentzen och Ringgren ligger mer på Engnells linje.

Engnells behandling av messiasföreställningen i GT är en imponerande teoretisk konstruktion, präglad av en ovanligt konsekvent genomförd läsning av de bibliska texterna, men åtskilliga frågetecken infinner sig. Vi kan ta utgångspunkten i den på sidan 109 citerade definitionen av "messianism": *"Redan för denna aktuellt-historiskt engagerade kungaideologi, i vilken konungen framträder såsom folkfrälsare, bör termen messianism användas."* Kursiveringen är Engnells egen och visar på vikten som läggs i denna definition, enligt vilken – något förenklad – det sakrala kungadömet ideologi är messianism. Men varför? Några argument får vi inte, som så ofta. Under alla förhållanden är detta bruk av "messianism" en nyhet, som inte ens de mest avancerade mönsteristerna har använt sig av.

Det är svårt att värja sig mot intrycket att bakom hävdandet av det sakrala kungadömet ideologi och messianismen i Engnells exegetik ligger behovet att finna en teologisk mitt i GT. Om detta behov är inget att säga; det går som en röd tråd genom bibelteologins hela historia och det sakrala kungadömet kan säkert försvaras – och kritiseras – på lika goda grunder som de övriga förslagen. Men det är ett teologiskt motiv som ligger bakom. Den enda rimliga slutsatsen är att den israelitiska religionen som den framträder i GT inte har en teologisk mitt. Materialet är för disparat och tendenserna drar åt för olika håll för att medge ett sådant centrum. Däremot kan man utmärkt väl urskilja olika strömningar, som har var sin mitt – till exempel den deuteronomistiska riktningen och den prästerliga teologin. Men för att komma åt dessa krävs ett litterärkritiskt arbete i åtminstone någorlunda traditionell form och det är just det som vår uppsaliensiske exeget inte ville veta av.

Något mer acceptabel skulle denna användning av "messianism" vara om ordet hade försetts med citationstecken. Då hade både närheten till och ett visst avstånd från det inom exegetiken traditionella messiasbegreppet markerats, vi hade fått – för att anknyta till Engnell själv – en relativ identifikation av sakral kung och Messias. Men sådana nyanser var – åtminstone på denna punkt – främmande för Engnell.

Det gör att frågan måste ställas om det fanns en dold agenda här. Ville han göra det så lätt som möjligt att se ett samband mellan Messias i GT

och Messias i NT? Att Engnell inte var främmande för det framgår av flera uttalanden i SBU och de tycks öka med åren. Frågan kan inte besvaras utan att vi samtidigt tar upp problemet med Engnells eget förhållande till kristendomen. Jag återkommer till detta i avslutningen.

AVSLUTNING

Det är svårt att få grepp om personen Ivan Engnell. Avsaknaden av brev, dagböcker och andra privata dokument är besvärande. Omnämningen i skildringar från tiden saknas inte, men är schablonmässiga ("jovialisk" och liknande). Att han var mycket viljestark och hade svårt för att ta kritik är en vanlig uppfattning. Ambitionen att sätta Uppsala på den exegetiska världskartan fanns helt klart; Engnell ville bygga upp en skola. I viss mån lyckades han och Uppsalaskolan eller "the Scandinavian School" blev ett etablerat begrepp.

Så blev dock inte fallet utöver ansatser av elever till Engnell, främst av Agge Carlsson och G. W. Ahlström. Kan detta tyda på att lärarauktoriteten var för stark, att eleverna fick behov av befrielse? De ensidigheter och överdrifter som fanns i programmet kom att upplevas särskilt starka när kontakter i ökad utsträckning knöts med det internationella forskarsamhället.

Det får inte glömmas att Uppsalaskolan i allt väsentligt var ett lokalt begränsat fenomen. Redan mot Lund skedde en avgränsning och kontakterna med övriga Norden var präglade av kontrovers. Mowinkel är det tydligaste exemplet; endast med Johannes Pedersen i Köpenhamn rådde grannsämja. Märkligast är att Engnell inte ens på hemmaplan kunde glädja sig åt samsyn. I fråga om det sakrala kungadömet stod han dock närmare Widengren än vad polemiken kunde ge vid hand; med Nyberg delade han i mycket den traditionshistoriska grundsynen men hade annan uppfattning inom hebraistiken.

Ivan Engnell var en polemikens mästare. Men det skedde till ett högt pris: motståndarens argument förenklades, ibland nästan förvanskades. Det tydligaste exemplet på detta är hans framställning av litterärkritikens position omkring 1960. Att inte på något sätt ta hänsyn till von Rads och Noths landvinningar och att ge sken av att litterärkritikerna, särskilt de tyska, stod kvar på Wellhausens ståndpunkt, är en grov förenkling. Sådant gagnar inte det vetenskapliga samtalet.

På plussidan måste sättas hans religionshistoriska inriktning. I längden kunde inte den gammaltestamentliga exegetiken förbli en teologisk disciplin i detta ords inskränkta mening. Israels religion måste framställas



Ivan Engnell. Byst av konstnären Arvid Backlund.

som en av Främre Orientens många religioner, och det stora kanaaneiska inflytandet kan inte förnekas, all polemik mot Baal i GT till trots. Den syntes av israelitisk religion som vi får i Deuteronomium fick inte vara det sista ordet. Detta insåg Engnell klart.

Inom vad som kallas den tredje uppgiften var han framstående och en pionjär inom bibelvetenskapen. *Svenskt bibliskt uppslagsverk* i sina båda upplagor vittnar om detta. Kanske fungerade han som bäst i ett sådant projekt, där hans stora kringsyn i den egna vetenskapen och en allt övervinnande energi kom till sin rätt. Det förklarar kanske också varför det finns så lite att berätta om människan Engnell: han gick upp i SBU som en livsuppgift. Det var vad hans sjutton år som professor främst avkastade, det tog alla hans krafter.

Kvar står frågan om Messias i en mer existentiell mening. "Den kristna trosinterpretationen av Jesus Kristus som Herrens tjänare ligger helt i linje med den religionshistoriska och får sin legitimering därigenom, att Jesus själv medvetet anknutit till HT-gestalten [tjänargestalten] och dess ideologi, som han kombinerat med Människosonsgestalten."⁴⁰ Det var allmän Uppsalaexegetik vid den tiden. Men frågan är om det inte också var Engnells personliga övertygelse, hans tro. I så fall var hans insats mycket speciell: att genom religionshistorien vinna ett positivt teologiskt resultat. Det starka betonandet av den lidande Messias i GT tjänar då till att stärka sambandet mellan Bibelns båda delar.

Det får inte glömmas att han levde och verkade i en tid som var vida mindre sekulariserad än vår. Visst, Sverige hade sin Hedeniusdebatt och Engnell installerades som professor tillsammans med Hedenius. Men redan från skolans morgonböner var den som hade ett öppet sinne impregnerad med kristendom och det fortsatte vid den tidens teologiska fakulteter. Religionshistorien hade just börjat emanciperas från teologin, men dess stora gestalter som Nathan Söderblom, Tor Andræ och Torsten Ysander hade alla gått vidare till en biskopsstol. Det gjorde inte Ivan Engnell, men det betydde inte att han var avvisande mot kristen tro.

Men det är hans vetenskapliga insats som är det förblivande minnet. Ivan Engnell var en svensk lärd.

SLUTKOMMENTARER

Inledning

- 1 Om Mowinckel, se Hjelde, *Sigmund Mowinckel und seine Zeit*.

Biografiskt

- 2 Faderns yrkesbeteckning undergår vissa förändringar i olika matriklar.

Den teologiska miljön i Uppsala omkring 1950

- 3 Hallgren, *Guds finger i Uppsala*.

Svenskt bibliskt uppslagsverk

- 4 SEÅ 63/1998.
5 SEÅ 63/1998, s. 15–16.

Grundläggande syn på Israels religion

- 6 Engnell, *Gamla Testamentet. En traditionshistorisk inledning* (TI), s. 136.
7 TI, s. 7. Kursiveringen i citatet är Engnells egen.
8 TI, s. 8.
9 SEÅ 1/1936, s. 27.
10 TI, s. 11.

Källorna till vår kunskap. Hebreiskan

- 11 TI, s. 33, not.
- 12 SBU 1:1186.
- 13 TI, s. 77.
- 14 Nyberg, *Hebreisk grammatik*, s. 280.

Den traditionshistoriska metoden

- 15 SBU 2:1260.
- 16 SBU 1:449.
- 17 SBU 2:1255–1260.
- 18 Knight, *Rediscovering the traditions of Israel*, s. 75.
- 19 Ibid.
- 20 Nyberg, *Studien zum Hoseabuche*, s. 20.
- 21 Knight, *Rediscovering the traditions of Israel*, s. 124.
- 22 *Rediscovering the traditions of Israel*, s. 115.
- 23 Nyberg, *Studien zum Hoseabuche*, s. 4.
- 24 Widengren, *Literary and psychological aspects of the Hebrew prophets*, s. 8.
- 25 W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, Bonn 1963.
- 26 TI, s. 190.
- 27 SBU 2:1257.
- 28 TI, s. 41.
- 29 TI, *ibid.*
- 30 SBU 2:592.
- 31 SBU 2:622.
- 32 *Literary and psychological aspects of the Hebrew prophets*, s. 77.
- 33 TI, s. 210, not 3.
- 34 TI, s. 42f.
- 35 TI, s. 213.

- 36 TI, s. 218.
- 37 TI, s. 222.
- 38 TI, s. 232.
- 39 TI, s. 210.
- 40 Nyberg i sakkunnigyttrandet till professuren i Lund.
- 41 SBU 2:870.
- 42 TI, s. 131.
- 43 TI, s. 176f.
- 44 TI, s. 107.

Synen på Israels historia

- 45 IH, s. 17.
- 46 IH, s. 23.
- 47 IH, s. 24.
- 48 IH, s. 27f.
- 49 IH, s. 28.
- 50 IH, s. 32f.
- 51 IH, s. 38.
- 52 IH, s. 43.
- 53 IH, s. 44.
- 54 IH, s. 44f.
- 55 Jeremia 35.
- 56 IH, s. 48.
- 57 Nyberg, *Irans forntida religioner*, s. 442.
- 58 IH, s. 98.
- 59 IH, s. 106
- 60 Ibid.
- 61 IH, s. 119.

Det sakrala kungadömet

- 62 TI, s. 141f.
- 63 SBU 2:715f.
- 64 SBU 1:1333.
- 65 SBU 1:1332f.
- 66 TI, s. 99.
- 67 *Studies*, s. 76.
- 68 SBU 1:288.
- 69 SBU 2:1169.
- 70 SBU 1:8.
- 71 Ibid.
- 72 *Myth and ritual*, s. 195.
- 73 Bibel 2000.
- 74 *The call of Isaiah*, s. 49.
- 75 SBU 1:1523.
- 76 Första Kung 1:33f.
- 77 Bibel 2000: trappan.
- 78 SBU 2:492.
- 79 SBU 2:150.
- 80 SBU 2:146.
- 81 Pedersen, *Israel* III–IV, s. 80f.
- 82 SBU 2:890.
- 83 1 Sam 8.
- 84 SBU 2:864.
- 85 TI, s. 138f, kursiverat i originalet.
- 86 SBU 2:66.
- 87 SBU 1:400.
- 88 Sak 6:9ff.
- 89 SBU 1:1336f.
- 90 SBU 1:20, jfr TI 2, s. 3.
- 91 *Studies*, s. 48, not 7 och 8.
- 92 TI, s. 68.

- 93 SBU 1:383.
- 94 *Studies*, s. 6, not 1, s. 38 not 3.
- 95 *Studies*, s. 71.
- 96 Widengren, *Religionens värld*, s. 185.
- 97 TI, s. 68.
- 98 SBU 2:863.
- 99 Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, s. 11.

Messianismen

- 100 TI, s. 163, not 1.
- 101 SBU 1:567.
- 102 SBU 2:1452.
- 103 SBU 2:1451
- 104 Mowinckel, *He that cometh*, s. 3, se även s. 99.
- 105 Ibid., s. 156, kurs. i originalet.
- 106 Ibid., s. 27.
- 107 TI, s. 146, not 1, kurs. i originalet.
- 108 TI, s. 147.
- 109 Hvidberg, *Den israelitiska religions historie*, s. 83.
- 110 Bentzen, *Det sakrale Kongedöme*, s. 114.
- 111 SEÅ 7/1942, s. 67f.
- 112 *Religionens värld*, s. 354, kurs. här.
- 113 *Religion och Bibel* 2/1943, s. 75.
- 114 Ringgren, *Israelite religion*, s. 222.
- 115 SBU 2:82f, kurs. i originalet.
- 116 SBU 2:90.
- 117 SBU 2:220, se även 2:81 och 1:20.
- 118 SEÅ 22–23/1957–1958, s. 265–289.
- 119 Ibid., s. 288.
- 120 SBU 2:1172.
- 121 *Israelite religion*, s. 236.

- 122 Johnson, "The role of the King in the Jerusalem cultus", i
The labyrinth, red. S. H. Hooke, s. 71–112.
- 123 TI, s. 63, SBU 1:636, 753.
- 124 SBU 2:643.
- 125 SBU 2:628.
- 126 Rowley, *The rediscovery of the Old Testament*, s. 126.
- 127 SBU 2:634f.
- 128 SBU 2:654.
- 129 SBU 2:643.
- 130 Fil 3:10.
- 131 Ahlström, *Psalm 89*, s. 192.
- 132 Veijola, *Verheissung in der Krise*.
- 133 Laato, "Biblical scholarship in Northern Europe", s. 354.
- 134 Hidal, "Från isolering till kontext", 1994, se även B. Ericsson,
Han var föraktad, 2006.
- 135 TI II, s. 93.
- 136 Ibid., s. 100.
- 137 SBU 1:941; Jes 50:4; Jes 49:2, jfr Jer 1:5.
- 138 *Israelite religion*, s. 233.

Sammanfattning

- 139 SEÅ 10/1945, s. 31–65, jfr TI 2:92–96, 100–102, 104–106.
- 140 SBU I:942f.

FÖRKORTNINGAR

GT	Gamla Testamentet
IH	Israels historia. Stencilerat kompendium.
NT	Nya Testamentet
RoB	<i>Religion och Bibel</i>
SBU	<i>Svenskt bibliskt uppslagsverk, 2 uppl.</i>
SEÅ	<i>Svensk exegetisk årsbok</i>
Studies	Engnell, <i>Studies in divine Kingship</i>
TI	Engnell, <i>Traditionshistorisk inledning till GT, I–II</i>

ORDLISTA

Amfiktyoni	sakralt stamförbund
Desintegrerad	löst ur sin ursprungliga kontext
Deuteronomistisk	litteratur i GT som är präglad av Deuteronomium
Diaspora	förskingring
Divan	viss typ av profetbok, se s. 43
Eskatologi	lära om de yttersta tingen
Formhistoria	exegetisk metod som fokuserar på textens form
Haggada	"berättelse" (hebreiska)
Halaka	"vägledning" (hebreiska), lagtext, lagregel
Hexateuk	de sex första böckerna i GT
Hieros gamos	heligt bröllop (grekiska), moment i årsfesten
Litterärkritik	exegetisk metod som skiljer ut källskrifter
Liturgi	viss typ av profetbok, se s. 43
Masoretisk	judisk tradent av bibeltext under antiken
Monofysitisk	med endast en natur
Pentateuk	de fem första böckerna i Bibeln
Septuaginta	"de sjuttio", den äldsta judiska bibelöversättningen till grekiska
Sitz im Leben	"plats i livet"
Synkretism	religionsblandning
Tetrateuk	de fyra första böckerna i Bibeln

ARKIVHANDLINGAR

Teologiska fakultetens i Lund protokoll 1947

Teologiska fakultetens i Uppsala protokoll 1948–1964

LITTERATUR

Ahlström, G. W., *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs*. Lund 1959.

Bentzen, A., *Indledning til det Gamle Testamente* 1–2. Köpenhamn 1941.

Bentzen, A., *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*. Zürich 1948.

Birkeland, H., *Zum hebräischen Traditionswesen. Die Komposition der prophetischen Bücher des Alten Testaments*. Oslo 1938.

Carlsson, A., *David, the chosen King. A traditio-historical approach to the Second Book of Samuel*. Stockholm 1964.

Danell, G. A., *Studies in the name of Israel in the Old Testament*. Uppsala 1946.

Dürr, L., *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*. Berlin 1925.

Eichrodt, W., *Theologie des Alten Testaments*. Stuttgart 1933–1939.

Eissfeldt, O., *Einleitung in das Alte Testament*. Tübingen 1934.

Engnell, I., *Gamla Testamentet. En traditionshistorisk inledning* I. Stockholm 1945.

Engnell I., "Till frågan om Ebed Jahve-sångerna och den lidande Messias hos 'Deuterocesaja'", *SEÅ* 10/1945, s. 31–65.

Engnell, I., *Studies in divine kingship in the ancient Near East*. Uppsala 1943.

Engnell, I., "Profetia och tradition. Några synpunkter på ett gammalt testamentligt centralproblem". *SEÅ* 12/1947, s. 110–139.

Engnell, I., "Profetismens ursprung och uppkomst. Ett gammalt testamentligt grundproblem", *Religion och Bibel* 8/1949, s. 1–18.

Engnell, I., *The call of Isaiah*. Uppsala universitets årsskrift 1949:4. Uppsala 1949.

- Engnell, I., *Paesah – Massot and the Problem of "Patternism"*. *Orientalia Suecana* I/1952, s. 39–50.
- Engnell, I., *Israel and the law*. *Symbolae Biblicae Upsalienses* 7, 1954.
- Engnell, I., "'Knowledge' and 'life' in the creation story", i *Wisdom in Israel and in the ancient Near East*. Supplements to Vetus Testamentum III/1955, red. M. Noth & D. Winton Thomas. Leiden: Brill 1955, s. 103–119.
- Engnell, I., *Kompendium i Israels historia i gammaltestamentlig tid*. Stencil, ca 1955.
- Engnell, I., "Die Urmenschvorstellung und das Alte Testament", *SEÅ* 22–23/1957–1958, s. 265–289.
- Engnell, I., *Grammatik i gammaltestamentlig hebreiska*. Stockholm 1960.
- Engnell, I., *Critical essays on the Old Testament* (tr. from Swedish and ed. by J. T. Willis with the collaboration of H. Ringgren). London 1970.
- Engnell, I., *Språklig-exegetisk kommentar till översiktskursens hebreiska texter ur Genesis, Psaltaren, Amos och Jesaja*. Under medverkan av A. Carlsson. Stencilerat kompendium, 1962.
- Engnell, I., *Gamla Testamentet. En traditionshistorisk inledning* II. Ombrutet korrektur på 107 sidor.
- Ericsson, B., *Han var föraktad. Forskningen i Sverige under 1900-talet kring Jesajabokens s.k. tjänaresånger med en utblick mot övriga Skandinavien*. Uppsala 2006.
- Frazer, J., *The golden bough*, 3 uppl. London 1911–1915.
- Gerhardsson, B., recension av A. H. J. Gunneweg, *Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher als Problem der neueren Prophetenforschung*, *SEÅ* 25/1960, s. 175–181.
- Gerhardsson, B., *Memory and manuscript*. Uppsala 1961.
- Gerhardsson, B., "Hur Svenskt Bibliskt Uppslagsverk kom till", *SEÅ* 63/1998, s. 1–18.
- Gese, H., *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40–48) traditions-geschichtlich untersucht*. Tübingen 1957.
- Geus, C. H. J. de, *The tribes of Israel. An investigation into some of the pre-suppositions of Martin Noth's amphictyony hypothesis*. Assen 1976.

- Grønbech, V., *Vor Folkeæt i Oldtiden I–IV*. Köpenhamn 1909–1912.
- Hallgren, B., *Guds finger i Uppsala*. Stockholm 1981.
- Hebrew Bible / Old Testament. *The history of its interpretation*, red. Magne Sæbø, III/2: *The twentieth century*. Göttingen 2015.
- Hidal, S., "Från isolering till kontext. Några linjer i 1900-talets svenska utforskning av tjänarsångerna i Deuterojesaja", i *Mellan tid och evighet. Festskrift till Bo Johnson*. Religio 42. Lund 1994.
- Hidal, S., "Kristna tolkningar av Gamla testamentet hos uppsalateologer på 1950-talet", i *Kristna tolkningar av Gamla testamentet. Bidrag från en lundakonferens om kristen tolkning av Gamla testamentet, Stiftsgården Åkersberg, Höör, den 26–27 april 1996*, red. Birger Olsson. Stockholm 1997.
- Hjelde, S., *Sigmund Mowinckel und seine Zeit. Leben und Werk eines norwegischen Alttestamentlers*. Tübingen 2006.
- Hvidberg, Flemming Friis, *Graad og latter i det Gamle Testamente. En studie i kanaanaeisk-israelitisk religion*. Köpenhamn 1938.
- Hvidberg, Flemming Friis, *Den israelitiske religions historie*. Köpenhamn 1944.
- Hylander, I., *Der literarische Samuel–Saul-Komplex (1. Sam. 1–15) traditionsgeschichtlich untersucht*. Uppsala 1932.
- Hylander, I., "Den gammaltestamentliga litterärkritikens kris. Ett bidrag till traditionsproblemet i nyare religionsvetenskaplig forskning", SEÅ 2/1937, s. 12–64.
- Hylmö, G., *Gamla testamentets litteraturhistoria*. Lund 1938.
- Kahle, S., H. S. Nyberg. *En vetenskapsmans biografi*. Stockholm 1991.
- Knight, D. A., *Rediscovering the traditions of Israel. The development of the traditio-historical research of the Old Testament, with special consideration of Scandinavian contributions*, 3 uppl. Atlanta 2006.
- Laato, A., "Biblical scholarship in Northern Europe", i *Hebrew Bible / Old Testament. The history of its interpretation*, red. Magne Sæbø. Göttingen 2015, s. 336–370.
- The labyrinth. Further studies in the relation between myth and ritual in the ancient world*, red. S. H. Hooke. London & New York 1935.

- Lindblom J., *Profetismen i Israel*. Stockholm 1934.
- Lindhagen, C., *The servant motif in the Old Testament*. Uppsala 1950.
- Martling, C. H., *Biskops vederlike. Minnen och reaktioner*. Helsingborg 2015.
- Mettinger, T. N. D., *King and Messiah. The civil and sacral legitimization of the Israelite kings*. Coniectanea Biblica OT 8. Lund 1976.
- Mettinger, T. N. D., *A farewell to the servant songs. A critical examination of an exegetical axiom*. Lund 1983.
- Mowinckel, S., *Psalmestudien I–VI*. Kristiania 1921–1924.
- Mowinckel, S., *Jesaja-disiplene*. Oslo 1926.
- Mowinckel, S., *Prophecy and tradition. The prophetic books in the light of the study of the growth and history of the tradition*. Oslo 1946.
- Mowinckel, S., *Offersang og sangoffer. Salmediktingen i Bibelen*. Oslo 1951.
- Mowinckel, S., *He that cometh*. Oxford 1956.
- Myth and ritual. Essays on the myth and ritual of the Hebrews in relation to the culture pattern of the Ancient East*, red. S. H. Hooke, London 1933.
- Myth, ritual and kingship. Essays on the theory and practice of kingship in the ancient Near East and in Israel*, red. S. H. Hooke. Oxford 1958.
- Noth, M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*. Tübingen 1943.
- Noth, M., *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*. Stuttgart 1948.
- Noth, M., *Geschichte Israels*. Göttingen 1950.
- Nyberg, H. S., *Studien zum Hoseabuche*. Uppsala 1935.
- Nyberg, H. S., *Irans forntida religioner*. Stockholm 1937.
- Nyberg, H. S., "Smärtornas man. En studie till Jes 52:13–53:12", SEÅ 7/1942.
- Nyberg, H. S., *Hebreisk grammatik*. Uppsala 1952.
- Nyström, S., *Beduinentum und Jahwismus*. Lund 1946.
- Orlinsky, H. M., *Ancient Israel*. New York 1954.
- Pedersen, J., *Hebræisk Grammatik*. Köpenhamn 1926.
- Pedersen, J., *Israel I–II. Sjaeliv og samfundsliv*, Köpenhamn 1920. *Israel III–IV. Hellighed og gudommelighed*. Köpenhamn 1934.
- Perlitt, L., *Bundestheologie im Alten Testament*. Neukirchen-Vluyn 1969.

- Pfeiffer, R. H., *Introduction to the Old Testament*. New York 1941.
- Rad, Gerhard von, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*. Berlin 1938.
- Rad, Gerhard von, *Theologie des Alten Testaments I–II*, 4 uppl. München 1966.
- Riesenfeld, H., *Jésus transfiguré*. Uppsala 1947.
- Ringgren, H., *Messias konungen*. Uppsala 1954.
- Ringgren, H., *The Messiah in the Old Testament*. London 1956.
- Ringgren, H., *Israelite religion*, övers. D. Green. London 1966.
- Ringgren, H., "Vad blev det av Uppsalaskolan?", i *Teologiska Fakultetens vid Åbo Akademi 60-årsjubileum den 1 oktober 1984*, red. F. Cleve & H. Karjalainen. Åbo 1985, s. 11–20.
- Rowley, H. H., *The rediscovery of the Old Testament*. London 1946.
- Rudolph, W. & Volz, P., *Der Elohist als Erzähler – ein Irrweg der Pentateuchkritik? An der Genesis erklärt*. Giessen 1933.
- Svenskt bibliskt uppslagsverk*. Under medverkan av ett flertal av Nordens främsta fackmän utgivet av Ivan Engnell & Anton Fridrichsen. Gävle 1948–1952.
- Svenskt bibliskt uppslagsverk*. Utgivet av Ivan Engnell. Andra upplagan. Stockholm 1962–1963.
- Veijola, Timo, *Verheissung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms*. Helsingfors 1982.
- Wellhausen, J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Berlin 1883.
- Widengren, G., *The Accadian and Hebrew psalms of lamentation as religious documents. A comparative study*. Uppsala 1936.
- Widengren, G., *Psalms 110 och det sakrala kungadömet i Israel*. Uppsala 1941.
- Widengren, G., "Det sakrala kungadömet bland öst- och västsemiter. Några synpunkter med anledning av ett nyutkommet arbete", *Religion och Bibel* 2/1943, s. 49–75.
- Widengren, G., *Religionens värld*. Stockholm 1945.
- Widengren, G., *Till det sakrala kungadömet historia i Israel. Horae Soederblomianae I:3*. Stockholm 1947.

- Widengren, G., *Literary and psychological aspects of the Hebrew prophets*.
Uppsala 1948.
- Widengren, G., *The King and the tree of life in ancient Near Eastern religion*. Uppsala-Wiesbaden 1951.
- Widengren, G., *Sakrales Königtum im alten Testament und im Judentum*.
Stuttgart 1955.

BILDFÖRTECKNING

S. 8 Ivan Engnell, fotograf okänd, Uppsala universitetsbibliotek.

S. 19 Anton Fridrichsen, fotograf okänd, Museum for universitets- og vitenskapshistorie, Oslo.

S. 31 Henrik Samuel Nyberg, foto: Gunnar Sundgren/Uppsala universitetsbibliotek.

S. 53 Johannes Pedersen med Niels Bohr, Det Kgl. Bibliotek, Billedsamlingen. Danske portrætter. Niels Bohr 4° iii.

S. 74 Geo Widengren, foto: Uppsala-Bild, Upplandsmuseet.

S. 101 Sigmund Mowinckel, cirka 1940, foto: Thorleif Wardenær/Oslo Museum.

S. 129 Ivan Engnell. Byst av konstnären Arvid Backlund, Gotlands nation i Uppsala, foto: Yace Oviedo.

PERSONREGISTER

- Ahlström, G. W. 16, 117, 128
Albright, W. F. 9, 60, 61
Alt, A. 60, 66, 95
Andræ, T. 20, 130

Bentzen, A. 13, 14, 49–50, 66, 103,
107, 109, 111, 113, 121–122, 125
Brandon, G. F. 72

Carlsson, A. 16, 41, 57, 67, 128

Danell, G. A. 33
Delitzsch, F. 72
Dodd, C. H. 103
Dürr, L. 108

Edsman, C.-M. 21, 22
Eichrodt, W. 47
Eissfeldt, O. 49
Engeström, S. von 18

Filon 89
Frankfort, H. 77
Frazer, J. 71, 72, 97
Fridrichsen, A. 10, 18, 19, 21, 25,
27, 82
Fries, S. A. 69

Gerhardsson, B. 16, 17, 21, 22, 23,
42, 44, 45, 46, 48
Gerleman, G. 13, 15, 22

Gese, H. 41
Geus, C. H. J. de 66
Gottwald, N. K. 65
Grønbech, V. 72, 73, 104
Gunkel, H. 35, 38, 50, 114
Gunneweg, A. H. J. 44–45

Haldar, A. 24
Hallgren, B. 131
Hedenius, I. 15, 18
Helander, D. 16, 20
Herder, J. G. 60
Hocart, A. M. 75, 77
Hooke, S. H. 72, 75, 77, 95, 97,
99, 119
Hvidberg, F. F. 79, 80, 83, 84, 106
Hylander, I. 54
Hylmö, G. 49
Hölscher, G. 59

James, E. O. 77
Johnson, A. R. 72, 113

Kahle, S. 37
Knight, D. 36, 40, 41
Kolmodin, J. 37
Kümmel, W. G. 104

Laato, A. 136
Lemche, N. P. 65
Lindblom, J. 13, 22, 100

- Linder, S. 9, 10, 12, 17
 Lindhagen, C. 16
 Lindroth, H. 18
 Lord, A. B. 46

 Mackay, E. 86
 Martling, C. H. 17
 Mettinger, T. 5, 79, 118
 Mowinckel, S. 11, 13, 14, 25, 37–38,
 39, 40, 43, 47, 73, 80, 98, 101, 102,
 103, 104–105, 106, 107, 109, 110,
 111, 113, 115, 120–121, 122, 125, 128

 Noth, M. 47, 51–52, 54, 55, 57, 59,
 60, 64, 66, 128
 Nyberg, H. S. 10, 13, 14, 15, 21, 22,
 28, 30–32, 37, 38, 39, 40, 54, 58,
 67, 68, 102, 107, 119, 120, 128
 Nyström, S. 65, 66

 Orlinsky, H. M. 60

 Parry, M. 46
 Pedersen, J. 11, 30, 37, 38–39, 53, 54,
 55, 59, 60, 62, 63, 68, 72, 73, 74,
 75, 80, 87, 90, 106–107, 120, 128
 Perlitt, L. 64
 Pfeiffer, R. H. 49

 Rad, G. von 46–47, 50–52, 54,
 59, 128
 Richter, W. 41
 Riesenfeld, H. 16, 18, 22, 98

 Ringgren, H. 75, 109, 113,
 122–123, 125
 Rost, L. 57
 Rowley, H. H. 136
 Rudolph, W. 50, 54

 Sjöberg, E. 13
 Stave, E. 9, 10
 Steck, O. H. 41
 Söderblom, N. 20, 90, 130

 Veijola, T. 136
 Wellhausen, J. 34, 47, 49, 50, 52,
 70, 102, 128
 Westin, G. 18
 Westman, K. B. 18
 Wette, W. M. L. de 59
 Widengren, G. 10, 12, 15, 16, 18, 20,
 25, 39, 40, 43, 44, 45, 46, 73,
 74, 75, 78, 79, 82, 85, 96, 98, 102,
 104, 105, 106, 108, 109, 112, 114,
 119, 122, 124, 128
 Virolleaud, C. 80
 Volz, P. 50, 54

 Ysander, T. 130

I KVHAA FILOLOGISK-FILOSOFISKA SERIEN HAR FÖLJANDE ARBETEN UTKOMMIT:

- 1 Ström, F., *Diser, nornor, valkyrjor. Fruktbarhetskult och sakralt kungadöme i Norden* (Disen, Nornen, Walküren. Fruchtbarheitskult und sakrales Königtum im Norden). 1954
- 2 Ekwall, E., *Studies on the population of medieval London*. 1956
- 3 Kjellén, A., *Diktaren och havet. Drift- och drömsymbolik i svenskspråkig lyrik 1880–1940* (The poet and the sea). 1957
- 4 *Svenska skrock och signerier, samlade av Leonhard Fredrik Rääf* (Popular superstitions and incantations in Sweden collected by Leonhard Fredrik Rääf. Ed. with an introduction and textual notes by K. R. V. Wikman). 1957
- 5 Wessén, E., *Runstenen vid Röks kyrka* (Der Runenstein von Rök, Östergötland). 1958
- 6 Wessén, E., *Historiska runinskrifter*. 1960
- 7 Ståhl, H., *Ortnamnen i Kopparbergslagen*. 1960
- 8 Rooth, E., *Zu den Bezeichnungen für "Eiszapfen" in den Germanischen Sprachen. Historisch-wortgeografische und etymologische Studien*. 1961
- 9 Wessén, E., *Svensk medeltid. En samling uppsatser om svenska medeltidshandskrifter och texter. I. Landskapslagar*. (Zusammenfassung) 1968
- 10 Wessén, E., *Svensk medeltid. En samling uppsatser om svenska medeltidshandskrifter och texter. II. Birgittatexten*. (Zusammenfassung) 1968

- 11 Rooth, E., *Niederdeutsche Breviertexte des 14. Jahrhunderts aus Westfalen*. 1969
- 12 Dixelius, O., *Hans Järta och litteraturen. Hans Järta i litterär debatt och kulturpolitik under romantikens tidevarv 1809–1825* (Hans Järta and literature. Hans Järta in literary and cultural politics in the romantic era. 1809–1825). 1973. ISBN 91-7192-061-7
- 13 Beijer, A., *Dramatiken i Bröllops Besvärs Ihugkommelse. En tidsbild och ett tolkningsförsök*. 1974. ISBN 91-7192-173-7
- 14 Ridderstad, P., *Konsten att sätta punkt. Anteckningar om stenstilens historia 1400–1765*. 1975. ISBN 91-7192-242-3
- 15 *Proceedings of the VIth congress of Arabic and Islamic studies*. 1975. ISBN 91-7192-209-1
- 16 Wessén, E., *Svensk medeltid. En samling uppsatser om svenska medeltidshandskrifter och texter. III. De fornsvenska handskrifterna av Heliga Birgittas Uppenbarelser*. 1976. ISBN 91-7402-011-0
- 17 *Proceedings of the international colloquium on gnosticism*. Stockholm 20–25 augusti 1973. 1977. ISBN 91-7402-025-0
- 18 Norberg, D., *L'uvre poétique de Paulin d'Aquilée*. 1979. ISBN 91-7402-092-7
- 19 Sarajas, A., *Studiet av folkdiktningen i Finland intill slutet av 1700-talet*. 1982. ISBN 91-7402-144-3
- 20 Johns Blackwell, M., C.J. L. *Almqvist and romantic irony*. 1983. ISBN 91-7402-119-2

- 21 Makaev, È. A., *The language of the oldest runic inscriptions. A linguistic and historical analysis*. Translated from the Russian by J. Meredig in cooperation with E. H. Antonsen. 1996. ISBN 91-7402-259-8
- 22 Landgren, B., *Den hotade idyllen. Gunnar Mascoll Silfverstolpe, Finland och den lyriska intimismen*. 2008. ISBN 978-91-7402-379-4
- 23 Lindberg, B. (ed.), *The Pufendorf Lectures. Annotations from the teaching of Samuel Pufendorf 1672–1674*. 2014. ISBN 978-91-7402-426-5
- 24 Hidal, S., *Ivan Engnell. En bibelforskarens bana*. 2019. ISBN 978-91-88763-01-3
- 25 Engwall, L., Hedmo, T. & Persson, O., *Corpus linguistics in Sweden. Pioneers and their context*. 2019. ISBN 978-91-88763-02-0

