

# Låt oss be och bekänna

*Ekumenisk översättning  
av trosbekännelserna och Herrens bön  
med kommentar  
av Anders Ekenberg*

1996



# Låt oss be och bekänna

*Ekumenisk översättning  
av trosbekännelserna och Herrens bön  
med kommentar  
av Anders Ekenberg*

1996

Copyright © Anders Ekenberg 1996  
Ny utskrift 2010

## Innehåll

*Förord* av Sveriges Kristna Råds presidium 7

*Trosbekännelsen* 11

Trosbekännelsens tillkomst, karaktär och funktion 13 – Tidigare översättningar 20 – Att översätta trosbekännelsen 22 – Litteratur 29

*Den apostoliska trosbekännelsen* 31

Översättning 31 – Kommentar 32 – Noter 43 – Litteratur 53

*Den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen* 55

Översättning 55 – Kommentar 56 – Noter 75 – Litteratur 90

*Herrens bön* 93

Översättning 93 – Herrens bön i kyrkans liv 94 – Tidigare översättningar 97 – Kommentar 101 – Brödbönen 121 – Rytmen i Herrens bön 125 – Litteratur 131

*Avslutande reflexioner* 133

»Med ett hjärta och en mun ...« 133 – Metaforer och analogier 135 – »Tre i en och en i tre« 138 – Gud: verkligen Gud? 142 – Jesu hemlighet 145 – Det konkreta som mysterium 150 – Det onda 155 – Framtiden 157

*Textbilaga* 163

Den apostoliska trosbekännelsen 163 – Den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen 165 – Herrens bön 168



## Förord

»En är Herren, en är tron, ett är dopet, en är Gud och allas Fader, han som står över allting, verkar genom allt och finns i allt« (Ef 4:5–6).

Alla kyrkor och samfund betraktar sig som en del av Kristi kyrka — en kyrka som skall dela en och samma tro, genomsyras av ett och samma hopp och leva i en och samma kärlek. Alla kristna har ett och samma uppdrag: att vittna om denna tro och detta hopp i ord och handling, i omsorg om kärlek och rättvisa, i bön och gudstjänst. Alla är förpliktade till den enhet som Herren själv enligt Johannesevangeliet bad om: »att de alla skall bli ett« (Joh 17:21).

Trosbekännelsen och Herrens bön utgör centrala texter i den kristna kyrkans liv. Kring innehållet i de viktigaste klassiska trosbekännelserna kan åtminstone de flesta kristna samlas. Herrens bön är den viktigaste av alla böner för alla kristna. Det är då angeläget att texterna har en gemensam lydelse inom respektive språkområde. Den enigheten har hittills inte rått inom kyrkor och samfund i Sverige, vare sig när det gäller trosbekännelsen eller — på sistone — i fråga om Herrens bön. Att de har lytt olika har historiska förklaringar, men det borde inte vara nödvändigt. Det är till nackdel i både gudstjänst och undervisning i olika sammanhang, och det fördunklar den enhet som faktiskt finns mellan de kristna. Dessutom är de gamla översättningarna språkligt föråldrade. På några punkter är de sakligt otillfredsställande.

De viktigaste klassiska trosbekännelserna — den »apostoliska« och den »nicensk-konstantinopolitanska« eller, oegentligt, »nicenska« — används i olika utsträckning inom kyrkor och samfund i Sverige och de svensktalande delarna av Finland. Samtidigt utgör de viktiga förbindningsband, tvärs igenom de skillnader i troslära och trostolkning som

finns. Den nicensk-konstantinopolitanska bekännelsen har under de senaste årtiondena visat sig vara allt viktigare i strävandena att återvinna den synliga enheten mellan de kristna. Bland annat dokumentet *Confessing the One Faith* från Kyrkornas Världsråds teologiska sektion, Faith and Order (1991; svensk övers. *Bekänna en och samma tro*, 1993), ger tydligt uttryck åt detta.

Herrens bön har i gudstjänst och andra kyrkliga sammanhang tiderna igenom brukats i Matteusevangeliets version (Matt 6:9–13). Bibelkommissionens översättning av Nya testamentet, NT 81, gäller som huvudtext inom det svenska språkområdet framöver. Det har dock visat sig svårt att uppnå full enighet inom kyrkor och samfund om att anta NT 81:s version av Herrens bön i dess helhet för regelbundet bruk. Samtidigt framstår den gamla översättningen — som tillkom på 1500-talet och sedan dess endast har justerats ganska obetydligt — som alltmer föråldrad. Den är så avlägsen från nutida språkbruk att den riskerar att inte längre ge tydligt uttryck åt bönen innehåll, eller i värsta fall att bli en tom formel. Grundtexten har inte alls en sådan karaktär. Dess språk är inte särskilt komplicerat eller fjärran från vanligt språkbruk.

År 1976 påbörjades inom ramen för Svenska Ekumeniska Nämndens utskott för tro och vittnesbörd ett arbete som syftade till att få fram gemensamma, ekumeniska versioner av trosbekännelserna och vissa andra ofta återkommande gemensamma gudstjänsttexter. Ett första förslag, framlagt av en arbetsgrupp 1977, antogs med smärre förändringar av utskottet men kom sedan att bli liggande. I början av 1980-talet blev saken aktuell på nytt, i samband med det arbete på nya gudstjänstordningar som pågick inom olika delar av svensk kristenhet. En ny arbetsgrupp presenterade ett nytt förslag 1985, men inte heller då kom arbetet att slutföras. Bl. a. Svenska kyrkans kyrkomöte uttalade sig dock vid upprepade tillfällen för en ny, ekumenisk översättning av trosbekännelserna. Och beslutet vid 1985 års kyrkomöte att medge användning av både den gamla och den nya versionen av Herrens bön hade karaktären av lösning tills vidare.



Våren 1992 samlades ledande företrädare för kyrkor och samfund till överläggning om gemensamma versioner av Herrens bön och trosbekännelserna. Överläggningarna har fortsatt 1993–96. Som experter i arbetet — 1992–94 organiserat av Svenska kyrkans församlingarnämnd, från 1995 av Sveriges Kristna Råd — kallades professorerna Birger Gerhardsson och Per Erik Persson, som i december 1993 publicerade förslag till nyöversättning av de tre texterna. Efter remissbehandling stod det klart att arbetet med nyöversättning av Herrens bön — föranlett av tveksamhet inför översättningen i NT 81, särskilt inom Svenska kyrkan — inte skulle fortsätta efter samma linjer som hittills: man skulle inte längre syfta till en tredje översättning, utöver 1500-talsöversättningen och NT 81. Vid överläggningen i maj 1995 tillsattes en arbetsgrupp med uppdrag att slutföra arbetet med trosbekännelserna. Gruppen fick i december 1995 i uppdrag att även försöka komma fram till en lösning i fråga om Herrens bön.

Det är den arbetsgruppen som står bakom de översättningar som föreligger här. I gruppen har alla huvuddelar av svensk kristenhet varit företrädade.<sup>1</sup> Efter enhälliga beslut vid en ekumenisk överläggning i Sigtuna den 26 mars och vid Sveriges Kristna Råds årsmöte i Örebro den 26 april 1996 har texterna tillställts alla kyrkor, samfund och församlingar som är representerade i Sveriges Kristna Råd och Sveriges Frikyrkosamråd. Förhoppningen är att texterna skall antas av alla svenskspråkiga kyrkor, samfund och församlingar för regelbunden användning i gudstjänst och undervisning.

<sup>1</sup> Arbetsgruppen har bestått av Kjell Ove Nilsson, Nils-Henrik Nilsson och Johan Dalman (Svenska kyrkan), Yngvill Martola (Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland), Lars Lindberg (Svenska Missionsförbundet), Per Olof Sandberg (Metodistkyrkan), Torsten Kälvmemark (Ortodoxa kyrkan) och Anders Ekenberg (Romersk-katolska kyrkan). Ordförande i gruppen har varit Kjell Ove Nilsson, sekreterare och föredragande Anders Ekenberg.

Kommentaren i denna bok har utarbetats av Anders Ekenberg i samråd med övriga medlemmar i arbetsgruppen.

*Krister Andersson*, missionsföreståndare *William Kenney*, biskop  
*Dositei Motika*, biskop *Gunnar Weman*, ärkebiskop, ordf.  
Sveriges Kristna Råds presidium

## Trosbekännelsen

Trosbekännelserna är mycket gamla texter. Att studera dem och deras innehåll innebär att närma sig en värld — den tidiga kristendomens värld efter Nya testamentets tid, »fornkyrkan« — som i mångt och mycket var annorlunda än vår. Hur man levde och tänkte på den tiden, och hur man gav uttryck åt sin tro, är okänt för de flesta kristna i dag — säkert till och med mera obekant än hur förhållandena var under Gamla och Nya testamentets tid.

Den kristna tron förelåg inte som ett färdigt paket redan från början. Det tog lång tid för Jesu egna lärjungar att på djupet fatta innebörden av hans ord och gärning. Likaså tog det lång tid för fornkyrkans medlemmar, andliga lärare och ledare att — inför nya problem — genom bön och eftertanke bli alldeles klara över kristendomens innebörd. Nya testamentet är och förblir det grundläggande och oöverträffade vittnesbördet om Jesus Kristus. Men även fornkyrkans tid, dvs. perioden fram till 600-talet (eller något senare), blev avgörande för kristendomens identitet. I takt med att kristendomen mer och mer spreds i den icke-judiska världen runt Medelhavet ställdes man inför nya frågor: Vad innebär egentligen bekännelsen till Jesus Kristus, hur skall den förstås? Vem är egentligen Kristus, vem är Anden? En del av de svar man gav på frågorna kommer till uttryck i trosbekännelserna.

Ledande företrädare för de kristna runtom i medelhavsvärlden samlades också tid efter annan till rådslag för att ta ställning till problem som hade gett upphov till diskussioner och stridigheter, s. k. koncilier eller kyrkomöten. (Ordet »koncilium« betyder »sammankomst«.) En av de texter som nu har nyöversatts, den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen, kommer just från ett sådant koncilium —

ett möte i Konstantinopel år 381 vars beslut snart vann allmänt erkännande i kristenheten.

Trosbekännelserna återspeglar alltså inte bara den nytestamentliga förkunnelsen utan också insikter och övertygelser som växte fram eller klarnade steg för steg under fornkyrkans tid. De utgör inte bara sammanställningar av utsagor som finns i bibeln. Om man skall förstå dem rätt, är det ofrånkomligt att man åtminstone något sätter sig in i den värld och tankevärld som de tillkom i.

Att trosbekännelserna är gamla och har den bakgrund de har, medför att det är en grannliga uppgift att översätta dem till nutida svenska. Det är fråga om normerande texter med ett bestämt innehåll som måste översättas troget — i grund och botten ungefär på samma villkor som när man skall nyöversätta bibeln. Detta kräver grundlig eftertanke, både över vad som menas i grundtexterna och över hur man bäst återger innehållet i dem på nutida, i både gudstjänst och undervisning passande svenska.

Att nyöversätta trosbekännelserna är inte utan vidare detsamma som att formulera den kristna trons innebörd utifrån vår tids förutsättningar. När man översätter dem, är uppgiften inte att försöka »modernisera« texterna genom att förändra deras innehåll. Tvärtom kräver översättningsuppgiften stor lyhördhet och respekt för vad texterna ursprungligen betydde.

Nutidens kristna måste försöka finna sätt att uttrycka tron på sätt som är avpassade efter tankemönster och levnadsförhållanden i dag. Utan en sådan »översättning« kan inte budskapet bli verkligt talande just i dagens värld. De fornkristna bekännelserna svarar säkert inte helt igenom mot detta behov — hur angelägna än nutida kristna kan vara att tron i dag skall överensstämma med »den tro som en gång för alla överlämnats till de heliga« (Jud v. 13).

De gamla texterna reser en rad frågor: Vad menas med att Gud är »allsmäktig«, och vad ligger i att man kallar honom en »fader«? Varför framställs jungfrufödelsen som en lika säker trossats som Kristi död på korset och hans uppståndelse? Vad menas med Kristi him-

melsfärd? Vad innebär det att Anden utgår från Fadern? Vad betyder de uttryck som används om kyrkan? Varför talar den apostoliska trosbekännelsen om kroppens (eller köttets) uppståndelse, och vad ligger i det?

En del sådana frågor måste besvaras av den som skall översätta texterna; de tillhör översättningsuppgiften. Andra frågor, som snarare gäller hur nutida kristendom bör uttrycka sin tro, kan inte besvaras genom själva översättandet. Man kan inte blunda för att bekännelserna är texter från en annan tid än vår. Och ibland krävs en viss tankemöda från vår sida för att de skall upplåta sin innebörd.

De klassiska trosbekännelserna vidmakthåller sambandet med den tidiga kristendomen. Det sambandet är viktigt om kristendomen skall förbli i grunden densamma även under nya förhållanden. Kanske bör man också akta sig för att alltför snabbt avfärda de gamla bekännelsernas ordalydelse som förlegad. De används även i nuet som viktiga uttryck för tron, i både gudstjänst och undervisning. De kan fungera som en utmaning mot alla — i och för sig nödvändiga — försök att nytolka den kristna tron. Att hålla fast vid dem utgör ett viktigt sätt att värna om kristendomens integritet, och de är ovärderliga enhetsband mellan olika kristna kyrkor och samfund. De innehåller mycket som är omistligt stoff för eftertanke och bön, även i nuet. Och de har bevisligen även i dag förmågan att inspirera både till djupt andligt liv och till självuppoffrande medmänsklig insats.

*Trosbekännelsernas tillkomst,  
karaktär och funktion*

De trosbekännelser som utbildades under kristendomens allra första århundraden kom mycket snart att orienteras efter orden i Matt 28:19: »Gå [...] ut och gör alla folk till lärjungar: döp dem i Faderns och Sonens och den heliga Andens namn ...« Att anknyta bekännelserna till dopbefallningen var naturligt, eftersom de i första hand användes just i samband med dop. De är präglade av den användningen. Tre

De, som övermodigt förakta traditionen eller kyrkofädernas historiska meddelanden för att, såsom de säga, »endast hålla sig till Guds ord«, de bevisa en djup okunnighet eller besynnerlig inskränkthet. Tag bort denna tradition, och vi veta sedan så gott som ingenting om de bibliska böckernas ursprung och auktoritet.

Paul Peter Waldenström (1838–1917)

frågor ställdes till den som döptes: Tror du på Gud Fadern? Tror du på Jesus Kristus? Tror du på den heliga Anden? (Jfr citatet s. 33.) Det finns också tidiga exempel på sammanfattningar av trons innehåll med bara två, inte tre, led. De användes dock inte vid dop utan fungerade som sammanfattning av det viktigaste i den kristna tron i andra sammanhang.

Efterhand kom de tre trosartiklarna att formuleras fylligare. Frågornas exakta ordalydelse varierade dock ganska länge från plats till plats och från region till region. I slutet av 200-talet och i början av 300-talet började man på allt fler håll överlämna trosbekännelsen till dopkandidaterna för inläring en tid före dopet. (På samma sätt skedde med Herrens bön.) I samband med det fick bekännelsen en »deklarativ« form: »Jag tror på Gud ...« (till skillnad från den »interrogativa« formen, frågeformen: »Tror du på Gud ...«). Det är den formen av trosbekännelser som har blivit mest välbekant.

De deklarativa bekännelserna från fornkristen tid i både öst och väst har en gemensam grundkaraktär. Trosbekännelsen utgör en bekännelse i tre huvuddelar till Gud såsom Fader, Son och Ande.

Till nämmandet av Gud Fadern, Sonen och Anden knyts olika bestämmningar. Det ger sammantaget på sätt och vis bekännelserna karaktären av förteckningar över trossatser. Bestämningarna är framför allt hämtade ur bibliskt språk. Trosbekännelserna ger i ord uttryck åt vilken Gud den kristna kyrkan tror på.

Bekännelserna domineras av positiva utsagor men innehåller också vissa läromässiga avgränsningar, föranledda av dispyter med inflytelserika tankeriktningar som kyrkofäderna och koncilierna kom att ta av-

Denna bekännelse är det andliga inseglet, den är vårt hjärtas eftertanke, den håller ständigt denna eftertanke levande i oss, den är utan tvivel vår själs skatt.

Ambrosius av Milano (d. 397)

stånd från. I den apostoliska och den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen ser man spåren av uppgörelser med framför allt tre riktningar:

1. gnosticismen – en tankeriktning med en utpräglat dualistisk föreställningsvärld, för vilken ande och materia var helt oförenliga storheter och som därför ofta räknade med flera gudar och menade att den högste, gode Guden, Jesu Kristi Fader, inte kunde vara den synliga och materiella världens upphov;
2. arianismen – en riktning, med presbytern Areios (Arius) i Alexandria i början av 300-talet som upphovsman, som hävdade att Jesus Kristus inte var gudomlig i samma mån som Gud Fadern;
3. pneumatomacherna («andebekämparna») – en strömning vid mitten och slutet av 300-talet med bakgrund i arianismen som förnekade att Anden var gudomlig (eller att Anden var en »person« i Gudomen) i samma mening som Fadern och Sonen.

Att det i första trosartikelns betonas att Gud är alltings skapare har att göra med avståndstagandet från gnostikerna. (Diskussionerna med gnostikerna var särskilt aktuella på 100-talet och i början av 200-talet.) Den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsens fylliga avsnitt om Sonens och Andens gudomlighet går tillbaka på 300-talets uppgörelser med arianer och pneumatomacher.

Den apostoliska trosbekännelsen leder sitt ursprung till den typ av dopbekännelse som förekom i Rom redan före år 200 och som spreds därifrån till olika delar av västkyrkan. Den tidiga »gammalromerska« bekännelsen, *Symbolum Romanum*, kom under de följande århundradena att omformuleras och kompletteras något. Vissa utvidgningar

Liksom ett enda litet senapskorn innehåller det som skall bli ett mycket stort antal grenar, så innesluter trosbekännelsen i några få ord hela kunskapen om den sanna religion som finns i Gamla och Nya testamentet.

Kyrillos av Jerusalem (d. 386)

i den beror förmodligen på påverkan österifrån. Slutresultatet blev *Symbolum Apostolicum*, »den apostoliska trosbekännelsen«, en textform som i allt väsentligt förelåg färdig i Gallien (ungefär = nuvarande Frankrike) på 500-talet men som i detaljer förändrades fram till 700-talet. När Karl den store omkring år 800 gjorde kraftfulla politiska och kulturella insatser för att skapa sammanhållning inom sitt kristna imperium, var ett led i hans politik strävan att åstadkomma enhetlighet i fråga om gudstjänst och kristen undervisning. I samband därmed föreskrevs att den apostoliska trosbekännelsen skulle användas som deklarativ bekännelse i hela imperiet. Till följd av detta fick texten successivt den fasta förankring i den västliga kristenheten som den har bibehållit sedan dess. (Den har aldrig förekommit i Österns kyrkor.)

Beteckningen »den apostoliska trosbekännelsen« hör samman med en legend som började spridas på 300-talet: var och en av de tolv apostlarna skulle ha formulerat var sin del av bekännelsen. (Man brukade då räkna tolv delar i den.) I sin föreliggande formulering härstammar texten inte från apostlarnas tid. Men den motsvarar i sak den apostoliska, nytestamentliga tron.

Den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen tillhör den typ av bekännelser som utbildades i de östliga delarna av kristenheten. Beteckningen »den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen« knyter samman texten med de två stora koncilierna (kyrkomötena) i Nicaea 325 och Konstantinopel 381. Hos oss har den brukat kallas »den nicenska trosbekännelsen« eller *Nicaenum* (eller *Nicenum*). Men egentligen är den inte identisk med den trosbekännelse som formulerades av konciliet i Nicaea — ett kyrkomöte som sammankallats med anledning av kontroverserna kring den arianska ståndpunkten



Låt din trosbekännelse vara en spegel för dig, så att du kan se om du tror det du säger att du tror. Och gläd dig i din tro varje dag.

Augustinus (354–430)

i fråga om Kristi väsen och bland annat ledde fram till att man kraftigt betonade att Kristus är Gud, »av samma väsen som Fadern«. Visserligen kommer vissa formuleringar från Nicaeamötet, men texten fick inte sin nuvarande gestalt förrän under andra hälften av 300-talet. Texten lades fram vid de förhandlingar som under konciliet i Konstantinopel 381 fördes med företrädare för pneumatomacherna, dvs. kretsar som bestred att Anden är Gud i samma mån som Fadern och Sonen. Med bekännelsens i sak tydliga men i ordvalet återhållsamma formuleringar – det heter aldrig uttryckligen att Anden är Gud, även om det framgår att det är det som menas – ville man försöka vinna dem för den kyrkliga tron. Det misslyckades. Konstantinopelkonciliet bekännelse kom dock efterhand att bli ett normgivande sätt att uttrycka trons innebörd.

Till grund för Konstantinopelkonciliet bekännelse låg dopbekännelsen såsom den på andra hälften av 300-talet var formulerad i någon lokal kyrka i östra medelhavsområdet. (Exakt vilken lokal kyrka har inte kunnat fastställas.) Vid konciliet försågs texten med vissa tillägg, och den utfärdades nu som oYciell lärotext.

Under århundradena efter Konstantinopelkonciliet fick denna trosbekännelse steg för steg stor spridning, både vid dop och – så småningom – vid nattvardsfirande, först och främst i östkyrkan. Under en period på 600–800-talen användes den som dopbekännelse i Rom. I andra delar av västkyrkan — Spanien och delar av Gallien — togs den även upp vid nattvardsfirandet. Omkring år 800 föreskrevs användning av den i huvud- eller nattvardsgudstjänsten, mässan, varje söndag i hela det karolingiska väldet. Detta i avsikt att motverka vissa då förekommande villoläror. Sedan den i början av 1000-talet även hade börjat brukas i Rom, användes den regelbundet i gudstjänsten

i hela västkyrkan. (Om de latinska tilläggen till texten, se nedan s. 22–24 och 69–75.)

Genom att den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen är ett föreningsband för kristenheten i både öst och väst, utgör den den »stora« ekumeniska bekännelsen. Den är ett sammanhållande band för hela den ortodoxa och orientaliska kristenheten. I den romersk-katolska kyrkan är den intill denna dag den enda trosbekännelse som används i mässan (med undantag för vissa regioner där den apostoliska trosbekännelsen sedan ett par årtionden förekommer som alternativ). I de reformatoriska kyrkosamfundet har i regel den apostoliska trosbekännelsen tagit överhand i praktiskt bruk. Särskilt under de senaste årtiondena har emellertid den nicensk-konstantinopolitanska bekännelsens betydelse betonats mycket starkt inom den internationella ekumeniken. Inom vissa frikyrkliga samfund och rörelser har man traditionellt varit tveksam till användningen av fasta bekännelsestexter, men de klassiska trosbekännelserna förenar i sak nästan alla kristna kyrkor och samfund.

Förutom den apostoliska och den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen finns en lång rad andra bekännelser från fornkristen tid bevarade. En mycket lång och av dogmatiska formuleringar starkt färgad text som intill våra dagar i västlig kristendom har räknats som en av de tre klassiska, fornkristna bekännelserna är den s. k. athanasianska trosbekännelsen. Den har inte kyrkofadern Athanasios på 300-talet till upphovsman utan tillkom i Gallien eller möjligen Spanien under 400-talet eller omkring år 500. Den har tidigare brukat reciteras i samband med vissa bönegudstjänster i den romersk-katolska s. k. tidegården (den dagliga bönen), och den ingår i Svenska kyrkans bekännelsekrifter. Numera spelar den dock ingen större praktisk roll.

Den apostoliska och den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen är — bortsett från vissa delar av den senare — kortfattat och knappt formulerade. Ordknappheten i bekännelserna skapar vissa problem för tolkning och översättning, eftersom det inte alltid framgår alldeles klart hur sambandet mellan olika utsagor skall förstås. Men

själva knappheten måste naturligtvis respekteras vid översättning. När det gäller de avsnitt som är mera utförliga, på grund av läromässiga kontroverser i fornkristen tid, inställer sig vissa översättningsproblem som hör samman med att dåtida teologisk-filosofisk fackterminologi används på enstaka ställen i texterna. Nyanserna i grundtexterna måste respekteras vid översättning även här. Det är alltså ofrånkomligt att enstaka uttryck får karaktären av teologiskt-filosofiskt fackspråk.

Detta med trosbekännelsernas knapphet och med att de delvis har karaktären av uppräknings av trossatser får inte missförstås. Bekännelserna har en innehållslig linje som det också gäller att ha blick för. De fakta som nämns i dem står i organisk förbindelse med varandra, och det är inte fråga om ett godtyckligt urval isolerade lärosatser. Alldeles följdriktigt har trosbekännelserna betytt oerhört mycket för kristet tänkande och kristet liv genom tiderna. De anger konturerna till den kristna tron såsom tankemässigt strukturerad helhet. Och visserligen är de i viss mån är präglade av dåtida förhållanden och tanke-mönster. Men de förtjänar trots det att läggas till grund för de försök att med hjälp av tanke och förnuft fånga den kristna tron som sammanhållen helhet, utan vilken kristendomen urartar till en samling osammanhängande idéfragment eller till en praxis för vilken vi inte kan ge riktigt hållbara och förståeliga skäl.

Den kristna trons innebörd måste i dag »översättas« till tankekategorier och uttryckssätt som är rotade i vår samtids föreställningsvärld. Det gäller för nutidens kyrka att verkligen försöka komma till tals med sin omvärld och förmedla budskapet på ett sådant sätt att det kan bli mottaget nu och införlivat med vad människor nu tänker och känner. Men om budskapet till sitt innehåll skall vara kristet – inte bara djupt känt och upplevt och inspirerande, utan just kristet – måste det också finnas en kontinuitet på djupet mellan det som kyrkan tror och förkunnar nu och den tidiga kristendomens tro och lära.

Trosbekännelserna vidmakthåller sambandet med ursprunget och garanterar — om de tas på allvar — att tron genom tiderna förblir en och densamma. De har därför fortfarande mycket stor betydelse. Man

Iak troor i en gudh alzmäktoghan fadhren som skapare är hymmelsens oc iordhennas, allas synlika tingha oc osynlika,  
iak troor i en herra ihesum christum guz endasta son, oc wtan opphoffuet aff fadhrenom föddan, gudh aff gudhi, lyus aff lyuse, sannan gudh aff sannom gudhi, föddan oc ekki giordhan iämwarlighen fadhrenom om huilken all tingh ärw giordh, huilken för os människior oc för wara helso nidherfor han aff hymblomen, oc wart kötliken aff them hælga andha, aff iomfru maria, oc är giordher människia, oc iämwæl för os korsfäster, wndher poncio pylato, oc är han pinadher oc iordadher, oc opstodh han tridhie daghen, äpther skriffenne, oc opp stegh i hymmelen, oc sither oppa fadhersens höghre, oc är atherkommaskolandis mz ära döma liffuandis oc dödha huilkens rike ey är ändhe,  
iak troor i herran thän hælga anda, oc liffaktoghan görande, huilken fram gaar aff fadhrenom oc sonenom, hwilken iämlika tilbidz mz fadhrenom oc sonenom oc iämlika äras, huilken oc taladhe gönom prophetana, Iak tro ena almennelika hælga oc apostligha kirkio, Iak widher kännis eth döpile i syndennas förlatelse oc bidhar iak dödha mannas oppstandilse oc liffwet i kommaskolandis wärlde Amen.

Den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen  
Översättning från 1400-talet i *Jungfru Marie örtagård*

kan till och med säga att de har särskild betydelse nu, när kristenheten står inför utmaningen att, med Guds hjälp, övervinna gångna tiders splittring. Den tro som skall gestaltas i form av enhet mellan de hitills åtskilda kyrkorna och samfunden kan inte vara en tro som i sak är ny. Den måste i sak överensstämma med den tidiga kristendomens tro. När det gäller att söka sig fram till samlade nutida uttryck för denna tro är de klassiska bekännelserna av avgörande betydelse.

#### *Tidigare översättningar*

De äldsta bevarade svenska översättningarna av trosbekännelserna här rör från 1300- och 1400-talen. Den medeltida gudstjänsten i Sverige firades på latin – fast naturligtvis med predikan på modersmålet – och översättningarna ingick inte i själva gudstjänstordningen. De tillkom

Jach troor vppå gudh fadher alzmechtighan himmelens och jordennes skapare, och vppå Jesum Christum hans eenda son vår herra, hwilken aflat är aff them helga anda, Födder aff jungfrw Maria, Pijnter vnder pontio Pilato, Korsfester, dödher och begraffuen, Nidher stighen til heluete, på tridhie daghen vpston- den jgen aff dödha, vpstighen til himbla, sitiandes på alzmegtigh gudz faders höghra hand, tädhan jgen kommaskolandes til ath döma liffuandes och dödha, Jach troor vppå then helga anda, Ena helogha almenneligha kyrkio, helga manna samfund, Syndernes forlatelse, kötzens vpstondelse, och ewinnerligt lijff, Amen.

Den apostoliska trosbekännelsen  
i Olavus Petris *Den svenska mässan* 1531

i stället i förkunnelsens, undervisningens och det enskilda from- hetslivets intresse.

Vissa drag i de tidiga översättningarna – varav den allra äldsta är lätt omskrivande – kan vara intressanta att lägga märke till. Skiftande åter- givningar av latinets *omnipotens* om Gud Fadern förekommer: »alls- våldig« och »allsmäktig«. Den nicensk-konstantinopolitanska bekän- nelsens *unigenitus* (»enfödd«) om Sonen återges i uppbyggelseskrif- ten *Jungfru Marie örtagård* från 1400-talet med »endasta«, dvs. »ende«, vilket råkar träVa innebörden i den grekiska grundtexten. Sedvänjan att översätta *passus (est)* i Apostolicum med »pinad« var fast etablerad på senmedeltiden. I båda de medeltida översättningar av Apostolicum som finns bevarade görs en viss förenkling av språkformen i andra artikeln: den bryts upp i flera meningar. Adjektivet *catholica*, använt om kyrkan, återges genomgående i medeltidsöversättningarna med »allmännelig«.

De för framtiden viktigaste översättningarna blev de som utarbe- tades på tidigt 1500-tal och kom in i de av Olavus Petri och andra reformatorer utformade gudstjänstordningarna. Både i trosbekän- nelserna och i Herrens bön är sambandet mellan medeltida översätt- ningstradition och reformationsöversättningarna märkbart. Samtidigt

markerar det reformatoriska översättningsarbetet i stort ett nytt stadium i det svenska språkets utveckling.

Alla senare svenska versioner går i grund och botten tillbaka på 1500-talsöversättningarna. Den i Sverige vedertagna grammatiska formen i trosbekännelserna knäslattes redan då, t. ex. återgivningen av de latinska sammansatta verbformerna i Apostolicum med participuttryck på svenska. Vissa språkliga moderniseringar och detaljförändringar har gjorts vid upprepade tillfällen inom Svenska kyrkan, särskilt 1811 och 1894. De frikyrkliga samfundet har tagit upp den inom Svenska kyrkan brukade översättningen av den apostoliska trosbekännelsen. Likaså används vid ortodoxt gudstjänstfirande på svenska i dag Svenska kyrkans översättning av den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen, givetvis med strykande av de »latinska« tilläggen till texten (se följande sida).

Inom den romersk-katolska kyrkan i Sverige spelar den apostoliska trosbekännelsen en viktig roll som undervisningstext, men den har ingen oYciell liturgisk funktion. (Vid dop och konfirmation används en bekännelse i frågeform, en variant av *Symbolum Romanum*.) Där den apostoliska trosbekännelsen förekommer är det samma text som används inom Svenska kyrkan, med ändring av »allmännelig« om kyrkan till »katolsk« och av »de dödas uppståndelse« till »köttets uppståndelse«. Av den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen används en egen översättning, framställd 1967. Stora delar av den sammanfaller med Svenska kyrkans, men texten har en annan språklig uppbyggnad, och en rad enskilda uttryck avviker. Olikheten markeras redan i ingressen: »Jag tror på *en* Gud ...«

#### *Att översätta trosbekännelsen*

Båda bekännelserna har nu nyöversatts från grundtexterna. Det har redan från början av arbetet på nya, ekumeniska översättningar stått klart att det inte går att komma fram till ett godtagbart resultat genom bearbetning av någon redan använd version.

Att vara profet är en sak, att vara översättare en annan. I det ena fallet förutsäger anden vad komma skall, i det andra gäller det att överflytta [vad som står], med hjälp av lärdom och språkkunskaper.

Hieronymus (omkr. 347–420)

Valet av grundtext är värt en viss kommentar. I fråga om den apostoliska trosbekännelsen har valet varit självklart. Enda möjliga text att utgå från är den latinska *textus receptus*, dvs. den text som har varit etablerad standardtext i den västliga kristenheten sedan karolingtiden. På vissa punkter kan man ha nytta för tolkningen av att jämföra med den gammalromerska bekännelsen (*Symbolum Romanum*), som den apostoliska trosbekännelsen utgör en bearbetning av. Men uppgiften har varit att överflytta den latinska standardtexten till *Symbolum Apostolicum* till svenska.

När det gäller den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen har grundtextfrågan krävt mer eftertanke. Den romersk-katolska kyrkan, Svenska kyrkan och andra västliga kyrkosamfund har hittills använt den latinska standardtexten och översättningar av den. Därmed har trosbekännelsen kommit att innehålla de tillägg och ändringar som gjordes i texten när den användes på latin i den västliga kyrkan efter 400–500-talen. Skillnaderna mellan den grekiska grundtexten och den latinska standardversionen är följande:

1. Den latinska texten är — liksom den grekiska grundtexten i liturgisk användning — avfattad i singularis, »Jag tror ...«, detta därför att den fungerat som dopbekännelse.
2. Den latinska texten har ett tillägg i andra artikeln, *Deum de Deo* (»Gud av Gud«), före *lumen de lumine* (»ljus av ljus«). Uttrycket är hämtat ur Nicaeakonciliets trosbekännelse från år 325 och beror på en sammanblandning av de båda texterna i traditionen.
3. I den latinska texten är avsnittet om Sonens människoblivande omformulerat: *ek pneumatos hagiou kai Marias tēs parthenou* (»av den

heliga Anden och jungfrun Maria») återges med det omskrivande *de Spiritu Sancto ex Maria virgine* (»av/genom den heliga Anden av jungfrun Maria«). Omskrivningen erinrar om den apostoliska trosbekännelsen.

4. Den latinska texten har ett tillägg, *Filioque* (»och Sonen«), i tredje artikelns utsaga om Andens utgående från Fadern.

En växande insikt i ekumeniska överläggningar under de senaste årtiondena — både internationellt och i Sverige — har varit att bara den oförändrade grekiska grundtexten kan fungera som grundval för verkligt ekumeniskt samförstånd. Om man väljer att utgå från den latinska texten, utesluts automatiskt de östliga kyrkorna. Dessa har tiderna igenom kraftigt kritiserat den västliga traditionen för dess avvikelser från den ursprungliga lydelsen, särskilt tillägget *Filioque*. För en verkligt ekumenisk översättning finns inget annat möjligt val av grundtext än den fornkristna grekiska texten. (*Filioque*-problemet kommenteras ytterligare på s. 69–75.)

Uppgiften har med andra ord varit att översätta den latinska standardtexten till den apostoliska trosbekännelsen och den grekiska grundtexten till den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen till nutida, i både gudstjänst och undervisning passande svenska.

Båda trosbekännelserna är texter som har växt fram, dvs. inte texter som från början till slut formulerats av en enskild person vid ett bestämt tillfälle. Bakom texterna såsom vi har dem ligger några århundradens traditionsbildning. I en text som på detta sätt växer fram skiftar ofta betydelsen i de ord som ingår i texten något från tidsskede till tidsskede. Vilken innebörd är det då som skall återges i en översättning?

Den enda hållbara regeln är att utgå från den innebörd som texten av allt att döma hade när den fick sin slutgiltiga form. Konkret uttryckt: den innebörd som den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen hade för det utgående 300-talets kyrka och den innebörd som den apostoliska trosbekännelsen hade när den fick sin slutgiltiga



Efter Herrens himmelfärd kom den heliga Anden på pingstdagen ner över apostlarna, den Ande som har makten att ge alla folk tillträde till livet som öppnar det nya förbundet för dem. Därför kunde de med en mun, samfällt och på alla språk, lovsjunga Gud, när Anden samlade folkslagen och frambar förstlingsgåvan av alla folk åt Fadern.

Irenaeus av Lyon (d. omkr. 200)

form i Gallien mellan 500- och 700-talet. När det gäller Herrens bön i Matteusevangeliets version är uppgiften på motsvarande sätt att återge den innebörd som bönen av allt att döma hade när Matteusevangeliet nedtecknades och först lästes. (Samma princip är vägledande för hela den nya bibelöversättningen.)

Flera av de uttryck som ingår i trosbekännelsen har med tiden tolkats annorlunda än de tycks ha varit avsedda när texterna tillkom eller redigerades. Ett exempel på detta är adjektivet *katholikē* eller *catholica*, som används om kyrkan i båda trosbekännelserna. I fornkristen tid hade det uttrycket i regel inte de teologiskt djuplodande betydelser som man har kommit att ge det i senare tider och i modern ekumenisk dialog. Det är givetvis önskvärt att man översätter uttrycket på ett sådant sätt att det går att begripa hur de senare tolkningarna har kunnat göras. Men översättningen bör framför allt spegla vad som låg i termen vid bekännelsernas tillkomsttid.

Eftersom trosbekännelserna sammanfattar väsentliga delar av den kristna trosläran, måste den innehållsliga troheten mot grundtexten gå före alla andra krav. Det säger sig självt att detta krav lika litet här som i andra sammanhang kan tillgodoses genom en strikt ord för ord-översättning. Troheten måste innebära att man gör en noggrann men i möjligaste mån idiomatisk översättning, dvs. en översättning som utnyttjar språkliga svenska uttryckssätt, inte bara i fråga om enskilda ord utan också i fråga om fraser och satskonstruktion. Till översättningsuppgiften hör att väga med vilka nutida svenska uttryckssätt man bäst återger det innehåll som grundtexterna förmedlade när de till-

kom resp. slutredigerades. Till den hör också att i möjligaste mån spegla de olikheter i enskildheter som finns mellan den apostoliska och den nicensk-konstantinopolitanska bekännelsen, där samma ämne — t. ex. Guds Sons människoblivande — ibland omtalas på ungefär men inte exakt samma sätt. Perspektiv- och uttrycksskillnaderna mellan de båda texterna får inte utplånas.

Originallets stilistiska grundkaraktär måste bevaras. Även översättningen skall ha karaktären av pregnant formulerad sammanfattande — och strukturerad — lista över ett antal väsentliga och med varandra sammanhängande trossatser. I något poetiska ordalag talas ibland om trosbekännelsen — särskilt den nicensk-konstantinopolitanska — som en »lovsång«. Men noga räknat har den inte riktigt den stilkaraktär som det talesättet ger intryck av. Att bekännelserna skall få en vacker svensk språkform är viktigt, men den stilistiska elegansen får aldrig tillåtas gå ut över den sakliga, innehållsliga, troheten mot grundtexten.

Den nya bibelöversättningen, som framöver gäller som huvudtext på svenskt språkområde, avviker på vissa punkter från vedertaget svenskt kyrkligt och religiöst språkbruk. I samband med trosbekännelserna har det varit nödvändigt att ta ställning till i vilken utsträckning den nya bibelöversättningens språkbruk bör betraktas som normerande. Här behöver bara en enda sak kommenteras i detta sammanhang, nämligen valet av genus för Anden på svenska: »den helige Ande« eller »den heliga Anden«. En viss kritik har framkommit mot att man i NT 81 har valt realgenus, den närmaste svenska motsvarigheten till grekiskans neutrum, *pneuma*. Valet har mött reaktionen att det skulle innebära eller leda till en avpersonifiering av Anden.

På längre sikt är säkert skillnaden mellan språkformen i NT 81 och kyrkligt böne- och bekännelsespråk på denna punkt inte lycklig. Arbetet med nyöversättning av trosbekännelserna ger anledning till fördjupad eftertanke inom kyrkor och samfund i den frågan. Valet har dock fallit på realgenus, »den heliga Anden«, även i trosbekännelserna. (Om detta val har dock inte fullständig enighet rått inom arbetsgruppen.) Den ljudmässiga skillnad som finns mellan de två formerna

Gamla testamentet förkunnade öppet Fadern, men mera dunkelt Sonen. Nya testamentet uppenbarade Sonen och lät Andens gudom skymta fram. Nu har Anden medborgarrätt hos oss och ger oss en klarare uppfattning om sig själv. Det var inte i överensstämmelse med kloketens bud att då man ännu inte kände till Faderns gudom öppet förkunna Sonen och att då Sonens gudom ännu inte blivit erkänd lägga till den heliga Anden som en ytterligare börda — för att uttrycka sig en smula lättsinnigt.

Gregorios av Nazianzos (omkr. 330–390)

(-e A- resp. -a A-) talar inte entydigt till någondera formens fördel. Flera andra skäl talar för att »den heliga Anden« — som ur det svenska språkssystemets synpunkt är lika välmotiverat som formen »den helige Ande« — på sikt är den bättre svenska formen. Det är den som bibelöversättningen har. Och den gör att omotiverat maskulina föreställningar om Anden inte anmäler sig lika lätt.

Även realgenus, »den heliga Anden«, förmår bära och uttrycka den klassiska kristna läran om Anden. Att så är fallet inser man lätt om man tänker på att läran om Anden som »person« i Gudomen utbildades och först uttrycktes på ett språk där »ande« är just neutralt genus — nämligen på grekiska. Anden omtalades av de grekiska kyrkofäderna inte som »han« utan som »den«, vilket inte alls hindrade att de uppfattade Anden som en »person«. (»Person« betyder i detta sammanhang inte »individ«. Termen betecknar snarare att Gud, som är en odelbar enhet, samtidigt är gemenskap, relationer.)

Paradoxalt nog framhövdes Andens karaktär av »person« vida tydligare av de s. k. kappadokiska fäderna på 300-talets slut, som talade om Anden i neutrum, än av exempelvis Augustinus vid ungefär samma tid, som talade om Anden med latinets maskulina uttryck *Spiritus*. (De kappadokiska fäderna – dvs. Basileios av Caesarea, Gregorios av Nazianzos och Gregorios av Nyssa – spelade, liksom den något tidigare Athanasios av Alexandria, en avgörande roll för utformningen av den klassiska kristna läran om Anden.) I de semitiska språk-

ken är ordet för »ande« femininum, och följdriktigt har man inom t. ex. syrisk kyrkotradition med förkärlek använt feminina uttryck och bilder för Anden.

Detta torde visa att kyrkoläran om Andens personkaraktär inte är beroende av genusvalet. Och även »den heliga Anden« kan uppfattas som en beteckning med en viss karaktär av egennamn. Man kan tala om Anden med hjälp av maskulina, manliga, metaforer; så gör exempelvis Johannesevangeliet när det talar om Anden som »Hjälparen« (Joh 14:16–17; 14:26; 15:26; 16:7–8). Eller med kvinnliga metaforer; så gjorde exempelvis den del av fornkristen tradition där man tog upp det bibliska talet om »Visheten« och lät det gälla som ett uttryck för Anden. Men själva uttrycket »Anden« uppfattas bäst som neutralt.

Å andra sidan: om kyrkorna och samfunden tar upp formen »den heliga Anden« i sitt böne- och lärospråk, bör det åtföljas av att man betonar treenighetslärans klassiska innebörd. I många sammanhang — bland annat i många texter i både Gamla och Nya testamentet — är visserligen Anden tänkt som en kraft eller en gåva (t. ex. Ps 51:13; Jes 42:1; Rom 5:5). Men Anden är för kyrkan också en »person«, ett »jag« eller ett »du«, i samma mån som Fadern och Sonen — något som får sin bibliska legitimation inte minst genom Johannesevangeliets utsagor om Anden som »Hjälparen« (Joh 14:16 etc.; jfr t. ex. Matt 28:19; 1 Kor 12:11; 2 Kor 13:13). Detta kan göras full rättvisa med »den heliga Anden« som den normala språkformen, men det kan kanske behöva betonas, för att inte den språkliga förändringen skall ge anledning till ny, onödig splittring bland de kristna.

Eftersom trosbekännelsen i vissa sammanhang brukar sjungas — det gäller särskilt den nicensk-konstantinopolitanska bekännelsen i den romersk-katolska kyrkan — måste översättningen uppfylla åtminstone elementära sångbarhetskrav.

I fråga om stavningsskick ansluter de här presenterade texterna nära till den praxis som hittills har rått i kyrkornas och samfundens gudstjänstböcker. Exempelvis skrivs »Fader« genomgående med stort f, »Son« med stort s och »Ande« med stort a, även där orden inte har

egennamnskaraktär. För konsekvensens skull används i den här boken samma sätt att skriva även i citat ur NT 81.

### Litteratur

- Andrén, Å., »Trosbekännelsen under 1900-talet«, *Kirkehistoriske samlinger* (1976) 208–220
- Beinert, W., *Untersuchungen zum dritten Kirchenattribut*, I–II (1964)
- Ekenberg, A., »Gemensam trosbekännelse«, *Signum* 9 (1983) 49–51
- Förslag till ekumenisk översättning av vissa liturgiska texter* [avlämnat av en arbetsgrupp knuten till Svenska ekumeniska nämndens utskott för tro och vittnesbörd] (1977, stencil)
- Förslag till ekumenisk översättning av vissa liturgiska texter* [avlämnat av Svenska ekumeniska nämndens utskott för tro och vittnesbörd] (1977, stencil)
- Förslag till ekumenisk översättning av vissa liturgiska texter*, avlämnat av en arbetsgrupp knuten till Svenska ekumeniska nämndens utskott för tro och vittnesbörd (1985, stencil, utan titel)
- Gallén, J. – Helander, S. – Stähle, C. I., »Credo«, *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid* 2 (1957) 600–601
- Gerhardsson, B. – Persson, P. E., *Herrens bön, den apostoliska och den nicenska trosbekännelsen. Nyöversättningsförslag för gudstjänstlivets behov* (Mitt i församlingen 1993:7)
- , *Kyrkans bekännelsefråga* (21988)
- Hödl, L., »Ich glaube an den Heiligen Geist, die heilige katholische Kirche«. Zum ökumenischen Verständnis des 3. Glaubensartikels«, *Catholica* 36 (1982) 195–214
- Kelly, J. N. D., *Early Christian Creeds* (31972)
- Lanne, E., »Le symbole des apôtres, expression de la foi apostolique, et le symbole de Nicée«, *Irénikon* 56 (1983) 467–482
- Richardson, A., *Creeds in the Making. A Short Introduction to the History of Christian Doctrine* (21961). Sv. övers. *Hur uppstod de klassiska kristna dogmerna? En kort orientering* (1965)
- Wengst, K., Ritter, A.M. m.fl., »Glaubensbekenntnis(se)«, *Theologische Realenzyklopädie* XIII, 384–446

## Den apostoliska trosbekännelsen

Jag\* tror på Gud,  
den allsmåttige Fadern,  
himlens och jordens skapare.

- 5 Jag tror på Jesus Kristus,  
hans ende Son, vår Herre,  
som blev till som människa  
genom den heliga Anden,  
föddes av jungfrun Maria,  
led under Pontius Pilatus,  
10 korsfästes, dog och begravdes,  
steg ner till dödsriket,  
uppstod från de döda på tredje dagen,  
steg upp till himlen,  
sitter på Guds,  
15 den allsmåttige Faderns, högra sida  
och skall komma därifrån  
för att döma levande och döda.

- Jag tror på den heliga Anden,  
den heliga, universella / katolska\*\* kyrkan,  
20 de heligas gemenskap,  
syndernas förlåtelse,  
kroppens uppståndelse  
och det eviga livet.  
Amen.

\* »Jag« i trosbekännelsen kan ersättas med » Vi«, efter vad respektive kyrka eller samfund/församling finner för gott.

\*\* Valet mellan »universell« och »katolsk« överläts åt respektive kyrka och samfund/församling.

### Kommentar

Den latinska grundtexten till den apostoliska trosbekännelsen återfinns på s. 163.

Som nämndes tidigare, går texten tillbaka på den s. k. gammalromerska dopbekännelsen. En mycket tidig form av denna bekännelse — som vid den tiden oftast uttalades på grekiska — omvittnas av den kyrkoordning, *Den apostoliska traditionen*, som sammanställdes av en presbyter (präst) i Rom, Hippolytos, omkring år 200. Bekännelsen hade tagit form steg för steg redan under 100-talet. Den spreds från Rom till andra delar av västkyrkan och fick sin slutgiltiga form allra senast på 700-talet. Den var nu avfattad på latin.

Tidigare nämndes också att beteckningen »den apostoliska trosbekännelsen« hör samman med en legend som spreds från 300-talet och framåt, enligt vilken var och en av de tolv apostlarna skulle ha dikterat var sitt led i bekännelsen. Grundtexten har emellertid inte tolv åtskilda delar utan en klart tredelad uppbyggnad. Visserligen upprepas inte det inledande verbet *Credo* (»Jag tror«) i andra artikeln, som endast inleds av ett *et* (»och«), utan endast i tredje artikelns början. Men första artikelns *in Deum* (»på Gud«) motsvaras av *in Iesum Christum* (»på Jesus Kristus«) och av *in Spiritum Sanctum* (»på den heliga Anden«). Och det som bekännelsen talar om utgör ett tankemässigt sammanhängande helt. Den har på djupet en bestämd struktur. Den ger uttryck åt den trefaldiga kristna bekännelsen, bekännelsen till Fadern, Sonen och Anden. Som saken har uttryckts av den franske teologen Henri de Lubac:

Den är inte vilken lista som helst, enbart en förteckning eller katalog. Den utgör en väl sammanhållen helhet. Den har en struktur. Detta är inte bara något som rör den litterära formen. Själva den kristna trons idé, i det som är mest karakteristiskt för den, hör samman med strukturen i den trosbekännelse som den har tagit sig uttryck i. Konsekvenserna av detta för kristen tanke och kristet liv är vittgående (*La foi chrétienne*, <sup>2</sup>1970, 63).



När den som döps stigit ner i vattnet, skall den som döper lägga sin hand på honom och fråga: »Tror du på Gud, den allsmäktige Fadern?» Den som döps svarar: »Ja.« Och strax döper han honom en gång, med handen lagd på hans huvud.

Därefter skall han fråga: »Tror du på Kristus Jesus, Guds Son, som föddes genom den heliga Anden och jungfrun Maria, korsfästes under Pontius Pilatus, dog, uppstod på tredje dagen levande från de döda, steg upp till himlen, sitter på Faderns högra sida och skall komma för att döma levande och döda?» Och när han har svarat: »Ja«, döps han återigen.

Och han frågar återigen: »Tror du på den heliga Anden, i den heliga kyrkan?» Den som döps skall svara: »Ja«, och så skall han döpas för tredje gången.

Hippolytos, *Den apostoliska traditionen* (omkr. år 200)

Textens tre delar är språkligt sett utformade på olika sätt. Efter *in Deum* (»på Gud«) i första artikeln följer två appositioner: Gud bestäms som Fadern och som skapare. Efter andra artikelns *et in Iesum Christum* kommer på motsvarande sätt två appositioner: det heter att Jesus Kristus är »Guds Son« och »vår Herre«. Därigenom används de tre nytestamentliga huvudbeteckningarna på honom: Kristus (= Messias), Guds Son och Herre. Men därefter följer sedan en lång relativsats, inledd med *qui* (»som«), i vilken det beskrivs vad han gjort, vad som skett med honom och vad han skall göra — från konceptionen i Marias moderliv fram till återkomsten till domen. Det är säkert andra artikelns längd och behovet av tydlighet som gör att verbet *credo* därefter upprepas i början av tredje artikeln. Tredje artikelns *in Spiritum Sanctum* följs inte av några appositioner. Anden beskrivs inte närmare i den apostoliska trosbekännelsen, som i det avseendet har en mycket ålderdomlig karaktär. I stället följs bekännelsen till Anden av bekännelse till en rad realiteter som hör nära samman med Andens verkande: kyrkan, syndernas förlåtelse osv.

Förslaget har väckts att man på svenska skall upprepa verbet (»Jag/vi tror«) redan i andra artikelns början. Så skedde i många variantformer av trosbekännelsen på latin under 400–700-talen, men det sker alltså inte i den latinska standardtexten. Upprepningen ger bekännel-

Vi tillber de kristnas Gud. Vi tror att han är den ende Guden, den som från början har skapat och ordnat allt synligt och osynligt. Vi tror på Herren Jesus Kristus, Guds Son, som profeterna har förkunnat och som blev sänd att frälsa människorna, Messias och återlösaren, Mästaren som ger oss undervisning om himmelska ting.

Justinus martyren (d. 165) enligt den nästan samtida skildringen av hans bekännelse och martyrdöd

sen som helhet en mera konsekvent språkform, och den förtydligar bekännelsens treledade grundstruktur. Därför har den åtgärden vidtagits i nyöversättningen, utan att man kan säga att den är absolut nödvändig.

#### *Första artikeln*

Bekännelsen börjar med orden »Jag tror« eller »Vi tror«. Den latinska grundtexten har singularis, »Jag tror«, eftersom texten ursprungligen var en dopbekännelse. Först senare har den kommit att användas i andra sammanhang, och inte förrän efter reformationen kom den apostoliska trosbekännelsen att reciteras i huvudgudstjänsten.

»Jag tror« kan kanske tyckas ge bekännelsen en individualistisk karaktär, som om den bara vore en beskrivning av den enskildes trosföreställningar. Men den tolkningen går inte att upprätthålla. Den tredje artikeln, om inte annat, markerar att trosbekännelsen hör hemma i ett kollektivt sammanhang: kyrkan eller församlingen. Därför är det ingen djupgående, principiell skillnad mellan att säga »Jag tror« och att säga »Vi tror«. Kanske ännu tydligare än i standardtexten kommer detta fram i den äldsta bevarade formen av bekännelsen, den gammalromerska dopbekännelsen enligt Hippolytos kyrkoordning (omkr. år 200):

Bekännelsen enligt Hippolytos

Den apostoliska trosbekännelsen

Tror du på Gud ...

Jag tror på Gud ...

Tror du på Jesus Kristus ...

Och på Jesus Kristus ...

Vi för vår del håller fast vid sanningens regel, enligt vilken det endast finns en enda, allsmäktig Gud som har skapat allt genom sitt Ord, ordnat det och ur intet gjort alla ting för att de skulle vara till, i enlighet med vad skriften säger: »Himlarna har danats genom Herrens ord och all deras kraft genom anden från hans mun« (Ps 33:6 grek.). Från detta »allt« är ingenting undantaget.

Irenaeus av Lyon (d. omkr. 200)

Tror du på den heliga Anden,  
i den heliga kyrkan?

Jag tror på den heliga Anden ...  
en helig, universell kyrka ...

Att bekännelsen hos Hippolytos görs »i den heliga kyrkan« markeras visserligen uttryckligen bara vid den tredje artikeln, men i sak gäller det helheten: »Jag tror i den heliga kyrkan«, dvs. »Jag avlägger min bekännelse i gemenskap med Kristi församling.« Trosbekännelsen uttrycker ett personligt ställningstagande, men det personliga ställningstagandet kan inte skiljas från gemenskapens bekännelse. Valet mellan »Jag tror« och »Vi tror« kan därför träffas av kyrkor och samfund alltefter vilket konkret sammanhang texten skall användas i. Valet bör inte tillmätas någon principiell, teologisk betydelse.

Det bör kanske noteras att uttrycket »tro på« mer eller mindre är en kristen språklig nybildning. Varken i vanlig antik eller senantik grekiska eller i utomkristet antikt och senantikt latin använde man normalt det uttryckssättet (*pisteuein eis* eller *credere in*). Att »tro på« betydde i fornkristet språk mer än att »sätta tilltro till«, »lita på« eller »hålla för sant«. Uttrycket »tro på« bar på en specifikt kristen innebörd. Det inkluderade de andra betydelserna i »tro«, men samtidigt innebar detta att »tro på« Gud, Kristus och Anden att ställa sig i en djup personlig relation och ett lydnadsförhållande till Gud, Kristus och Anden. När uttrycket används även om kyrkan m. m., har det en allmännare betydelse. De kristna »tror på« Gud men naturligtvis inte i riktigt samma mening »på« t.ex. kyrkan.

De kristna trosbekännelserna innehöll mycket tidigt gudsbenämningarna »allsmäktig Fader« och »skapare«. De äldsta beläggen för det

Alla vill gärna förstå, men alla vill inte tro. När någon säger till mig: »Först vill jag förstå, innan jag kan tro«, då svarar jag: »Tro först, så att du kan förstå.«  
Augustinus (354–430)

härstammar redan från 100-talet. Dessa uttryck om Gud tillhörde av ålder judiskt böne- och bekännelsespråk. Men de fick också stor betydelse som kristen avgränsning mot de framväxande gnostiska rörelserna med deras dualistiska sätt att tänka — dvs. mot tanken att Gud inte skulle vara en enda och att den synliga världen skulle ha något annat upphov än Gud, Jesu Kristi Fader. Kyrkan betonade genom dem att den trodde på Gud såsom hela världens, den konkreta världens, skapare, och att Gud är den som i obegränsad makt råder över allting. Gud är i sig själv gränslös makt och förmåga. I kraft av denna makt har han skapat allt ur intet, och han har omsorg om allt som han har skapat.

I västerländsk kristen reflexion över Guds väsen under århundradena innan den apostoliska trosbekännelsen fick sin slutgiltiga form kom man att fästa ökad vikt vid Guds allmakt såsom hans förmåga *till*allt, inte bara hans härskarmakt *över*allt. Redan hos de tidiga kyrkofäderna inneslöt dock tanken dessa olika aspekter. (Se vidare s. 42–43 och 72–73.)

Metaforen »fader«, använd om Gud, innebär ingen könsbestämning: Gud är en verklighet ovanför och bortom den könsuppdelning som gäller hos både djur och människor. Visserligen är metaforen — som är hämtad från bibliskt språk i både Gamla och Nya testamentet — maskulin. Men det den sakligt uttrycker är Guds auktoritet och kärleksfulla omsorg om allt skapat. Den är också en relationsterm: den anger vem Gud är i förhållande till Sonen, Jesus Kristus — nämligen upphovet till honom, både som »person« i Gudomen och som människa.

### *Andra artikeln*

I stenstil räknar andra artikeln upp de allra viktigaste sanningarna om Jesus Kristus: om hans identitet och om hans verk. Man brukar anta att sedvänjan att göra en överblick över Kristi verk i trosbekännelsen på det här sättet framför allt har sin grund i undervisningen av katekumener (dopkandidater) i fornkyrkan. Uppräkningen skall göra det lätt att påminna sig det viktigaste om Jesus Kristus och vad han gjort. Men sådana listartade beskrivningar av Jesu Kristi verk kunde också förekomma exempelvis när tidiga kristna måste försvara och förklara sin tro därför att de hotades av dödsstraff för sin tro.

Själva seden att göra sådana sammanfattningar är mycket gammal. Redan Paulus sammanfattar i Första Korinthierbrevet sin förkunnelse med orden (1 Kor 15:1–8):

Bröder, jag vill påminna er om evangeliet som jag förkunnade, som ni också tog emot, på vars grund ni står och genom vilket ni blir räddade. Jag vill påminna er om orden i min förkunnelse [...]. Bland det första jag förde vidare till er var detta som jag själv hade tagit emot:

att Kristus dog för våra synder i enlighet med skrifterna,  
att han blev begravd,  
att han uppstod på tredje dagen i enlighet med skrifterna  
och att han visade sig [...]

Ignatios av Antiochia, som led martyrdöden i Rom omkring år 110, skrev i sitt brev till de kristna i Efesos (19:2):

Fördolda för denna världens furste var  
Marias jungfrulighet,  
hennes nedkomst  
och likaså Herrens död  
— tre hemligheter som skallar högt men som ägde rum i Guds tystnad.

Att dessa hemligheter »skallar högt« syftar på att de förkunnas öppet av den kristna kyrkan. Tanken att Marias jungfrudom, födelsen och döden (med den följande uppståndelsen) är mysteriösa skeenden som varit fördolda för »denna världens furste«, dvs. djävulen, bygger vidare på vad som står i Paulus första brev till de kristna i Korinth:

Vad vi förkunnar är Guds hemlighetsfulla vishet, som var fördold men som redan före tidens början av Gud var bestämd att leda oss till härlighet. Den kände ingen av denna världens makter till — om de hade känt till den skulle de inte ha korsfäst härlighetens Herre (1 Kor 2:7–8).

Att redan Ignatios nämner Marias jungfrulighet och Jesu förunderliga födelse som centrala hemligheter visar vilken stark ställning tron på dessa ting hade mycket tidigt i kristendomen. Jungfrufödelsen nämns visserligen inte uttryckligen av fler nytestamentliga författare än evangelisterna Matteus och Lukas (Matt 1–2; Luk 1–2; jfr eventuellt Mark 6:3). Men att båda evangelisterna oberoende av varandra förutsätter denna tro visar att den var fast rotad redan under kristendomens allra första årtionden. (Och det är mycket svårt — för att inte säga omöjligt — att förklara den som uppkommen på grund av påverkan från grekisk-romerska myter.) Tidvis kom den att förstärka jungfruligheten som ideal bland de kristna, men det som den i första hand gav uttryck åt var tron på Guds suveränitet: kyrkan tror på en Gud som kan åstadkomma något underbart ur intet. Den aspekten betonas redan i evangelisten Lukas bebådelseberättelse: »Hur skall detta ske? Jag har ju aldrig haft någon man. — Ingenting är omöjligt för Gud« (Luk 1:26–38). Jungfrufödelsen uppfattades, ungefär som den tomma graven, som ett tecken: som något som visar Guds oändliga makt och förmåga — ett tecken på att Gud kan åstadkomma liv ur intet, att han förmår göra allt vad han vill (jfr Ps 115:3; 1 Mos 18:14).

Efter människoblivandet och dess hemlighet nämner trosbekännelsen Kristi lidande, död, uppståndelse, himmelsfärd och återkomst som domare — det som redan i Paulus brev är centrum i bekännelsen till Jesus Kristus (1 Kor 15:3–8; 1 Thess 1:9–10).

I uppräknningen av vad Kristus gjort, vad som skett med honom och vad han skall göra (relativsatsen i andra artikeln) skiftar grundtexten uttryckssätt från de inledande sammansatta verben *conceptus est, natus [est], passus [est], crucifixus [est], mortuus [est], sepultus [est]* via de osammansatta *descendit, resurrexit, ascendit, sedet* fram till det sammansatta *venturus est*. Det har hävdats att skiftningen i fråga om uttryckssätt skulle ha väsentlig innehållslig betydelse: den första serien

Detta [med lidandets nödvändighet] hade Petrus inte förstått ännu, när han längtade efter att leva tillsammans med Kristus på berget. Han dolde detta för dig, Petrus, fram till tiden efter sin död. Men nu säger han själv: Gå ner för att lida på jorden, för att tjäna på jorden, för att bli föraktad, för att bli korsfäst på jorden. Livet stiger ner för att låta sig dödas, Brödet stiger ner för att känna hunger, Vägen stiger ner för att bli trött på vägen, Källan stiger ner för att känna törst – och du vill inte känna smärta?

Augustinus (354–430)

av verb skulle ha passiv, den därpå följande aktiv innebörd, vilket borde speglas i översättningen. Det kan sakligt sett ligga något i det. Att avlas, födas, lida, dö och begravas är naturligtvis inte skeenden som någon utför aktivt i samma bemärkelse som att stiga ner, uppstå, stiga upp osv. Men grundtexten kan inte sägas markera skiftningen tydligt. Och visserligen kunde den tidiga kristendomen tänka sig exempelvis Kristi uppståndelse som en aktiv handling av Kristus själv, i linje med hur man kan tolka Johannesevangeliets ord om att Kristus själv »tar tillbaka« sitt liv genom uppståndelsen (Joh 10:18; enligt en annan tolkning: »få tillbaka«). Men den nytestamentliga uppståndelsetro som fornkyrkan bar vidare kunde också uttrycka uppståndelsen mera passivt: Fadern »uppväckte« sin Son eller befriade honom ur döden (se t. ex. Apg 2:24). Det förefaller därför onaturligt att markera skillnaden mellan »passivt« och »aktivt« alltför starkt.

Eftersom andra artikeln är så lång, kunde det tyckas vara motiverat att dela upp den i två satser. I enlighet med originalet skulle man eventuellt kunna låta en språklig skarv komma vid *descendit* (»steg ner«) på rad 11. Och i grundtexten finns noga räknat en övergång till en ny sats på rad 14 (*inde veniet*, »han skall komma därifrån«). Det har dock ansetts vara bäst att låta hela andra artikeln bli en enda mening. Den är inte så lång att överblicken förloras.

Sambandet mellan de olika händelser och skeenden som nämns i andra artikeln kommer tydligast fram med detta sätt att översätta. Därmed bevaras också stilkaraktären i originaltexten bäst.

Liksom Guds vilja är handling och denna handling kallas värld, så är hans avsikt människornas frälsning – och denna avsikt kallas kyrka.

Clemens från Alexandria (d. omkr. 210)

I äldre svenska översättningar återgavs relativsatsen i andra artikeln med participkonstruktioner i perfektum: »(vilken är) avlad«, »född« etc. I nutida svenska blir det alltför otympligt och stelt att använda participer. Dessutom uttrycker latinets perfektum långtifrån alltid ett skeende i det förflutna med förblivande giltighet i nuet. För det mesta beskriver det helt enkelt en händelse i det förflutna. Exempelvis kan *mortuus est* då och då betyda »han är död«, men det vanligaste är att det betyder »han dog«. De latinska perfektformerna i andra artikeln i standardtexten motsvarar grekiska aoristformer, berättande former, i den gammalromerska bekännelsen. Det bekräftar att de skall uppfattas helt enkelt som beskrivningar av händelser i det förflutna. De äldre svenska översättningarnas »är avlad« osv. var nog därmed egentligen en felöversättning; det borde nog ha stått »blev avlad« etc. Att Kristi verk på jorden har förblivande giltighet är i sak något för den kristna tron oerhört viktigt. Men det kommer inte omedelbart till uttryck i texten. Den beskriver helt enkelt vad som skedde med Kristus och vad han gjorde.

### *Tredje artikeln*

Som redan har nämnts, har tredje artikeln en ålderdomlig prägel genom att inte foga några bestämmningar till Anden. De allra äldsta trosbekännelserna är av den karaktären. Först efter lärostriderna om Anden under 300-talet blev det vanligt att göra ingående utsagor om Anden. Ännu den ganska sent formulerade standardtexten till den apostoliska trosbekännelsen är oberörd av sådant — specificeringar som i allra första hand tedde sig nödvändiga inom den östliga kyrkan. (Jfr s. 67–68.)



[De troende måste tro på det som står i trosbekännelsen] för att de genom att tro skall lyda Gud, för att de genom sin lydnad skall leva på rätt sätt, för att de genom att leva på rätt sätt skall rena sitt hjärta, och för att de genom att rena sitt hjärta skall förstå vad de tror.

Augustinus (354–430)

Bekännelsen till kyrkan, syndernas förlåtelse osv. får därmed en mycket framträdande plats i den apostoliska trosbekännelsen. Talet om kyrkan, de heligas gemenskap, syndernas förlåtelse, kroppens uppståndelse och det eviga livet bildar en oupplöslig enhet. (»Det eviga livet« hade troligen tillkommit som en precisering av vad som låg i »kroppens uppståndelse«: avsikten var att säga att uppståndelsen inte är ett återuppväckande till vanligt liv, som fallet var vid Lasaros uppväckelse, Joh 11. »Det eviga livet« betyder ett hinsides, annorlunda liv, den fullkomliga och slutgiltiga gemenskapen med Gud.)

»De heligas gemenskap« fungerar som en ren apposition (bestämning) till kyrkan: det är kyrkan själv som är denna gemenskap. »Syndernas förlåtelse« förmedlas, på allehanda sätt, i och genom kyrkan. Även »kroppens uppståndelse« och »det eviga livet« hör i denna bekännelse samman med kyrkan, och frågan om de icke-kristnas eviga lott berörs inte. Den kristendomstolkning som den apostoliska trosbekännelsen speglar tillmäter kyrkan stor betydelse.

Samtidigt hör de ting som nämns efter den heliga Anden i tredje artikeln nära samman med bekännelsen till Anden. Att bekänna sig till Anden är att bekänna sig till Guds handlande i världen efter Jesu Kristi död och uppståndelse. Kyrkan, de heligas gemenskap, är den plats där man erfar Andens verkande och förlåtelsen, som är möjlig tack vare Anden (jfr Joh 20:22), och uppståndelsen är en akt av Guds mäktiga kraft, verksam i den heliga Anden.

Alla de substantivuttryck som följer efter *Spiritus Sanctum* i tredje artikeln är omedelbart samordnade med *Spiritus Sanctum*. Därmed styrs alla uttrycken av *credere in*, »tro på«. Bland annat medeltidens

teologer i västkyrkan brukade betona skillnaden mellan *credere in*, »att tro på«, dvs. göra till föremål för religiös tro och dyrkan, och *credere*, »att tro« eller »att anförtro sig åt«. De tolkade texten så endast *credere*, inte *credere in*, användes om kyrkan. I sak är distinktionen viktig: kyrkan är naturligtvis inte föremål för tro i samma mening som Fadern, Sonen och Anden. Men åtskillnaden görs faktiskt, språkligt sett, inte i själva texten.

### *Bestämd och obestämd form*

Latinet saknar obestämd och bestämd artikel. Huruvida ett substantivuttryck skall uppfattas som bestämt eller obestämt måste därför avgöras med ledning av det språkliga sammanhanget.

I äldre svenska översättningar varierades återgivningen: t. ex. »(avlad av) den helige Ande« och »syndernas förlåtelse« (bestämd form) men »allsmäktig Fader« och »en helig, allmänlig kyrka« (obestämd form). Både allmänna överväganden — fr. a. principen att de osäkra ställena skall tolkas med ledning av de säkra — och undersökningar av det kyrkliga språkbruket under den period då den apostoliska trosbekännelsen fick sin form visar dock att samtliga substantivuttryck i texten är tänkta i bestämd form: t. ex. »den allsmäktige Fadern«, »den heliga Anden« (i både andra och tredje artikeln), »den heliga, universella kyrkan« och »det eviga livet«.

Den gammalromerska bekännelsen på grekiska uppvisar en viss variation mellan bestämd och obestämd form. Det kunde kanske tyckas tala mot detta resonemang. Men i pregnanta och högtidliga sammanhang uttryckte man sig på grekiska gärna utan bestämd artikel, även när en utsaga skulle uppfattas som bestämd. Detta förefaller tillämpligt i den gammalromerska bekännelsen, som därför inte talar mot att man genomgående översätter med bestämd form.

Det enda ställe där tveksamhet kan uppstå huruvida bestämd eller obestämd form är den bästa återgivningen, är rad 2, där Gud omtalas som *Pater omnipotens*, i den gammalromerska bekännelsen på grekiska

*patera pantokratora*, »allsmäktig Fader« eller »Fadern, den allsmäktige«. Med tanke på hur exakt samma uttryck används senare i bekännelsen, på rad 15, är dock bestämd form den naturliga återgivningen. Det föreligger ingen betydelskillnad mellan detta och den tidigare översättningens »Gud Fader allsmäktig«. Möjligen kan man säga att »Gud Fader allsmäktig« i nutida svenska fungerar som ytterst oklart uttryck, där »Fader allsmäktig« nästan utgör ett betydelselöst tillägg till »Gud«. Eftersom grundtexten vill säga något alldeles bestämt med orden, bör de översättas så att innebörden går fram tydligt. Kombinationen mellan »allsmäktig« och »Fader« kan kanske tyckas slå fast en gudsbild som i ett nutida sammanhang är problematisk. Men texten måste översättas troget.

#### Noter

Siffrorna i vänstermarginalen i det följande hänvisar till radnummer i översättningen.

- 1 *Jag tror* Grundtexten har singularis *Credo*, »Jag tror«, eftersom texten utgjort dopbekännelse. I andra sammanhang förefaller dock pluralis vara det mest naturliga. Valet mellan singularis och pluralis överläts åt respektive kyrka och samfund. Skillnaden mellan singularis och pluralis bör inte tillmätas någon större betydelse. (Jfr s. 34–35.)
- 2 *den allsmäktige Fadern* Grundtextens uttryck, *Patrem omnipotentem*, skall förmodligen fattas som bestämd form. Med översättning i bestämd form uppnår man också samstämmighet mellan rad 2 och rad 15. En ytterligare fördel med översättningen i bestämd form är att den tydligt uttrycker sidoordningen av de tre gudomspersonerna i texten: »Fadern«, »Sonen« och »den heliga Anden«. Avsikten med ordet *Pater* är inte enbart att beteckna Gud som »en fader« (= »skapare, upphovsman, ursprung«), utan att beteckna honom som »Fadern« inom ramen för den gudomliga Treenigheten, »vår Herre Jesu Kristi Fader« (jfr 2 Kor 1:3).

*Patrem omnipotentem*, »den allsmåktige Fadern«, utgör apposition till *Deum*, »Gud«. Ur en synpunkt kan det förefalla ologiskt: den kristna tron räknar ju med att inte endast Fadern utan också Sonen och Anden är Gud. Men formuleringssättet i texten har sin grund i det urkristna språkbruk som finns i Nya testamentet. Där används uttrycket »Gud« mycket sällan om Sonen och aldrig om Anden. Att även den apostoliska och den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen uttrycker sig så beror på att bekännelserna har sin grund i urkristet språkbruk.

Adjektivet *omnipotens*, »allsmåktig«, syftar både på att Gud råder över allt och att Gud i sig själv är mäktig till allt (som står i överensstämmelse med hans väsen och vilja). Den senare innebörden går förlorad om man återger det med t. ex. »allhärskande«, »allhärskare« eller »den som råder över allt«. (Jfr vidare s. 76–77.)

- 3 *himlens och jordens skapare* Grundtextens uttryck, *creatorem caeli et terrae*, skall även här fattas som bestämd form, »skaparen av himlen och jorden«. Uttrycket »himlen och jorden« avser den skapade världen som totalitet (jfr 1 Mos 1:1). I andra fornkristna texter uttrycks samma tanke med att Gud är »alltings« eller »världsalltets« skapare.

Rad 2 och 3 hör mycket nära samman. Det har förmodats att rad 3 tillkommit som ett förtydligande av den kristna skapelse-tron mot gnostiska rörelser, och därmed som ett förtydligande av *Patrem omnipotentem* på rad 2. Det är tänkbart, men talet om Gud som fader på rad 2 avser — som vi nyss påminde om — inte enbart Guds roll som skapare. De båda raderna kompletterar varandra, liksom redan *omnipotens* kompletterar *Pater*. (Vi har, för att använda filosofen Immanuel Kants språkbruk, inte att göra med »analytiska« utan »syntetiska« bestämningar.)

- 4 *Jesus Kristus* Den gammalromerska bekännelsen hade länge den omvända ordföljden: *Christus Iesus*. Det var en sentida rest av ett språkbruk då man hade känsla för den ursprungliga innebörden i beteckningen »Kristus«, nämligen Messias. Redan i nytestament-

lig tid, när kristendomen börjat spridas i den icke-judiska världen, hade dock beteckningen börjat blekna till ett egennamn.

- 5 *hans ende Son, vår Herre* Begreppsparet speglar inte minst aposteln Paulus språkbruk. Grundtexten har *unicus*, »ende«, till skillnad från den latinska formen av den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen, som har *unigenitus*, »enfödd«; jfr s. 78. Textens tal om Kristus som Guds »ende« Son motsvarar Heb 11:17; Luk 7:12; jfr Joh 1:14, 18.

- 6–8 *som blev till som människa genom den heliga Anden och föddes av jungfrun Maria* Till skillnad från den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen, som på motsvarande ställe talar om Sonens människoblivande i stort, skiljer den apostoliska trosbekännelsen på två akter i detta människoblivande: konceptionen och födelsen. Detta motsvarar Immanuelsprofetian i Jes 7:14, som i evangelierna ses som en förutsägelse om Jesu tillblivelse: »Jungfrun skall (1) bli havande och (2) föda en son.«

Återgivningen av grundtextens *qui conceptus est de Spiritu Sancto* är med nödvändighet något fri. (Om uttryckssättet »den heliga Anden«, se ovan s. 26–28.) Det som avses är att människan Jesus »koncipierades« i Marias sköte tack vare den heliga Anden. Men så tekniskt kan man naturligtvis inte uttrycka sig i en bekännelse-text för bl. a. gudstjänstbruk.

Det är viktigt att respektera den latinska grundtextens åtskillnad mellan konceptionen (genom eller tack vare Anden, *de Spiritu Sancto*) och födelsen (av jungfrun Maria, *ex Maria virgine*). Den är ett utslag av de överväganden om förhållandet mellan Andens resp. Marias roll i Jesu mänskliga tillblivelse, och betonande av konceptionen, som förekom i västkyrklig teologi under 300–400-talen. (Dessa kom också att påverka den lydelse som den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen fick på latin; se ovan s. 23.)

Frågan hur det latinska uttrycket *conceptus est* bäst återges på svenska har diskuterats åtskilligt. Vid 1941 års kyrkomöte fördes

en ingående och lärd teologisk och språklig debatt i ämnet, som dock inte ledde till ändring av det av många talare kritiserade »avlad«. Bland då och senare framförda förslag kan nämnas det sakligt korrekta »undfängen«, ett uttryck som dock i varje fall inte nu är användbart. Gerhardsson–Persson 1993 föreslog »tillbliven«, men det har från flera kyrkors och samfunds — liksom från arbetsgruppens — sida bedömts som svårt att godta, eftersom det kan väcka intrycket att det som menas är att Guds Son blev till först i samband med inkarnationen, alltså som ett utslutande av hans preexistens (tillvaro före människoblivandet). Bekännelsen förutsätter Sonens preexistens, även om den inte uttryckligen nämner den. Till sist har översättningen blivit »blev till som människa«. Ett tänkbart alternativ vore kanske det smidigare »blev människa«, men det är alltför likt uttryckssättet i den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen, där det inte syftar på själva konceptionen i Marias sköte utan på människoblivandet över huvud taget, Sonens inträde i människornas värld. »Avlades (genom den heliga Anden)« har undvikits, eftersom verbet »avla« i nutida svenska alltför mycket leder tanken till djurriket. *Spiritus Sanctus* har översatts i bestämd form: »den heliga Anden«. Visserligen är uttryckssättet i grundtexten ganska likt Matt 1:20 och Luk 1:35, där NT 81 använder obestämd form. Men det är inte fråga om riktigt samma formulering som i evangelierna (där det talas om *to gennēthen* resp. *to gennōmenon*, »det som fötts/föds«); formuleringen *conceptus est* är icke-biblisk. Och när trosbekännelsen fick sin form uppfattades *Spiritus Sanctus* av allt att döma som bestämd form, både i trosbekännelsen och i Matt 1:20 och Luk 1:35. (Översättning i bestämd form skulle för övrigt vara möjlig med hänsyn till grundtexten även på de nämnda ställena i evangelierna.)

Barnet blev enligt bekännelsetexten till i Marias sköte *de Spiritu Sancto*. Anden tänks här inte spela en roll som på något sätt motsvarar mannens roll vid en naturlig konception, vilket de

gamla svenska översättningarnas »avlad av« eventuellt kan ge intryck av. Anden är i stället tänkt som den gudomliga skaparkraft som åstadkommer liv ur intet. Prepositionen *de* har valören »tack vare« eller »genom«. Det senare har förefallit vara den lämpligaste återgivningen.

- 9 *led under Pontius Pilatus* Ytterst kanske under inflytande av senmedeltidens intensiva passionsfromhet har de tidigare svenska översättningarna haft »pinad«. Det blir dock, åtminstone i nutida svenska, ett mera målande uttryckssätt än grundtextens verb, som här har den normala valören »lida«. Fornkyrkans och den tidiga medeltidens eftertanke över Jesu lidande var naturligtvis inte lidelsefri eller oengagerad, men det blir en överdramatisering av textens ordval att återge saken med »pinades«. Vad som fastslås med denna rad i bekännelsen är Jesu döds verkliga förankring i historien, under en bestämd romersk ståthållares tid, inte så mycket vad lidandet innebar av plåga för honom själv. »Under Pontius Pilatus« har rent temporal betydelse. Det är liktydigt med att säga »under Pontius Pilatus tid som ståthållare« (jfr 1 Tim 6:13). Det syftar inte på att Kristus led *av* de plågor som Pilatus gav order om att han skulle utsättas för.
- 10 *korsfästes, dog och begravdes* Utsagorna här och på rad 11 går tillbaka på 1 Kor 15:3–4, där dock korsfästelsen inte nämns. De kan bara översättas på detta sätt.
- 12 *steg ner till dödsriket* Grundtextens latinska uttryck *ad inferos* (i en del av texttraditionen *ad inferna*) översattes på medeltiden och av Olavus Petri med »till helvetet«. Om det är det som menas, måste det också översättas så. *Inferi/inferna* har dock i fornkristet latin flera olika valörer, och här är det uppenbart att det exakt motsvarar det grekiska *hadēs*, som är den bibliska översättningen av hebreiskans *sheol*, »dödsriket«. »Dödsriket«, de dödas vistelseort, har en vidare innebörd än »helvetet«, de fördömdas vistelseort. Innebörden i utsagan – så som den fattades när trosbekännelsen fick sin slutliga gestalt – är att Kristus för de döda förkun-

nade budskapet om ondskans nederlag. Det lätt mytologiskt färgade uttryckssättet bygger ytterst, men med en viss omtolkning, på den gåtfulla utsagan i 1 Pet 3:18 f.: »Hans kropp dödades, men han gjordes levande i anden, och så kunde han stiga ner och predika för andarna i deras fångelse.« I fornkristet tänkande förknippades den utsagan med reflektionen över den allomfattande betydelsen av Kristi död. I sammanhanget understryker den också, liksom orden om att Jesus begravdes, att han verkligen, helt och fullt, var död.

- 12 *uppstod från de döda på tredje dagen* Jfr 1 Kor 15:4. De tidigare svenska översättningarnas »uppstånden igen« saknar förankring i grundtexten och var innehållsligt missvisande: Kristi uppståndelse är för Nya testamentet och fornkyrkan vida mer än en åter-uppståndelse, ett återvändande till livet. Kyrkolatinets verb *resurgere* (*resurrexit*) är i praktiken synonymt med *surgere* och förledet *re-* betydelselöst.
- 13 *steg upp till himlen* I grundtexten används verbet *ascendere* (den gammalromerska bekännelsen på grekiska: *anabainein*), »stiga upp«. Det motsvarar exakt Joh 3:13; 20:17 och bör återges som där. Det kan vara värt att notera att den apostoliska trosbekännelsen i sitt ordval inte anspelar på Lukas berättelse om Jesu himmelfärd (Luk 24:50 ff.; Apg 1:1 ff.) och den åskådighet som hör till den. Formuleringen utbildades också innan man mot slutet av 300-talet började fira Kristi himmelfärds dag, som gav den lukanska föreställningen brett genomslag inom kristendomen. Gerhardsson–Persson 1993 anmärkte träffande till detta ställe: »För människoögat är uppstigningen till himlen förstås lika osynlig som nedstigningen därifrån. Apostolicum åsyftar alltså den himmelska tronbetigningen, inträdet i den himmelska härligheten och makten, inte någon synlig himmelsresa.« Detsamma gäller för övrigt motsvarande passus i den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen. (Jfr not där.)
- 14–15 *sitter på Guds, den allsmäktige Faderns, högra sida* Ordvänd-



ningarna anknyter till Ps 110:1 och bl. a. Apg 2:34; Rom 8:34; Ef 1:20; Heb 1:3, 13; 1 Pet 3:22. Till skillnad från i bibeltexterna omtalas dock Gud här som »Gud, den allsmäktige Fadern«, med en upprepning av formuleringen på rad 1–2.

16–17 *och skall komma därifrån för att döma levande och döda* Kort och pregnant återges här den nytestamentliga tanken på Kristus som domare över levande och döda; jfr Apg 10:42; 2 Tim 4:1; 1 Pet 4:5. Det verb som används är *venire*, »komma«, inte »återkomma«; jfr Apg 1:11.

18 *den heliga Anden* Om uttryckssättet »den heliga Anden«, se ovan s. 26–28.

19 *den heliga, universella/katolska kyrkan* De två egenskaper hos kyrkan som lyfts fram i den apostoliska trosbekännelsen formuleras dels med en biblisk vändning, »helig«, dels med en term med profan bakgrund som särskilt från 200–300-talen kom att ingå i kristendomens fasta ordförråd: grek. *katholikē*, lat. *catholica*. När kyrkan betecknas som »helig«, motsvarar det sådana texter om det gammal- och nytestamentliga gudsfolket resp. den kristna gemenskapen som 2 Mos 19:5 f.; 3 Mos 19:2; Dan 7:22; Rom 1:7; 1 Kor 1:1; 1 Pet 2:9. I det bibliska språkbruket uttrycker det tanken på folket/gemenskapen såsom Guds egendom, såsom tillhörighet till den Helige, han som själv också helgar de sina. Till det hör också tanken att denna kallelse inrymmer kravet på ett heligt liv. Sådana perspektiv var levande i fornkyrkan. Där kom också kyrkans »helighet« att på ett avgränsande sätt stå för kyrkans äkthet i motsats till olika kätterska sekter.

En dubbelhet finns också i beteckningen *catholica*, som är ett grekiskt lånord (grek. *katholikē*). Ordet, som kommer av ordvändningen *kath' holon tēn gēn*, »över hela jorden«, hade i antik och senantik grekiska skiftande betydelser, från »världsomfattande« till »allmän, allomfattande, allmängiltig«. I det kristna språket kom det att ge uttryck åt kyrkans geografiska utbredning över hela den då kända världen. Ännu Gregorius den store, omkring

år 600, använder *universalis* som synonym till *catholica* om kyrkan. Men ordet hade också en avgränsande nyans: den »katolska« kyrkan var den stora och autentiska kyrkan, till skillnad från heretiska, mestadels lokalt begränsade, grupperingar. Hos vissa fornkristna författare, bl. a. Kyrillos av Jerusalem, men knappast allmänt, hade ordet dessutom en mera djuplodande innebörd: kyrkan kallas *katholikē* därför att den riktar sitt budskap till hela världen och förfogar över alla de medel som är nödvändiga för frälsningen.

Inget enskilt svenskt ord motsvarar helt innebörden i *katholikē/catholica*. En tänkbar lösning kunde då tyckas vara att inte alls översätta utan använda lånordet »katolsk« och tänka sig att det har den angivna innebörden. Den lösningen har varit aktuell ganska länge i de överläggningar som legat till grund för föreliggande texter. Den kommer dock i konflikt med etablerat svenskt språkbruk. Ordet »katolsk« används nästan bara som en samfundsbeteckning, både av romerska katoliker och av andra. (På t. ex. engelska är situationen en annan.) I remissvaren på Gerhardsson–Perssons förslag har »katolsk«, som där ingick som ett alternativ, stött på starkt motstånd.

För både katoliker och icke-katoliker borde det egentligen vara angeläget att man finner ett ordval som så väl som möjligt ger uttryck åt de egenskaper hos kyrkan som ordet åsyftar. Den hävdvunna svenska översättningen »allmännelig«, dvs. »allmän«, utgör ett arv från medeltiden. Mot den talar emellertid att formen »allmännelig« numera är ålderdomligt särspråk. Så särspråkligt är inte ordvalet i grundtexten. Å andra sidan skulle »allmän« bli för vagt och intetsägande. En återgivning som länge övervägdes, »världsvid«, ger uttryck åt den geografiska aspekten men lämnar samtidigt den andra aspekten i grundtextens ord utsagd.

Till sist har översättningen därför blivit »universell«. Det är den vidaste och mest träffande svenska motsvarigheten till grundtextens ord. Särskilt romerska katoliker i landet tycks anse »ka-

tolsk« vara nödvändigt som återgivning – detta trots att det finns exempel på moderna romersk-katolska översättningar av ordet, t. ex. polskans *powszechny*, »allmän«. Därför förutses på denna punkt en olikhet i hur trosbekännelsen kommer att lyda i praktisk användning. Eftersom olikheten motsvarar en verklig skillnad i kyrkouppfattning är den kanske legitim. Men den är naturligtvis beklagansvärd.

- 20 *de heligas gemenskap* Från början var grek. *koinōnia tōn hagiōn* med all sannolikhet ett uttryck som syftade på »gemenskapen med de heliga« i betydelsen gemenskapen med änglarna. Troligen var det också detta som avsågs av Hieronymus (omkr. 347–420). Det tycks ha varit han som, under ett besök i Syrien, förde in uttrycket i trosbekännelsen – detta för att övertyga syriska munkar om sin renlärighet. Den latinska översättningen *communio sanctorum* kom dock mycket snart att få innebörden »gemenskapen av/mellan de heliga«, dvs. mellan de kristna. (Ibland kom det också att tolkas som »delaktigheten i de heliga tingen«, dvs. sakramenten.)

Uttrycket står i den apostoliska trosbekännelsen som apposition till »kyrkan«. Det svenska genitivuttrycket »de heligas gemenskap« är ganska vagt – som många likartade genitivförbindelser på svenska – men lämnar utrymme både för tolkningen »gemenskapen (som består) av de heliga« och för tolkningen »gemenskapen med de heliga«. Det är dessutom kortfattat.

- 21 *syndernas förlåtelse* Tanken går här vidare från området där Anden (i första hand) betraktas som verkande, kyrkan, till tre gåvor som också ses som uttryck för Andens verkande eller åtminstone hör nära samman därmed: förlåtelsen, uppståndelsen och det eviga livet. Det är möjligt att »syndernas förlåtelse« från början syftade på dopet, men vid den apostoliska trosbekännelsens tillkomsttid hade det fått en vidare tillämpning på alla de former i vilka Gud – med eller utan kyrkans konkreta medverkan – förlåter synder. Ingenting tyder däremot på att syndaförlåtelsen skulle vara en-

bart eskatologiskt tänkt och alltså enbart syfta på frikännandet i domen på den sista dagen. Språkbruket är bibliskt; jfr t. ex. Luk 24:47.

- 22 *kroppens uppståndelse* Valet står mellan att översätta grundtextens *resurrectio carnis* med »köttets uppståndelse« och att återge det med »kroppens uppståndelse«. (Den nicensk-konstantinopolitanska bekännelsen har det mera allmänna uttryckssättet »de dödas uppståndelse«.) Svenska kyrkan hade från reformations-tiden fram till 1811 formuleringen »köttets uppståndelse«, då den byttes mot »de dödas uppståndelse«. Det återger dock inte vad som står i grundtexten.

Bakgrunden till att den kristna uppståndelsetron kom att formuleras så »massivt« som i frasen *resurrectio carnis* finns i den tidiga fornkyrkans uppgörelser med gnosticismen. Tanken på kroppslighet i uppståndelsen är väl förankrad i Nya testamentet (se fr. a. 1 Kor 15:35–51; Luk 24:36–43; Joh 20:19–29) men uttrycks särskilt av Paulus med betecknande modifieringar: »andlig kropp« osv. Därmed ges uttryck både kontinuiteten mellan den nu levande och den uppståndna människan och åt den djupgående skillnaden mellan det jordiska livet och den hinsides existensen. (»Kött och blod«, dvs. människan i hennes nuvarande, förgängliga materialitet, »kan inte ärva Guds rike«, 1 Kor 15:50.) Eftersom hela tanken på att den synliga, materiella världen var Guds skapelse hotades genom de gnostiska rörelsernas »förandligade« och djupt dualistiska tänkande, betonade kyrkofäderna den materiella kroppsligheten i uppståndelsen. Det ledde till att man gärna använde formuleringen *anastasis tēs sarkos/resurrectio carnis*. När kyrkofäderna talar om *sarx* eller *caro* (»kött, kropp«), har dock uttrycket något skiftande valör. Det kan stå för det hos människan som förenar henne med djuren, men det kan också avse människans kroppslighet i mera omfattande bemärkelse. Hur viktig vakthållningen mot en renodlat spiritualiserande tolkning av kristendomen än är, blir det alltför ensidigt att översätta med

»kött«. Detta svenska ord ger alltför lätt enbart »animaliska« associationer. Återgivningen »kroppens uppståndelse« låter det klart framgå att kyrkan bekänner sig till att människan som helhet skall frälsas och uppväckas. Frågan om denna kroppslighets natur eller innebörd besvaras inte i trosbekännelsen. Det är endast själva faktum som kommer till uttryck.

- 23 *det eviga livet* Skälen till översättning i bestämd form har redan nämnts (ovan s. 42). Frasen »evigt liv« eller »det eviga livet« är biblisk; se Dan 12:2; Mark 10:17 och i all synnerhet Johannes-evangeliet (Joh 3:16, 36; 17:3 osv.).
- 24 *Amen* Den latinska grundtexten har detta avslutande Amen, liksom grundtexten till den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen. Det bortföll av någon anledning vid kyrkomötet 1811 och har sedan dess saknats i Svenska kyrkans version, men det har inte ansetts att det finns något skäl att stryka det vid nyöversättning av bekännelsen.

#### Litteratur

- [Beskow, P. =] Janzon, P., »Behöver Apostolicum nyöversättas? Ett debattinlägg«, *Svensk pastoraltidskrift* 1:52 (1959) 3–7; 2:1 (1960) 7–8
- van den Brink, G., *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence* (Studies in Philosophical Theology 7, 1993)
- Capizzi, C., *Pantokratorw. Saggi d'esegesi letterario-iconografica* (Orientalia christiana analecta 170, 1964)
- Hartman, O., *Med Gud på jorden. Om den apostoliska trosbekännelsen* (1983)
- Hinabgestiegen in das Reich des Todes. Der Sinn dieses Satzes in Bekenntnis und Lehre, Dichtung und Kunst.* Hrsg. von H. U. von Balthasar (1982)
- Kattenbusch, F., *Das apostolische Symbol*, I–II (1894, 1900)

- Kruse, H., »Communio sanctorum«, *Vigiliae Christianae* 47 (1993) 246–259
- Lindroth, Hj., *Den apostoliska trosbekännelsen*. Till frågan om dess upprinnelse, dess ursprungliga innebörd och dess bestående betydelse (1933)
- Lona, H. E., *Über die Auferstehung des Fleisches*. Studien zur frühchristlichen Eschatologie (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Beiheft 66, 1993)
- de Lubac, H., *La foi chrétienne*. Essai sur la structure du symbole des Apôtres (21970)
- Pannenberg, W., *Das Glaubensbekenntnis*. Ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart (Siebenstern Taschenbücher 165, 1972)
- Ratzinger, J., *Einführung in das Christentum*. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis (1968)
- Thors, C.-E., »Credo på svenska«, *Nysvenska studier* 59–60 (1979–80) 38–42
- Vokes, F. E. – Barth, H.-M. – Schröer, H., »Apostolisches Glaubensbekenntnis«, *Theologische Realenzyklopädie* III, 528–571
- Se också allmän litteratur om trosbekännelsen ovan s. 30.

## Den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen

Vi\* tror på en enda Gud,  
allsmäktig Fader,  
skapare av himmel och jord,  
av allt synligt och osynligt.

- 5 Vi tror på en enda Herre, Jesus Kristus,  
Guds ende Son,  
född av Fadern före all tid,  
ljus av ljus,  
sann Gud av sann Gud,  
10 född, inte skapad,  
av samma väsen som Fadern,  
på honom genom vilken allt blev till;  
som för oss människor  
och vår frälsning  
15 steg ner från himlen,  
blev människa av kött och blod  
genom den heliga Anden  
och jungfrun Maria,  
korsfästes för vår skull  
20 under Pontius Pilatus,  
led döden och begravdes,  
uppstod på tredje dagen  
i enlighet med skrifterna,  
steg upp till himlen,  
25 sitter på Faderns högra sida  
och skall återvända i härlighet

för att döma levande och döda,  
och vars välde aldrig skall ta slut.  
Vi tror på den heliga Anden,  
30 som är Herre och ger liv,  
som utgår från Fadern,  
som tillbeds och äras  
med Fadern och Sonen  
och som talade genom profeterna.  
35 Vi tror på en enda, helig,  
universell/katolsk\*\* och apostolisk kyrka.  
Vi erkänner ett enda dop,  
till syndernas förlåtelse.  
Vi väntar på de dödas uppståndelse  
40 och den kommande världens liv.  
Amen.

\* »Vi« i trosbekännelsen kan ersättas med »Jag«, efter vad respektive kyrka eller samfund / församling finner för gott.

\*\* Valet mellan »universell« och »katolsk« överläts åt respektive kyrka och samfund / församling.

### *Kommentar*

Den grekiska grundtexten till den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen återfinns på s. 165–166. Den lydelse som bekännelsen har i ortodox liturgi på grekiska överensstämmer med grundtexten så när som på att texten i liturgin är formulerad i singularis (*Pisteuō*, »Jag tror ...«).

Den fullständiga och korrekta benämningen på texten är »den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen« — även om det är lite svårt att uttala och man i många sammanhang säkert kan nöja sig med en enklare beteckning. Tidigare i Sverige har texten brukat kallas »den nicenska trosbekännelsen« eller *Nicaenum*. Men som redan har påpekats tillkom den faktiskt inte vid konciliet i Nicaea år 325 –



Bevara åt mig framför allt denna skatt, för vilken jag lever och kämpar, med vilken jag vill dö, som får mig att uthärda allt ont och förakta alla fåfångligheter — jag menar bekännelsen av tron på Fadern och Sonen och den heliga Anden. Jag anförtror den åt er i dag. Det är i kraft av den som jag snart skall doppa er i vattnet och låta er stiga upp ur det. Jag ger er denna tro som ledsagarinna och beskyddarinna för hela ert liv. [...] I de Tre är det fråga om en och samma obegränsade natur. Man kan betrakta var och en för sig, men Gud är helt och hållet i var och en. Man kan se på de Tre tillsammans, men de är en enda Gud. Knappt har jag börjat tänka på Enheten förrän Trefaldigheten översköljer mig med sin härlighet. Knappt har jag börjat tänka på Trefaldigheten förrän jag blir överväldigad av tanken på Enheten.

Gregorios av Nazianzos (omkr. 330–390)

även om vissa delar kommer därifrån — utan lades fram i samband med det följande »ekumeniska« (= allmänt erkända) konciliet, i Konstantinopel år 381. (Akterna från det kyrkomötet har gått förlorade, men trosbekännelsen citeras i akterna från konciliet i Kalcedon år 451.) Den har karaktären av offentlig kyrklig lärotext, men den har också kommit att användas som trosbekännelse i gudstjänsten, i samband med både dop och nattvardsfirande (huvudgudstjänst). Till sin allmänna typ är bekännelsen av samma slag som många andra dåtida dopbekännelser inom den östliga kristenheten.

Grundtexten kan, om man ser till den språkliga uppbyggnaden, sägas ha sex delar. Det kan åskådliggöras med följande uppställning:

Översättning	Grundtext
1 <u>Vi tror</u> på en enda Gud	<i><u>Pisteu'omen</u></i> <i>eis hena theo'n</i>
2 och på en enda Herre, Jesus Kristus	<i>kai eis hena ky'rion Iēsou'n Christo'n</i>
3 och på den heliga Anden	<i>kai eis to pneuma to ha'gion</i>
4 och (på) en enda [...] kyrka	<i>kai mian [...] ekklesi'an</i>
5 <u>Vi erkänner</u> ett enda dop	<i><u>homologou'men</u> hen ba'ptisma</i>
6 <u>Vi väntar</u> på de dödas uppståndelse	<i><u>prosdokō'men</u> ten ana'stasin tōn nekrō'n</i>

De tre delarna om Fadern, Sonen och Anden avskiljs från varandra genom de parallella uttrycken *eis hena theon* (»på en enda Gud«), *eis*

*hena kyrion Iēsoun Christon* (»på en enda Herre, Jesus Kristus«) och *eis to pneuma to hagion* (»på den heliga Anden«). Samma mönster fortsätter sedan, fast utan prepositionen *eis* (»på«), i *mian [...] ekklēsian* (»en enda [...] kyrka«). Därefter avskiljs avsnitten om dopet och uppståndelsen med två verb som motsvarar det verb, *Pisteuomen* (»Vi tror«), som inleder hela bekännelsen: *homologoumen* (»vi erkänner«) resp. *prosdokōmen* (»vi väntar på«).

Innehållsligt sett hör dock avsnitten om Anden, kyrkan, dopet och uppståndelsen (dvs. punkt 3–6 i uppställningen ovan) så nära samman att det är befogat att betrakta hela detta parti som en samlad del av bekännelsen, »tredje artikeln«. Och för 300-talets kyrka, inom vars ram den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen fick sin nuvarande form, rådde ett mycket nära tankemässigt samband mellan Anden, kyrkan och det som omtalas i bekännelsens slut. I vissa andra dåtida bekännelsetexter är hela tredje artikeln språkligt sammanhållen. Det är nog främst av tydlighetsskäl och på grund av den tredje artikels längd — den innehåller flera preciseringar av vem Anden är, föranledda av lärotvisterna om Andens gudom — som nya verb har kommit in efter bekännelsen till Anden och till kyrkan. Det har förefallit lämpligast att bibehålla den traditionella tredelningen av texten i nyöversättningen, även om en indelning i sex avsnitt i och för sig också kan försvaras.

Grundtexten har, som framgick nyss, inget verb i början av andra eller tredje artikeln. (I vissa andra dåtida bekännelser fanns ett verb i början av tredje artikeln.) Det är dock en fördel på svenska om man avskiljer de tre artiklarna genom att upprepa »Vi tror«. Därigenom hålls, vid användning av texten, medvetandet vid liv att allt som sedan sägs är underställt »Vi tror«. Därmed blir också texten som helhet mera konsekvent ur språklig synpunkt och lättare att överblicka. Samtidigt bidrar det — utan en överbetoning som skulle innebära bristande originaltrohet — till att den trinitariska struktur som innehållsligt sett finns i texten blir tydligare: det understryker att bekännelsen i grund och botten är en bekännelse just till Fadern, Sonen och Anden. I bästa

»Hör, Israel! Herren, vår Gud, Herren, är en.« Det är absolut nödvändigt att det högsta Väsendet är ett enda, dvs. utan jämlike. Om Gud inte är en enda Gud, är han inte Gud.

Tertullianus (d. omkr. 225)

fall kan det bidra till att motverka intrycket att trosbekännelsen enbart är en lista över trossatser. Den är visserligen en sådan lista, men bekännelsen har på djupet en struktur som också är viktig. (Jfr ovan s. 19 och 32.)

Den följande kommentaren tar i första hand sikte på det som skiljer texten från den apostoliska trosbekännelsen och förutsätter mycket som sades redan i föregående kapitel. Den nicensk-konstantinopolitanska bekännelsen har inte en i grund helt annan karaktär än den apostoliska, men mycket i den är markant annorlunda. Man kan kanske säga att den är mera teologisk och mera definierande än den apostoliska trosbekännelsen.

#### *Första artikeln*

Den första artikeln är utformad ungefär som i den apostoliska trosbekännelsen. Bekännelsen till Gud (*hena theon*, »en enda Gud») följs av samma två bestämmingar som där: »allsmäktig Fader» (*patera pantokratora*) och »skapare av himmel och jord» (*poiētēn ouranou kai gēs*). Men till den andra bestämningen finns i den nicensk-konstantinopolitanska bekännelsen i sin tur en bestämning: *horatōn te pantōn kai aoratōn* (»av både allt synligt och [allt] osynligt»; jfr Kol 1:16):

Den nic.-konst. trosbekännelsen

Vi tror på en enda Gud,  
allsmäktig Fader,  
skapare av himmel och jord,  
av allt synligt och osynligt.

Den apostoliska trosbekännelsen

Jag tror på Gud,  
den allsmäktige Fadern,  
himplens och jordens skapare.

I den nicensk-konstantinopolitanska bekännelsen betonas samtidigt starkare än i den apostoliska att det är *en enda* Gud och en enda Herre.

De kristna underströk tidigt att de endast erkände en enda makt att böja sig för. Detta markerade de kristnas frihet: inga jordiska herrar eller välden kunde kräva obetingad lydnad eller underkastelse. Samtidigt blev tron på Guds en-het, på att Gud är en enda och odelad, föremål för inträngande eftertanke bland kyrkans teologer. Kristendomen är strikt monoteistisk: bekännelsen till Fadern, Sonen och Anden innebär inte att kyrkan tror på flera gudar. Det var särskilt i 300-talets uppgörelser med arianerna som den övertygelsen fann starka och pregnanta uttryck. Ett av de märkligaste finns hos Gregorios av Nazianzos (omkr. 330–390), som en tid var patriark av Konstantinopel och ordförande vid konciliet år 381:

För oss finns endast en enda Gud, eftersom det bara finns en enda gudom. Och till den ende återförs de som utgår från honom, även om vi tror att de är tre. Ty det är inte så att en av dem är mer Gud än de andra, eller att en är först och de andra sedan. De är inte söndrade när det gäller viljan eller åtskilda i sin makt. Inget av det som man återfinner bland från varandra skilda väsen finns här. Kort sagt, gudomen är en och odelad hos de tre som är åtskilda. Ljuset hos de tre solar som genomtränger varandra är ett och detsamma.

Detta är en av de märkligaste fornkristna texterna om den treenige Gudens outrannsaktliga mysterium.

I översättningsarbetet har uttrycket »allsmäktig« om Gud varit föremål för avsevärd diskussion. Det som till sist gjort att det uttrycket valts, i stället för »allhärskare« (med vilket det grekiska *pantokratōr* återges i NT 81), är den innebörd som uttrycket av allt att döma hade när bekännelsen formulerades. Det syftade då inte enbart på hur Gud råder över och sörjer för hela den värld han har skapat, utan också på hur Gud i sig själv är fullkomlig makt och förmåga, »kärlekens allmakt«.

Ett drag som skiljer första och andra artikeln från tredje artikelns första del är att det i de två första artiklarna betonas att det bara finns »en enda Gud« och »en enda Herre«. Motsvarande sägs inte om Anden. Samma eftertryck återkommer emellertid i utsagorna om kyrkan och om dopet. Det ligger onekligen något exklusivt över den gudstro, kyrkosyn och dopuppfattning som kommer till uttryck i bekännel-

Den allsmäktige Guden är i allra högsta grad god, och därför skulle han aldrig någonsin låta något som helst ont finnas i sina verk om han inte var tillräckligt mäktig och god för att låta det goda komma ur själva det onda.

Augustinus (354–430)

sen. Att kyrkan är en enda och dopet ett enda är något som ur fornkristet perspektiv följer av att det bara finns en enda Gud och en enda Herre. Man måste naturligtvis göra rättvisa åt detta om översättningen skall kunna anses vara originaltrogen.

#### *Andra artikeln*

Den andra artikeln är också uppbyggd på ett sätt som erinrar om den apostoliska trosbekännelsen. Vem Jesus Kristus är uttrycks emellertid vida fylligare än där:

Den nic.-konst. trosbekännelsen

[Vi tror] på en enda Herre,  
Jesus Kristus  
Guds ende Son,  
född av Fadern före all tid,  
ljus av ljus,  
sann Gud av sann Gud,  
född, inte skapad,  
av samma väsen som Fadern,  
på honom genom vilken allt blev till;  
som för oss människor  
och vår frälsning  
steg ner från himlen,  
blev människa av kött och blod  
genom den heliga Anden  
och jungfrun Maria  
korsfästes för vår skull  
under Pontius Pilatus,  
led döden och begravdes,  
uppstod på tredje dagen  
i enlighet med skrifterna,

Den apostoliska trosbekännelsen

[Jag tror] på Jesus Kristus,  
hans ende Son, vår Herre,  
  
som blev till som människa  
genom den heliga Anden,  
föddes av jungfrun Maria,  
led under Pontius Pilatus,  
korsfästes,  
dog och begravdes,  
steg ner till dödsriket,  
uppstod från de döda på tredje  
dagen,

Om solen på himlen är så skön, så stor och så harmonisk i universum att ingen kan tröttna på att njuta av den, hur stor måste då inte Kristi skönhet vara, han som skriften kallar Rättfärdighetens sol! Och om en blind går miste om mycket därför att han inte kan se solljuset, vilken förlust är det då inte för syndaren att inte kunna se det sanna och eviga ljuset!

Basileios av Caesarea (omkr. 330 – 379)

steg upp till himlen,  
sitter på  
Faderns högra sida

och skall återvända i härlighet  
för att döma levande och döda,  
och vars välde aldrig skall ta slut.

steg upp till himlen,  
sitter på Guds,  
den allsmåttige Faderns,  
högra sida  
och skall komma därifrån  
för att döma levande och döda.

Bekännelsen gäller egentligen *hena kyrion* (»en enda Herre«), liksom första artikeln gällde *hena theon* (»en enda Gud«). Till detta fogas bestämmningar: först egennamnet *Iēsoun Christon* (»Jesus Kristus«), så i grund samma bestämning som i den apostoliska bekännelsen, *ton hyion to theou ton monogenē* (»Guds ende Son«), därefter ytterligare preciseringar av vad det innebär att han är Guds Son. Dessa bestämmningar är i grundtexten formulerade som participer, och participformen fortsätter även i de därpå följande utsagorna om vad Sonen gjort resp. vederfarits resp. skall göra i och gentemot världen: från nedstigandet från himlen och människoblivandet fram till domen över levande och döda. Denna del avrundas med en utsaga som innehållsligt sett griper tillbaka på det inledande *hena kyrion* (»en enda Herre«) och den härskartanke som ligger i det: *hou tes basileias ouk estai telos* (»vars välde inte skall ta slut«).

Andra artikeln som helhet är alltså formulerad utifrån bestämda perspektiv på Kristus. Han är *kyrios* (»Herren«) och han är *ho hyios ho monogenēs* (»den ende Sonen«). Båda aspekterna är kommer till fylligare uttryck här än i den apostoliska trosbekännelsen. Särskilt avsnittet om vad det innebär att Kristus är Guds ende Son – som delvis

Vi måste kunna älska både dem vilkas åsikt vi delar och dem vilkas åsikt vi tar avstånd ifrån. Ty bådaderna har bemödat sig om att finna sanningen, och bådaderna kan därför vara oss till hjälp.

Thomas ab Aquino (1215–1274)

använder formuleringar från konciliet i Nicaea 325 – är utförligt. Människoblivandets och korsfästelsens frälsningsbetydelse är klart ut sagt. Till innebörden av den dubblett som finns i andra artikeln – *sarkōthenta* (»blev kött«) och *enanthrōpēsanta* (»blev människa«) – får vi anledning att återkomma.

De uttryckssätt som används om Jesus Kristus i andra artikeln är förankrade i hur 300-talets kyrkofäder uttryckte sig i dispyterna med de s.k. arianerna. Arianismen var en tidvis oerhört spridd gruppering som hade sitt upphov i Alexandria och prästen Arius (Areios) i 300-talets början. Arianerna hävdade att Jesus Kristus var ett slags mellanväsen mellan Gud och människa och att han var skapad av Gud. Mot detta protesterade bl. a. Athanasios av Alexandria (295–373), och därmed var den lärostrid i full gång som kom att leda till att kejsar Konstantin lät sammankalla konciliet i Nicaea 325. Konciliet tog i kraftiga ordalag avstånd från arianismen. De formuleringar som Nicaeakonciliet använt fick under den följande tiden spridning i lokala dopbekännelser. Därigenom kom de så småningom in även i Konstantinopelkonciliet bekännelse år 381, dvs. vår nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelse.

Nicaeakonciliet trosbekännelse 325

[Vi tror] på en enda Herre,  
Jesus Kristus,  
Guds Son,  
född av Fadern *såsom den ende*,  
*dvs. av Faderns väsen*,  
*Gud av Gud*,

ljus av ljus, sann Gud av sann Gud,  
av samma väsen som Fadern,

Den nic.-konst. trosbekännelsen 381

[Vi tror] på en enda Herre,  
Jesus Kristus,  
Guds *ende* Son,  
född av Fadern *före all tid*,

ljus av ljus, sann Gud av sann Gud,  
av samma väsen som Fadern,

Vår sjuka natur längtade efter att bli frisk; vår fallna natur längtade efter att upprättas; vår döda natur längtade efter att återuppväckas. Vi hade mist det goda, vi måste få det tillbaka. Vi var instängda i mörkret och måste få ljuset tillbaka. Vi var fångna och väntade på en räddare; vi var fångslade och väntade på hjälp; vi var slavar och väntade på en befriare. Var dessa skäl utan betydelse? Var det inte de som drev Gud ända till att låta honom stiga ner till vår mänskliga natur för att besöka den, eftersom mänskligheten befann sig i ett så eländigt och olyckligt tillstånd?

Gregorios av Nyssa (omkr. 335 – 394)

på honom  
genom vilken allt blev till,  
*både det i himlen och det på jorden;*  
som för oss människor  
och vår frälsning  
steg ner  
och blev kött

och blev människa,

led [döden]  
och uppstod på tredje dagen,

steg upp till himlen

och skall *komma*  
för att döma levande och döda.

Och på den heliga Anden.

*Men dem som säger att det fanns en tid då han inte fanns, och att han inte fanns innan han föddes, och att han blev till av det som inte fanns till, eller som hävdar att Guds Son är av en annan natur eller ett annat väsen [än Fadern] eller är underkastad förändring eller förvandling – dem fördömer den universella och apostoliska kyrkan.*

på honom  
genom vilken allt blev till;

som för oss människor  
och vår frälsning  
steg ner *från himlen*  
och blev kött

*av den heliga Anden  
och jungfrun Maria*  
och blev människa,  
*korsfästes för oss  
under Pontius Pilatus,*

led [döden] och begravdes,  
uppstod på tredje dagen  
*i enlighet med skrifterna,*

steg upp till himlen,  
*sitter på Faderns högra sida*  
och skall *återvända i härlighet*  
för att döma levande och döda,  
*och vars välde aldrig skall ta slut.*

Och på den heliga Anden,  
*Herren etc.*



Det som vi förlorade genom Adam, nämligen att vara Guds avbild och likhet, det återfår vi genom Kristus Jesus.

Där Faderns Ande är, där är den levande människan. Och där kyrkan är, där är Guds Ande, och där Guds Ande är, där är kyrkan.

Irenaeus av Lyon (d. omkr. 200)

Som framgår av jämförelsen är den andra artikeln i det stora hela formulerad i anslutning till vad Nicaeamötet år 325 hade sagt gentemot arianerna. Betoningen ligger lika starkt som i 325 års text på att Sonen inte är en skapad varelse. Han är helt och fullt Gud, »född av Fadern«. Relationen mellan Jesus Kristus och Gud Fadern är inte enbart ett förhållande mellan en människa, en av Gud skapad varelse, och Gud — utan enligt det synsätt som kommer fram i trosbekännelsen är detta förhållande djupast sett en relation *inom Gud själv*: Gud, den outgrundlige, den ende, är till sitt väsen själv gemenskap eller relationer.

Samma synsätt framkommer i Nicaeamötets bekännelse. Den nicensk-konstantinopolitanska bekännelsen är emellertid inte en omedelbar bearbetning av den nicenska. Den går tillbaka på en lokal dopbekännelse, i vilken ett antal uttryck från Nicaeas bekännelse kommit in under tiden mellan 325 och 381. Det är alltså inte så att samtliga de uttryck som skiljer de båda texterna åt beror på en bearbetning av Nicaeakonciliets text.

Samtliga uttryck om Jesus Kristus i andra artikelns första del (rad 5–12 i översättningen) inskräper tron på hans gudomlighet. Detta gäller inte bara satsen att han är »född« av Fadern utanför tiden och de bilder och uttryck med vilka väsensenheten mellan Fadern och Sonen betygas, utan det gäller också satsen att allting skapats genom honom. Sonens medverkan i skapandet av världen förutsätter hans preexistens, dvs. att han existerat redan före världens tillkomst och människoblivandet, och hans gudomlighet. Detta kan kanske klinga mycket teoretiskt eller abstrakt, men för kyrkofäderna var det livs-

Utan vatten kan inte det torra mjölet bli till en deg och formas till ett bröd. Så kan inte heller vi bli till en enhet i Kristus utan det vatten som kommer från himlen, den heliga Anden. Och liksom den torra jorden inte kan bära frukt om den inte bevattnas, så kan inte vi heller någonsin bära livets frukter utan detta vatten från himlen.

Irenaeus av Lyon (d. omkr. 200)

avgörande hur man betraktade Jesus Kristus: om han inte är helt och fullt gudomlig, kan man inte tillskriva hans livsverk, hans död och uppståndelse de allomfattande verkningar som kyrkan räknar med att de hade. Bara Gud, inte en som enbart är människa, kan frälsa mänskosläktet. Därför måste Jesus Kristus vara Gud själv. Treenighetsläran är en nödvändig förutsättning för att frälsningen skall kunna vara en realitet, något som inte bara utgör en mänsklig förhoppning. En framstående människa kan göra stora historiska insatser. Hennes liv kan få stor betydelse i mänsklighetens historia genom att inspirera till efterföljd. Men en som endast är människa kan inte överbrygga klyftan mellan människa och Gud. Det kan bara Gud själv. Och därför måste Jesus Kristus vara Gud.

De utsagor i andra artikeln som beskriver händelser och skeenden i förfluten tid är genomgående formulerade i aorist, den grekiska verbform som brukar framställa händelser eller skeenden i förfluten tid som från den talandes synpunkt är överblickbara. Det vanligaste är att aoristen anger enstaka händelse i förfluten tid, och normalt bör den återges med svensk imperfekt. De tidigare svenska översättningarna av bekännelsen hade perfektformer på motsvarande ställen: Kristus »har nedstigit från himmelen, [har] tagit mandom, har blivit korsfäst« osv. Den återgivningen byggde på den latinska texten, i vilken perfektum används. Latinets perfekt kan fungera antingen som den grekiska aoristen eller ange händelser i det förflutna som har förblivande giltighet. I det senare fallet måste den förstås återges med svensk perfekt. Och man kan kanske inte säga att det tidigare sättet att över-

Jag gläder mig i Herren och har min ära i honom, den ende, han som låter sin kärlek verka över hela världen i de sinas hjärtan genom den heliga Anden. Ja, denna Ande utgjuter han över varje människa – den Ande som är »den ström vars flöden ger glädje åt Guds stad« (Ps 46).

Paulinus av Nola (omkr. 353 – 431)

sätta var helt felaktigt. Men den grekiska aoristen kan inte uttrycka händelser i det förflutna med förblivande giltighet, och den bör därför inte annat än i vissa fall återges med svensk perfekt.

Vad grundtexten här skildrar är vad Guds Son *gjorde* (»blev människa« osv.), inte vad han *har gjort* (»har blivit människa« osv.). För kristen tro är det visserligen oerhört viktigt att detta skeende också har förblivande betydelse. Men detta utsägs inte i den grekiska texten.

Detsamma gäller för övrigt om motsvarande uttryck i den apostoliska trosbekännelsen; se s. 39–40.

### *Tredje artikeln*

Den tredje artikelns första del erinrar till sin språkliga uppbyggnad om första artikeln: till *to pneuma to hagion* (»den heliga Anden«) fogas några bestämmningar som anger vem Anden är och vad Anden har gjort.

De tidigaste kristna trosbekännelserna brukade omnämna Anden helt kort: »Jag tror på den heliga Anden«, eventuellt med någon enstaka bestämning, t. ex. »Hjälparen, som talade genom profeterna«. Fortfarande i Nicaeakonciliets trosbekännelse (325) hette det endast »Vi tror på den heliga Anden.« Ytterligare preciseringar kom dock att göras med anledning av lärodiskussioner under 300-talets lopp, fr. a. med anledning av dispyterna med de s. k. *pneumatomachoi*, »andebekämparna«. Utsagorna om Anden var själva hjärtpunkten i den nicensk-konstantinopolitanska bekännelsen, dvs. den bekännelse med vilken kyrkan tog ställning i de teologiska diskussioner som var aktuella i samband med Konstantinopelkonciliet år 381.

Alla uttrycken om Anden är till för att understryka Andens gudom,

Guds gåva har anförtratts åt kyrkan. I henne har förbindelsen med Kristus upprättats – och denna förbindelse är den heliga Anden, borgen för vår odödlighet, bekräftelsen på vår tro och den trappa på vilken man kan stiga upp till Gud. Ty där kyrkan är, där är också Guds Ande, och där Guds Ande är, där är kyrkan och all nåd.

Irenaeus av Lyon (d. omkr. 200)

även om själva beteckningen *theos* («Gud») inte används. Anden karakteriseras — med en ur det grekiska språkets synpunkt lite egendomlig konstruktion som tjänar syftet att jämställa Anden med Fadern och Sonen — som *kyrion* («härskande, Herre») och *zōopoion* («levandegörande, livgivande»). Dessutom preciseras att Anden är *ek tou patros ekporeuomenon*, »utgående ur/från Fadern«, vilket skall uttrycka att Anden har samma ursprung som Sonen (jfr *ek tou patros*, rad 7) och därför är jämbördig med Sonen. Vidare sägs att Anden är föremål för samma dyrkan som Fadern och Sonen (och därför är jämlik med Fadern och Sonen): *to syn patri kai hyiō symproskynoumenon kai syndoxazomenon* («som med-tillbeds och med-äras med Fadern och Sonen»). Slutligen heter det att Anden talade genom profeterna, dvs. profeterna i gammaltestamentlig tid, som ju framförde sitt budskap med orden »Så säger Herren«. Därigenom kommer det till uttryck att Anden verkligen är »Herren«, dvs. ett med Gud själv.

Annars erinrar även den tredje artikeln med sitt innehåll i stort om den apostoliska trosbekännelsen:

Den nicensk-konst. trosbekännelsen

Vi tror på den heliga Anden,  
som är Herre och ger liv,  
som utgår från Fadern,  
som tillbeds och äras  
med Fadern och Sonen  
och som talade genom profeterna.  
Vi tror på en enda, helig,  
universell / katolsk  
och apostolisk kyrka.

Den apostoliska trosbekännelsen

Jag tror på den heliga Anden,  
  
den heliga,  
universella/katolska kyrkan,  
  
de heligas gemenskap,

Vi erkänner ett enda dop, till syndernas förlåtelse.	syndernas förlåtelse, kroppens uppståndelse och det eviga livet.
Vi väntar på de dödas uppståndelse och den kommande världens liv.	Amen.
Amen.	

I sak är det i stort sett samma realiteter som nämns i båda texterna: Anden, kyrkan, (dopet,) syndaförlåtelsen, uppståndelsen och det kommande, eviga livet. Ett par av de särdrag som finns i den nicensk-konstantinopolitanska bekännelsen har att göra med frågor som var aktuella just på 300-talet. Att det betonas att kyrkan är »apostolisk« hänger samman med de dåtida uppgörelserna med arianer, pneumatomacher och andra riktningar: mot dem hävdade de ortodoxa sin samhörighet med apostlarna och apostlarnas tro. När det betonas att man bara erkänner ett enda dop, har det att göra med att alla dåtida kyrkoriktningar, även de »heretiska«, döpte. Avsikten var inte att speciellt poängtera vilken innebörd det äkta kristna dopet har (»till syndernas förlåtelse«), utan att understryka i vilket sammanhang dopet hör hemma.

Många utsagor i den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen har sin grund i frågor som ställdes under det århundrade då bekännelsen fick sin form. De avslutande utsagorna om uppståndelsen och livet är däremot inte omedelbart präglade av 300-talets mening-utbyten. De går tillbaka på äldre sätt att uttrycka sig i dopbekännelsen.

#### »Filioque«

Om den heliga Anden heter det i den grekiska texten att den »utgår från Fadern«, i den latinska och därav beroende översättningar att den »utgår från Fadern och Sonen« (*Filioque*). I och med valet att översätta den grekiska grundtexten blir det inte aktuellt att överflytta det kontroversiella latinska tillägget till svenska.

Syftet med grundtextens utsaga att Anden »utgår från Fadern« var då den tillkom att inskräpa Andens gudomlighet. Liksom Sonen är »född« av Fadern, är Anden »utgången« eller »utgående« från Fadern.

Anden står därmed i samma omedelbara förbindelse med urkällan, den enda källan, i den gudomliga Treenigheten, Fadern, som Sonen gör. Och Anden är gudomlig i samma mån som Sonen, dvs. helt och fullt.

Själva formuleringen att Anden »utgår från Fadern« är hämtad från Joh 15:26: »Hjälparen, den heliga Anden, som jag skall sända er från Fadern, sanningens Ande, som utgår från Fadern (*para tou patros*), han skall vittna om mig.« I trosbekännelsen används dock en annan preposition än i Johannesevangeliet, *ek* i stället för *para*. Båda måste på svenska återges med »från (Fadern)«, men när *ek* valdes i trosbekännelsen var det i anslutning till att det tidigare i samma text heter att Sonen är född *ek* (»av, från«) Fadern, dvs. har Fadern till ursprung. Med valet av *ek* ville man inskräpa den absoluta jämbördigheten mellan Sonen och Anden: båda är i samma mån beroende av Fadern såsom den enda urkällan i Gudomen, och båda är i samma mån Gud. Till skillnad från Johannestexten, som talar om hur Anden kommer Jesu lärjungar till del »från Fadern«, dvs. beskriver hur Anden kommer från Gud till människor, talar trosbekännelsen här om det »interna« förhållandet mellan »personerna« inom den gudomliga Treenigheten. Utsagan i bekännelsen handlar inte om hur Anden ges åt eller kommer till människor, utan om vilket förhållande är mellan Anden och Fadern i Gud själv.

Konstantinopelkonciliet bekännelse blev inte känd för den västliga kyrkan förrän i samband med konciliet i Kalcedon 451. Under mellantiden hade man i väst utvecklat ett annat sätt att tala om Anden, för övrigt ganska likt det som hade utbildats i Alexandria: för att värna om Sonens och Andens fulla gudomlighet talade man om att Anden »utgår från Fadern och Sonen« (*ex Patre Filioque procedit*). Ansatserna till detta synsätt avtecknar sig redan hos Tertullianus omkr. år 200 och Hilarius av Poitiers (d. 367). Själva *Filioque*-formeln förekommer för första gången hos Ambrosius (d. 397). Men det var framför allt genom Augustinus (354–430) teologi och den status denna fick i västkyrkan som detta sätt att tänka fick djup förankring i väst-

När det gäller utgåendet framlade [företrädarna för den romerska kyrkan] de latinska fädernas vittnesbörd, liksom naturligtvis Kyrillos av Alexandrias vittnesbörd i kommentaren till Johannesevangeliet. På den grundvalen visade de att de inte gör Sonen till yttersta ursprung för Anden. De är helt och fullt medvetna om att Fadern är det enda yttersta ursprunget till både Sonen och Anden: den ene har sitt ursprung i Fadern genom födelse, den andre genom utgående. Men de deklarerade att Anden kommer genom Sonen, och på detta sätt förklarade de den gudomliga naturens enhet och oföränderlighet.

Maximos bekännaren (omkr. 580 – 662)  
i ett brev till Marinus från Cypern

kyrklig teologi.

Svaret på frågan i vilket förhållande Anden står till Fadern resp. Sonen — den Ande som är både Faderns och Sonens Ande — närmade sig Augustinus främst genom att tänka sig Anden som en gåva (jfr Apg 8:20, Rom 5:5 och 1 Joh 4:7, som Augustinus om och om igen citerar). Anden framstod då som Faderns och Sonens gåva till varandra — en gåva som alltså har sitt ursprung i både Fadern och Sonen. Anden utgår visserligen ytterst endast från Fadern: endast tack vare Fadern, »ursprunget utan ursprung«, kan Sonen, »ursprunget som härleder sig från ursprunget«, ge eller frambringa Anden. Men en grundtanke i Augustinus teologi är att allt som kan sägas om en av de gudomliga personerna — förutom att de är Fader, Son resp. Ande — också gäller om de andra. Det dubbla utgåendet blir i Augustinus tänkande en nödvändig följd av att Gud är en och odelad och av att Sonen är av samma gudomliga väsen som Fadern.

Detta synsätt kom att bli allmänt i väst under de följande seklerna och dominerade västlig treenighetsteologi framöver. Thomas ab Aquino (1215–1274) kände den östliga teologin, framför allt genom Johannes Damaskenos (omkr. 650 – 750) skrifter. Det ledde Thomas till väsentliga preciseringar, men i stort endast vidareutvecklade han vad som redan fanns hos Augustinus. Det finns visserligen exempel på medeltida teologisk reflexion i andra banor, särskilt bland tidiga

cistercienser på 1100-talet. *Filioque*-tanken, tänkt på »augustinskt« sätt, hade dock åtminstone från karolingertiden (700–800-talen) djup förankring i västlig teologi.

Tillägget till själva trosbekännelsen på denna punkt gjordes i Spanien på 400–500-talet, som ett sätt att understryka Sonens gudomlighet. Tillägget fick fotfäste i vida kretsar i västkyrkan när det från omkr. år 800 blev en utbredd sedvänja att recitera trosbekännelsen i mässan varje söndag. Visserligen avvisades såväl användningen av trosbekännelsen i mässan som tillägget av påven på 800-talet. (Redan från 600/700-talen kritiserades *Filioque* av östliga teologer.) Men vid den tid, i början av 1000-talet, då bekännelsen efter tysk-fransk modell började användas regelbundet i liturgin även i själva Rom, var det redan en traditionell del av den latinska texten, och i sak utgjorde det sedan tidig medeltid ett ganska väletablerat inslag i västlig läroundervisning och teologi. I de ödesdigra diskussioner och skeenden som ledde fram till den ömsesidiga bannlysningen mellan Rom och Konstantinopel år 1054 (en bannlysning som upphävdes först 1965) försvarades tillägget av västkyrkans företrädare. Sedan dess utgör *Filioque* en ordinarie del av den romersk-katolska kyrkans läroförkunnelse.

De reformatoriska kyrkosamfundet övertog bekännelsen i den form den hade fått i den medeltida katolska kyrkan, och därmed fick *Filioque* fast förankring i hela den västliga kristenheten. Tanken att Anden utgår från både Fadern och Sonen blev ett självklart inslag även i de reformatoriska kyrkosamfundens bekännelse och läroundervisning. Tillägget till trosbekännelsen har knappast på allvar ifrågasatts i den västliga kristenheten förrän i samband med det senaste århundradets närmare kontakter med de östliga kyrkorna.

Den första kritiken mot *Filioque* från östligt håll kom redan på 600-talet. Maximos bekännaren gjorde då vissa medlingsförsök. Men att grekerna inte kunde acceptera *Filioque* – eftersom de menade att det gav intryck av att det skulle finnas två urkällor i den gudomliga Treenigheten: Fadern och Sonen, inte Fadern ensam — visade sig med full tydlighet från 700-talet och framåt. Visserligen avvisade man inte



Sörj för enheten, det bästa av allt. Bär alla, liksom Herren bär dig. Uthärda alla i kärlek, som du ju också gör. Ägna dig oavbrutet åt bön. Bed om ännu större förstånd än du har. Tala till var och en helt efter Guds sätt.

Ignatios av Antiochia (d. omkr. 110)

varje tanke på att Andens utgående sammanhängde med Sonen. Det framgår exempelvis av patriarken Tarasios deklaration vid det andra konciliet i Nicaea 787 att Anden »utgår från Fadern genom Sonen« (*dia tou hyiou*). Men steg för steg blev *Filioque* i östkyrkan en symbol för hur den västliga kyrkan hade avlägsnat sig från kyrkofädernas tro.

Den mest auktoritativa utläggningen av hur den västliga katolska kyrkan tolkat *Filioque* härrör från kyrkomötet i Florens 1439, enligt vilket det skall förstås med ledning av kyrkofädernas uttalanden att Anden »utgår från Fadern genom Sonen« (*per Filium*). I samband med den officiella dialogen mellan den romersk-katolska kyrkan och de ortodoxa kyrkorna utfärdades 1995 ett yttrande av Rådet för de kristnas enhet i Rom, i vilket det starkt understryks att den romersk-katolska kyrkan håller fast vid bekännelsen till Faderns »monarki«, dvs. vid tron att Fadern är den enda urkällan i Gudomen. Den östliga kritiken av *Filioque* har i första hand gällt just denna punkt: tillägget har betraktats som ett bestridande eller försvagande av Faderns »monarki«. I dokumentet betonas också att konflikten i hög grad har sin grund i språket. Det grekiska verbet *ekporeuomai* (»utgå«) och latinets *procedere* (som allmänt sett har samma betydelse) hade inte exakt samma nyanser under fornkristen tid och medeltiden. Det grekiska uttrycket syftade på det yttersta ursprunget (för Andens »utgående«), det latinska hade en mera allmän betydelse. (I andra tiders grekiska har verbet haft samma nyanser som på latin.) Andens yttersta ursprung är Fadern, Fadern ensam. I en mera allmän bemärkelse kan man dock tala om att Anden utgår från både Fadern och Sonen: Andens »utgående« från Fadern, dvs. Andens väsensgemenskap med Fadern, hör samman

med och är betingad av att Sonen är »född av« Fadern, dvs. är av samma väsen som Fadern.

Vad det här rör sig om är inte något alldagligt eller särskilt lättillgängligt. Det gäller det gudomliga mysterium som mänskliga ord aldrig räcker till för att beskriva. Detta mysterium måste kyrkan ändå tala om. Och de tre huvudpunkterna i det romerska enhetsrådets — i och för sig inte alldeles lättbegripliga — yttrande kan förmodligen gälla som beskrivning av alla västliga kyrkors och kyrkosamfunds ståndpunkt:

1. Fadern är den enda källan, urkällan, i Treenigheten, den källa till vilken (Sonen och) Anden leder sitt ursprung: Anden »utgår (*ekporeuetai*) från Fadern«, från Fadern ensam.

2. Andens utgående från Fadern är — logiskt, inte temporalt — sekundärt i förhållande till Sonens födelse av Fadern: Anden »utgår (*ekporeuetai*) från Fadern genom Sonen«, dvs. i ett utgående som är inbegripet i, en konsekvens av och ett fullbordande av relationen (dvs. den gudomliga väsensmeddelelsen) mellan Fadern och Sonen.

3. I sin egenskap av kärleksgåva mellan Fadern och Sonen är Anden en gåva som Fadern räcker till Sonen och Sonen till Fadern. I den meningen kan man säga att Anden utgår (*procedit*) från både Fadern och Sonen.

De preliminära reaktionerna från ortodoxt håll på detta yttrande har till övervägande delen varit positiva.

De reformatoriska kyrkosamfunden har kanske haft något mindre anledning än den romersk-katolska kyrkan att ta ställning till *Filioque*-problematiken. I ekumeniska samtal mellan anglikaner, gammalkatoliker och ortodoxa anmälde sig dock frågan ganska tidigt. I de senaste årtiondenas ekumeniska dialog, fr. a. inom Kyrkornas världsråds teologiska kommission *Faith and Order*, har önskemålet att tillägget skall utelämnas växt sig allt starkare. Det nyss nämnda uttalandet av enhetsrådet i Rom kan knappast tänkas utan detta teologiska arbete som bakgrund. Samtalen inom Faith and Order-kommissionen — där inte bara ortodoxa kyrkor och reformatoriska kyrkor och sam-

fund även den romersk-katolska kyrkan är officiellt representerad — ledde omkring 1980 fram till det gemensamma ställningstagandet att tiden är mogen för västliga kyrkor och samfund att avstå från tillägget *Filioque* i trosbekännelsen. Tillräckligt samförstånd i sak föreligger för en sådan åtgärd.

Det skall också nämnas att prominenta västliga kyrkoledare vid åtskilliga tillfällen har läst trosbekännelsen offentligt utan tillägget. Det gäller såväl ärkebiskopen av Canterbury som påven. Inom Svenska kyrkan är det efter beslut vid 1983 års kyrkomöte tillåtet att utelämnat tillägget. Till bilden hör också att den romersk-katolska kyrkan i Grekland, som numera givetvis firar sin gudstjänst på grekiska, med godkännande av Rom använder trosbekännelsen i dess bysantinska form, dvs. utan tillägget.

Den nya svenska översättningen av den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen är en *ekumenisk* översättning. Den grundtext som läggs till grund för en sådan översättning kan omöjligen vara något annat än den oförändrade grekiska texten. En ekumenisk nyöversättning av trosbekännelsen utan tillägget ger ingen slutgiltig lösning på *Filioque*-problemet som teologisk fråga eller lärofråga. Men den innebär — om alla berörda kan använda texten utan tillägget — att man kan föra samtalet om det legitima i det traditionellt östliga resp. det traditionellt västliga sättet att närma sig Treenighetens mysterium utan den belastning det innebär att ett av perspektiven kommer till uttryck i själva bekännelsens text.

Huruvida bekännelsen kan antas i denna ursprungliga form för reguljärt bruk i alla berörda kyrkor och samfund kan bara avgöras av de berörda kyrkorna och samfunden själva. Texten framläggs dock i denna form av Sveriges Kristna Råd i förhoppning om att alla skall finna det vara möjligt. Det skulle vara ett ekumeniskt steg av den allra största betydelse.

## Noter

- 1 *Vi tror* Den grekiska grundtexten har pluralis, vilket anges som huvudalternativ i översättningen. Liksom i fråga om den apostoliska trosbekännelsen står det respektive kyrka och samfund fritt att använda singularis i sammanhang där det är lämpligast. — Om innebörden av »tro« i detta sammanhang, se s. 35.
- 1 *(på) en enda Gud* Formuleringen *(eis) hena theon* motsvarar ordagrant Ef 4:6, »en Gud«. Här måste dock betoningen uttryckas med svenskans »en enda«. Jfr bl.a. 5 Mos 6:4.
- 2 *allsmäktig Fader* I tidigare skeden av de ekumeniska diskussioner som legat till grund för föreliggande texter har översättningen »allhärskare« övervägts. Grekiskans *pantokratōr* återges så i NT 81 (Upp 1:8; 4:8 osv.), och det har hävdats att den grekiska fornkyrkans *pantokratōr* skulle syfta på Guds rådande över den värld han har skapat, till skillnad från latinets *omnipotens*, som skulle vara ett mera abstrakt allmaktsbegrepp. (Det synsättet färgar i viss mån vad som står i Faith and Order-dokumentet *Confessing the One Faith*.) Dessutom har det ibland antagits att »allhärskare« skulle väcka mindre av associationer till en despotisk gudsbild än »allsmäktig«. Man kan dock knappast hävda att »allhärskare« skulle vara mindre ägnat än »allsmäktig« att frammana ett sådant drag i gudsbilden — ett drag som naturligtvis i första hand motverkas av sammanställningen med termen »fader« med dess bibliska valörer av både kärleksfull omsorg och auktoritet.

En framträdande tendens i de senaste årtiondenas forskning om fornkristen teologi har varit att göra den nämnda åtskillnaden mellan grekiskt och latinskt språkbruk. Men en strikt åtskillnad mellan dessa bägge språkvärldar låter sig knappast genomföras. Om man översätter *omnipotens* i den apostoliska trosbekännelsen med »allsmäktig« men *pantokratōr* här med »allhärskare«, ger man intryck av en betydelseskillnad mellan de båda texterna som är större än vad som faktiskt är fallet.

Substantivet *pantokratōr* förekommer i den gamla grekiska översättningen av Gamla testamentet, Septuaginta, som återgivning av det hebreiska *Sebaot*. Det fick fast förankring i kristet språkbruk inte minst därför att det var ett vanligt uttryck i judiskt bönespråk på grekiska. I fornkristet bönespråk har det en både vidare och vagare betydelse än vad som alltid framkommer hos de kyrkofäder som kommenterar ordet. Det står inte bara för hur Gud med makt och omsorg råder över världen, utan det syftar ofta också på den obegränsade makt och förmåga som finns i hans väsen. Översättningen »allhärskare«, dvs. den som råder över allt, begränsar epitetet till en beteckning på vad Gud är i förhållande till den värld han skapat. Men *pantokratōr* har i fornkristna texter ofta inte denna begränsning. Det framkommer också hos vissa av kyrkofäderna, t. ex. hos Irenaeus av Lyon (d. omkr. 200) och hos den som en tid var ordförande just för konciliet i Konstantinopel 381 (det kyrkomöte som bekännelsen härrör från), Gregorios av Nazianzos (omkr. 330 – 390). Den senare räknar uttryckligen epitetet *pantokratōr* till de beteckningar som gäller Gud i sig själv, inte bara Guds förhållande till det som är utanför Gud. Därför bör det på svenska återges med »allsmäktig«.

Den kristna tron på Guds allmakt möter invändningar i våra dagar, på grund av stark sensibilitet för lidandet i världen och för människans frihet. Men att Gud — från all evighet och i sig själv — är »allsmäktig« är det synsätt som grundtexten förmedlar. Den närmare innebörden av denna allmaktstro måste klargöras genom undervisningen inom kyrkor och samfund.

- 3 *skapare av himmel och jord* Grundtextens substantivuttryck *poiētēs ouranou kai gēs* motsvarar exakt den apostoliska trosbekännelsens *creatorem caeli et terrae*. Verbet *poieō*, »göra, skapa«, och substantivet *poiētēs*, »görare, skapare«, användes i fornkyrkan regelmässigt som uttryck för Guds skaparaktivitet — liksom bibelgrekiskan i 1 Mos 1:1 och på många andra ställen använder verbet *poieō* för att tala om skapelsen.

- 4 *av allt synligt och osynligt* Frasen är hämtad ur Kol 1:16 och är, liksom »himmel och jord«, avsedd som en totalitetsbeteckning. Grundtexten markerar ett »både – och« (*te – kai*), som dock knappast behöver sättas ut på svenska. Det blir språkligt alltför klumpigt.
- 5 *en enda Herre* Uttrycket är hämtat från Ef 4:6 och över huvud taget från det bibliska talet om »den ende Herren« (5 Mos 6:4 osv.).
- 6 *Guds ende Son* Grundtextens ord, *monogenēs*, samma uttryck som används i Joh 1:14, 18, betyder egentligen inte »enfödd« (»född som den ende«) utan »enda, enda i sitt slag, unik«. Det är avlett av verbet *ginomai*, »bli, vara«, och substantivet *genos*, »sätt, slag«, inte av *gennaō*, »föda«. Det var först den latinske översättaren Hieronymus (omkr. 347 – 419/420) som, för att motverka arianernas uppfattning att Sonen var skapad av Fadern, återgav *monogenēs* i Johannesevangeliet med *unigenitus*, »enfödd«. Det språkbruket kom sedan in i den latinska översättningen av den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen. Det finns inget skäl att konservera denna feltolkning. Vad ordet *monogenēs* uttrycker är det unika förhållandet mellan Kristus och Fadern: Kristus är absolut unik i relation till Gud. (Visserligen gör han enligt fornkristen tro människor »delaktiga av gudomlig natur«, jfr 2 Pet 1:4, och förenar dem med sig i sin nära relation till Fadern — men utan att det unika i hans sonskap eller skillnaden mellan människa och Gud upphävs.) Denna hans unicitet vidareutvecklas på följande rad i form av utsagan att han är »född« av Fadern. Bekännelsen har alltså här två olika sätt att uttrycka det unika förhållandet mellan Sonen och Fadern: Sonen är *monogenēs*, »ensam i sitt slag, unik«, och han är »född av« Fadern.
- 7 *född av Fadern före all tid* I och med denna utsaga inleds den rad av utsagor om Kristus, Guds Son, som är hämtade från vad kyrkomötet i Nicaea 325 uttalade som svar på arianernas ståndpunkter. Här används verbet *gennaō*, »föda«. Betoningen är lika fördelad på att Kristus »fötts« och på att denna födelse ägt rum *pro pantōn tōn aiōnōn*, »före all tid«. (Födelsen tänks som ett skeende i evig-

heten, utanför tid och rum, men uttrycks här med aorist particip av verbet *gennaō*: »bliven född, som blev född«. Uttryckssättet är exakt detsamma som används om de troende i Joh 1:13: »de har blivit födda [...] av Gud«, *ek theou*. (I fornkristna handskrifter till Johannesevangeliet återges för övrigt Joh 1:13 inte sällan som en utsaga om Ordet eller Sonen i stället för om de troende: »han har blivit född [...] av Gud«. Detta är dock inte versens ursprungliga innebörd.)

Samma preposition, *ek*, används mycket medvetet om Andens utgående på rad 29. Det är dock svårt att ge uttryck åt denna nyans i en naturlig svensk återgivning av rad 7. Liksom i Joh 1:13 måste det här bli prepositionen »av«.

»Före all tid« motsvarar ett uttryck i pluralis i grundtexten, *pro pantōn tōn aiōnōn*. Ordet *aiōn*, plur. *aiōnes*, »tidsålder, tidsåldrar«, används i bibelgrekiskan många gånger som uttryck för föreställningen om olika tidsepoker som avlöser varandra. I kyrkofädernas språk är det dock i regel ett uttryck för föreställningen om tiden i motsats till evigheten. Så är det också här: det anger att Sonens födelse av/ur Fadern är en födelse bortom tidens kategorier. Därför skulle det vara missvisande att översätta uttrycket i pluralis.

8–9 *ljus av ljus, sann Gud av sann Gud* De tidigare svenska versionernas »Gud av Gud« tillhör inte den ursprungliga texten; se s. 23. Det bildmässiga uttrycket »ljus av ljus« som beskrivning av Sonens förhållande till Fadern förekommer i fornkristen litteratur från omkr. år 200. Det bibliska underlaget är talet om Gud som ljus (1 Joh 1:5; Jak 1:17; 1 Tim 6:16) och Kristus som världens ljus (Joh 8:12; jfr Luk 1:79; 2:32). I fornkyrkan talade man också tidigt om Kristus som »Rättfärdighetens sol« (jfr Mal 4:2). — De båda uttrycken »ljus av ljus« och »sann Gud av sann Gud« utsäger givetvis samma sak i olikartade termer.

På rad 9 används i grundtexten samma preposition, *ek*, som på rad 7: »ljus ur ljus«, »sann Gud ur sann Gud«. Svårigheten att bevara denna nyans i översättning är här densamma som där.

- 10 *född, inte skapad* Detta är en av de viktigaste utsagorna gentemot arianerna, för vilka Kristus visserligen var ett överjordiskt väsen men skapad av Gud. (Den ståndpunkten stödde sig bl. a. på Ords 8:22, där det om Visheten — som i tidigt kristet tänkande ofta identifierades med Kristus — sägs: »Herren skapade (grek. *ektisen*) mig som sitt förstlingsverk«. Men det bemöttes med hänvisningar bl. a. till Johannesprologen.) Om verbet *poieō*, »göra, skapa«, se not till rad 3.
- 11 *av samma väsen som Fadern* Denna formel för att uttrycka Sonens förhållande till Fadern griper tillbaka på det filosofiska språket, i vilket sedan Platons och Aristoteles tid *ousia* fungerade som ontologisk term: »vara, väsen«. De nicenska fädernas användning av filosofisk terminologi var återhållsam och kritisk, men *homoousios* är onekligen en bildning med anknytning till det filosofiska språket. Den är avsedd att uttrycka den ontologiska jämbördigheten mellan Sonen och Fadern: båda har samma gudomliga vara. Formeln *homoousios* kom att stå i centrum för teologiska dispyter under åtskilliga årtionden efter Nicaeamötet. Karakteristiskt nog togs den upp i den konstantinopolitanska trosbekännelsen: Konstantinopelkonciliet värnade om både Sonens och Andens gudom.
- 12 *på honom genom vilken allt blev till* Uttrycket anknyter direkt till Joh 1:3: »Allt blev till genom det [dvs. Ordet]«, och verbformen (aorist) är densamma som där. Här heter det visserligen *ta panta* med artikel, i Johannesprologen endast *panta*, »allt«, men det gör ingen saklig skillnad och olikheten kan inte speglas i översättningen. För att anspelningen på Johannesprologen skall bli tydlig, återges verbet med svensk imperfekt. (Sakligt sett skulle även perfektum, »har blivit till«, vara möjligt.) Den fornkristna teologin kände också tanken på skapelsen som en ständigt fortgående process, men här föreligger en återblick på skapelseskeendet i tidens begynnelse. Därigenom inskräps läran om Kristi preexistens.
- 13–14 *för oss människor och vår frälsning* Till skillnad från den apostoliska trosbekännelsen ger den nicensk-konstantinopolitanska här



och på rad 19 uttryckligen uttryck för frälsningsbetydelsen i Kristi verk på jorden. Saken uttrycks här med prepositionen *dia* + akkusativ, »med tanke på, på grund av, för ... skull«. Den smidigaste återgivningen är helt enkelt »för ...«. Substantivet *sōtēria*, »räddning, hjälp, frälsning«, används i åtskilliga nytestamentliga texter i sammanhang där det mer eller mindre uttryckligt framgår varifrån man tänks bli räddad och där översättningen »räddning« är den tydligaste och bästa. Här har dock ordet karaktären av övergripande teologiskt begrepp. Därför bör det återges med »frälsning«. Av samma skäl är en återgivning med substantiv att föredra framför en omskrivning med verb (»för att frälsa oss«).

Det är knappast en tillfällighet att samma bekännelsetext som formulerar Sonens gudom fylligt också ger tydligt uttryck åt frälsningsbetydelsen i hans verk. För 300-talets kyrkofäder var det som ytterst stod på spel i kontroverserna om Kristi gudom möjligheten till frälsning för människosläktet: om Kristus inte är Gud, är frälsningen en illusion.

- 15 *steg ner från himlen* Nedstigandet uttrycks med det sammansatta verbet *kat(a)-erchomai*, här i aorist particip *katelthonta*. Aoristformen är den normala vid beskrivning av händelser i förfluten tid och motsvaras bäst av svensk imperfekt. Verbet *erchomai*, både fristående och i sammansättningar, har ofta betydelsen »komma«, men inte sällan har det en mera aktiv innebörd, »gå, bege sig, stiga«. Det senare är aktuellt här, och »kom ner« skulle inte vara en riktigt träffande återgivning. (Jfr rad 24.)

»Himlen« uttrycks i grundtexten (här och på rad 24) med pluralformen *ouranoi*, som dock i bibliskt och tidigt kristet språk i regel inte är tänkt som reell pluralis utan (liksom hebreiskans *shamajim*) markerar himlens storhet och väldighet. Den korrekta svenska översättningen är därför »himlen«. Att använda pluralis skulle nog vara naturligt endast i ett poetiskt sammanhang.

- 16 *blev människa av kött och blod* I grundtexten förekommer två olika verbaluttryck i aorist particip: *sarkōthenta* resp. *enanthrōpēsanta*,

det första av ett verb med lexikonbetydelsen »bli kött«, det andra med innebörden »bli människa, träda in i människolivet«. Båda talar, med något olika nyanser, om samma sak: inkarnationen, Sörens »människoblivande« eller »köttblivande«. Ettdera av verben eller (mera sällan) bådadera tillsammans förekommer i åtskilliga fornkristna bekännelsestexter. Betydelseskilnaden mellan de båda är inte skarp eller entydig. (Det *kai*, »och«, som sammanbinder de båda participerna är nog därför inte i strikt mening kopulativt.) I andra texter är de ofta likabetydande, och sammanställda med varandra, som här, tar de sikte på två aspekter på samma verklighet. Det kunde kanske vara frestande att tro att sammanställningen av dem beskriver ett skeende: med *sarkōthenta* skulle avses det fysiska människoblivandet genom konceptionen i Marias sköte, med *enanthrōpēsanta* den mera existentiella innebörden av Guds Söns inträde i mänskligheten, dvs. att han kom att dela människornas existensvillkor. Men det motsägs redan av det faktum att det heter att han »blev kött« (*sarkōthenta*) *ek* [...] *Marias tēs parthenou*, dvs. »av/från/ur jungfrun Maria«, vilket inkluderar tanken på Marias framfödande av sin son. Detta verb motsvarar för övrigt mycket nära uttryckssättet i Johannesprologen: »Ordet blev *sarx*«, dvs. människa av kött och blod (Joh 1:14).

Olika möjligheter till återgivning av de två verben har prövats i de diskussioner som lett fram till nyöversättningen. Hit hör bl.a. »blev kött – blev människa« (men »bli kött« ger i nutida svenska för ensidigt »animala« associationer), »inkarnerades – blev människa« (men termen »inkarneras« är mera tekniskt-teologisk än grundtextens ordval), »tog kropp – blev människa« (det förstnämnda uttrycket finns belagt i svensk litteratur men förefaller ändå ganska sökt) och helt enkelt »blev människa« (som dock inte gör full rättvisa åt *sarkōthenta*, det konkreta i människoblivandet). I översättningen utnyttjas nu det svenska idiomatiska uttrycket »kött och blod« såsom en träffande motsvarighet till grekiskans *sarx*. Samtidigt görs en omstrukturering. Grundtextens båda verb återges

med ett enda, fylligt verbaluttryck, »blev människa av kött och blod«. Inga av originalets valörer går förlorade med en sådan återgivning, som samtidigt uttrycker saken på naturlig svenska.

- 17–18 *genom den heliga Anden och jungfrun Maria* I den grekiska grundtexten görs inte den åtskillnad mellan Andens resp. Marias roll i Sonens människoblivande som görs i den apostoliska trosbekännelsen och i den latinska översättningen av den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen. I grundtexten är Anden och Maria helt enkelt samordnade med varandra. Det ger en väl motiverad olikhet mellan de båda trosbekännelserna att ta vara på denna nyansskillnad. Den preposition som används, *ek*, anger utan närmare specificering vad som gav mänsklig existens åt Sonen: Anden och jungfrun Maria, vilket bäst återges med »genom«. (Det förefaller omöjligt att på svenska spegla hur en och samma preposition, *ek*, används såväl här som på rad 7–9 och rad 31.)
- 19–20 *korsfästes för vår skull under Pontius Pilatus* Frälsningsbetydelsen i inkarnationen uttrycks på rad 13–14 med prepositionen *dia*. Här markeras den frälsande verkan av Kristi korsfästelse med *hyper*, en preposition som spelar en viktig roll i bl.a. Paulus brev (se t.ex. 1 Kor 15:3; Rom 5:6–8; 8:32) för att uttrycka verkan av Kristi död. I NT 81 återges den omväxlande med »för ...« och »för ... skull«. Här är »för vår skull« tydligare än »för oss«, och därmed blir det också en viss skillnad gentemot uttryckssättet på rad 13–14, vilket speglar variationen mellan de båda prepositionerna i grundtexten.
- 21 *led döden och begravdes* Ordparet erinrar om 1 Kor 15:3–4a. Det första verbet här är dock inte »dog« utan »led« ( verbet *paschein* i aorist particip, *pathonta*). Så som det användes i 300-talets kristna språk uttrycker det dock inte bara de smärtor eller den ångest som Kristus drabbades av. Användningen av verbet *paschein* inkluderar och domineras ofta av tanken på själva Kristi död. Därmed ter sig »led döden« som den mest adekvata återgivningen. Med det ordvalet undviker man också att skapa intrycket av en tankelucka mel-

lan »led« och »begravdes«.

22–23 *uppstod på tredje dagen i enlighet med skrifterna* Uttryckssättet är mycket likt 1 Kor 15:4, men medan Paulus där, som ofta, använder verbet *egeirein* i passivum (»bli uppväckt, uppstå«) används här det aktiva *anistēmi* (»stå upp, uppstå«). Det skulle i och för sig vara önskvärt att man kunde spegla olikheten gentemot apostelns uttryckssätt, men det förefaller inte möjligt. (Det blir givetvis inte anledning att spegla den skiftning mellan aorist, »dog«, och perfekt, »är uppstånden«, som finns i den grekiska texten till 1 Kor 15:4. I trosbekännelsen står båda utsagorna, den om döden och den om uppståndelsen, i aorist.)

Formuleringen »stod upp« skulle i sak inte vara felaktig, men i sammanhanget rör det sig om användning av en etablerad, teknisk term som bäst motsvaras av svenskans »uppstod«.

24 *steg upp till himlen* Liksom på rad 15 används här en sammansatt form av verbet *erchomai*, här *an(a)-erchomai*, »stiga upp«. I den apostoliska trosbekännelsen står ett latinskt *ascendere* som närmast motsvarar det grekiska *anabainein*, »gå upp, stiga upp«. Redan på latin har dock skillnaden mellan de två grekiska verben i de två trosbekännelserna måst utplånas. I båda texterna på latin används *ascendere*, och skillnaden torde inte heller kunna speglas på svenska. Med återgivningen »stiga upp« här kommer de dessutom de båda sammansättningarna med *erchomai* här och på rad 15 att samspela med varandra på ett originaltroget sätt: »stiga ner, stiga upp«.

Inte heller här (jfr s. 47 om den apostoliska trosbekännelsen) används för övrigt de för Lukasevangeliet och Apostlagärningarna mest karakteristiska uttryckssätten om himmelfärden: *anefereto*, »fördes upp, lyftes upp« (Luk 24:51 enligt den läsart som är översatt i NT 81), resp. *epērthe*, »togs bort, lyftes upp« (Apg 1:9). Det verb som används här motsvarar närmast det *poreuomai* »gå (bort), bege sig (upp)« som Lukas också använder (Apg 1:9, 11). Samma verb förekommer också i Johannesevangeliet, där det inte syftar på någon synlig himmelsresa utan på Sonens osynliga uppstigande

till Fadern genom sin död och uppståndelse (Joh 14:2, 12, 28; 16:28). Samma sak uttrycks hos Johannes även med verbet *anabainein* (3:13; 6:62; 20:17). — Om pluralformen *ouranoi*, se not till rad 15 ovan.

25 *sitter på Faderns högra sida* Jfr Ps 110:1; Apg 2:34; Rom 8:34; Ef 1:20; Heb 1:13.

26–27 *skall återvända i härlighet för att döma levande och döda* Det använda verbaluttrycket är *palin erchomenon*, »återigen kommande, kommande en gång till, återkommande« (presens particip med futural innebörd). Skillnaden gentemot motsvarande rad i den apostoliska trosbekännelsen speglas tillräckligt tydligt med »återvända«. »Komma tillbaka« vore också möjligt, men av stilistiska och rytmska skäl har »återvända« föredragits. Jfr i övrigt kommentaren till motsvarande punkt i den apostoliska trosbekännelsen.

Enligt rad 24 skall Sonen komma *meta doxēs*, »med härlighet« eller »i härlighet«. Uttrycket motsvarar närmast Matt 24:30: »Människosonen skall komma [...] med (*meta*) stor makt och härlighet.« Det svenska »i härlighet«, som är vackrare än »med härlighet«, har valts. Vad som anges är vad som skall åtfölja Sonen när han träder fram till domen över levande och döda. — Om »levande och döda«, jfr s. 48.

28 *vars välde aldrig skall ta slut* Här föreligger ett direkt citat ur Luk 1:33, språkligt inarbetat i sammanhanget. Med tanke på att de direkta bibelcitaten i texten som helhet är få, är det angeläget att återge dem så nära den aktuella bibelöversättningen, NT 81, som möjligt. Det finns knappast något skäl att välja bort det naturliga »ta slut« till förmån för det arkaiserande »taga slut«.

29 *den heliga Anden* Om uttryckssättet »den heliga Anden«, se ovan s. 26–28.

30 *som är Herre och ger liv* Grundtextens uttryck, *to kyrion kai zōopoion*, är språkligt sett en lite egendomlig bildning. Ordet *kyrios*, »herre«, på grekiska är ett substantiv i maskulinum och kan egentligen bara användas så. Här anger dock artikeln *to* att ordet be-

handlas som neutrum, i kongruens med huvudordet *pneuma*, »ande«, som är neutralt. Och ordet *kyrion* används som ett adjektiv, »härskande«. (Det finns några äldre fornkristna exempel på samma sätt att använda *kyrios*.) Detta gör att även *zōopoion* måste uppfattas som ett adjektiv. Därför skulle »Herren och Livgivaren« vara en mindre exakt översättning än »härskande och livgivande«, dvs. »som är Herre och ger liv«. Till *zōopoion*, jfr Joh 6:63: »Det är anden som ger liv.«

- 31 *som utgår från Fadern* Utsagan anknyter nära men inte ordagrant till Joh 15:26, där Jesus talar om Hjälparen som han skall sända lärjungarna från Fadern (*para tou patros*), »sanningens Ande, som utgår från Fadern« (*ho para tou patros ekporeuetai*). I trosbekännelsen talas om hur Anden utgår »från« Fadern. Den använda prepositionen är här inte *para* utan *ek*. Den är vald för att utsagorna om Sonens och Andens ursprung (jfr rad 7) skall motsvara varandra: Sonen är född *ek tou patros*, Anden är utgående/utgången *ek tou patros*. Orden i grundtexten är vägda på guldvåg. Till prepositionsvalet har också bidragit att man vill utsäga i vilket förhållande Anden står till Fadern inom den gudomliga Treenigheten själv, inte bara när Anden sänds till människorna, vilket är det som Joh 15:26 närmast handlar om. Kanske har denna synpunkt i viss senare östlig teologi hårdtagits på ett sätt som inte riktigt motsvarar 300-talets tankemönster. Men det är ofrånkomligt att utsagan är »teologisk« (dvs. rör förhållandena inom Gud själv), inte »ekonomisk« eller frälsningshistorisk (dvs. handlar om förhållandet mellan Gud och världen). Som återgivning av *ek* anmäler sig naturligt svenskans »från«, snarare än de äldre översättningarnas »av«, varvid dock det faktum att grundtexten har exakt samma preposition på rad 31 som på rad 7–9 tyvärr inte kommer fram.

Grundtextens *ekporeuomenon* står i presens particip och anger därmed en i nuet fortgående eller i tid obestämd handling. Vissa av det utgående 300-talets kyrkofäder, t.ex. Gregorios av Nazianzos (omkr. 330 – 390), använde gärna dubbla uttryck om utgåen-

det och talade om att Anden »utgår eller har utgått« från Fadern. Det rör sig om ett skeende i evigheten, utanför tiden.

Beträffande det latinska tillägget *Filioque*, »och Sonen«, se ovan s. 69–75.

32–33 *som tillbeds och äras med Fadern och Sonen* Dessa ord beskriver kyrkans och den himmelska härskarans beteende gentemot Anden: Anden »med-tillbeds« och »med-äras« tillsammans med och i samma grad som Fadern och Sonen. De i grundtexten använda verben är *proskyneō* och *doxazō*, som båda normalt beskriver kultisk hyllning av en gudom. En vid tiden för trosbekännelsens slutliga formulering hett omdiskuterad fråga var hur gudstjänstens lovprisning till Treenigheten borde formuleras: »Ära åt Fadern genom Sonen i den heliga Anden« eller »Ära åt Fadern och Sonen och den heliga Anden«. Inte minst under inflytande av Basileios av Caesarea slog den senare formuleringen så småningom igenom. Man ansåg att den förstnämnda formuleringen, även om den i och för sig var korrekt, lätt kunde missförstås i ariansk och pneumatomachisk riktning, dvs. som om Anden vore underlägsen Fadern och Sonen. Bekännelsens utsaga har samma udd.

Verben i grundtexten (*synproskyneō*; *syndoxazō*) uttrycker med hjälp av förledet *syn-*, »med-«, en intensiv närhet och likhet mellan den kult som ägnas Anden och den som ägnas Fadern och Sonen: Anden »med-tillbeds« och »med-äras« tillsammans med Fadern och Sonen. Samma typ av ordbildning finns t.ex. hos Paulus i Rom 6:4–8 och hos Ignatios av Antiochia. Det går dock inte att ge uttryck åt denna nyans i översättningen utan att svenskan blir mycket onaturlig.

34 *och som talade genom profeterna* Grundtextens verb står återigen i aorist particip (*to lalēsan*). Det blickar tillbaka på Gamla testamentets profeter, genom vilka Anden talade — Anden som därför är Herren själv. En återgivning med svensk imperfekt är återigen den naturligaste och bästa.

35–36 *en enda, helig, universell / katolsk och apostolisk kyrka* Formule-

ringen skiljer sig på två punkter från den apostoliska trosbekännelsen: det betonas att kyrkan är »en enda« (jfr rad 1, 5 och 37), och utöver epiteterna »helig« och »universell/katolsk« nämns här även »apostolisk«. När det gäller »helig« och »universell/katolsk« hänvisas till s. 48–50.

Adjektivet »apostolisk« (dvs. präglad av apostlarna, härstammande från apostlarna, överensstämmande med apostlarna), som inte finns i Nya testamentet, blev tidigt ett ofta använt uttryck inom kristendomen, särskilt i samband med kampen mot rörelser sådana som gnosticismen. Det samverkar här med »helig« och »universell/katolsk« för att karakterisera den kyrka som ensam kan göra anspråk på att vara den sanna kyrkan: den som härleder sig från Jesu Kristi apostlar och bär deras tro oförvanskad vidare. På samma sätt lade man under fornkristen tid vikt vid att de skrifter som skulle godtas som heliga och ingående i bibelkanon skulle vara »apostoliska«, att kyrkans struktur och de kristnas levnadssätt skulle vara »apostoliska« osv. När termen »apostolisk« används om kyrkan i den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen, är udden i första hand riktad mot de på 300-talet aktuella heresierna: de arianska och pneumatomachiska strömningarna.

37–38 *Vi erkänner ett enda dop, till syndernas förlåtelse* Den polemiska udden i »ett enda dop« är även den skönjbar. Grundtextens verb, *homologeō*, har ibland betydelsen »bekänna«, ibland nyansen »erkänna«. Det är den senare som är aktuell här. Vad som menas är nämligen att man endast godtar ett enda dop. Udden är riktad mot de s.k. kättardopen, dvs. dop utanför den apostoliska kyrkogemenskapens gränser. Att dopet är »ett enda« avser alltså i första hand att det endast är i ett sammanhang — inom den synliga kyrkogemenskapen — som det får förrättas. Endast i andra hand avses också — med en temporal tolkning av »ett enda« — att dopet endast kan meddelas en enda gång och inte får upprepas. Formuleringen »dop till syndernas förlåtelse« motsvarar i sak vad som står om dopet på åtskilliga ställen i Nya testamentet; se särskilt Apg



2:38. Men huvudavsikten är inte att fastslå denna innebörd i det kristna dopet utan att framhålla i vilket sammanhang det hör hemma.

Nutidens kyrkor och samfund är angelägna att erkänna varandras dop, under förutsättning att dopet skett i den treenige Gudens namn och i vatten. Mot den bakgrunden kan kanske »Vi erkänner ett enda dop« klinga väl polemiskt. Detta kan dock inte påverka översättningen, som måste vara trogen mot grundtextens innebörd. Troheten kräver denna i en viss mening avgränsande återgivning. (Jfr den engelska ekumeniska översättningen: »We acknowledge one Baptism ...«)

Frågan i vad mån ett dop som förrättats utanför den synliga kyrkogemenskapen är giltigt, dvs. kan godtas som ett dop, befinner sig i grundtexten utanför blickfältet. Men karakteristiskt nog har den östliga kyrkan, inom vars ram bekännelsen utformades, på det hela taget varit mera reserverad gentemot åtminstone den fulla kristna äktheten hos sådana dop än den västliga kristenheten. Eku-  
meniken i dag bygger i hög grad på ett ömsesidigt erkännande av dopet. Samtidigt kan bekännelsens ursprungliga innebörd, med dess betoning av att dop och konkret apostolisk kyrkogemenskap hör samman, bidra till fördjupad eftertanke över hur nutida kristenhet bevarar sin äkthet, sin trohet mot ursprunget.

39 *Vi väntar på de dödas uppståndelse* Det använda verbet är *prosdokēō*, som har en tämligen aktiv innebörd: »se fram emot, vänta på«. Jfr Tit 2:13 (NT 81: »vänta på«). Vad som utsägs är inte enbart att kyrkan väntar sig, dvs. antar eller förmodar, att det så småningom skall inträffa en uppståndelse, utan att kyrkan lever sitt liv inriktad mot och i väntan på denna uppståndelse och bereder sig för den. De gamla svenska översättningarnas »förvänta« är inte användbart, eftersom »förvänta (sig)« i nutida svenska snarast har nyansen »kräva«.

40 *den kommande världens liv* Grundtextens uttryck *ho mellōn aiōn* är vidare till sin innebörd än det svenska rent temporala »kommande

tidsepok, kommande tidsålder«. Ordet *aiōn* hade ofta i tidig judisk och kristen grekiska nyansen »värld, livssammanhang«. I NT 81 (Mark 10:30; Matt 12:32) återges det därför med »den kommande världen«. Uttrycket svarar mot talet om nuet som »denna världen«. I sak motsvarar *zōē tou mellontos aiōnos* det som står i den apostoliska trosbekännelsen, »det eviga livet« (*vita aeterna*), men skillnaden i uttryckssätt mellan de båda texterna bör naturligtvis speglas.

Begreppssammanställningen *zōē* (»liv«) + *ho mellōn aiōn* (»den kommande världen«), som inte finns på något ställe i Nya testamentet, är i grundtexten gjord i form av ett genitivuttryck. Genitivförbindelser av detta slag på svenska (»den kommande världens liv«) kan bli innehållsligt otydliga och bör i regel, där tydlighet är viktig, undvikas till föremål för omskrivningar. Vad bestämningen *tou mellontos aiōnos* skall säga är vad det är för ett liv som kyrkan väntar på och sträcker sig fram mot: det »kommandevärldsliga« livet. Det skulle kunna återges med »livet i den kommande världen«. Eftersom det kan klinga väl individualistiskt har emellertid översättningen »den kommande världens liv« valts. Till det valet har också estetiska överväganden bidragit: därmed får bekännelsen klinga ut i två genitivuttryck, »de dödas uppståndelse« och »den kommande världens liv«.

### Litteratur

- Abramowski, Luise, »Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun?«, *Theologie und Philosophie* 67 (1992) 481–513
- Beskow, P., »Filioque — en formel på väg ut?«, *Signum* 7 (1981) 195–196
- Confessing the One Faith*. An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as it is Confessed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381) (Faith and Order Paper 153, 1991). Sv. övers. *Bekänna en och samma tro*. En ekumenisk utläggning av den apostoliska tron sådan den bekänns i den niceno-konstantinopolitanska trosbekännelsen. Ett studiedokument från Faith and Order (1993)
- Congar, Y., *Je crois en l'Esprit Saint*. III. Le Fleuve de Vie (Ap 22,1) coule en Orient et en Occident (1980)
- Ekenberg, A., »Allsmäktig« eller »allhärskare«? Några notiser«, *Svensk exegetisk årsbok* 60 (1995) 165–172
- Garrigues, J. M., *L'Esprit qui dit »Père!«* L'Esprit-Saint dans la vie trinitaire et le problème du Filioque (1982)
- de Halleux, A., »Pour un accord œcuménique sur la procession de l'Esprit Saint et l'addition du »Filioque« au symbole«, dens., *Patrologie et œcuménisme. Recueil d'études* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 93, 1990) 424–442
- Hauschild, W.-D., »Nicäno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis«, *Theologische Realenzyklopädie* XXIV, 444–456
- , »La profession de l'Esprit Saint dans le symbole de Constantinople«, dens. *Patrologie et œcuménisme* [se ovan] 303–337
- »Instruction pastoral de l'épiscopat catholique de Grèce«, *Les quatre Fleuves* 9 (1979) 75–78; introduktion av F. Rouleau (»A propos du »Filioque«) 73–74
- Marx, H.-J., *Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum*. Zum Pluralismus in dogmatischen Formeln (1977)

- Ortiz de Urbina, I., *Nicée et Constantinople* (Histoire des conciles œcuméniques 1, 1963)
- Ritter, A. M., »Konstantinopel. Ökumenische Synoden (I)«, *Theologische Realenzyklopädie* 19 (1989) 518–524
- , *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol* (1965)
- , »Noch einmal: ›Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel zu tun?««, *Theologie und Philosophie* 68 (1993) 553–560
- Schulze, B., »Die Pneumatologie des Symbols von Konstantinopel als abschließende Formulierung der griechischen Theologie (381–1981)«, *Orientalia christiana periodica* 47 (1981) 5–54
- [Sekretariatet för de kristnas enhet,] »Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit«, *L'Osservatore Romano* 13 sept. 1995
- Spirit of God – Spirit of Christ*. Ecumenical Reflections on the Filioque Controversy. Ed. by L. Vischer (Faith and Order Paper 103, 1981)
- Staats, R., *Das Glaubensbekenntnis der Christenheit*. Eine Einführung in das Nicaeno-Constantinopolitanum (1984)
- , »Das Nicaeno-Constantinopolitanum als Fundament für die Einheit der Kirchen? Protestantische Gedanken zum Jubiläumsjahr 381«, *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 32 (1981) 109–115
- , »Die römische Tradition im Symbol von 381 (NC) und seine Entstehung auf der Synode von Antiochien 379«, *Vigiliae christianae* 44 (1990) 209–221

Se också allmän litteratur om trosbekännelsen ovan s. 29.

## Herrens bön

- 9 Vår Fader, du som är i himlen.  
10 Låt ditt namn bli helgat.  
Låt ditt rike komma.  
Låt din vilja ske på jorden så som i himlen.  
11 Ge oss i dag det bröd vi behöver.  
12 Och förlåt oss våra skulder,  
liksom vi har förlåtit dem som står i skuld till oss.  
13 Och utsätt oss inte för prövning,  
utan rädda oss från det onda.

Ditt är riket,  
din är makten och äran,  
i evighet. Amen.

Den grekiska grundtexten till Herrens bön enligt Matt 6:9–13 återfinns på s. 168.

Översättningen här är identisk med lydelsen i NT 81 med undantag av brödbönen. Att brödbönen får en annan formulering innebär inte att Sveriges Kristna Råd avvisar bibelkommissionens översättning som återgivning av grundtexten eller de resonemang som ligger till grund för den. Vad man inom kyrkor och samfund har önskat är en återgivning som är mera öppen för de betydelser som har lagts in i brödbönen i kristen tradition genom tiderna. Vissa har då velat ha den vedertagna svenska tolkningen, formulerad som »Ge oss i dag vårt dagliga bröd«. De ekumeniska överläggningarna i frågan har emellertid resulterat i att man samlat sig kring formuleringen »Ge oss i dag det bröd vi behöver«. Det är också en språkligt och exegetiskt möjlig översättning av den grekiska grundtexten.

I kommentaren ägnas särskilt utrymme åt brödbönen och åt den avslutande, sjätte bönen: »Utsätt oss inte för prövning«.

### *Herrens bön i kyrkans liv*

Jesus bad och lärde sina lärjungar att be. Han tillhörde ett folk som bad. Den fromma judiska sedvänjan bjöd sedan länge att män skulle recitera *Shema'*, »Hör, Israel ...« (5 Mos 6:4–9; 11:13–21), morgon och kväll. Och det var fast tradition på många håll — för män, kvinnor och barn — att hålla tre bönestunder varje dag: morgon, middag och kväll. Vad man bad då var framför allt den s.k. artonbönen. På Jesu tid hade de båda sedvänjorna i viss mån smält samman. En ofta förekommande bön var också den s.k. *Qaddish*-bönen, som brukade avsluta gudstjänsten i synagogorna.

Det är svårt att veta exakt hur *Qaddish*, som i Palestina bads på arameiska, brukade lyda på Jesu tid. Formuleringen kunde säkert skifta. (Detsamma gällde allmänt om judiska böner i antiken.) Men den hade ett av traditionen givet innehåll. Och man ser mycket tydliga likheter mellan Herrens bön och *Qaddish* även som denna varit formulerad i senare tider:

Må Härskarens namn bli upphöjt och helgat i världen, som han har skapat efter sin vilja. Och må han låta sitt herradöme råda i vårt liv och under våra dagar och i hela Israels hus liv, snart, i en nära framtid. Amen. Må Härskarens namn vara välsignat, i världen och i evigheten. Må den Heliges namn bli välsignat, lovat, hedrat, upphöjt, förhärligat, prisat och ärat. [...] Må alla de böner och bönerop som uttalas av dem som tillhör Israel bli mottagna av deras himmelske Fader. Amen. [...]

Jesus knyter an till sitt folks sedvänja, men han fyller samtidigt bönen med ett i viss mån nytt innehåll eller nya nyanser. Bönen svarar mot hans eget medvetande om sonskap hos Gud (»Fader«, »Vår Fader«) och hans förkunnelse om det annalkande riket (»Låt ditt rike komma«). Men samtidigt har Herrens bön kunnat kallas en alltigenom judisk bön. Tillalet »Vår Fader« var normalt i judiska gudstjänstböner

på Jesu tid. »Låt ditt namn bli helgat« är nästan exakt detsamma som man ber i *Qaddish*. »Låt ditt rike komma, låt din vilja ske« erinrar om ofta förekommande judiska böner, t.ex. den s.k. *Ale'nou*: »Vi hoppas på dig, Evige, vår Gud, och hoppas att du snart skall visa din styrka och härlighet [...] Då skall alla ta på sig ditt herraväldes ok, du skall regera över dem, snart och för alltid.« Brödbönen har också judiska motsvarigheter. En antik judisk husfader kunde exempelvis när han fördelade brödet vid en måltid säga: »Vår Gud, vår Fader [...] ge oss föda, och sörj för våra behov.« Bönen »Förlåt oss våra skulder« erinrar direkt om sjätte punkten i artonbönen: »Förlåt oss, vår Fader, ty vi har syndat mot dig, utplåna och avlägsna våra missgärningar från din åsyn, du som är rik i barmhärtighet. Välsignad är du, Herre, ty du har förlåtit oss i rikt mått.« Den avslutande bönen »Och utsätt oss inte för prövning, utan rädda oss från det onda« påminner om åtskilliga ställen i både Psaltaren och judiska böner. Den avslutande doxologin eller lovprisningen, »Ditt är riket [...]«, motsvarar judisk sed att avsluta böner med sådana fraser.

Herrens bön finns på två ställen i Nya testamentet i något skiftande versioner (Luk 11:2–4; Matt 6:9–13). Dessutom innehåller kanske vissa andra ställen anspelningar på Herrens bön eller fragment ur den (se t.ex. Matt 26:42 med par.; Joh 12:28.) Uppenbarligen bad den första generationens kristna Herrens bön om och om igen, och redan Matteusversionen med dess högtidliga inledning omvittnar att det blivit sed att recitera bönen i gudstjänsten. I kyrkoordningen *Didache* [*ton dodeka apostolon*] eller »De tolv apostlarnas lära«, redigerad omkring år 100, heter det att man skall be Herrens bön tre gånger om dagen — en sed som fortlevde i kyrkan under följande tider. Man började säkert också tidigt att be Herrens bön i samband med nattvardsfirandet, även om de äldsta tydliga beläggen för det härrör först från 300-talet. Några källor från 200-talet antyder att det förekom på vissa håll att man bad Herrens bön i anslutning till de omfattande förböner för de kristna och för hela världen som brukade ingå i söndagsgudstjänsten. Efterhand blev det fast tradition att recitera Her-

rens bön omedelbart före mottagandet av nattvardsgåvorna. Åtminstone från 300-talet började man regelmässigt överlämna bönen till dopkandidaterna för inläring före dopet.

Självklart bad man också Herrens bön enskilt i olika sammanhang. Det finns tidiga vittnesbörd om den som botbön, dvs. som ett sätt att uttrycka botfärdighet och längtan efter Guds förlåtelse («Och förlåt oss våra skulder»). Det kan mycket väl ha varit denna känsla inför Herrens bön — i förening med brödbönen — som gjorde att den började bes regelbundet före nattvardens mottagande. I många liturgier blev det fast sed att låta den sista bönepunkten omedelbart följas av en utvikning, en s. k. embolism. Dess lydelse varierade, men ofta formade den sig till en inträngande bön om just syndaförlåtelse och befrielse från det onda :

Rädda oss från allt ont. Befria oss i din godhet från allt vi ber dig befria oss från, och hjälp oss att själva förlåta vår nästa [...]

Sedvänjan att be Herrens bön i samband med nattvardsfirandet, efter den stora tacksägelsebön genom vilket bröd och vin invigdes eller »konsekrerades« (helgades), gjorde att man också kunde uppfatta Herrens bön som en välsignelsebön. Här ligger en del av förklaringen till att man efter reformationen i Sverige började använda den bl. a. som vigningsbön vid prästvigning.

Tertullianus (d. omkr. 225) talar om Herrens bön som den viktigaste av alla böner, som en »obligatorisk« bön och som en sammanfattning av hela evangeliet. Den tanken har upprepats av Augustinus, Martin Luther och oräkneliga andra.

Redan samme Tertullianus, Origenes (omkr. 185–253) och Cyprianus av Karthago (omkr. 200–258) författade utläggningar av Herrens bön. Det vittnar både om den betydelse som Herrens bön tillmättes tidigt i kristendomen som den viktigaste av alla böner, den som i sig summerar alla tänkbara böner, och att Herrens bön bads om och om igen i många sammanhang. Redan i dessa tidiga kommentarer avtecknar sig huvuddragen till de sätt att uppfatta och tolka



Herrens bön som har levit i den kristna traditionen i senare tider. I detaljer skiljer sig naturligtvis tolkningarna genom tiderna åt, men samtidigt uppvisar de på djupet stor samstämmighet. Alltsedan kyrkofädernas tid har man bland annat brukat betona vilket djup som finns redan i det inledande tilltalet »Vår Fader«. Det understryker att den kristne aldrig ber riktigt ensam, utan alltid innesluten i en gemenskap (»Vår Fader«). Det visar också i vilket förhållande den kristne och de kristna står till Gud: vi är Guds »barn«, barn till den Fader som sânt sin Son in i världen. Tilltalet uttrycker både intimitet och vördnad. Samtidigt kan det påminna om förpliktelsen att leva upp till detta sonskap eller barnskap. Bön och handling eller bön och engagemang hör samman: man kan inte säga »Vår Fader« uppriktigt utan att det påverkar livsföringen, man kan inte be »Låt ditt rike komma« utan att det inbjuder till engagemang för nästan och för bättre samhällsvillkor.

### *Tidigare översättningar*

Herrens bön översattes givetvis till svenska långt innan det fanns översättningar av hela bibelböcker eller av hela bibeln. Utgångspunkten var alltid den latinska standardversion av Herrens bön, som tillkom redan på 100-talet och bara har förändrats obetydligt sedan dess:

Pater noster, qui es in caelis. Sanctificetur nomen tuum. Adveniat regnum tuum. Fiat voluntas tua, sicut in caelo, et in terra.

Panem nostrum cotidianum da nobis hodie. Et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo.

En av de medeltida svenska översättningarna, nedskrivna på senare hälften av 1400-talet, lyder så:

Fadher waar som är j himblom, hægath wardhe thit nampn, tilkomme thit rike, warde thin wilj swa j jordherike swa som j himmerike  
giff oss i dagh waart daghelikith brödh och förlat oss wara synder som wi och förlatom them mote oss bryta och inledh oss ey j frestelse wthan fräls oss aff ondo.

Den översättning som ingick i 1526 års svenska utgåva av Nya testamentet, reviderades lätt något senare och därefter har fortlevt med endast små förändringar ända fram till vår tid, utgick även den från latinet (här med moderniserad stavning):

Fader vår som äst i himmelom. Helgat varde ditt namn. Tillkomme ditt rike. Ske din vilje så på jordene som i himmelom (*senare*: Ske din vilje såsom i himmelom så ock på jordene).

Giv oss i dag vårt dagliga bröd (*senare*: Vårt dagliga bröd giv oss i dag). Och förlåt oss våra skulder, såsom ock vi förlåtom dem oss skyldige äro. Och inled oss icke i frestelse, utan fräls oss ifrån ondo.

Kontinuiteten med medeltida översättningstradition är fullt märkbar. Och de ändringar som gjordes mycket snart efter 1526 innebar faktiskt en ännu närmare anslutning till latinet: man imiterade nu ännu tydligare den latinska ordföljden. Vissa sådana imitationer av latinet fanns dock redan i 1526 års version. Ordföljden »Fader vår« speglar den latinska ordföljden *Pater noster*, och verbet »tillkomme« motsvarar exakt latinets *adveniat*. (Ingen av dessa två imitationer av latinet finns i t. ex. Martin Luthers tyska översättning: »Unser Vater in dem Himmel«, »Dein Reich komme«, däremot: »Unser täglich Brot gib uns heute«.) Den i stora drag fallande rytmen erinrar om den latinska textens rytm.

Vad man ber om i brödbönen motsvarar innehållsligt exakt den latinska texten: »Vårt dagliga bröd«, *Panem nostrum cotidianum*. Först när studiet av grekiskan efterhand fördjupades växte insikten att »daglig« inte alls är den självklara tolkningen av det grekiska adjektivet *epiousios*. I lektor J. A. Milléns *Grekiskt och svenskt hand-lexicon öfver Nya testamentets skrifter* (tryckt i Örebro 1853) heter det exempelvis:

*epiousios* [...] som hörer till följande dagen, *artos epiousios*, bröd för morgondagen Mt. 6:11. Lc 11:3. (Andre: af *ousia*, väsendtlig eller för tillvaron behöflig, nödtorftig.) — Ordet förekommer ej annorstädes i grek. litteraturen.

Osäkerhet på den här punkten markeras av upphovsmännen till 1917 års kyrkobibel. I »Ordförklaringar« längst bak i bibeln lät översättarna

förstå att de ansåg att den hävdvunna översättningen av Herrens bön inte längre var språkligt aktuell. De lämnade en alternativ översättning, mera i anknytning till tidens språk. När det gällde brödbönen markerades ovisshet om innebörden i adjektivet *epiousios*.

De nya översättningar av Nya testamentet som publicerats sedan 1960-talet har givetvis också innehållit nyöversättningar av Herrens bön. David Hedegård (1964) lät, i enlighet med sin princip att återge Jesu ord i evangelierna i högtidlig stil, bönen få en språkform som nära anknöt till den traditionella. Han avlägsnade dock 1500-talsversionens latinismer :

Vår Fader, som är i himmelen! Helgat varde ditt namn! Komme ditt rike! Ske din vilja på jorden som den sker i himmelen!

Giv oss i dag vårt dagliga bröd! Förlåt oss våra skulder, liksom vi har förlåtit dem som står i skuld till oss! Och inled oss icke i frestelse utan fräls oss från det onda!

Det kan kanske vara värt att lägga märke till att Hedegård översatte andra ledet i förlåtelsebönen med »liksom vi *har förlåtit* ...«.

Översättningen av Herrens bön i NT 81 är gjord i enlighet med de allmänna riktlinjer som gäller för bibelkommissionen :

Vår Fader, du som är i himlen. Låt ditt namn bli helgat. Låt ditt rike komma. Låt din vilja ske på jorden så som i himlen. Ge oss i dag vårt bröd för dagen som kommer. Och förlåt oss våra skulder, liksom vi har förlåtit dem som står i skuld till oss. Och utsätt oss inte för prövning, utan rädda oss från det onda.

Principen om trogen återgivning av den mest sannolika innebörden i grundtexten har bland annat fått översättarna att överge den traditionella, av latinet påverkade återgivningen av brödbönen och i stället skriva: »Ge oss i dag vårt bröd för dagen som kommer.« Likaså har man, av samma skäl, låtit förlåtelsebörens andra led lyda: »liksom vi *har förlåtit* dem som står i skuld till oss«. Regeln om naturlig, idiomatisk svenska har fått kommissionen att återge de tre första bönerna med »Låt ...« . »Prövning« har bedömts vara en mera träffande återgivning av grekiskans *peirasmos* än den traditionella versionens »frestelse«.

Övervägandena bakom återgivningen redovisas kortfattat i noterna. Med stöd av en till synes växande opinion bland filologer och bibelforskare skriver man om brödbönen:

*för dagen som kommer* Grundtexten har här ett ord som inte är känt från andra texter men som är bildat av kända beståndsdelar. Sannolikt avses den efterföljande dagen. Bönen om brödet gäller då människans föda under den allra närmaste tiden och den hon får när himmelriket kommer.

När det gäller den sista bönepunkten markeras också en viss osäkerhet:

*det onda* Annan möjlig översättning: »den Onde.«

Någon kommentar görs inte på ort och ställe till valet av »prövning« i stället för »frestelse« i den sjätte bönepunkten. Men överblickar man hur det grekiska substantivet *peiramos* och verbet *peirazein* har hanterats i NT 81 som helhet, framgår att man har uppfattat »frestelse«, »fresta« — som ju i nutida svenska i stort sett är synonyma med »lockelse«, »locka« — som en i många sammanhang vilseledande återgivning. På ställen där orden att döma av sammanhanget snarast betyder »lockelse/locka till synd« återges det med »frestelse/fresta« (t. ex. Gal 4:14; 1 Kor 7:5; 1 Tim 6:9). På andra ställen har det återgivits med »prövning/pröva« eller »sätta på prov« (t. ex. Matt 4:1 med par.; 26:41 med par.; Luk 8:13; 1 Kor 10:13; Jak 1:2, 12; 1 Pet 1:6; Heb 2:18; 4:15; Upp 3:10). Sammanhangen kommenteras i uppslagsdelen i översättningen:

*prov, pröva, prövning* Lidanden som drabbar människorna, särskilt under världens sista tid, betecknas i bibeln ofta som prövningar. Därmed menas att Gud skiljer ut det som är av bestående halt hos folk och enskilda genom att bränna bort det odugliga. Ibland sägs att prövningen verkställs av Satan. [...] Även i NT fasthålls dock tanken att den Onde till sist måste tjäna Guds syften. Prövningens utgång ligger i Guds hand (1 Kor 10:13), och böner om att kunna uthärda den eller befrias från den kan riktas till Gud (Matt 6:13 med par.). Det grekiska ord som det här är fråga om kan efter sammanhanget återges antingen med »pröva«, »sätta på prov«, »prövning« eller med »fresta«, »frestelse«. [...]

Att man låtit verbet *eisferō* (»föra in«, »leda in«) på svenska återges med »utsätta« (»Och utsätt oss inte för prövning«) bygger på språk-

När Herren hade lärt oss denna formulerade bön, tillade han: »Be, så skall ni få.« Varje människa kan uppsända olika böner till himlen, allt efter sina behov — men man skall alltid börja med Herrens bön, som är och förblir den grundläggande bönen.

Tertullianus (d. omkr. 225)

liga överväganden. Den bildmässiga karaktären i det grekiska verbet är ofta mycket svag eller obefintlig, och »utsätta för« är ett normalt svenskt uttryck som tjänar väl som motsvarighet till det grekiska uttrycket.

Någon översättning av den avslutande lovprisningen ingår inte i bibelöversättningen, eftersom den saknas i de äldsta och bästa handskrifterna. Däremot var det just bibelkommissionens styrelse som på mitten av 1980-talet föreslog att den, använd med den nya översättningen, skulle få den lydelse som sedan har slagit igenom: »Ditt är riket, din är makten och äran, i evighet. Amen.«

#### *Kommentar*

Det råder ingen tvekan om hur Herrens bön lydde i evangelisten Matteus ursprungliga text — nämligen exakt som i alla nutida utgåvor av Nya testamentet på grekiska (se s. 168). Både de många bevarade fornkristna handskrifterna till Matteusevangeliet och de återgivningar av bönen som finns i bl.a. kyrkofädernas skrifter gör det lätt att se att bönen från början hade exakt denna lydelse. För övrigt är det bara några detaljer som ibland är annorlunda formulerade i de fornkristna handskrifterna. Det är uppenbart att det då rör sig om ändringar av originalformuleringen, exempelvis när vissa handskrifter har *afiomen*, »förlåter«, i stället för *afēkamen*, »har förlåtit«, i v. 12. Det är här fråga om påverkan från motsvarande ställe i Lukasevangeliet (Luk 11:3) – ett fel av en typ som är vanlig i gamla bibelhandskrifter. Just detta fel kom att påverka den latinska version av Herrens bön som så småningom låg till grund för den gamla svenska översättningen. For-

Om vår bön blir hörd beror inte på antalet ord utan på själens glöd.

Johannes Chrysostomos (omkr. 350 – 407)

muleringen »såsom ock vi förlåta« var korrekt som återgivning av den latinska versionen men är felaktig som översättning av den grekiska grundtexten.

### *Sammanhanget i Matteusevangeliet*

Herrens bön ingår i den del av bergspredikan (Matt 6:1–18 eller 6:1–21) som handlar om fromhetsövningarna: allmosan, bönen och fastan. I v. 1 formuleras en allmän regel: Jesu åhörare måste ta sig till vara för att utöva »rättfärdigheten« (dvs. lydnaden mot Guds vilja) för att få människors beundran. »Annars har ni ingen lön hos er Fader, som är i himlen.« Så exemplifieras denna grundsats i tre likformigt byggda avsnitt: v. 2–4 om allmosa, v. 5–6 om bön, v. 16–18 om fasta. Avsnittet om bönen (v. 5–6) följs dock av något som närmast är en konkretisering av Jesu regel att de inte får utöva fromheten i falsk avsikt: lärjungarna varnas för att »hopa tomma ord« i bönen (v. 7–8) och får därefter en konkret anvisning i form av en formulerad bön om hur de skall be: Herrens bön (v. 9–13). Till »Förlåt oss våra skulder ...« i bönen ansluter så en kommentar i v. 14–15: »Ty om ni förlåter människorna deras försyndelser, så skall också er himmelske Fader förlåta er ...«. Efter avsnittet om fastan följer en uppmaning till lärjungarna att samla skatter i himlen (v. 19–21). Den avrundar hela avsnittet om fromhetsövningarna och leder samtidigt över till det följande, som har som huvudtema att det gäller att på allvar inrikta sig på Gud och hans vilja och att lita på att han verkligen sörjer för de sina (v. 22–23, 24, 25–34).

Hela det avsnitt som Herrens bön ingår i bärs upp av den tanke på det kommande riket som finns redan i saligprisningarna i början av bergspredikan (5:3–12) och som fullföljs på olika sätt i fortsättning-

O människa, du vågade inte lyfta ansiktet mot himlen, du sänkte dina ögon mot marken – och plötsligt fick du ta emot Kristi nåd. Dina synder blev dig förlättna. Från att ha varit en dålig tjänare blev du en god son eller dotter. Lyft då dina ögon mot Fadern, som har återlöst dig genom sin Son, och säg »Vår Fader«. Men åberopa dig inte på någon särställning. Han är Fader på ett särskilt sätt till Kristus ensam, medan vi är varelser som han har skapat. Säg alltså också du genom nåden »Vår Fader« – för att kunna bli hans son eller dotter.

Ambrosius av Milano (d. 397)

en. »Saliga de som är fattiga i anden, dem tillhör himmelriket« (5:3). »Om inte er rättfärdighet överträffar fariseernas och de skriftlärdas, kommer ni inte in i himmelriket« (5:20). »Ta er till vara [...] annars har ni ingen lön hos er Fader i himlen« (6:1). »Samla er skatter i himlen« (6:19). »Sök hans rike och hans rättfärdighet, så skall allt det andra tillfalla er« (6:34). Även Herrens bön präglas av samma framtidsperspektiv: »Låt ditt rike komma.«

Bönen börjar också med ett tilltal till Gud med samma för Matteusevangeliet typiska benämning som förekommer flera gånger i sammanhanget: den himmelske Fadern (jfr 5:16, 48; 6:1, 4 etc.). I sammanhanget får den gudsbenämningen — som annars hörde bl. a. till synagogans liturgiska språk — en tillitsfull ton. »Er Fader vet ju vad ni behöver, innan ni ber till honom« (v. 8). »Gör er inte bekymmer, och säg inte: ›Vad skall vi äta?‹ [...] Er himmelske Fader vet att ni behöver allt detta« (6:31–32).

Ett annat drag som förenar Herrens bön med resten av bergspredikan är betoningen av hur viktigt det är att Guds, den himmelske Faderns, vilja blir gjord: »Låt din vilja ske.« Bergspredikan präglas — liksom andra delar av Matteusevangeliet — mycket starkt av etisk undervisning, där Jesus betonar att det inte räcker med att lyssna till hans budskap och bejaka det, utan att det gäller att verkligen »göra den himmelske Faderns vilja« (t. ex. 5:3–48; 7:13–14, 15–27). Det betonas att denna hörsamhet mot Gud måste komma från människans innersta, från »hjärtat« (särskilt 5:17–48).

Herrens bön är alltså en modell för tillitsfull bön, en bön präglad av förvisning om att Gud vet vad lärjungarna behöver. Bönen har samma grundinriktning som enligt bergspredikan lärjungarnas hela liv skall ha : ett liv som skall vara helhjärtat inriktat på Gud och hans kommande rike, den dag då hans vilja skall genomsyra tillvaron som helhet. Den svarar utomordentligt väl mot de ämnen som bergspredikan i stort handlar om.

### *Struktur och verbformer*

Herrens bön brukar ibland sägas bestå av ett inledande tilltal och där- efter sju bönepunkter. Man jämför kanske med att det finns sju saligprisningar i Matt 5 och sju avsnitt i Jesu liknelsetal i Matt 13. När man räknar sju bönepunkter, beror det på att man betraktar den sista bönen med dess två delar (v. 13) som två. De två hälfterna av v. 13 hör dock både språkligt och innehållsligt så nära samman att det är bättre att tala om sex bönepunkter i stället för sju.

I de tre inledande bönepunkterna finns på grekiska samma verbform, aorist imperativ i tredje person singularis: *hagiasthētō*; *elthetō*; *genethētō*. När man använder aorist imperativ i grekiskan, betraktar man normalt den händelse man talar om såsom punktuell. Om man vill uppmana till något som är ett pågående skeende, använder man i stället normalt presens imperativ. Även brödbönen är formulerad i en grammatisk form som ger den en punktuell aspekt, eller i varje fall inte framställer Guds givande av brödet som en pågående eller upprepad handling: aorist imperativ i andra personen singularis, *dos*. De två sista bönepunkterna är formulerade dels i aorist imperativ, dels i konjunktiv (som här har samma funktion): *afēs*; *mē eisenengkēs*; *rysai*.

Nu är det samtidigt mycket vanligt i antikt bönespråk på grekiska att man använder just aorist imperativ. I böner innebär det inte alltid att den handling man ber om är *strikt* punktuellt tänkt. Man får alltså inte överdriva betydelsen av valet av aorist. Ändå har bönen genomgående en påfallande intensitet.



»Vår Fader«: Detta är en blick på Gud allena, en stor kärlekens eld. Själen kastar sig ner i den och stannar där i helig kärlek och samtalar med Gud som med sin egen far – så intimt som tänkas kan, med en alldeles särskild, vördnadsfull ömhet.

Abba Isak, en av de egyptiska ökenfäderna,  
enligt Johannes Cassianus (omkr. 360–435)

Imperativ i tredje person, som grundtexten har i de tre första bönepunkterna, kan inte översättas direkt till svenska. Det är en verbform som saknas i vårt språk, och man måste välja en omskrivning. Detta kommenteras vidare längre fram.

#### *De två versionerna av bönen*

Herrens bön finns även i Lukasevangeliet, i en kortare version som står i ett annat sammanhang än i Matteusevangeliet (Luk 11:2–4). Den ingår inte i det avsnitt hos Lukas som närmast motsvarar Matteus bergspredikan, den s.k. slättpredikan (Luk 6:20–48), utan längre fram. Jesus är på väg till Jerusalem (jfr 9:51). Längs vägen undervisar han bland annat lärjungarna om hur de skall leva. Det är med anledning av att Johannes döparen hade lärt sina lärjungar att be — han har vid det här laget blivit halshuggen (jfr 9:7–9) — som en av Jesu lärjungar kommer med den begäran som gör att Jesus talar om för dem i vilka ordalag — och i vilken anda — de skall be (11:1). Efter Herrens bön följer några andra Jesusord om bön (11:5–13), som påminner om vad som omger Herrens bön hos Matteus: lärjungarna skall be uthålligt och med full förvisning om att verkligen bli bönhörda av »den himmelske Fadern« (v. 13).

Lukas version av bönen är kortare än Matteus:

Matt

*Vår Fader, du som är i himlen.*  
Låt ditt namn bli helgat.

Luk

Fader.  
Låt ditt namn bli helgat.

Låt ditt rike komma.

*Låt din vilja ske på jorden  
såsom i himlen.*

Ge oss *i dag* [brödet].

Och förlåt oss våra *skulder*,  
*liksom vi har förlåtit*

dem som står i skuld till oss.

Och utsätt oss inte för prövning,  
*utan rädda oss från det onda.*

Låt ditt rike komma.

Ge oss *var dag* [brödet].

Och förlåt oss våra *synder*,  
*ty också vi förlåter*

dem som står i skuld till oss.

Och utsätt oss inte för prövning.

De rader som finns hos Matteus men saknas hos Lukas anknyter innehållsligt till närmast föregående rad på respektive ställe. Bönen att riket skall komma och bönen om att slippa utsättas för prövning är fylligare och tydligare i Matteusevangeliet.

Tilltalet hos Lukas, »Fader«, är mera betecknande för Jesu språk än Matteus »den himmelske Fadern« (som dock finns i sammanhanget även hos Lukas, 11:13). »Fader« uttrycker starkare än »Vår himmelske Fader« det unika medvetande om att vara son till Gud som präglade Jesus. Han tilltalade enligt Nya testamentet Gud med det familjära arameiska tilltalsordet *abba*, »far« (Mark 14:36; jfr Gal 4:6). »Vår himmelske Fader« (»Vår Fader, du som är i himlen«) var ett i judisk bönetradition ganska vanligt sätt att benämna Gud. Gudstilltalet har hos Matteus en mera högtidlig, konventionell och »liturgisk« klang än hos Lukas.

Brödbönen har en annan innebörd i Lukasversionen än hos Matteus. Hos Lukas är den formulerad i presens imperativ och talar om ett upprepat skeende: »Ge oss (gång på gång)«. Följdriktigt följs det av tidsuttrycket *to kath' hēme'ran*, »varje dag, dag efter dag«. Matteustexten har däremot punktuell innebörd: »Ge oss (nu)«, och *sēmeron*, »i dag«.

I bönen om förlåtelse används hos Lukas det i dåtida grekiska mera normala uttrycket *hamartēmata*, »synder«, i stället för Matteus *ofeilēmata*, »skulder«. (Uttrycket »skulder« användes i dåtida normal grekiska aldrig i bildlig betydelse.) Och i Lukasversionen har fortsättningen av förlåtelsebönen också en annan formulering, i presens i stället för Matteus tillbakablickande aorist: »ty också vi *förlåter*« (Matteus:

Ni kan inte kalla Gud, som är all godhets Gud, er Fader, om ni behåller ett grymt och omänskligt hjärta. Ty i så fall har ni inte längre inseglet från den himmelske Faderns godhet i er.

Johannes Chrysostomos (omkr. 350 – 407)

»liksom vi *har förlåtit*). Det förra är enbart en fråga om ordval, men det senare ger en viss innehållslig nyansskillnad mellan de två versionerna. (Jfr nedan.)

Sammantaget har bönen inte riktigt samma intensitet och skärpa i Lukasversionen som hos Matteus. Hos Lukas är den inte heller inställd i ett sammanhang som lika starkt som bergspredikan understryker inriktningen mot Guds rike och den sista dagen. Men i båda evangelierna är bönen tydligt präglad av den tillitsfulla förvissningen att Gud känner lärjungarnas behov och vill besvara deras bön. Och någon dramatisk skillnad i innebörd mellan de båda versionerna finns inte.

#### *Tilltalet och de tre första bönerna*

I det inledande tilltalet till Gud används ett sätt att benämna Gud som är vanligt i Matteusevangeliet men även förekommer ofta i judisk bönetradition: »den himmelske Fadern«. Tilltalet är på grekiska uttryckt med tilltalsformen *Pater hēmōn* åtföljd av attributet *ho en tois ouranois*. Den gudsbenämningen har ofta i Matteusevangeliet i NT 81 översatts med »den himmelske Fadern«, ibland med »Fadern (som är) i himlen«. För att tilltalet i Herrens bön skall bli tydligt på svenska har man »Vår Fader, *du som* är i himlen«. (Jfr 1917 års översättning i Ordförklaringar: »Du vår Fader [...]«.) Detta »du som« är givetvis inte strikt nödvändigt på svenska, men det förtydligar att det är fråga just om ett tilltal.

Verbformerna i de tre inledande bönerna i grundtexten är som nämndes imperativ i tredje person — en form som det svenska språket saknar. Tredje personens imperativ på grekiska utgör uppmaning

riktad till tredje person. I övrigt motsvarar denna form andra personens imperativ (liksom s. k. föreskrivande konjunktiv) med alla dess valörer. Formen kan alltså uttrycka olika nyanser, alltifrån kraftfull befallning (»Gör så!«) tilldiskret önskan, vädjan eller viljeyttring (»Måtte det bli så«). Vilken nyans de inledande verben i Herrens bön har kan bara avgöras med ledning av innehållet i börens inledning som helhet.

Detta att de tre inledande böerna står i tredje personens imperativ gör att de inte framstår som kommandorop. De är inte direktriktade uppmaningar till Gud: »Helga ditt namn! Upprätta ditt valde! Driv igenom din vilja!« — även om det i sak är just detta man ber om. Den gamla versionens »Helgat varde ditt namn« osv. gjorde rättvisa åt själva karaktären i de inledande böerna. I nutida svenska är dock konjunktivformer knappast tänkbara här. Likaså är en omskrivning med »Må« inte naturlig i ett sammanhang där den som tilltalas tänks vara den handlande. (Ett sådant bruk av »Må« är i nutida svenska förbehållet högre stillägen än det som är aktuellt i Herrens bön.) »Måtte« skulle ge en alltför svag nyans åt texten, eftersom den innehåller mer än vaga förhoppningar.

Både naturlig och originaltrogen blir däremot en återgivning med »Låt«: »Låt ditt namn bli helgat. Låt ditt rike komma. Låt din vilja ske.« Ett sådant bruk av verbet »låta« (i betydelsen »göra så att«) är väl inarbetat i kristet bönespråk på svenska. Dessutom speglar även en översättning med »Låt« den formella nyansskillnad som finns mellan de tre inledande böerna och de tre följande. Det mera indirekta uttryckssättet med »Låt« motsvarar grundtextens användning av tredje personens imperativ, de följande böernas imperativer i andra person (dvs. direkta uppmaningar) återges i form av direkta uppmaningar:

Bön 1–3 (grekiska: imperativ 3 pers.)

Låt ditt namn bli helgat.  
Låt ditt rike komma.  
Låt din vilja ske  
på jorden så som i himlen.

Bön 4–6 (grekiska: imperativ 2 pers.)

Ge oss i dag det bröd vi behöver.  
Och förlåt oss våra skulder [...]  
Och utsätt oss inte för prövning,  
utan rädda oss från det onda.

Att hjälpverbet »Låt« upprepas i början av vart och ett av de tre leden kan kanske verka en smula monotont. Upprepningen är dock nödvändig av tydlighetsskäl. Utan den framgår det inte tillräckligt klart att »på jorden så som i himlen« enbart hör till den tredje bönen, inte till alla tre. Att »på jorden så som i himlen« skulle höra till allt det föregående är naturligtvis innehållsligt orimligt.

Alla de inledande bönerna är framtidsinriktade och handlar i första hand om tidens slut. (Jämför sammanhanget i Matt 5–6 med det upprepade talet om det kommande himmelriket, den kommande domen osv.) Så bör alltså inte bara de två första utan också den tredje bönen förstås. Den är inte bara en allmän bön om att Guds vilja skall bli efterlevd i nuet eller i livets olika situationer. Vad man ber om i den tredje bönen är att den dag skall komma då Guds vilja slutgiltigt råder, helt och fullt, i alla dimensioner av tillvaron. Samtidigt gäller bönen naturligtvis nuet: den bedjande kan inte be att Guds vilja en dag skall bli slutgiltigt gällande utan att redan nu och med tanke på sitt eget liv be att den skall vara rådande.

I bibliskt språk är Guds »namn« och Guds »rike« (eller »herravälde, välde«) djupast sett olika sätt att tala om Gud själv. Det bibliska språket präglas inte sällan av en vördnadsfull skygghet för att nämna Gud själv. I stället använder man sig av olika omskrivningar. Talet om »namnet« spelar en viktig roll i många texter i både Gamla och Nya testamentet. När man inleder Herrens bön med att be att Gud skall låta sitt namn bli helgat, förutsätts att namnet nu vanhelgas eller inte är helgat. Ur en synpunkt är helgandet, liksom vanhelgandet, av Guds namn beroende av människor. Åtskilliga texter låter det framgå, t. ex. 3 Mos 22:31–32:

Ni skall hålla mina bud och göra efter dem. Jag är Herren. Ni skall inte ohelga mitt heliga namn, ty jag vill bli helgad bland Israels barn.

Läst mot bakgrund av sådana ställen (jfr t. ex. Jer 34:15–16; Rom 2:23–24) innebär den första bönepunkten i Herrens bön: »Låt den tid komma då man håller ditt namn heligt.« Men andra texter låter

förstå att helgandet av namnet ännu mycket mer beror av Gud själv än av människor. Hans namn har blivit vanhelgat, och för att situationen skall ändras ingriper Gud själv. Han gör därmed själv sitt namns helighet, dvs. sin egen helighet, gällande. Tanken på Guds eget ingripande som förutsättning för namnets helgande framkommer i t. ex. Jes 29:23; 52:5–6; Hes 20:9, 14, 22; 39:7.

Den allra tydligaste texten i sammanhanget är Hes 36:17–28 :

Du människobarn, när Israels barn ännu bodde i sitt land, då orenade de det genom sitt leverne och sina gärningar. [...] Jag förskingrade dem bland folken, och de blev kringspridda i länderna. Efter deras leverne och deras gärningar dömde jag dem. Men till vilka folk de än kom vanärade de mitt heliga namn, genom att man sade om dem: »Detta är Herrens folk, och de har likväl måst dra ut ur sitt land.« Då ville jag skona mitt heliga namn, som Israels barn vanärade bland de folk till vilka de kom.

Säg därför till Israels barn: Så säger Herren, Herren: Inte för er skull gör jag detta, ni Israels barn, utan för mitt heliga namns skull, som ni har vanärat bland de folk till vilka ni har kommit. *Jag vill nu helga mitt stora namn*, som har blivit vanärat bland folken, genom att ni har vanärat det bland dem. Och folken skall erfara att jag är Herren, säger Herren, Herren, när *jag bevisar mig helig* på er inför deras ögon. Ty jag skall hämta er från folken och församla er från alla länder och föra er till ert land. Och jag skall stänka rent vatten på er, så att ni blir rena. Jag skall rena er från all er orenhet och från alla era eländiga avgudar. Och jag skall ge er ett nytt hjärta och låta en ny ande komma i ert bröst. Jag skall ta bort stenhjärtat ur er kropp och ge er ett hjärta av kött. Jag skall låta min Ande komma i ert bröst och göra så, att ni vandrar efter mina stadgar och håller mina lagar och gör efter dem. Så skall ni få bo i det land som jag gav åt era fäder, och ni skall vara mitt folk, och jag skall vara er Gud.

Den tänkta agenten till »helgas« i första bönen är med andra ord minst lika mycket Gud själv som människor. Att be »Låt ditt namn bli helgat« är att be om det gudomliga maktingripande som är nödvändigt för att Gud skall framstå som Gud i och för alla och allt i tillvaron.

Andra bönen knyter an till det som var något av kärnan i Jesu budskap : »Guds rike (himmelriket) är nära« (jfr Matt 4:17 med par.; 10:7 osv.). Jesu tal om »Guds rike« eller »Guds herravälde« (ordet kan över sättas på båda sätten) anknöt till gammal profetisk tradition som var

Det är också möjligt att Guds »rike« betyder Kristus som person, honom som vi åkallar i våra böner varje dag, och vars ankomst vi vill påskynda med vår förväntan. Liksom han är vår uppståndelse – ty det är genom honom vi uppstår – så kan han också vara Guds rike, ty i honom skall vi alla härska.

Cyprianus av Karthago (omkr. 200 – 258)

levande i Israel på hans tid. Det förklarar varför han, att döma av evangelierna, aldrig tycks ha gett någon förklaring av vad »riket« innebar. Talet om »Guds rike« eller den framtida situation då Gud skulle härska som konung var något som knappast behövde förklaras. Jesu förkunnelse knyter inte minst an till orden i Jes 52:5–7, en text där för övrigt talet om Guds »namn« direkt följs av utsagor om hans kungavälde. Herrens ord genom profeten handlar om fångenskapen i Babylon och befrielsen ur den :

Vad skall jag nu göra här, säger Herren, nu då man har fört bort mitt folk utan skäl, nu då dess tyranner så skränar, säger Herren, och mitt namn ständigt, dagen igenom, blir smädat? Jo, just därför skall mitt folk få lära känna mitt namn, just därför skall det erfara på den dagen att jag är den som talar — ja, se, här är jag.

Hur ljuvliga är inte glädjebudbärarens fotsteg, när han kommer över bergen, för att förkunna frid och frambära gott budskap och förkunna frälsning, när han säger till Sion: »Din Gud är nu konung!«

Inom judendomen kom man efterhand inte sällan att undvika detta tal om att Gud härskar eller skall härska och föredra ett mera omskrivande tal om att Guds rike eller herravälde träder fram eller skall träda fram. Man ser detta bland annat i de s. k. targumerna, antika och senantika parafraaserande översättningar till arameiska av Gamla testamentets skrifter. Tydliga exempel är några ställen i targumen till Jesajaboken :

Gamla testamentet

Targumerna

Herren Sebaot skall regera på Sions berg och i Jerusalem (Jes 24:23)

Herren Sebaots rike/herravälde skall träda fram på Sions berg och i Jerusalem.

»Låt din vilja ske på jorden så som i himlen«: Den bönen kan man be ur djupet av sitt hjärta endast om man tror att det är Gud som råder här i världen och låter både glädje och olycka bli till vårt bästa, att han vakar över oss med större omsorg än vi har för oss själva och vill att det i allt skall gå oss väl.

Abba Isak, en av de egyptiska ökenfäderna,  
enligt Johannes Cassianus (omkr. 360–435)

Se, där är er Gud (Jes 40:9)

Din Gud är nu konung (Jes 52:7)

Er Guds rike/herravälde har trätt fram

Din Guds rike/herravälde skall träda fram

Skillnaden mellan de båda uttryckssätten innebär ingen större betydelseskilnad. Vändningen »Guds rike/herravälde« syftar till att omge nämmandet av Gud med större vördnad. Att be Gud att hans rike/herravälde skall komma är ungefär detsamma som att be Gud själv komma såsom härskare, eller att Gud själv skall låta den stund komma då han verkligen råder, dvs. då hela tillvaron är i harmoni med hans vilja och, för att uttrycka det med Paulus ord, »Gud blir allt, överallt« (1 Kor 15:28).

Hur man skall översätta det grekiska ordet *basileia*, liksom dess hebreiska och arameiska motsvarigheter, är inte alldeles självklart. I andra sammanhang kan det bäst återges med »välde« eller »herravälde«. I samspel med verbet »komma« förefaller dock »rike« vara den naturligaste översättningen. Under alla omständigheter syftar det på den situation då Gud och hans vilja helt och fullt råder eller gäller i alla dimensioner av tillvaron. Jesus förkunnade att detta rike »är nära«: det är en verklighet som skall inträda i framtiden, men det har samtidigt redan nu börjat göra sig gällande, i och genom honom själv och vad han gör.

Att riket »kommer« är detsamma som avses när Jesus enligt evangelisterna talar om att Guds rike »kommer med makt« (Mark 9:1 med par.; jfr Luk 22:18). Att be: »Låt ditt rike komma« är alltså liktydigt med att be: »Låt ditt rike komma helt och fullt, slutgiltigt.«



Gud lovar att de som söker Guds rike och hans rättfärdighet skall få allt i överflöd. Ty allt tillhör Gud. Ingenting fattas den som äger Gud, om han själv inte låter det saknas något när det gäller Gud.

Cyprianus av Karthago (omkr. 200 – 258)

Även den tredje bönen handlar i grund och botten om samma sak. Den blickar fram mot det tillfälle då Gud genomför sin vilja så att den sker på jorden, den vilja som redan sker (hos änglarna) i himlen — dvs. det tillfälle då Guds vilja obestritt gör sig gällande i tillvaron som helhet. Samtidigt är den en bön att Guds vilja skall råda redan här och nu. Den bör jämföras med alla ställen i särskilt Matteusevangeliet där Jesus betonar att lärjungarnas liv måste präglas av djup hör-samhet mot »den himmelske Faderns vilja« (t. ex. Matt 7:15–23, 24–27; 15:1–9; 25:1–46; 26:39, 42).

#### *Bönen om brödet*

Brödbönen kommenteras längre fram (s. 121–125).

#### *De två avslutande bönerna*

Bönen om förlåtelse för skulderna har två led: först själva bönen om förlåtelse (uttryckt i aorist imperativ) och så en bisats som jämför denna Guds handling med den som de bedjande själva redan har utfört. Den grekiska aoristformen *afēkamen* hänvisar till att de som ber redan har förlåtit. Presens »(såsom ock vi) förlåta« i den gamla översättningen byggde på latinets *nos dimittimus* — en presensform som i sin tur var beroende av en skada i texttraditionen till Matt 6:12 som ytterst föranletts av inflytande från Lukasparallellen, som har presens.

Det är ganska vanligt i evangelierna att ordet »liksom« (*hōs* eller *kathōs*) har en kausal bibetydelse, »eftersom«. En sådan bibetydelse klingar nog med i bönens andra rad (»liksom« = »eftersom«). Förlåtelsebönen harmonierar med den välbelagda tanken i gammal judisk

fromhet att man inte får vända sig till Gud och vänta sig hans barmhärtighet om man inte har gjort upp med sin nästa. Det heter exempelvis i Jesu Syraks vishet, en av tilläggsskrifterna till Gamla testamentet:

Förlåt din nästa den orätt han har gjort,  
så utplånas dina egna synder när du ber.  
Om en människa bär på agg mot en annan,  
hur kan hon då kräva läkedom av Herren?  
Hon visar ingen nåd mot sin medmänniska,  
men när hon själv har syndat tar hon till böner!  
Hon bär på agg, hon som själv är dödlig —  
vem skall då ge försoning för hennes synder? (Syr 28:2–5)

Man kan inte återge förlåtelsebönens andra led med presens, »liksom vi förlåter«. Det är språkligt omöjligt, med tanke på aoristformen i texten. Och därmed mister också den tanke som finns här sin för Matteusevangeliet karakteristiska skärpa. Det heter i de Jesusord som tillfogas som kommentar omedelbart efter bönens slut:

Ty om ni förlåter människorna deras överträdelser, skall er himmelske Fader också förlåta er. Men om ni inte förlåter människorna, skall inte heller er Fader förlåta er era överträdelser (Matt 6:14–15).

Liknelsen om den obarmhärtige medtjänaren i Matteusevangeliets artonde kapitel (Matt 18:21–35) inskräper samma tanke: endast om Jesu lärjungar av uppriktigt hjärta har förlåtit medmänniskan får de vänta sig Guds förlåtelse. (Jfr även Matt 5:23–24.) Den sakliga skillnaden mellan Lukasversionens presensform (»förlåter«) och Matteusversionens aoristform (»har förlåtit«) är kanske inte mer än en nyansskillnad. Men typiskt nog är det just Matteus — som ger stort utrymme åt Jesu etiska undervisning — som meddelar bönen med den skarpare och mera utmanande eller krävande formuleringen på denna punkt.

Vissa bibelforskare har velat knyta Guds förlåtande till den tanke på den sista dagen som finns i de tre inledande bönepunkterna i Herrens bön (»Låt ditt rike komma« osv.). Förlåtelsen skulle då syfta på frikännandet i domen på den sista dagen. Den tolkningen är dock

»Fullt av prövning är en människas liv här på jorden« (Job 7:1 grek.). Låt oss därför be att vi befrias från prövningen. Inte som om vi skulle kunna slippa all prövning – det är omöjligt, särskilt för alla »här på jorden« – utan vi ber snarare att vi inte skall duka under när vi prövas.

Origenes (omkr. 185 – 253)

osannolik, inte minst med tanke på att brödbönen med dess »i dag«-perspektiv kommer däremellan. »Förlåt oss« bör uppfattas som »Förlåt oss nu«.

I förlåtelsebönen används ordet *ofeilēmata*, »skulder«, bildligt på ett sätt som var avvikande i normal dåtida grekiska men förekom på hebreiska och arameiska. Detta »finansiella« bildspråk måste givetvis bevaras om översättningen skall kunna anses vara originaltrogen.

Den svåröversatta sjätte bönen lyder nu så: »Och utsätt oss inte för prövning, utan rädda oss från det onda.«

Det går förmodligen inte att åstadkomma en översättning av denna del av Herrens bön som går fri från alla invändningar. Vilken återgivning man än väljer, måste den förtydligas med kommentarer och förklaringar. Det är som om bönens formulering — och det gäller redan den grekiska grundtexten — är gjord i tanke att brukarna kan göra vissa tillägg i tankarna, tillägg som preciserar vad som menas. När synpunkter ibland framförs på hur denna del av bönen bör vara formulerad, tycks man sällan ha observerat detta.

Hur svårt det är att få fram den rimligtvis avsedda meningen märker man redan vid en hastig blick på den hävdvunna svenska formuleringen »inled oss icke i frestelse« och på NT 81:s »utsätt oss inte för prövning«. Mot den första kan man invända att ordet »frestelse« åtminstone i nutida svenska enbart betyder »lockelse, något som förleder«. (I 1500-talets svenska betydde det både prövning och frestelse.) Men varför skulle kristna människor be att Gud inte lockar eller förleder dem (eller låter dem lockas eller förledas) till synd? Gud vill inte

få någon att avfalla från honom. Bönen måste innebära något mer och något annat än detta. På motsvarande sätt kan kanske man också ställa sig frågande inför NT 81:s återgivning: Är inte »prövning« något viktigt och ofrånkomligt för människans inre växt och andliga mognad? Till och med Jesus själv sattes på prov. Varför skulle vi be Gud förskona oss från något som — även om det kanske är obehagligt — är oss till hjälp? Mot båda översättningarna kan man alltså rikta legitima sakliga invändningar.

Hur flertydig den sjätte bönen är, framgår också av tolknings- och översättningstraditionen.<sup>1</sup> Som exempel kan latinet nämnas. Ordet *tenta'tio* hade i klassiskt och tidigt efterklassiskt latin — det latin till vilket bibeln översattes — samma vida och vaga innebörd som grekiskans *peirasmo's* och motsvarande ord på hebreiska: det kunde betyda såväl »prövning« som »frestelse«, och en del annat. Både *peirasmos* och *tentatio* kunde alltså inbjuda till felaktiga föreställningar. I fornkyrkliga liturgier förekom därför på sina håll utvikningar och tillägg i anslutning till bönen. Det gällde i både Egypten och Syrien. Och även i andra sammanhang — hos kyrkofäderna, hos medeltida författare och ännu senare — finns omvittnat att man gärna läste eller återgav bönen i en fylligare form: »Inled oss inte i en prövning/frestelse som vi inte kan uthärda« eller »som överstiger vår förmåga« (jfr 1 Kor 10:13).

Andra utläggare har föredragit att tunna ut innebörden i textens verbuttryck, *mē eisenengkēs hēmas* (»för inte in oss«) på olika sätt. Vissa — alltifrån Tertullianus och Origenes fram till moderna bibelutläggare — har ansett att tanken i bönen egentligen är att det är djävulen, inte Gud, som är upphovet till *peirasmos/tentatio*: »Låt oss inte bli utsatta för prövning/ frestelse.« Andra har velat ge själva verbuttrycket en mycket svag innebörd, »tillåta«: »Tillåt inte att vi drabbas av pröv-

<sup>1</sup> För belägg när det gäller hur Herrens bön har tolkats genom tiderna hänvisas i första hand till J. Carmignac, *Recherches sur »Notre Père«* (1969). Visserligen är slutsatserna i boken många gånger tveksamma eller helt omöjliga, men som materialsamling är den oöverträffad.

ning /frestelse.« Ytterligare andra har tänkt sig både att verbet har en mycket svag betydelse (»tilllåta«) och att det tänkta upphovet till *peirasmos/tentatio* är djävulen, inte Gud. Eller så har man menat att »för inte in oss i« betyder ungefär »utlämna oss inte (åt prövning/frestelse)«. Den tolkningstraditionen är mycket gammal och har företrätts av många, alltifrån Tertullianus, Cyprianus, Ambrosius och Augustinus via medeltida författare som Thomas ab Aquino, Bonaventura och Gabriel Biel fram till utläggare under nya tiden som Jean Calvin, Melancthon, Roberto Bellarmino och en rad andra.

Latinets *tentatio* fick med tiden mera entydigt innebörden »frestelse, lockelse (till synd)«. Det fick under medeltiden ett antal utläggare att byta ut det mot *probatio*, »prövning«. Den tendensen har fortsatt. Företrädare för den har bland annat varit Rupert av Deutz, Innocentius III, Martin Luther (under en period), Marie-Joseph Lagrange och Raymond E. Brown (den sistnämnde med en eskatologisk tolkning av »prövning«: den kommande sluttidens stora vedermödor, jfr Upp 3:10). I linje med denna förståelse har bönen i nutiden återgivits bl.a. i den engelska versionen av *Bible de Jérusalem* (1966), *The New English Bible* (1961) och den reviderade formen av denna, *The Revised English Bible* (1989), en bibelversion som förenar de flesta kyrkor och samfund på de brittiska öarna.

Man kan alltså inte tala om en obruten tradition i kristen förståelse av sjätte bönen. Det är ingalunda så att man hittills genom tiderna alltid har uppfattat den som en bön att bevaras från frestelse. Som redan har framgått finns också en viss variation i sättet att återge bönen i samtida översättningar som används när man läser ur bibeln i kristen gudstjänst.

Vad kan då det finnas för skäl att i en ny översättning föredra »prövning« framför »frestelse«? Ett skäl är den betydelseinskränkning som »frestelse« har drabbats av i nutida svenska. Ibland kan säkert vara angeläget att trots sådana förändringar i språket hålla fast vid hävdvunna uttryckssätt, men här ligger det knappast till så. Grundtextens ord *peirasmos* betyder nämligen inte enbart lockelse eller lockelser. Om

man översätter med »frestelse«, har den avsedda innebörden små möjligheter att gå fram.

Enligt evangelisterna uppmanade Jesus i Getsemane sina lärjungar att be att slippa att bli förda in i eller utsatta för *peirasmos*. Detta sade han till dem omedelbart efter det att han själv hade bätt: »Fader, låt denna bägare [dvs. det förestående lidandet] gå förbi mig, om det är möjligt. Men inte som jag vill utan som du vill« (Matt 26:36–46 med par.). Mot den bakgrunden syftar *peirasmos* på lidanden och svårigheter. Med tanke på hur nära Jesu ord här svarar mot sjätte bönepunkten i Herrens bön, måste det vara ungefär detsamma som menas på båda ställena.

Det är uteslutet att *peirasmos* skulle kunna syfta på allmänna påfrestningar i livet. Det är något vida allvarigare som avses. Bönen är mycket knapp — man kan rentav säga ofullständigt — formulerad, men det som åsyftas måste vara prövning av särskilt allvarlig art. Det är fullt legitimt, ja, till och med nödvändigt, att när man läser »Utsätt oss inte för prövning« underförstå att det rör sig om en prövning som så till den grad överstiger människans förmåga att den får henne att svika troheten mot Guds vilja, att avfalla från honom. Lidanden och svårigheter kan — som en smula eftertanke säger oss — vara av den arten. Visserligen håller kristen tro fast vid övertygelsen att prövning kan vara av godo. Men ingen behöver skämmas för att be Gud bespara en prövningar som överstiger ens förmåga. Så kan man be med bevarad kristen integritet.

Om man överblickar vad Jesus enligt Matteusevangeliet förutsåg att hans lärjungar skulle komma att befinna sig i för situationer, kan man inse att bönen om att förskonas från prövning är fullt meningsfull. »Jag skickar er som får in bland vargar« (Matt 10:16). »Lärjungen är inte förmer än sin lärare och tjänaren inte förmer än sin herre« (10:24). Visserligen skall Jesu lärjungar inte »bekymra sig« (10:19) ens i de allra svåraste situationer: de skall veta att Gud tar vård om dem. Men de får, i insikt om hur lätt de faller, be Gud att förskona dem från prövning.

I verbaluttrycket *mē eisenengkēs hēmas* (gamla översättningen: »inled oss icke«, efter lat. *ne nos inducas*) används verbet *eisferō*, som har ett flertal olika nyanser i grekiskan. Ursprungligen är det metaforiskt: »föra in, leda in«. Men bildkaraktern är ofta när verbet används mycket försvagad. Betydelsen i jämförbara sammanhang varierar: från att låta någon komma in i en viss belägenhet till att aktivt föra in i denna belägenhet. Prövningen – även den allvarliga och för människan farliga prövningen – ses i den bibliska tankevärlden ibland som något som Gud omedelbart står bakom och ger upphov till (t. ex. 1 Mos 22:1–18), ibland snarare som något som han visserligen inte själv åstadkommer men tillåter (t. ex. Job 1:1–2:10). När bönen är så direkt riktad till Gud som här, *mē eisenengkēs hēmas*, är en direkt översättning — en som låter Gud framstå som prövningens tänkta upphov — den som är minst konstlad. Därför har den nya översättningen, med nyttjande av ett idiomatiskt svenskt uttryck, »Utsätt oss inte för prövning.«

Vid all eftertanke över den sjätte bönepunkten måste man komma ihåg att den åtskillnad som vi modernt tänkande människor brukar göra mellan att (aktivt) ge upphov till något och att (passivt) låta något inträffa, inte görs alls lika tydligt i den bibliska tankevärlden. Ytterst har Gud — utan att vilja eller ha velat det onda — allting i sin hand, och inget kan inträffa som inte Gud tillåter eller, vagt och allmänt uttryckt, »vill«. För att inte den kristna gudsbilden skall bli fördärvad, måste man på ett teologiskt plan upprätthålla skillnaden mellan vad Gud (aktivt) vill och vad Gud tillåter. Men i det praktiska livet, för människan, saknar den distinktionen ofta betydelse. Även det onda och destruktiva måste accepteras som något som på något sätt är inneslutet i Guds goda vilja.

Bönen att Gud inte skall utsätta för prövning följs omedelbart av orden »utan rädda oss från det onda«. Det är svårt att säkert avgöra om man bör översätta grekiskans *apo tou ponērou* här med »från det onda« (neutrum) eller »från den Onde« (maskulinum), men det första är mest sannolikt. Om det är »den Onde«, dvs. Satan eller djävulen,

Sedan, när du har avslutat bönen, säger du »Amen«. Med detta »Amen«, som betyder »Må det ske«, sätter du ditt sigill under den bön som Gud har lärt oss.

Kyrillos av Jerusalem (d. 386)

som avses (jfr t. ex. Matt 13:19; Ef 6:16), får de båda leden i sjätte bönepunkten betraktas som nästan synonyma. I så fall kan man parafraasera bönen så: utsätt oss inte för prövning, utan befria oss från den Onde, som kan komma att pröva oss mer än vi förmår bära. Men den tolkningen är inte säker, och vissa parallellställen i Nya testamentet (t. ex. Joh 17:15; 2 Thess 3:3; 2 Tim 4:18) stöder att den neutrala tolkningen är att föredra. »Det onda« kommer då att syfta på det onda livssammanhang som den troende kommer att tillhöra om han eller hon sviker lojaliteten mot Gud i prövningen.

### *Doxologin*

Den avslutande doxologin (lovprisningen) ingick inte i det ursprungliga Matteusevangeliet, men sannolikt brukade man från allra första stund inom kristendomen avsluta både Herrens bön och andra böner med lovprisningar av detta slag. Så var fast judisk bönesed. Doxologins formulering har varierat genom tiderna och skiftat mellan olika kyrkotraditioner. »Ditt är riket [...]« bygger på samma grundtext som låg till grund för den gamla doxologin »Ty riket är ditt [...]«. Den är den vanligaste i fornkristen handskriftstradition till Herrens bön. Formuleringen bygger på bl. a. 1 Krön 29:11–13.

När »Ditt är riket [...]« läggs fram som ekumenisk standardtext, är det samtidigt förutsatt att doxologin kommer att lyda annorlunda i t. ex. den ortodoxa liturgin. På denna punkt är ingen uniformering mellan olika kyrkotraditioner nödvändig.



### *Brödbönen*

Den enda punkt på vilken översättningen i denna bok avviker från NT 81 är brödbönen. Avvikelsen innebär inte bara en annorlunda formulering utan ger också annan innebörd åt brödbönen.

Det har konstaterats att formuleringen »brödet för dagen som kommer« har haft svårt att vinna fullt acceptering inom alla kyrkor och samfund. Företrädarna för kyrkorna och samfundet i de ekumeniska överläggningarna har önskat sig en återgivning som ligger mer i linje med »traditionen«. Samtidigt har man insett att det skulle vara olyckligt om man då skulle låsa sig vid en konventionell återgivning som ur språkvetenskaplig och exegetisk synpunkt är tveksam. Det är visserligen legitimt att önska sig en återgivning som inte i onödan bryter med eller omöjliggör väsentliga traditionella sätt att uppfatta bönen. Å andra sidan kan det mått av osäkerhet som finns kring adjektivet *epiousios* inte gärna utnyttjas till att föra vidare en återgivning som är direkt osannolik.

När det gäller den rent språkvetenskapliga och exegetiska sidan av saken kan för det första konstateras att adjektivet *epiousios* är och förblir ett problem inom språk- och bibelforskningen. En viss osäkerhet markeras också i noten till Matt 6:11 i NT 81:

Grundtexten har här ett ord som inte är känt från andra texter men som är bildat av kända beståndsdelar. *Sannolikt* avses den efterföljande dagen [kursiverat här].

Även om den tolkningen – åtminstone ännu – är ovanlig i internationella bibelöversättningar (den förekommer dock), kan konstateras att bibelkommissionen verkligen har goda filologiska (språkvetenskapliga) skäl för den. En härledning av *epiousios* ur verbet *epienai* (via det ofta förekommande uttrycket *hē epiousa hēmera*, som normalt betyder »den följande dagen, morgondagen«, någon enstaka gång »den innevarande dagen«), har språkligt sett en hög grad av sannolikhet,

eftersom den stämmer överens med kända grekiska ordbildningslagar. Filologiskt mindre sannolikt, men inte uteslutet, är att *epiousios* bildats på *epi* (»till«) + *ous-*, dvs. någon avledning av verbet *eimi* »vara«, närmast då ur *ousia* i betydelsen »liv(suppehälle), det vi behöver för vårt liv«. Normalt borde ordet i så fall ha hetat *epousios*, inte *epiousios*, men undantag från sådana ordbildningsregler förekommer i grekiskan.

Om man försöker sig på en rent filologiskt-exegetisk sannolikhetsgradering av de viktigaste bland de tolkningsförslag som har förekommit, utfaller den så: 1. Hög grad av sannolikhet har härledningen ur *hē epiousa hēmera* och översättningen »brödet för dagen som kommer«. 2. Något lägre grad av sannolikhet har översättningen »brödet för denna dag, brödet för i dag«, dvs. en härledning ur samma uttryck, *hē epiousa hēmera*, i den mycket sällan belagda betydelsen »den innevarande dagen«. 3. Något lägre men fortfarande hög grad av sannolikhet har också härledningen ur *epi + ousia* och därmed en återgivning i stil med »det bröd vi behöver«. Den rör sig dock, liksom den föregående, inom vad som filologiskt går att försvara. 4. Osannolika är två tolkningar: (a) »vårt dagliga bröd«, som för in ett moment — det vi behöver *varje* dag, dag för dag — som inte finns i grundtexten i Matteusevangeliet och inte stämmer överens med aoristformen *dos*, och (b) »det bröd som svarar mot vårt väsen« eller »det bröd som övergår vårt väsen, det övernaturliga brödet«, dvs. en härledning ur *epi + ousia* i filosofisk bemärkelse: »väsen, vara, natur«.

Översättningstraditionen och internationellt nu förekommande, inom kyrkor och samfund brukade, översättningar uppvisar en betydande spännvidd när det gäller återgivningen av brödbönen. Denna har alltså uppfattats på olika sätt:

»brödet för morgondagen«: bl. a. de koptiska översättningarna; *The New English Bible* 1962 och *The Revised English Bible* 1989 i not;  
»brödet för denna dag«: den franska ekumeniska liturgiska versionen;  
»det bröd vi behöver«: bl. a. Peshitta; *Einheitsübersetzung* 1980; *Traduc-*

*tion Œcuménique de la Bible* 1971; den kyrkslaviska översättningen (som kanske har en mera »filosofisk« nyans men också kan fattas på samma sätt);

»vårt övernaturliga bröd«: Vulgata Matt 6:11;

»vårt dagliga bröd«: gammallatinsk översättning och i dess efterföljd den latinska liturgiska standardtexten och Vulgata Luk 11:3; Lutherbibeln; Nya testamentet 1526 m.fl.; den gamla etiopiska översättningen (till ge'ez); *The Revised English Bible* 1989; de tyska och engelska ekumeniska liturgiska versionerna; en lång rad andra översättningar.

Tolkningstraditionen, så som den kommer till uttryck i kommentarer, predikningar, kateketisk litteratur osv. historien igenom, uppvisar motsvarande spännvidd. Alla de nämnda tolkningarna har sina företrädare. Västlig tolkning, redan i fornkyrkan och sedan under och efter medeltiden, har i hög grad bestämts av översättningen *panem nostrum cotidianum*, »vårt dagliga bröd«, dock ofta modifierad i riktning mot »brödet som är nödvändigt«, »det himmelska brödet« osv. Så snart man lämnar den västliga traditionsfären finner man emellertid en markant övervikt för förståelser som inte har med momentet »dagligt«. Ett enda exempel får illustrera detta, en utläggning i *Den ortodoxa tron* av Johannes från Damaskus (omkr. 745):

Detta bröd är en försmak av det kommande brödet, det bröd som är *epiousios*. *Epiousios* anger antingen brödet som det kommande brödet, dvs. det bröd som hör till den kommande världen, eller som det bröd vi äter för att vår natur skall bevaras.

Nära sammanhängande med hur man uppfattat *epiousios* är vilket slags bröd man menat att vi ber om. Även här är traditionen mångskiftande. Det har varit vanligt att fatta brödet som »det andliga brödet«, dvs. som Guds ord eller Kristus själv. Den förståelsen var starkare före modern tid men har haft företrädare även under senare århundraden. För andra har en bestämd konkretisering av den andliga tolkningen stått i förgrunden: brödet såsom »det sakramentala brödet«, dvs. Kristi

kropp i nattvarden. Denna förståelse av »bröd« har varit mycket utbredd, naturligtvis främst i katolsk och ortodox tradition. För det tredje har brödet kunnat fattas som »det eskatologiska brödet«, frälsningstidens manna, det bröd som fullt ut skall ges när himmelriket kommer i sin fulla kraft. För det fjärde har en materiell tolkning förekommit: brödet som »vanlig mat« (hos Martin Luther och andra vidgat till allt som hör till livets nödtorft). Olika kombinationer av dessa olika sätt att fatta »bröd« har varit mycket vanliga — i själva verket så vanliga att man måste säga att en tolkning med öppenhet för flera tillämpningar är något av en huvudlinje i traditionen.

Företrädarna för en exklusivt materiell tolkning var i äldre tider ganska få. Först i Martin Luthers och Jean Calvins efterföljd har den synen fått ett bredare genomslag.

Kyrkorna och samfunden har önskat en återgivning som tar vara på traditionen. Man måste då se till den kristna traditionen i hela dess bredd. Det är oriktigt att låsa sig vid den gamla svenska återgivningen, som dels är sakligt osannolik, dels inbjuder till tolkningar som har ganska begränsad förankring i traditionen (i vid bemärkelse). Den tycks mer eller mindre utesluta exempelvis en eskatologisk förståelse och, såsom uttrycket »dagligt bröd« normalt fungerar, inbjuder den till en alltför snävt materiell tolkning. Under alla förhållanden är det något ätbart — i konkret eller överförd, andlig mening — som menas med brödet. Ordet »bröd« hade på Jesu tid inte den vida betydelsen livets nödtorft i allmänhet.

Den formulering som valts är »det bröd vi behöver«. Den håller sig inom det filologiskt och exegetiskt möjligas ram, även om den inte kan sägas ha riktigt samma grad av filologisk sannolikhet som »brödet för dagen som kommer«. Den är öppen för en mångfald både »andliga« och »materiella« tolkningar och utläggningar. Den låter sig förstås både presentiskt (med sikte på nuet) och futuralt (med sikte på livet efter detta och himmelrikets ankomst). Den låter sig otvunget utläggas sakramentalt.

»Brödet för dagen som kommer« kan sägas lämpa sig ganska illa

för presentiska utläggningar. Därmed är det en tolkning som inte gör det naturligt att föra vidare denna väsentliga del av tolkningstraditionen. Men på motsvarande sätt måste »vårt dagliga bröd« sägas göra det onaturligt med en rad tolkningssätt som har djup traditionsförankring. I den mån man med traditionen menar något mer än den allra närmast till hands liggande sedvänjan eller vanan, bör man önska sig en återgivning av brödbönen som är så öppen som möjligt för en mångfald förståelser. »Det bröd vi behöver« svarar även mot detta önskemål.

Det samspel som med denna lösning inträder mellan ekumenisk version (»det bröd vi behöver«) och bibelöversättning (»vårt bröd för dagen som kommer«) kan ge positiva impulser åt eftertanken över brödbönen och dess innebörd.

### *Rytmen i Herrens bön*

I den offentliga diskussion som har förts om nyöversättningen av Herrens bön i NT 81 har det ibland hetat att den nya översättningen är olämplig för användning i gudstjänstsammanhang (dvs. för läsning i korus och eventuellt sång), eftersom den har sämre rytm än den gamla versionen. Egendomligt nog har påståendet aldrig underbyggts med någon rytmisk analys. Någon fyllig undersökning av rytmen kan inte göras här heller, men några synpunkter kan förtjäna att lyftas fram. (Den nya version som kommenteras är givetvis den som återfinns i denna bok.)

Att den hävdvunna versionen av Herrens bön har fungerat utmärkt för både korusläsning och sång förnekar nog ingen. Att den har spelat ut sin roll beror inte på rytmiska svagheter utan på att den i språkligt avseende är gravt föråldrad — frånsatt att riktigheten i översättningen av vissa punkter i den kan betvivlas.

Det är sant att den nya versionen har en markant annorlunda rytm än den gamla. Men innan man kan avgöra huruvida »annorlunda« är detsamma som »sämre«, måste de båda versionerna jämföras syste-

matiskt och prövas med ledning av hållbara kriterier på god rytm.

För att en text skall lämpa sig för korusläsning och sång av det slag som är aktuellt i gudstjänster är några egenskaper särskilt viktiga. Fem sådana bör nämnas: 1. Raderna bör ha lagom och gärna inte alltför ojämn längd. 2. Taktslagen (betoningarna) bör vara tydliga, så att inte osäkerhet uppstår om hur texten skall utläsas. 3. Texten bör inte innehålla svåruttalade konsonantanhopningar. 4. Den bör vara fri från alltför häftiga kast mellan olika rytmiska mönster. 5. Den bör vara lagom tät vad gäller fördelningen mellan höjnings- och sänkingsstavelser (betonade och obetonade stavelser): varken för rik på obetonade stavelser, vilket ger en slapp rytm, eller för fattig på sådana, vilket ger en svårhanterad, »stolpig« rytm.

Till analysen i det följande fogas en kortfattad diskussion om den nya versionens lämplighet på två områden där rytmen — och vissa bestämda rytmiska egenskaper — är av avgörande betydelse: för läsning i korus och för tonsättning och sång.

Texterna bör läsas som prosa med ordgruppsaccentuering, dvs. inte bara med taktslagsmarkering utan med hänsyn tagen till hur vi i det levande språket räknar med starkare och svagare betoningar och gärna för samman flera ord under en enda huvudbetoning. Det förefaller naturligt att läsa de båda versionerna ungefär så:

	Antal höjningar
6 Fa'der vå'r, som är ( <i>eller</i> : ä'r) i hi'mmelen.	3 (4)
7 He'lgat va'rde ditt na'mn.	3
8 Ti'llkomme ditt ri'ke.	2
9 Ske' din vi'lja,	2
såsom i hi'mmelen, så' ( <i>eller</i> : så) ock på jor'den.	3 (2)
10 Vårt da'gliga brö'd gi'v oss i da'g.	4
11 Och förlå't oss våra sku'lder,	2
såsom ock vi' förlå'ta dem oss sky'ldiga ä'ro.	4
12 Och i'nled oss i'cke i fre'stelse,	3
13 utan frä'ls oss ifrån o'ndo.	2
6 Vår Fa'der, du' som är i hi'mlen.	3
7 Låt ditt na'mn bli he'lgat.	2

8	Låt ditt ri'ke ko'mma.	2
9	Låt din vi'lja ske' på jo'rden så' som i hi'mlen.	3
10	Ge' oss i da'g det brö'd vi behö'ver.	4
11	Och förlå't oss våra sku'lder, liksom vi' har förlå'tit de'm som står i sku'ld till o'ss. 5	2
12	Och utsätt oss i'nte för prø'vning,	3
13	utan rä'dda oss från det o'nda.	2

Variationer i sättet att läsa texter förekommer, bland annat genom att stavelser utöver huvudbetoningarna eller taktslagsbärarna ges större eller mindre tyngd. Här har endast de någorlunda entydiga höjningarna markerats, dvs. de som man kan vänta sig att de alltid förekommer.

Det totala antalet stavelser i de båda versionerna är ungefär detsamma, likaså antalet höjningsstavelser (betoningar). Den gamla och den nya versionen har alltså genomsnittligt ungefär samma rytmiska täthet.

Det rytmiska mönstret var mindre enhetligt i den gamla versionen än det är i den nya. Den gamla versionen var rytmiskt sett klart strukturerad i två hälfter, en första med fallande, en andra med stigande rytm (dvs. börjande med obetonade stavelser). Brödbönen med sin tvådelade rytmiska uppbyggnad utgjorde en skarv mellan de båda delarna:

Fader vår, som är i himmelen.	x - x - x - x - -
Helgat varde ditt namn.	x - x - - x
Tillkomme ditt rike.	x - - - x -
Ske din vilja,	x - x -
såsom i himmelen, så ock på jorden.	- - - x - - x - - x -
Vårt dagliga bröd   giv oss i dag.	- x - - x   x - - x
Och förlåt oss våra skulder,	- - x - - - x -
såsom ock vi förlåta dem oss skyldiga äro.	- - - x - x - - - x - - x -
Och inled oss icke i frestelse,	- x - - x - - x - -
utan fräls oss ifrån ondo.	- - x - - - x -

Den nya versionen har däremot en rytm som praktiskt taget genomgående är stigande, med »upptakter« (obetonade stavelser) i början av alla versrader utom en. Upptakten omfattar aldrig mer än två stavel-

ser (i den gamla versionen fanns ett par upptakter med tre stavelser: »såsom i hi'mmelen«, »såsom ock vi' förlå'ta«):

Vår Fader, du som är i himlen.	~ x ~ x ~ ~ ~ x ~
Låt ditt namn bli helgat.	~ ~ x ~ x ~
Låt ditt rike komma.	~ ~ x ~ x ~
Låt din vilja ske	~ ~ x ~ x
på jorden såsom i himlen.	~ x ~ x ~ ~ x ~
Ge oss i dag det bröd vi behöver.	x ~ ~ x ~ x ~ ~ x ~
Och förlåt oss våra skulder,	~ ~ x ~ ~ ~ x ~
liksom vi har förlåtit	~ ~ x ~ ~ x ~
dem som står i skuld till oss.	x ~ ~ ~ x ~ x
Och utsätt oss inte för prövning,	~ x ~ ~ x ~ ~ x ~
utan rädda oss från det onda.	~ ~ x ~ ~ ~ ~ x ~

Undantaget från det stigande mönstret är brödbönen, som alltså även i den nya versionen skiljer ut sig från omgivningen.

Förlåtelsebönens andra led, »liksom vi har förlåtit dem som står i skuld till oss«, känns säkert längre i den nya versionen än i den gamla. Både den gamla och den nya texten har här 14 stavelser, men fördelningen mellan betonade och obetonade är annorlunda. »Såsom ock vi' förlå'ta dem oss sky'ldiga ä'ro« har en jämnare fördelning mellan höjningar och sänkningar än »liksom vi' har förl'åtit de'm som står i sku'ld till o'ss«. Å andra sidan gör man säkert alltid en cesur i texten (efter »förlåtit« eller »förlåtit dem«), som jämnar ut rytmen. En lätt cesur görs för övrigt säkert också efter »rädda oss« på den sista raden, vilket uppväger det faktum att vi här formellt har hela fyra obetonade stavelser efter varandra (»-da oss från det«). Många brukare gör nog en lätt betoning på »oss« eller på »från«.

Till det rytmiska helhetsintrycket bidrar inte bara den rytmiska huvudtendensen på versraderna utan också hur radsluten är formade: följs den sista höjningen av sänkingsstavelser eller inte?

Enhetligheten är i detta avseende större i den nya versionen än i den gamla: i åtta av tio fall slutar raderna med trokéer (»himlen«, »rike«, »behöver« osv.), i övriga två med en betonad stavelse (»ske«, »oss«). I den gamla texten fanns tre olika radslutstyper: två ställen med



daktyler (»himmelen«, »frestelse« ; de båda är på grund av konsonantmängden i »frestelse« inte rytmiskt identiska), sex med trokéer (»rike«, »vilja«, »jorden«, »skulder«, »äro«, »ondo«) och två med betonad sista stavelse (»namn«, »[i] dag«). Växlingen mellan lätta och tunga stavelser närmast före den sista höjningen på raderna är ungefär lika stor i båda versionerna.

Som vi sett, präglas den nya versionen av större rytmisk enhetlighet än den gamla. Sådan enhetlighet är givetvis inte automatiskt ett plusvärde i fri vers eller poetisk prosa. Men när det gäller en texts användbarhet för korusläsning (som man knappast förbereder genom övning) och sång (som i vissa sammanhang kan övas, i andra inte) är den större enhetligheten säkert en fördel — eller i varje fall inte en nackdel.

Den nya texten innehåller inga rytmiska drag av den art som brukar göra texter svårare för korusläsning eller sång: grava oregelbundenheter, långa serier av obetonade stavelser, accentueringstveksamheter i radernas slut el. dyl. Facit blir därför att påståendet att den nya versionen skulle ha en ur liturgisk synpunkt dålig rytm är grundlöst. Rytmen är markant annorlunda än den gamla textens, men det går inte att med några objektiva metoder göra troligt att den skulle vara sämre.

Frågan om textens sång- och tonsättbarhet har begränsat intresse i de delar av svensk kristenhet där man är van vid att alltid läsa Herrens bön och förmodligen kommer att fortsätta att göra det. För katoliker och ortodoxa är dock den sjungna Herrens bön normal praxis vid gudstjänster med sång. Även i vissa andra sammanhang blir säkert tonsättning av bönen aktuell — om inte annat som körmotetter och liknande. Den nya versionen har inga rytmiska inslag som försvårar tonsättning eller sång. Möjligen riskerar de inledande böerna att kännas rumphuggna. Det gäller att finna musikaliska lösningar till dem där man undviker både alltför korta fraser och musikalisk överdeklamation, så att man uppnår balans. Erfarenheten säger dock att dessa problem är relativt lätta att lösa. De melodier som ställer de allra största kraven på textrytmen brukar vara recitativiska melodier av

gregoriansk typ. Lyckligtvis har det visat sig att det inte bereder några problem att göra texten rättvisa ens i denna ur rytmisk synpunkt krävande musikaliska form. Det är talande.

Om den nya texten i praktiken visat sig gå alldeles utmärkt att läsa i korus — det vet också alla de, särskilt inom frikyrkosamfunden, som i årtal använt NT 81:s version — och dessutom går att tonsätta och sjunga till och med i den musikaliska form som brukar ställa de största kraven på textrytmen, då är slutsatsen oundviklig: Ur liturgisk synpunkt har den nya versionen inte alls en dålig rytm. Tvärtom: den nya versionens rytm är alldeles utmärkt.

## Litteratur

### Allmän litteratur

Herrens bön behandlas i alla kommentarer till Matteus- och Lukasevangelierna, liksom i allmän litteratur om bergspredikan. Sådan litteratur nämns inte här.

- Black, M., »The Doxology to the *Pater noster*. With a Note on Matthew 6,13b«, Ph. R. Davies – R. T. White (Ed.), *A Tribute to Geza Vermes. Essays on Jewish and Christian Literature and History* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplements, 100, 1990) 327–338
- Brocke, G. J., »The Lord's Prayer Interpreted through John and Paul«, *Downside Review* 98 (1980) 298–311
- Carmignac, J., *Recherches sur le »Notre Père«* (1969)
- Dupont, J. – Bonnard, P., »Le Notre Père. Notes exégétiques«, *La Maison-Dieu* 85 (1966) 7–35
- Förslag till ekumenisk översättning av vissa liturgiska texter*, avlämnat av en arbetsgrupp knuten till Svenska ekumeniska nämndens utskott för tro och vittnesbörd (1985, stencil, utan titel)
- Gerhardsson, B. – Persson, P. E., *Herrens bön, den apostoliska och den nicenska trosbekännelsen. Nyöversättningsförslag för gudstjänstlivets behov* (Mitt i församlingen 1993:7)
- Hamman, A., »Le Notre Père dans la catéchèse des pères de l'Église«, *La Maison-Dieu* 85 (1966) 41–68
- Jeremias, J., »Das Vaterunser im Lichte der neueren Forschung«, dens., *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (1966) 152–171; svensk version utan noter: »Fader vår i den nyare forskningens ljus«, *Svensk exegetisk årsbok* 27 (1962) 33–54
- Kilström, B.-I. – Molland, E. – Lårusson, M.M. – Maliniemi, A., »Pater noster«, *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid XIII*, 128–133
- Schürmann, H., *Das Gebet des Herrn* (<sup>6</sup>1981)
- , *Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu* (<sup>4</sup>1981)
- Solignac, A., »Pater noster«, *Dictionnaire de spiritualité XI*, 388–413

- von Stritzky, M.-B., *Studien zur Überlieferung und Interpretation des Vaterunsers in der frühchristlichen Literatur* (Münsterische Beiträge zur Theologie 57, 1989)
- Walther, G., *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser-exegese* (1914)
- Vokes, F. E., »The Lord's Prayer in the First Three Centuries«, *Studia patristica* 10 (1970) 253–260

#### Brödbönen: speciallitteratur

- Braun, F.-M., »Le pain dont nous avoin besoin: Mt 6,11; Lc 11,3«, *Nouvelle revue théologique* 100 (1978) 559–568
- Dewailly, L.-M., »Vilket bröd avses i Fader vår?«, *Svensk exegetisk årsbok* 45 (1980) 77–89
- Dürig, W., »Die Deutung der Brotbitte des Vaterunsers bei den lateinischen Vätern bis Hieronymus«, *Liturgisches Jahrbuch* 18 (1968) 72–86
- Grelot, P., »La quatrième demande du ›Pater‹ et son arrière-plan sémitique«, *New Testament Studies* 25 (1978–79) 299–314
- Orchard, B., »The Meaning of *ton epiousion* (Mt 6:11 = Lk 11:3)«, *Biblical Theology Bulletin* 3 (1973) 274–282
- Riesenfeld, H., »Brödet för dagen som kommer«, *Västerås stiftsbok* 80 (1986–87) 86–94
- Starcky, J., »La quatrième demande du Pater«, *The Harvard Theology Review* 64 (1971) 401–409

## Avslutande reflexioner

Kommentaren till de nya, ekumeniska översättningarna av trosbekännelserna och Herrens bön i de föregående kapitlen har främst hållit sig på ett historiskt och ett språkligt plan. Det har varit nödvändigt: det har gällt att förklara bakgrunden till texterna och motivera varför de lyder som de gör i nyöversättning.

Det kan vara motiverat att lägga till något ytterligare om texternas aktualitet. Funderingarna kring detta får med nödvändighet en mera subjektiv eller personlig karaktär.

Både trosbekännelserna och Herrens bön är gamla texter, texter som måste översättas så att deras ursprungliga betydelse går fram. Men de är också uttryck för kristen tro och bön i dag, vid slutet av 1900-talet. Redan i beslutet att låta nyöversätta dem ligger att man erkänner att de på något sätt är betydelsefulla i nutiden. Man kan visserligen aldrig bortse från att texterna formulerades i en helt annan kultur än vår. Men om en nyöversättning av dem skall vara angelägen, förutsetts att människor i nuet på något sätt kan uppfatta dem som aktuella och vägledande – och dessutom som ett väsentligt bidrag till den synliga enheten mellan de sorgligt splittrade kristna.

Vad säger texterna? Och vad säger man, vad bekänner man sig till, om man i dag uppfattar de gamla trosbekännelserna och Herrens bön som aktuella texter?

*»Med ett hjärta och en mun«*

När trosbekännelsen reciteras i den ortodoxa (bysantinska) liturgin, föregås den av uppmaningen »Låt oss älska varandra, så att vi med ett hjärta och en mun kan bekänna: Jag tror på Gud ...«.

Detta får bekännelsen att framstå som djupt allvar. Bekännelsen får

inte bara uttalas med munnen. Den måste ha sin förankring i »hjärtat«, dvs. i personens allra innersta, där förhållandet till Gud har sitt säte.

Men formuleringen påminner också om en annan sak. Liksom de allra första kristna enligt Apostlagärningarna var »ett hjärta och en själ« (Apg 4:32), måste kristenheten i alla tider präglas av enhet, om den skall motsvara sitt väsen och sitt uppdrag. En bekännelse som inte präglas av djup enhet, och en bön som inte bes i förening med den Herre som vädjade om att hans lärjungar skulle vara fullkomligt förenade till ett (Joh 17:21), är en självmotsägelse. I den ortodoxa kyrkans gudstjänst kommer detta till uttryck med en tänkvärd uppmaning: »Låt oss älska varandra, så att vi [...] kan bekänna.«

Den som i dag söker sig till den kristna tron har att välja vilken variant av kristendom som verkar mest tilltalande. Så var det sannernigen inte meningen att det skulle vara. Mångfald och olikheter – kanske stor mångfald och stora olikheter – mellan olika delar av kristenheten motsvarar verkliga behov, och kristen enhet kan och får aldrig betyda likformighet. Mångfalden och olikheten motsvarar kristendomens väsen. Men enheten mellan de kristna måste också vara synlig, uppfattbar. Hur kan kristenheten annars vittna om att det är »en Herre, en tro, ett dop, en Gud« (jfr Ef 4:5–6)?

Det ekumeniska perspektivet har präglat hela det arbete som ligger bakom nyöversättningarna. Det har inte enbart gällt att komma fram till en nutida språkform för trosbekännelserna och Herrens bön. Avsikten har också varit att med gemensamma texter föra de kristna i Sverige närmare varandra. Visserligen får kristen enhet aldrig betyda fullständig likformighet. Och hur omfattande samstämmigheten och gemensamheten måste vara, därom kan vi tveka. Men utan en djup, grundläggande enhet och överensstämmelse i tro och liv (»ett hjärta«), en enhet som också kommer till konkreta uttryck (»en mun«), dvs. en enhet som får för människors sinnen fattbara uttryck, förfelar kristenheten sitt uppdrag. I dagens och morgondagens Sverige och i dagens och morgondagens värld måste de kristna kunna ge uttryck åt

sin enhet och inte nöja sig med att teoretiskt, »egentligen«, utgöra en enhet. Samhörigheten måste ta sig synliga och hörbara uttryck för att inte förbli en tom och innehållslös idé.

Herrens bön och trosbekännelserna utgör gåvor till samtidens kristna att ta vara på gemensamt. Samtidigt rör det sig om texter som formulerades för länge sedan och som kan leda till många missförstånd och feltolkningar. Hur kan de bli aktuella och talande i nutiden? Går det att »befria« texterna, så att de inte förblir låsta till förgångna tiders tankemönster och förgångna tiders problem?

När det gäller de texter som finns i bibeln menar kristna kyrkor och samfund i regel att de så att säga överskrider sin tidsbundenhet. De är skrivna för länge sedan, men de kan tala till alla tider och generationer – förutsatt att man förstår att tolka och förmedla dem på ett klokt sätt. Kan kanske något liknande gälla de gamla trosbekännelserna?

Säkert inte utan att man tränger in i vad det är för sanningar som döljer sig under ordens yta. Men kanske kan det vara värt att ge dessa gamla texter en hederlig chans?

### *Metaforer och analogier*

Herrens bön riktar sig till Gud, och trosbekännelserna talar till större delen om Gud. Både om vi säger »Vår Fader, du som är i himlen ...« och om vi stämmer in i trosbekännelserna, säger vi något om Gud. Men kan vi egentligen säga något om Gud? Är inte Gud den outgrundliga hemlighet som befinner sig bortom alla ord och alla föreställningar, den tillvarons yttersta grund som ingen och inget kan beskriva?

Ett är säkert: Gud kan ingen riktigt beskriva eller föreställa sig – annars vore Gud inte Gud. Inga ord eller föreställningar kan fånga eller riktigt beskriva vem eller vad Gud är. Ändå tänker vi på Gud och talar om Gud och måste göra det. Den kristna tron befinner sig alltså i det omöjligas gränsland. Ett hopplöst gränsland? Är våra ord

Du som är, du Härskare och Herre,  
Gud Fader allsmäktig, du tillbedjansvärde,  
det är värdigt och sant och rätt  
och det anstår din storhet och helighet  
att prisa dig, lovsjunga dig, välsigna dig,  
tillbe dig, tacka dig, förhårliga dig,  
du som i sanning är den ende sanne Guden,  
och att bära fram till dig  
med förkrossat hjärta och ödmjuk ande  
denna vår andliga dyrkan.

Ty du är den som har skänkt oss kunskapen om din sanning,  
och vem är förmögen att tala om dina kraftgärningar,  
att förkunna allt ditt lov  
eller att berätta om alla dina undergärningar i varje tid,  
du Härskare, alltings Härskare,  
du Herre över himmel och jord och allt skapat,  
synligt såväl som osynligt,  
du som sitter på härlighetens tron och blickar ned i djupet,  
du som är utan begynnelse, osynlig, ofattbar,  
odefinierbar, oföränderlig,  
du Fader till vår Herre Jesus Kristus [...]

Den bysantinska Basileiosanaforan,  
en nattvardsbön från 300-talet

dömnda att missa målet?

Med sitt sinne för det utsägliga, kombinerad med en förunderlig klarhet i talet om detta utsägliga, kan kyrkofäderna ha en kanske oväntad aktualitet. Sinnet för mysteriet var nämligen utomordentligt starkt under kyrkofädernas tid – den tid då trosbekännelserna formulerades och då Herrens bön för all framtid fick sin ställning som den kristna bönen framför alla andra. Den ene efter den andre av kyrkofäderna betonar hur lite människan, ens den i andligt avseende allra mest insiktsfulla människa, vet och kan säga om Gud. Inte minst de östliga kyrkofäderna och östkyrkans gudstjänster ger ständiga och starka uttryck åt Guds ovetbarhet, outgrundlighet, ofattbarhet. Om Gud kan man – så säger en stark teologisk tradition som fornkyrkan lade grunden till – egentligen bara tala i negationer. Man kan egentli-



gen bara säga vem Gud *inte* är. Inga mänskliga ord räcker riktigt till för att tala om den som ingen och inget kan beskriva. Våra ord är ju alltid begränsade av att just vara mänskliga och spegla mänsklig erfarenhet i all sin torftighet. Samma insikter ryms dock inte bara i östliga utan också i västliga fornkristna författares uttalanden. Det var exempelvis de som låg till grund för Augustinus yttrande att man borde tro för att förstå, inte tvärtom. I det yttrandet ligger ingalunda något förakt för det mänskliga förnuftets förmåga på de områden där det räcker till. Vad det uttrycker är i stället övertygelsen att den hemlighet som människor kallar »Gud« alltid är något som övergår människans förstånd, det må vara aldrig så välutrustat. Vad vi säger när vi säger vad Gud *inte* är, är heltigenom giltigt: Gud är inte begränsad, Gud är inte detsamma som världen, Gud är inte förgänglig, Guds makt känner inga gränser osv. Men så snart vi gör »positiva« utsagor om Gud, försöker tala om vad Gud är, präglas det vi säger av mänsklig begränsning. De kan inte utsäga mer än mycket liten del av verkligheten.

Ändå måste man tala om Gud – det visste även de kyrkofäder som allra mest talade för den »negativa teologin«. Och kristendomen visste sig alltsedan sin tillblivelse bära på verklig kunskap om Gud – eftersom man fått ta emot »uppenbarelse«, som teologerna säger. Både Gamla testamentets profeter och i all synnerhet Jesus Kristus har låtit oss *veta* något om Gud, sådant som vi aldrig kunnat räkna ut på egen hand.

Det språk som den kristna tron använder sig av för att tala om det utsägliga, om Gud, är framför allt analogiernas (liknelsernas, jämförelsernas) och metaforernas (bildernas) språk. Trosbekännelserna innehåller åtskilliga uttryck som är just analoga eller metaforiska: Gud som »fader«, Kristus som »son« osv. Om man uppfattar analogierna eller metaforerna som exakta beskrivningar, tar man miste. Gud är naturligtvis inte en far i vanlig mening, Kristus är inte hans son i vanlig mening. Bara om man uppfattar uttrycken som analogier och metaforer, blir de sanna och meningsfulla.

Men detta betyder inte utan vidare att man bör betrakta dem »bara« som metaforer och analogier – som om de inte skulle utsäga något sant och förpliktande, och som om man utan vidare skulle kunna byta ut dem mot andra uttryckssätt. Om en analogi är en träffande analogi, säger den något sant och träffande, även om den inte säger allt. Om en metafor eller bild är upplysande, säger den något sant om det som den handlar om.

»Tre i en och en i tre«

Det kristna talet om Gud som Fader, Son och Ande, dvs. som Treenighet, hör i stor utsträckning till paradoxernas område. Detta var också den fornkyrka där bekännelsernas utsagor om Treenigheten växte fram mycket väl medveten om. Steget är inte långt från det tal om Treenigheten som »mysterium« – dvs. som en avslöjad, därmed i viss mån vetbar, men samtidigt på djupet fördold och ovetbar hemlighet – som finns hos de stora kyrkofäderna, till exempelvis slutraderna i Dante Alighieris berömda *Den gudomliga komedin* från 1300-talet. I diktens form kommer där insikten om Treenigheten som outrannsaktlig hemlighet fram. Dante, den skarpsynte iakttagaren, ger uttryck åt övertygelsen att bara den Treenige själv kan ge något av insikt i sitt mysterium. Och att skådandet av den Treenige samtidigt innebär att man ser människans sanna väsen.

Trosbekännelsernas utsagor om Treenigheten – i synnerhet de som finns i den nicensk-konstantinopolitanska bekännelsen – tillkom i en miljö där Trefalden var så viktig i föreställningen om Gud att vissa av kyrkofäderna helt avvisade tanken att man kan få någon riktig föreställning om Gud utan att börja i att betrakta de tre »personerna«. Om man utgår från abstrakta föreställningar om »Gud« för att därefter möjligen ställa sig frågan vad det innebär att Gud är treenig, frånhänder man sig redan från början möjligheten att få en fullt kristen gudsföreställning. Treenighetstanken är för kyrkofäderna ingen sekundär utfyllnad av en redan existerande gudstanke, ingen överbyggnad

Emedan skådandet förstärkte ögat  
och ej för att det klara ljus jag mötte  
skulle ha framträtt under er gestalter,  
ty det förblir beständigt ett och samma,  
tycktes mig denna enda bild förvandlad  
allteftersom jag själv nu blev en annan.  
Djupt inne i den strålände substansen  
av detta höga ljus såg jag tre ringar  
i skilda färger och av samma storlek.  
Den första syntes speglad i den andra  
som regnbågen i regnbåge; den tredje  
liknade eld som närdes av dem båda.  
Hur torftigt känns ej här mitt tal, hur kraftlöst  
mot vad jag minns! och minnet, mot det sedda,  
är så att »svagt« icke är rätta ordet.  
Eviga ljus, som ensamt i dig vilar  
och ensamt känner dig, och av dig fattat  
och fattande dig själv, i kärlek fröjdas!  
Inuti den av dina cirkelformer  
som föreföll att alstras av den första  
likt speglat ljus, tycktes mig nu, när noga  
jag iakttog den, att vår egen avbild,  
tecknad i ringens färger, trädde mot mig,  
och ögats hela kraft jag vände ditåt.  
Som matematikern förgäves grubblar  
på cirkelns kvadratur och inte nner,  
trots all sin möda, formeln han behöver,  
så ville jag, ställd inför denna nya,  
sällsamma syn, förstå hur bilden ingick  
i cirkeln och med den kunde förenas.  
Så högt bar icke mina egna vingar:  
då genombävades med ens mitt sinne  
som av en blix, och önsknigen blev uppfylld.  
Här svek den höga fantasiens krafter  
men likt ett hjul som framdrivs jämnt och säkert  
följde nu all min längtan och min vilja  
den Kärlek som rör sol och andra stjärnor.

Dante Alighieri, *Den gudomliga komedin*  
»Paradiset« XXX:109–145  
Övers. I. Björkeson

på den kristna gudsbilden. Att Gud är tre »personer« är lika visst och lika viktigt som att Gud är Gud – och Gud är Gud just därför att Gud är Fader, Son och Ande.

Den bibliska förankringen för detta sätt att se är inte svår att upptäcka. Jesus talar, särskilt i Johannesevangeliet, om sin djupa enhet med Gud Fadern och om enheten mellan Fadern, honom själv och Anden: »Fadern är i mig och jag i Fadern« (Joh 10:38). »Jag och Fadern är ett« (10:30). »När Hjälparen kommer, som jag skall sända er från Fadern, sanningens Ande, som utgår från Fadern, då skall han vittna om mig« (15:26).

När Jesus från Nasaret framträdde i Palestina omkring år 30 kanske han snarare antydde än talade klart och öppet om sin djupa enhet med Gud. Men han lät det tillräckligt klart framgå vem han ansåg sig vara för att de judiska ledarna på hans tid skulle uppfatta vad han sade. De betraktade det som hädelse, och det var det egentliga skälet till att han kom att avrättas. Evangelisten Johannes ger uttryck åt detta anspråk från Jesu sida i tydliga och samtidigt djupa och gåtfulla formuleringar: »Vad Fadern gör, det gör också Sonen« (5:19). »Sannerligen, jag säger er: Jag är och jag var innan Abraham blev till« (8:58). Men även de tre första evangelierna vittnar om det. När Jesus enligt Markus blev tillfrågad av översteprästen vem han var: »Är du Messias, den Välsignades Son?« löd svaret: »Det är jag« (Mark 14:61–62). Ingen behövde bli avrättad enligt judisk lag för att han ansåg sig vara Messias. Något vida mer låg i Jesu anspråk, något som hans samtids andliga ledare omöjligen kunde acceptera.

I sitt avskedstal i Johannesevangeliet låter Jesus också ana vem Anden djupast sett är. Den är inte bara en kraft från Gud som verkar i världen. Jesus betecknar sig själv som ett med Fadern, dvs. som helt och fullt gudomlig. Och han jämför och jämsätter Anden med sig själv: »Hjälparen, den heliga Anden, som Fadern skall sända i mitt namn, han skall lära er allt och påminna er om allt som jag har sagt er« (14:26). Gud är en enda Gud och den ende Gud som finns, men det gudomliga mysteriet är trefaldigt: Fadern, Sonen och Anden. Gud

är i sig själv gemenskap, relationer.

Vad fornkyrkan gjorde när den – framför allt i kampen med arianerna på 300-talet – försvarade Sonens och Andens gudomlighet, hade alltså sin grund i Nya testamentet, i all synnerhet i de insikter som kommer till uttryck i Johannesevangeliet. Den fullt utbildade treenighetsläran är visserligen inte helt identisk med vad tankegångarna i Johannesevangeliet, men den utgör i grund och botten endast en systematisering av dem.

Treenighetsläran kan kanske göra ett spekulativt intryck. Men för den fornkyrka som utbildade den var den långt ifrån enbart en teori. Den var nödvändig för hela tanken på frälsning – den tanke som är och har varit huvudsaken i religionerna i alla tider. Vem kan befria människan ur hennes förgänglighet? Bara någon som är oförgänglig – dvs. Gud. Vem är Jesus Kristus, om just han kan öppna människans tillvaro så till den grad att människan inte länge är bara en ändlig och dödlig varelse? Han måste vara helt och fullt Gud – annars är räddningen, vunnen genom hans död och uppståndelse, inte en verklighet, utan en önskedröm eller en illusion. Annars kan hans livsverk, t. ex. hans död på korset, omöjligen ha den allomfattande betydelse som den kristna tron tillskriver det. Och det gudomliga skeende i människan som den kristna tron räknar med, Andens verk, kan inte innebära att människan helt och fullt dras in i det gudomliga livet – så som texterna i framför allt i Johannesevangeliet talar om att det gör – om inte Anden också är gudomlig.

Endast om både Sonen och Anden är Gud, endast under den förutsättningen har det någon riktig mening att kyrkan döper »i Faderns och Sonens och den heliga Andens namn« och att kyrkan i sin gudstjänst prisar Gud med orden »Ära vare Fadern och Sonen och den heliga Anden.«

### *Gud: verkligen Gud?*

Det sätt att tala om Gud som finns i både trosbekännelserna och Herrens bön har ifrågasatts i nutiden. Kan man verkligen betrakta Gud som »vår Fader« och, till råga på allt, som »den allsmäktige Fadern«? Bör verkligen den kristna kyrkan föra vidare sådana föreställningar om Gud? Är Gud en fader? Är Gud allsmäktig?

Det beror naturligtvis på vad som menas med »fader« och vad som menas med »allsmäktig«.

Om talet om Gud som fader innebär att Gud är en gestalt av manligt kön, kan man kanske inte tilltro Gud att vara alla människors Gud, utan enbart människens. I så fall mister kanske den kristna gudstron sin universella innebörd. Och i så fall får exempelvis det bibliska talet om människan som skapad till »Guds avbild« egendomliga följder. Man får då tänka sig att det egentligen bara är mannen som avses när Första Moseboken talar om människans gudsavbildlighet (1 Mos 1:26–27). Men att Gud skulle vara ett väsen av manligt kön är i varje fall inte vad kyrkofäderna menade med att tala om Gud som »fader«. De var präglade av vad som i Gamla och Nya testamentet menas med att Gud är en »fader«: att Gud är Gud, att hela tillvaron är beroende av Gud, att världen för själva sin existens och sitt fortbestånd är beroende av Gud – och att Gud är den Gud som Jesus Kristus inte bara representerar utan är ett med.

Uttryckssättet »fader« är rotat i en patriarkalisk kultur, en kultur där man mer eller mindre tog för givet att det var mannen som var livets upphov och den härskande och dominerande. Men så snart vi inser att den bibliska och fornkristna fadersbilden har karaktären av analogi eller metafor, kan och måste den avdramatiseras. Vad den i sak säger är att Gud är alltings ursprung och den som råder över allt – inte att Gud skulle vara en maskulin varelse.

Som nutida kristna kunde vi kanske önska att kristendomen inte hade varit rotad i en kultur där sådana uttryckssätt mer eller mindre togs för självklara. Men nu är kristendomen förankrad i den konkreta

historien. Den bygger på att Gud verkligen har trätt fram i vår tillvaro och vår historia. Till detta hör också att kristendomen har absorberat vissa historiska uttryckssätt. Det är givetvis viktigt att tolka och utlägga dem så att de inte får oönskade verkningar. Men kristendomens förankring i historien – och därmed i uttrycksformer som är historiskt betingade och historiskt begränsade – kan man nog inte sätta sig över utan att ifrågasätta själva faktum att Gud verkligen har trätt fram och uppenbarat sig i vår värld. En värld som alltid karakteriseras av mänskliga – ofta alltför mänskliga – föreställningar och uttryckssätt. Att kalla Gud »fader« behöver i så fall inte innebära att man bekänner sig till en patriarkalisk världsbild. Det behöver bara innebära att man säger: Gud är oändlig makt och omsorg, Gud är alltings upphov – samtidigt som man tillåter att det uttrycks med en förgången världs uttryckssätt. Att man kan tåla detta, beror på att Jesus Kristus trädde fram i en förgången värld. Om det inte var i en förgången värld han trädde fram, så har han över huvud taget inte trätt fram i den verkliga historien. Men i så fall är han snarare en önskedröm än en verklighet.

Nackdelarna med det patriarkaliska språket om Gud måste givetvis motverkas. Varhelst vanföreställningen att mannen är förmer än kvinnan dyker upp, måste den motarbetas. Men det »patriarkaliska« språk som både bibeln och trosbekännelsen använder sig av påminner om något som är helt omistligt: det är i *vår* värld, den värld som utvecklas och förändras – och som bland annat förändras därhän att det patriarkaliska språket nu framstår som det förgångnas språk – som Gud på fullt allvar, verkligen, helt och fullt, har trätt fram. Det är *oss* och *vår värld* som räddningen gäller, inte en tänkt värld, en önskedröm eller en föreställningsvärld.

Varför kallar trosbekännelsen Gud »allsmäktig«? Innebär det inte en onödig och kanske stötande förstärkning av den »negativa« fadersbilden att tala om Gud som »allsmäktig Fader« eller – som den apostoliska trosbekännelsen gör – som »den allsmäktige Fadern«? Låter inte det som om Gud skulle vara en despot – av mankön – inför

vilken människorna i första hand är viljelösa undersåtar?

Uttrycken »fader« och »allsmäktig« är inte riktigt av samma art. När trosbekännelsen talar om Gud som en »fader«, används en metafor, en bild. När bekännelsen talar om Gud som »allsmäktig«, är det visserligen på sätt och viss bildligt: att utöva »makt« tillhör den mänskliga tillvaron, det är härskarnas eller de styrandes roll som begreppet är hämtat från. Men det låter sig lättare uppfattas som ett abstrakt uttryck än vad »fader« gör.

Båda trosbekännelserna, både den apostoliska och den nicensk-konstantinopolitanska, ger uttryck åt övertygelsen att Gud är allsmäktig. Vad innebär den?

Teologerna genom tiderna har grubblat över Guds allmakt. Detta ofta därför att man tänkt: Gud är inte Gud om inte Gud är allsmäktig. Allmakten ligger i själva begreppet »Gud«. En Gud som inte har makt över allt, hela tillvaron, och som inte är mäktig till allt, är inte Gud.

Nuförtiden kan vi kanske vara skeptiska till tal om makt i samband med att vi tänker på Gud. Men det kan då vara värt att erinra sig vad den tidiga kristendomen fick sagt med att tala om Gud som mäktig och allsmäktig.

För det första fungerade det som ett sätt att värna om kristna människors frihet: inga makter eller makthavare här i världen kan kräva obetingad lydnad och lojalitet, eftersom all makt finns hos Gud. Att tänka sig och tala om Gud som allsmäktig var alltså ett sätt att distansera sig från ett alltför inomvärldsligt perspektiv på människolivet och på vad människor är skyldiga andra människor – om än aldrig så framstående människor. »Man måste lyda Gud mer än människor«, som det heter redan i Apostlagärningarna i Nya testamentet. Och det heter så just i en beskrivning av hur de kristnas frihet att leva ut sin tro hotas av mänskliga diktat (Apg 5:29). Så fungerade också tron på Gud som allsmäktig under de följande århundradena.

För det andra: talet om Guds allmakt säkrade tron på Guds kärlek och människolivets mening även när världsförloppet såg ut att enbart



vara destruktivt. Den övertygelse som förbands med att tala om Gud som *omnipotens* (på latin) eller *pantokratör* (på grekiska) var, så kan man uttrycka saken, djupast sett övertygelsen att ingenting ont eller destruktivt som drabbar människor under detta livet, till sist kan ta ifrån livet dess mening. Det är ytterst Gud som råder över tillvaron. Gud är alltings upphov, och Gud utlämnar inte vad han har skapat åt förstörelse och intighet. Destruktiva krafter verkar i historien och i människans existens, men till sist förmår de ingenting, eftersom Gud vill sin skapelse väl.

Talet om Guds allmakt konkurrerar i denna tankevärld inte alls med talet om Guds oändliga kärlek. Tvärtom: om Gud är kärlek men denna kärlek inte förmår allt mot ondskans krafter, är den verkningslös och ingenting värd. I så fall är Gud inte Gud.

Uppfattade på detta sätt kan trosbekännelsens ord om Gud som »den allsmäktige Fadern« ha samma giltighet och betydelse nu som under fornkyrkans tid. En Gud som vill oändligt väl men som inte kan låta vad han vill göra sig gällande mot alla tänkbara hinder är ingen Gud. Varför denne Gud låter det onda verka i den ofattbara utsträckning det gör i människornas och världens historia, är och förblir en gåta. Men att släppa tron på Guds allmakt leder till att världen och världsförloppet förlorar sin mening. I så fall är världen utlämnad åt fördärv, död och intighet, och världsförloppet är meningslöst. Att bekänna Gud som »allsmäktig Fader« eller »den allsmäktige Fadern« innebär att säga: Gud är Gud.

### *Jesu hemlighet*

Särskilt den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen formulerar, ganska utförligt, en alldeles bestämd syn på vem Jesus från Nasaret var och vem Jesus Kristus är. Båda trosbekännelserna innehåller bestämda påståenden om hans person: Han var inte bara människa. Och redan hans livs början var annorlunda. Vi andra kommer till genom mänsklig avlelse, men han kom till på ett övernaturligt sätt. Hans

död på korset följdes av något som gränsar till det helt oföreställbara: ett nytt liv, »uppståndelse«.

Nutida filosofi ifrågasätter ofta de distinktioner och tankekategorier som ligger till grund för trosbekännelsens ord om Jesus Kristus som en varelse »av samma väsen som Fadern«. Detta sätt att uttrycka vem Kristus är förutsätter att man tänker i bestämda kategorier: det finns sådant i tillvaron som *är*, dvs. har ett beständigt vara, och det finns sådant som *sker*, dvs. tillhör en helt annan klass av fenomen. Vissa former av nutida teologi anser att distinktionen mellan vara och skeende är irrelevant. Men konsekvensen av detta blir att det egentligen inte går att skilja mellan vad det gudomliga och det historiska eller mänskliga är. Att tala om Gud blir att tala om något som sker i världen, om dimensioner hos det som är och sker i den värld som vi kan iakta och kommentera.

Kristendomen är givetvis inte för all tid bunden till en alldeles bestämd filosofi. Varken det av platonismen inspirerade tänkande som många kyrkofäder vägledades av i sitt tal om Gud eller den aristoteliska filosofi som blev vägledande för medeltidens skolastiker i västerlandet kan tillskrivas evighetsvärde. Men själva åtskillnaden mellan Gud och värld måste upprätthållas, om inte den kristna bekännelsen helt skall förlora sin substans och sin innebörd. Gud är inte detsamma som världen, och världen är inte Gud.

Kyrkofädernas och mycken senare teologis åtskillnad mellan *theologia* (läran om Gud) och *oikonomia* (läran om Guds handlande i och med den värld som Gud skapat) är därför i sak oundgänglig för allt kristet tänkande – oavsett hur man vill formulera den kristna trons innebörd i nutida kategorier. Frågan huruvida Jesus Kristus enbart var och är en människa – om än en oöverträffbart framstående människa – eller om han också var och är Gud, den frågan är meningsfull att ställa även inom ramen för nutida tankesystem. Trosbekännelsernas påståenden är entydiga: han var inte bara en människa. De fornkristna konciliernas tal om Kristus såsom på en gång »Gud« och »människa« är omistligt även för nutida kristendom. Vi kan och bör visserligen

söka efter andra sätt att uttrycka innebörden av hans person och hans livsverk än de som var i svang under senantiken. Men i sak kan vi inte lämna övertygelsen att han var både gudomlig och mänsklig – och därmed själva distinktionen mellan Gud och värld – bakom oss.

Vad trosbekännelserna säger om Jesu person bygger på denna förutsättning: han är och var mer än någon av oss andra. Visserligen identifierade han sig helt och fullt med vad människolivet innebär. Han växte upp, inhämtade kunskaper och insikter, uttryckte sig i mänskliga kategorier, utkämpade en människas dödskamp med all dess vånda och dog en människas död. Men samtidigt var han mer än bara människa. Den insikten måste också på något sätt ha anmält sig hos honom själv, i hans eget medvetande.

Är det nödvändigt för den kristna tron att tänka sig att han föddes av en jungfru, Maria, utan mans medverkan? Föreställningen om jungfrufödelsen ifrågasätts numera av många teologer, som menar att det bara rör sig om en förgången tids sätt att försöka ge uttryck åt övertygelsen att Jesus Kristus är mer än en vanlig människa. Uttrycks-sättet – talet om jungfrufödelse – kan uppges utan att man uppger själva saken.

Tron på Jesu födelse av en jungfru, utan mans medverkan, tog form i en miljö där man faktiskt inte alls skulle vänta sig att den uppstod: i judisk miljö i Palestina eller Syrien under de allra första årtiondena efter Jesu liv. I den grekisk-romerska världen fanns det visserligen åtskilliga myter om gudar och heroer som skulle ha fötts på övernaturligt sätt. Men det finns inget skäl att tro att sådana tankegångar hade någon resonans hos de palestinensiska eller syriska kristna judar som först gav uttryck åt tron att Jesus föddes av en orörd jungfru. Ingenting i judisk tradition predisponerade dem på minsta vis för att göra sig sådana föreställningar om Messias. Tron på jungfrufödelsen går inte heller att härleda ur profeten Jesajas ord om den unga flickan som skall bli havande (Jes 7:14). När väl tron på jungfrufödelsen fanns, kunde denna profettext uppfattas som en förutsägelse om jungfrufödelsen. Men i sin ordalydelse – det gäller både på hebreiska och på grekiska –

inbjuder den inte omedelbart till en sådan föreställning.

När de kristna började sammanställa berättelser om Jesu tillblivelse – berättelser av det slag som vi kan läsa i Matteus- och Lukasevangeliernas två första kapitel – måste impulsen ha kommit någon annanstans ifrån än från myter i den grekisk-romerska världen, eller från judisk tradition. Och man uppfattade den jungfrufödelse man bekände sig till som ett *tecken*, dvs. som en symbol för hur Gud är mäktig till långt mer än vad människor kan föreställa sig. Gud kan skapa liv ur intet. På ungefär samma sätt fungerade traditionerna om att man på tredje dagen efter Jesu död hade funnit graven tom: den tomma graven var ett tecken på att Jesus Kristus uppstått från de döda, dvs. inte längre var död utan var levande. Den var ett tecken på Guds oföreställbara livgivande makt.

Därmed inställer sig naturligtvis frågan om tron på jungfrufödelsen över huvud taget går att skilja från kristen tro om Jesus. Båda trosbekännelserna ger uttryck åt den. Först ganska sent kom tron på jungfrufödelsen att fungera som stöd för kristna ideal om jungfrulighet och celibat. Huvudpoängen i de tidiga texterna om Jesu födelse av en jungfru ligger på ett helt annat plan: de åskådliggör övertygelsen att Gud kan göra allt, även det allra mest oväntade. Men om Gud kan göra allt, bör det då inte ha tagit sig några uttryck? Att Gud har makt att skapa liv ur intet, varför tror vi det om det inte har visat sig?

När trosbekännelserna talar om Jesu Kristi död och uppståndelse, ger de uttryck åt det som har varit det allra mest centrala i budskapet alltsedan kristendomen uppstod. Om Jesu lärjungar hade fortsatt att vara förvissade om att han var död och borta för alltid, hade kristendomen aldrig kommit till. Och liksom kristet julfirande saknar mening, om inte innebörden av Marias födande av ett barn i Betlehem är något alldeles förunderligt, så saknar kristet påskfirande all mening, om inte Kristus har uppstått från döden. Som Paulus skriver i Första Korinthierbrevet (15:17–19) gör det att all kristen tro över huvud taget saknar mening. I så fall är kristendomen en fullständig illusion:

Om Kristus inte har uppstått, då är er tro meningslös och ni är ännu kvar i era

synder. Då är också de som har avlidit i tron förlorade. Gäller vårt hopp till Kristus bara detta livet, då är vi de mest ömkansvärda bland människor.

Vi kan lägga märke till formuleringen i den sista versen. Den understryker sambandet mellan tron på Kristi uppståndelse och tron på ett liv efter och bortom döden.

Det kristna påskfirandet och bekännelsen till Kristi uppståndelse gäller inte bara hans uppståndelse som »enskild« händelse. Vad vi gör när vi firar påsk – och när vi håller en kristen begravning – är att bekänna oss till att livet inte är slut i och med döden. Bekännelsen till Kristi uppståndelse i andra trosartikeln och bekännelsen till uppståndelsen och det eviga livet i den tredje hör omedelbart samman. Vad vi säger genom att säga: »Vi tror att Kristus har uppstått från de döda« är också att säga: »Vi tror på de dödas uppståndelse och det eviga livet.«

Döden står i bibliskt tänkande som själva inbegreppet, sammanfattningen, symbolen för allt tillintetgörande och destruktivt. Det är inte bara döden som konkret realitet som avses när trosbekännelsen talar om Kristi uppståndelse och om de dödas uppståndelse och evigt liv. Det rör sig om allt fördärv, allt ont och destruktivt, allt tillintetgörande i tillvaron. Att omfatta den kristna påsktron är att göra ett triumfrop till sitt och försöka låta det prägla hela livet: Det onda är besegrat och kommer att omintetgöras. Framtiden är öppen, livet är till sist inte hotat.

Men orden om Kristi uppståndelse föregås av ord om hans död och begravning, i den apostoliska trosbekännelsen också om att han stigit ner till dödsriket. Talet om hans korsfästelse, död och begravning syftar på något som är historiskt och inte svårt att tro. *Betydelsen* av hans korsdöd, död och begravning tillhör däremot trons område – det som inte går att verifiera eller påvisa med vanliga medel. Ytterst kan bara erfarenheten styrka att hans död haft en verkan och en betydelse som går utöver alla andra människors död.

I den apostoliska trosbekännelsen följs utsagorna om Kristi död och begravning av några ord som kan förefalla svåra att inlemma i vår vanliga föreställningsvärld. Det heter att Kristus »steg ner till dödsriket«.

Det kan kanske ligga nära till hands att tolka det enbart som ett sätt att uttrycka att han var helt och hållet död. För gammal biblisk föreställning innebar döden detta: att stiga ner till dödsriket, *she'ol*, den icke-tillvaro som följer efter döden. Men vid den tid då trosbekännelsen uppstod delade man inte längre utan vidare denna världsbild, utan trodde på ett liv efter döden. Nedstigandet till dödsriket får då en annan innebörd också.

Vad utsagan ger uttryck åt är tanken att verkningarna av Kristi död inte begränsar sig till hans tid eller till kommande generationer. De omsluter *alla* som har dött. På så sätt tillhör orden om nedstigande till dödsriket de satsar i trosbekännelsen som ger uttryck åt den övertygelse som är bärande i all kristen tro: övertygelsen att Jesu Kristi liv och död hade i ordets djupaste mening universella verkningar, hade betydelse för hela historien och hela mänskligheten.

#### *Det konkreta som mysterium*

Även den tredje trosartikeln handlar i grund och botten om Guds handlande i och med världen och om Guds ofattbart stora förmåga att handla i och med världen.

När bibelns författare talar om den heliga Anden, talar de om vad Gud gör med människor och om den kraft som Gud har att handla i historien och människolivet. Kristendomen reflekterade dock tidigt vidare över Anden och drog slutsatsen: Anden är inte bara en kraft genom vilken Gud verkar, utan Anden är Gud själv, en »person« i Gudomen, någon eller något som är till från all evighet och står i en evig relation till Fadern och Sonen. Gud är med andra ord Fader, Son och helig Ande.

Det konkreta, det som vi kan iaktta med våra sinnen, rymmer i så fall ett djupt mysterium: det som sker och som vi kan observera rymmer något outsägligt. Det konkreta är mer än något konkret – det är också ett utslag av och ett fält för gudomligt handlande, något som visar utöver sig självt.

Nästan ingenting är naturligtvis så omöjligt att forma sig en föreställning av som Anden. Det mysteriösa i detta kommer också till mycket tydligt uttryck i de bibliska texterna, inte minst när Jesus i Johannes-evangeliet talar med farisén Nikodemos och nämner vinden, detta för antikens människor så obegripliga fenomen, som en analogi till Anden och vad Anden gör:

Vinden blåser vart den vill, och du hör den blåsa, men du vet inte varifrån den kommer eller vart den far. Så är det med var och en som har fötts av Anden (Joh 3:8).

Anden är för de bibliska författarna en obegriplig hemlighet, men samtidigt är Anden en kraft eller ett »något« eller en »någon« vars verkningar man kan konstatera i världen och i historien. Mestadels framställs den som en kraft eller en gåva som Gud verkar genom eller skänker åt människorna. Men när särskilt Paulus, Matteus och Johannes talar om Anden, framstår Anden också som något av en »person«:

Nåd från vår Herre Jesus Kristus, kärlek från Gud och gemenskap från den heliga Anden åt er alla (2 Kor 13:13).

Gå därför ut och gör alla folk till lärjungar: döpa dem i Faderns och Sonens och den heliga Andens namn och lär dem att hålla alla de bud jag har gett er (Matt 28:19–20a).

Jag skall be Fadern, och han skall sända er en annan hjälpare, som skall vara hos er för alltid: sanningens Ande (Joh 14:16).

Allt tidigt kristet tal om Anden pendlar mellan dessa båda sätt att uttrycka sig: Anden som en kraft eller gåva, och Anden som en »person«, en som själv handlar. Den dubbelheten har aldrig försvunnit ur kristet språkbruk. Samtidigt blev det, framför allt på grund av de diskussioner som följde i den arianska stridens fotspår, nödvändigt för kyrkan att precisera vad den egentligen trodde om Anden: Är Anden enbart en kraft som Gud är verksam igenom eller ett väsen som han handlar igenom, eller är Anden helt och fullt gudomlig och i så fall en »person«, så att säga ett subjekt som står i relation till andra subjekt, Fadern och Sonen? Det blev det senare som blev den samlade kristna övertygelsen gentemot arianer och »pneumatomacher«.

Den definierades framför allt vid kyrkomötet i Konstantinopel 381, men den hade uttryckts i sak av ett otal kristna författare redan dessförinnan.

Den apostoliska trosbekännelsen nämner Anden helt kort: »Vi tror på den heliga Anden.« Men mellan de båda trosbekännelserna finns ingen saklig skiljaktighet eller oenighet. När fortsättningen i den apostoliska trosbekännelsen nämner några områden där Anden är verksam, överensstämmer den på djupet med den utförligare, nicensk-konstantinopolitanska bekännelsen. Det är Anden som samlar och upprätthåller kyrkan, verkar syndaförlåtelse och skänker evigt liv.

Den tidiga kristendomens diskretion när det gäller föreställningar och uttryck om Anden påminner om att ingen egentligen kan föreställa sig eller göra sig en riktig bild av det gudomliga mysteriet. Den neutrala språkformen, »den heliga Anden«, kan också påminna om detta: Anden är ingen som man kan göra sig någon riktig föreställning om. Gud är helt oföreställbar, och samtidigt är Gud verklig Gud, en Gud som handlar och som därför kan sägas vara »personlig«. Att Gud är »personlig« är också något som ligger i kyrkans övertygelse att Gud är en gemenskap, relationer – det som uttrycks med att Fadern, Sonen och Anden är »personer«, dvs. att det i Gud själv finns en samverkan eller dialog mellan »jag« och »du«.

Det sägs ibland att västlig kristendom genom tiderna, i jämförelse med östlig kristendom, har varit fattig när det gäller att ge uttryck åt sin visshet om Anden och Andens handlande. Det har naturligtvis funnits undantag från denna regel. Men i den mån iakttagelsen är riktig, erbjuder nyöversättningen av den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen en välkommen anledning att besinna sig på detta. Egentligen är allt kristet liv och allt kyrkans handlande beroende av Anden och av bön om att Anden skall vara verksam. Den kristna gudsföreställningen innebär inte att Gud enbart skulle vara en som satt igång världsförloppet, för att sedan hålla sig utanför, eller enbart att Gud satt igång världsförloppet och sedan i och genom Jesus Kristus uppenbarat sig i världen. Gud är i stället ständigt och oupphörligt



verksam. Utan Gud skulle världen inte existera en enda sekund, och utan Gud skulle all frälsning och all helgelse enbart vara önskedrömmar. Det är bland annat detta som bekännelsen till Anden ger uttryck åt.

Den förmodligen allvarligaste invändning mot kristen tro som ses i våra dagar är invändningen att Gud inte alls tycks handla i världen. Om Gud är Gud, varför ser då världen ut som den gör? Varför detta omätligt stora lidande, varför alla dessa spruckna förhoppningar, varför alla dessa insatser till synes utan varaktigt resultat? Är verkligen Gud något annat än en projektion av mänskliga önskedrömmar om att tillvaron skulle vara annorlunda än den är?

Tron på Anden inrymmer en del av svaret på denna invändning. Visserligen har kristendomen knappast något riktigt svar i ord att ge på lidandets gåta. Den hänvisar till Jesus Kristus: Gud har själv delat världens lidanden och manar sina efterföljare att göra detsamma. Men något riktigt teoretiskt svar förmår varken kristendomen eller något annat tanke-system ge. Tron på Anden är dock en viktig komplettering till tanken att Gud själv har stigit ner i det mänskliga lidandet och tagit det på sig genom Jesus Kristus: Under världens och skeendenas yta är *Gud faktiskt verksam*, och även om vi inte kan se det för Gud världen fram mot ett gott och meningsfullt mål.

Vi kallar detta gudomliga handlande Andens verkande – både i enskilda människors liv och i historien. Att det är sant är naturligtvis något som enbart kan vara föremål för tro, aldrig något som empiriskt kan bevisas. Men det förminskar inte den kristna övertygelsen att det är sant. Att världen och världsförloppet till sist skulle vara utlämnade åt intighet och meningslöshet är visserligen en möjlig mänsklig tanke – men en tanke som människor i sitt innersta eller åtminstone i sitt praktiska handlande bevisligen ständigt revolterar mot. Vi handlar *som om* historien och livet skulle ha en yttersta mening, och en oemotståndlig drivkraft till att handla så verkar vara nedlagd i oss. För den kristna tron hänger detta samman med tron på Gud som Ande: Gud såsom den som är ständigt verksam, utan att man riktigt kan förstå det.

Varför vår värld är så utlämnad åt ondska, lidande och nederlag som vi för våra ögon ser att den är, kan ingen vare sig kristen eller icke-kristen teori riktigt förklara. Men tron på den heliga Anden är bland annat ett praktiskt – och beprövat – sätt att förhålla sig till att livet och historien just som de ter sig. Den tron innebär att man är förvisad om att det konkreta rymmer en hemlighet, att världen och tillvaron ytterst inte alls är vad de förefaller vara utan förs mot ett mål och bär på en mening – det må vara aldrig så svårt för oss att fatta det.

De goda krafter som är verksamma i detta hänför den kristna tron ytterst till den heliga Anden. Men om dessa goda krafter skall ha ett yttersta värde och en yttersta beständighet, förutsätts att det finns en förankring i Gud själv för detta handlande, dvs. att Anden är något mer än en kraft eller en summa krafter som har sitt ursprung i Gud. Det är denna yttersta förankring för det goda som vi talar om när vi bekänner oss till den heliga Anden som en »person« i Gudomen.

I trosbekännelserna nämns bara ett urval av Andens verkningar: kyrkans gemenskap, syndernas förlåtelse, uppståndelsen till evigt liv. I sak hade fler ting kunnat nämnas – liksom exempelvis aposteln Paulus ger mångfaldiga uttryck åt vad Anden gör:

Andens frukter är kärlek, glädje, frid, tålmod, vänlighet, godhet, trofasthet, ödmjukhet och självbehärskning (Gal 5:22–23).

Uppräkningen hade kunnat vara långt mer omfattande än så. *Varje* handling som bidrar till att det onda bekämpas och det goda hålls vid makt har ett och samma ursprung, vem som än utför den. Detta ursprung är Gud själv, den heliga Anden.

En och annan kristen tvekar kanske att tänka så. Finns det inte en mängd gott här i världen som kan förklaras på annat sätt? Svaret är och måste vara: Nej. Andens verkningar begränsar sig inte till kyrkan.

Det är alltså bara ett antal exempel på Andens verkningar som ges i trosbekännelsen. Samtidigt är inte det urval som görs godtyckligt eller bara tillfälligt. Med stickorden »kyrkan«, »förlåtelsen« och »det

eviga livet« pekats tre områden ut där Anden är verksam: *Kyrkan* – människan är till sist inte utlämnad åt sig själv utan dras genom Anden in i ett sammanhang, en gemenskap, där Gud kan erfaras. *Förlåtelsen* – de tillkortakommanden som är ofrånkomliga i varje människas liv har inte sista ordet om vad hon är värd. *Det eviga livet* – människan är inte till för att omintetgöras, livet är inte begränsat till det vi kan se eller iaktta eller mäta, och döden är inte så mycket livets slut som en genomgång. Det onda och destruktiva har inte sista ordet.

### *Det onda*

Både i trosbekännelserna och i Herrens bön talas, direkt och indirekt, om det onda i tillvaron. Bekännelsernas tal om Guds allmakt, om Kristi uppståndelse och om de dödas uppståndelse och det eviga livet förutsätter en tro för vilken det myckna onda i historien inte har sista ordet. Bekännelsen till Jesu Kristi död och uppståndelse och till syndernas förlåtelse fokuserar allt det onda som mänsklig själviskhet och synd åstadkommer. I Herrens bön ber vi både »Förlåt oss våra skulder« och »Utsätt oss inte för prövning, utan rädda oss från det onda.«

En hel del texter i Gamla testamentet talar om Gud i »monistiska« kategorier, dvs. om Gud som ensamt upphov till både ont och gott: Gud vill både det onda och det goda. Klassisk kristendom värjer sig emellertid för att uttrycka sig så. Gud vill det goda och ingenting annat än det goda. Men samtidigt kan man inte betrakta Gud och den »makt« som kristen tradition talar om såsom onskans upphov, som två likvärdiga makter. Det skulle stå i strid med tron på att Gud verkligen är Gud. Till sist måste allt, till och med det onda, tjäna Guds syften.

Onskans ursprung framstår därmed som ett kusligt mysterium, något dunkelt som varken riktigt kan förklaras eller förstås. Nutida kristna brukar vara mindre benägna än gångna tidens att tala om detta

ondskans upphov i personliga kategorier, som »djävulen« eller »Satan«. Och varken trosbekännelserna eller Herrens bön talar i sådana personliga kategorier. När texterna tillkom tänkte man gärna i sådana, och tanken på onskans upphov såsom en förvänd »någon« skymtar i exempelvis bönen att vi skall räddas från det onda. Men särskilt detta att trosbekännelserna inte nämner »djävulen« eller »Satan« är på sitt sätt betecknande. Den onda makten är naturligtvis inte ett trosföremål på samma sätt som Fadern, Sonen och Anden. Tanken på en i någon mening »personlig« ond makt kan ingå mer eller mindre i kristna människors föreställningsvärld. Vilka föreställningar man gör sig på detta område har rimligtvis inte någon betydelse som på minsta vis tål att jämföras med vad man tänker om Gud.

Samtidigt är det just insikten om det ondas och det destruktivas obegripliga djup och omfattning som ger relief både åt de sista bönepunkterna i Herrens bön och åt en rad utsagor i trosbekännelserna.

I den apostoliska trosbekännelsen är det snarare förutsatt än utsagt. Men hela beskrivningen av Jesu Kristi gärning i andra artikeln har mening bara som beskrivning av Kristus som räddare och befriare från det onda.

Den nicensk-konstantinopolitanska bekännelsen uttrycker sig här mera tydligt och omedelbart. Den nämner både varför Sonen blev människa (»för oss människor och vår frälsning«) och varför han led döden (»för vår skull«). Den fornkyrka där bekännelsen fick sin form inskränkte sig visserligen inte till att betrakta inkarnationen (människoblivandet) eller Kristi död och uppståndelse som räddning eller befrielse från det onda. Kyrkofäderna såg också frälsningsverket som något som möjliggör människans »gudomliggörelse«: Kristi verk syftade inte enbart till att lösa människan från slaveriet under tillvarons onda och destruktiva krafter, utan också till att låta människan nå sin ofattbart höga bestämmelse, att bli »gudomlig«, dvs. att dela Guds eget liv. Sådana perspektiv är antydna när bekännelsen använder uttryck som »för oss människor« och »för vår skull«. Men kyrko-

fäderna hade ingen glättad syn på vägen till detta liv, denna gudsgemenskap. För dem var »gudomliggörelsen« något som förutsatte befrielsen från ondskans makt och förutsatte ständigt upprepad uppgörelse med allt vad det onda ställer till med i det egna livet och andras liv – i den mån det nu ligger i människans förmåga att, med Guds nåd och hjälp, göra upp med det.

Sambandet mellan de två raderna i sista bönepunkten i Herrens bön tål avsevärd eftertanke: »Utsätt oss inte för prövning, utan rädda oss från det onda.« Prövningen utpekas inte här som något i sig ont men väl som något oerhört riskabelt – något som är riskabelt därför att prövningen kan medföra revolt mot Guds vilja, bli en anledning till svek eller avfall. I insikt om det ber vi att få slippa prövningen. Den karske Simon Petrus deklarerade sig klara av praktiskt taget vilka prövningar som helst: »Med dig, herre, är jag beredd att gå både i fångelse och i döden« (Luk 22:33), »Även om alla andra kommer på fall, så skall inte jag göra det« (Mark 14:29) – bara för att strax därefter svika när minsta fara kunde anas, på översteprästens gård. Att tanken i Herrens bön går omedelbart från prövningen till det onda som en Jesu lärjunge behöver räddas från är alldeles följdriktigt. Även här skymtar insikten om det ondas kapacitet eller »djävulens list«, för att använda ett gammalt uttryckssätt: insikten om hur lätt även det som är avsett att vara av godo, prövningen, blir ett aktionsutrymme för det onda, som hotar att ta över spelet.

### *Framtiden*

Kristna människors sätt att se på tillvaron har genomgått många förändringar sedan den tidiga kristendomens dagar fram till vår tid. Frågan är om förändringarna har varit så djupgående på något annat område som när det gäller föreställningarna om framtiden.

Den allra tidigaste kristendomen levde med ett mycket kort framtidsperspektiv. Man märker det exempelvis i de tidigaste Paulusbreven. Församlingen i Thessalonike drabbades av djup kris när några kristna,

tvärt emot vad man hade föreställt sig, dog (se 1 Thess 4:13–18). Det ingick inte i de föreställningar som Paulus hade förmedlat till dem att det skulle kunna gå så. Fortfarande i Första Korinthierbrevet ger Paulus uttryck åt övertygelsen att framtiden är mycket kort: »Vi skall inte alla dö«, dvs. slutet är så nära förestående att inte alla nu levande kommer att hinna dö dessförinnan, »men vi skall alla förvandlas« (1 Kor 15:51). Ett Jesusord som förmedlas av Markus – och med vissa förändringar av Matteus och Lukas – ser ut att ha spelat en avsevärd roll som stöd för denna tidiga kristna tro att framtiden skulle vara mycket kort: »Sannerligen, några av dem som står här skall inte möta döden förrän de har sett Guds rike komma med makt« (Mark 9:1).

Redan i exempelvis Lukasevangeliet och Andra Petrusbrevet skönjer vi hur perspektivet har börjat förändras. När Lukas återger Jesu sista tal till sina lärjungar, det s. k. eskatologiska talet, förs ett tidsavsnitt in mellan de prövningar som Jesus förutsäger för sina lärjungar och tidens slut. »Detta måste först hända, men det är ännu inte slutet« (Luk 21:9). Själva tanken att det inte lönar sig att försöka förutse när tidens slut kommer träder tydligt fram även i Markusevangeliet: »Dagen och timmen känner ingen, inte ens änglarna i himlen, inte ens Sonen, ingen utom Fadern« (Mark 13:32). Men tanken att en verklig historia skall förflyta innan världens slut kommer, den tanken finner karakteristiskt nog mera pregnanta uttryck hos Lukas. Han speglar därmed insikter gjorda av de kristna på ett något senare stadium än det som de tidiga Paulusbreven omvittnar. Och typiskt nog träder i hans evangelium frågan om individens öde efter döden fram med större skärpa än hos exempelvis Markus. Vi anar hur den vaksamma förväntan inför tidens slut, som är en huvudtanke i äldre skikt i Nya testamentet, börjar omformas till vaksamhet inför döden, det egna livets slut (se t. ex. Luk 12:13–21). Andra Petrusbrevet vittnar också om det problem det utgjorde att den sista dagen dröjde. Som bevis för att man, trots att tiden går, inte behöver tvivla på löftet om det kommande riket berättar författaren om Kristi förklaring på det heliga berget: »Det var inte några skickligt hopdiktade sagor jag byggde

på när jag för er förkunnade vår Herre Jesu Kristi makt och hans ankomst, utan jag hade med egna ögon sett honom i hans majestät« (2 Pet 1:16). Och i samma brev heter det, just mot bakgrund av att tidens gång nu hade blivit ett problem för kristna som väntat sig något annat: »En sak får ni inte glömma, mina kära: för Herren är en dag som tusen år och tusen år som en dag. Det är inte så som många menar, att Herren är sen att uppfylla sitt löfte. Han dröjer för er skull, eftersom han inte vill att någon skall gå förlorad utan att alla skall få tid att omvända sig« (3:8–9).

Med tiden kom framtidsförväntan i kristendomen mer och mer att uttryckas som en väntan på uppståndelsen. Inte så att den tidiga kristna utblicken mot ett tidens slut som kunde komma när som helst försvann. Men perspektivet förändrades. Den vaksamhet som de kristna lärarna manade sina medkristna till blev alltmer vaksamheten inför den egna döden, snarare än inför tidens slut. Redan Johannesevangeliet, som troligen fick sin slutgiltiga form omkring år 100, förmedlar för övrigt Jesu undervisning om det kommande slutet på ett sätt som på ett påtagligt sätt förskjuter koncentrationen från framtiden till nuet. »Sannerligen, jag säger er: den som hör mitt ord och tror på honom som har sänt mig, han *har* evigt liv. Han faller inte under domen, utan *har övergått* från döden till livet. Sannerligen, jag säger er: den stund kommer, *ja, den är redan här*, då de döda skall höra Guds Sons röst och de som hör den skall få liv« (Joh 5:24–25). Jesu budskap om den kommande domen och frälsningen förmedlar Johannes på ett sätt som får det väsentliga att utspela sig i nuet – ett nu där avgörandet för eller emot Sonen fällt. Redan ordet »nu« är blixtrande och fyllt av mening hos Johannes.

Detta innebär inte att väntan på den kommande sista dagen är helt borta. »Den stund kommer då alla som ligger i sina gravar skall höra hans röst och gå ut ur dem; de som har gjort det goda skall uppstå till livet, och de som har gjort det onda skall uppstå till domen« (5:28–29). Men en förskjutning av tyngdpunkten i den eskatologiska tron har inträtt. Nuet är den tid mot vilken uppmärksamheten i första hand

riktas. Redan här och nu äger det väsentliga rum: övergången från död till liv.

Vid ett ytligt betraktande kan det kanske verka som om den kristna tron, med denna förskjutning från ett kort framtidsperspektiv till ett synsätt där sluttidens händelser framstår som mindre avgörande, alldeles har bytt innebörd. Eskatologiska förväntningar har visserligen tiderna igenom blossat upp i nöd- och kristider. Men det kan förefalla som om genomsnittlig modern kristendom helt har förlorat det eskatologiska perspektiv som var så levande och bärande i den tidiga kristendomen.

Under vårt århundrade har till och med försök att radikalt »avmytologisera« eskatologin vunnit gehör: talet om en kommande dom, om uppståndelse från de döda och om ett kommande Guds rike skulle enbart vara inslag i en nu föråldrad världsbild. Det problematiska med en sådan omtolkning blir bland annat att den historiska dimensionen i kristendomen gröps ur. Tanken att historien har ett mål, som ligger i Guds hand, försvagas betänkligt.

När man reflekterar över de avslutande utsagorna i trosbekännelserna, kan det löna sig att återvända till de inledande bönepunkterna i Herrens bön och till Jesu förkunnelse om Guds rike, som de knyter an till. Trosbekännelsernas tal om den kommande domen vid historiens slut och om de dödas uppståndelse går ju ytterst tillbaka på Jesu förkunnelse om det kommande riket.

Vad menas med »Guds rike«, det som Jesus förkunnade om? Han sade – och visade i handling – både att det »har kommit nära« och att det »skall komma i makt«. Redan med början i hans verksamhet var rikets krafter verksamma i världen och i historien, och samtidigt pekade allt detta fram mot en fulländning i framtiden.

Olika urkristna förkunnare och nytestamentliga författare avlyssnade detta Jesu tal om »Guds rike« på olika sätt. Redan det visar att det måste vara legitimt att tyngdpunkten i olika tider och hos olika kristna individer och grupper ligger på olika ställen. I en situation kan accenten legitimt falla på nuet och på tron att Gud med sin kraft är



verksam i nuet. I en annan kan accenten legitimt falla på framtiden, historiens yttersta mål. Men själva dubbelheten mellan »redan nu« och »ännu inte« i Jesu förkunnelse om riket säger att båda perspektiven på något sätt måste finnas med. Det gör att vi inte kan reducera talet om domen och uppståndelsen enbart till »bilder« utan något innehåll.

Att det vi talar om när vi talar om den stora Framtiden i hög grad är oföreställbart ligger i sakens natur. Inte ens de mest skarpsinniga försök att klargöra till exempel vad som menas med »kroppens uppståndelse« blir någonsin mer än tafatta försök att beskriva något som aldrig riktigt låter sig beskrivas.

Man kan också uttrycka det så: mysteriekaraktären även i det framtida som Herrens bön och trosbekännelserna talar om – riket, domen, uppståndelsen – måste bevaras. Vad vi snuddar vid när vi ber att riket skall komma, eller när vi säger att vi väntar på uppståndelsen och det kommande livet, är »vad inget öga sett och inget öra hört och vad ingen människa har anat«, som Paulus uttrycker det (1 Kor 2:9).

Kanske bör man tala även om dessa ting »negativt« för att komma sanningen så nära som möjligt. Bönen »Låt ditt rike komma« uttrycker förvisningen att det onda i tillvaron inte kommer att få sista ordet. Med bekännelsen till Jesus Kristus som »domare över levande och döda« uttrycks att ingen lever sitt liv utan ett hisnande ansvar – men ett ansvar som också kan bli till en hisnande glädje. Med att vi »väntar på de dödas uppståndelse« och till och med bekänner oss till »kroppens uppståndelse« ropar vi ut att döden inte är tillintetgörande, förstörelse, av vad vi och andra har varit som konkreta människor här i livet. Och det kristna hoppet innesluter till sist inte ens bara själen eller det andliga – vi hyser ett hopp som till och med gäller själva kroppen, materien, den här världen. Även om vi med det fattiga språk som står till vårt förfogande aldrig kommer att riktigt kunna beskriva den stora framtid vi längtar efter.

# Textbilaga

## *Den apostoliska trosbekännelsen*

### *Den latinska grundtexten*

H. Denzinger – P. Hünermann, *Enchiridion symbolorum* [...] (<sup>37</sup>1991) n. 30. Rad- och styckeindelningen har här gjorts så att den överensstämmer med översättningen.

Credo in Deum  
Patrem omnipotentem,  
creatorem caeli et terrae.

Et in Iesum Christum,  
5 Filium eius unicum, Dominum nostrum,  
qui conceptus est  
de Spiritu Sancto,  
natus ex Maria virgine,  
passus sub Pontio Pilato,  
10 cruci xus, mortuus et sepultus;  
descendit ad inferna,  
tertia die resurrexit a mortuis,  
ascendit ad caelos,  
sedet ad dexteram Dei  
15 Patris omnipotentis,  
inde venturus est  
iudicare vivos et mortuos.

Credo in Spiritum Sanctum,  
sanctam Ecclesiam catholicam,  
20 sanctorum communionem,  
remissionem peccatorum,  
carnis resurrectionem,  
et vitam aeternam. Amen.

### *Den gammalromerska trosbekännelsen*

Markellos av Ankyras trosbekännelse enligt Epifanios av Salamis, *Panarion* 72:8. Jfr citatet ur Hippolytos, *Den apostoliska traditionen* ovan s. 33, grundat på en rekonstruktion av Hippolytos grekiska originaltext från omkr. år 200.

Πιστεύω εἰς θεὸν παντοκράτορα·

καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν,  
τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν  
ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ  
ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθήμενον  
ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς, ὃθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς·  
καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἅγιαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς  
ἀνάστασιν, ζωὴν αἰώνιον.

Översättning:

Jag tror på Gud, den allsmåttige;  
och på Kristus Jesus, hans ende Son, vår Herre, som föddes av/ge-  
nom den heliga Anden och jungfrun Maria, korsfästes under  
Pontius Pilatus och begravdes, uppstod från de döda på tredje da-  
gen, steg upp till himlen och sitter på Faderns högra sida, varifrån  
han skall komma för att döma levande och döda;  
och på den heliga Anden, den heliga kyrkan, syndernas förlåtelse,  
kroppens uppståndelse och det eviga livet.

### *Engelsk ekumenisk liturgisk text*

*Prayers We Have in Common.* Agreed liturgical texts prepared by the International Con-  
sultation on English Texts, Second rev. ed. (1975)

I believe in God, the Father almighty, creator of heaven and earth.

I believe in Jesus Christ, his only Son, our Lord. He was conceived  
by the power of the Holy Spirit and born of the Virgin Mary. He  
suffered under Pontius Pilate, was crucified, died, and was buried.  
He descended to the dead. On the third day he rose again. He  
ascended into heaven, and is seated at the right hand of the Father.

He will come again to judge the living and the dead.  
I believe in the Holy Spirit, the holy catholic Church, the communion of saints, the forgiveness of sins, the resurrection of the body, and the life everlasting. Amen.

*Den nicensk-konstantinopolitanska trosbekännelsen*

*Den grekiska grundtexten*

G. L. Dosetti, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli. Edizione critica* (1967); H. Denzinger – P. Hünermann, *Enchiridion symbolorum* [...] (<sup>37</sup>1991) n. 150. Rad- och styckeindelningen har här gjorts så att den överensstämmer med översättningen.

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν,  
πατέρα παντοκράτορα,  
ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς,  
ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀορατῶν·

- 5 καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν,  
τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ,  
τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων,  
φῶς ἐκ φωτός,  
θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ,  
10 γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα,  
ὁμοούσιον τῷ πατρί,  
δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο,  
τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους  
καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν  
15 κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν  
καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου  
καὶ Μαρίας τῆς παρθένου,  
καὶ ἐνανθρωπήσαντα,  
σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν  
20 ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου  
καὶ παθόντα καὶ ταφέντα

- καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ  
κατὰ τὰς γραφάς,  
καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς,  
25 καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς,  
καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης  
κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς·  
οὐ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος·
- καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον,  
30 τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν,  
τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον,  
τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ  
συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον,  
τὸ λαλήσαν διὰ τῶν προφητῶν.
- 35 Εἰς μίαν ἁγίαν  
καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν.  
Ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα  
εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.  
Προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν  
40 καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.  
Ἄμην.

### *Den latinska översättningen*

*Missale Romanum* och andra romersk-katolska liturgiska böcker

Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium.

Et in unum Dominum Iesum Christum, Filium Dei unigenitum, et ex Patre natum ante omnia saecula, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum, non factum, consubstantialem Patri: per quem omnia facta sunt; qui propter nos homines et nostram salutem descendit de caelis, et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine, et homo factus est, crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato, passus et sepultus est, et resurrexit

tertia die secundum Scripturas, et ascendit in caelum, sedet ad dexteram Patris, et iterum venturus est cum gloria iudicare vivos et mortuos: cuius regni non erit finis.

Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre Filioque procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur, qui locutus est per prophetas. Et unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam. Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum. Et exspecto resurrectionem mortuorum, et vitam venturi saeculi. Amen.

*Engelsk ekumenisk liturgisk text*

*Prayers We Have in Common.* Agreed Liturgical Texts Prepared by the International Consultation on English Texts, Second rev. ed. (1975)

We believe in one God, the Father, the Almighty, maker of heaven and earth, of all that is, seen and unseen.

We believe in one Lord, Jesus Christ, the only Son of God, eternally begotten of the Father, Light from Light, true God from true God, begotten, not made, of one Being with the Father. Through him all things were made. For us men and for our salvation he came down from heaven: by the power of the Holy Spirit he became incarnate from the Virgin Mary, and was made man. For our sake he was crucified under Pontius Pilate, he suffered and was buried. On the third day he rose again from the dead in accordance with the scriptures; he ascended into heaven and is seated at the right hand of the Father. He will come again in glory to judge the living and the dead, and his kingdom will have no end.

We believe in the Holy Spirit, the Lord, the giver of life, who proceeds from the Father. Who, with the Father and the Son, is worshipped and glorified, who has spoken through the Prophets.

We believe in one holy catholic and apostolic Church. We acknowledge one baptism for the forgiveness of sins. We look for the resurrection of the dead, and the life of the age to come. Amen.

*Herrens bön (Matt 6:9–13)*

*Den grekiska grundtexten*

A. Nestle – K. Aland, *Novum Testamentum Graece* (27 1995).

- 9 Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς·  
ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·  
10 ἔλθέτω ἡ βασιλεία σου·  
γενηθήτω τὸ θέλημά σου,  
ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς·  
11 τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον·  
12 καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν,  
ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν·  
13 καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν,  
ἀλλὰ ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.

(“Ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία  
καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα  
εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.”)

*Den latinska standardtexten*

*Missale Romanum* och andra liturgiska böcker

Pater noster, qui es in caelis, sancti cetur nomen tuum, adveniat  
regnum tuum, at voluntas tua sicut in caelo et in terra.

Panem nostrum cotidianum da nobis hodie, et dimitte nobis debita  
nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris; et ne nos inducas  
in tentationem, sed libera nos a malo.

(Quia tuum est regnum, et potestas, et gloria in saecula.)

*1917 års kyrkobil, »Ordförklaringar«*

Du vår Fader, som är i himmelen! Må ditt namn hållas heligt; låt ditt  
rike komma; ske din vilja på jorden, såsom den sker i himmelen;  
giv oss i dag vårt dagliga bröd; och förlåt oss, vad vi hava brutit,

såsom vi förlåta dem som hava brutit mot oss; och för oss icke in i frestelse, utan fräls oss från det onda (*eller*: från den onde).

*The New English Bible*

*The New English Bible: The New Testament* (1961; samma text i *The Revised English Bible*, 1989)

Our Father in heaven, may your name be hallowed; your kingdom come, your will be done, on earth as in heaven.  
Give us today our daily bread (*or*: our bread for the morrow). Forgive us the wrong we have done, as we have forgiven those who have wronged us. And do not put us to the test, but save us from the evil one.

*Fransk ekumenisk liturgisk text*

*Le Notre Père. Traduction Œcuménique* (1966)

Notre Père qui es aux cieux, que ton nom soit sanctifié, que ton règne vienne, que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel.  
Donne nous aujourd'hui notre pain de ce jour. Pardonne-nous nos offenses, comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés.  
Et ne nous soumets pas à la tentation, mais délivre nous du Mal.  
(Car c'est à toi qu'appartient le règne, la puissance et la gloire, pour les siècles des siècles!)

*Den tyska ekumeniska bibelöversättningen*

*Einheitsübersetzung* (1970)

Unser Vater im Himmel, dein Name werde geheiligt, dein Reich komme, dein Wille geschehe wie im Himmel, so auf der Erde.  
Gib uns heute das Brot, das wir brauchen. Und erlaß uns unsere Schulden, wie auch wir sie unseren Schuldnern erlassen haben. Und führe uns nicht in Versuchung, sondern rette uns vor dem Bösen.



*Den franska ekumeniska bibelöversättningen*

*Traduction Œcuménique de la Bible, Nouveau Testament (1972)*

Notre Père céleste, fais-toi reconnaître comme Dieu, fais venir ton règne, fais se réaliser ta volonté sur la terre à l'image du ciel.  
Donne-nous aujourd'hui le pain dont nous avons besoin, pardonne-nous nos torts envers toi, comme nous-mêmes nous avons pardonné à ceux qui avaient des torts envers nous, et ne nous expose pas à la tentation, mais délivre-nous du Tentateur (*ou: du Mal*).

*Engelsk ekumenisk liturgisk text*

*Prayers We Have in Common. Agreed Liturgical Texts Prepared by the International Consultation on English Texts, Second rev. ed. (1975)*

Our Father in heaven, hallowed be your name, your kingdom come,  
your will be done, on earth as in heaven.  
Give us today our daily bread. Forgive us our sins as we forgive those  
who sin against us. Lead us not into temptation but deliver us  
from evil.  
(For the kingdom, the power, and the glory are yours, now and for  
ever. Amen.)