

# Fader vår i Nya testamentet

Av BIRGER GERHARDSSON

”Herrens bön” står på två ställen i Nya testamentet: Matt. 6: 9—13 och Luk. 11: 2—4. Det är den *matteiska* versionen som har slagit igenom inom kyrkan. Det märks redan på namnet: ”Fader vår” (Pater noster, etc.). Så börjar bönen bara hos Matteus; hos Lukas är anropet kort och gott ”Far!”.

I den här artikeln skall jag analysera, kommentera och karakterisera Fader vår (FV) så som denna bön är förmedlad till oss i NT. Av naturliga skäl lägger jag huvudvikten vid matteusversionen. Vissa traditionshistoriska synpunkter får komma med men jag tar inte upp frågan hur FV kan ha lytt från början, i *Jesu* mun alltså. Det finns anspelningar på FV på flera ställen i NT; dem går jag inte in på trots att jag rör vid några av dem. Utrymmet är begränsat.

## Texten

*Textkritiken* har inte haft särskilt svåra problem att brottas med när det gäller FV i NT. Huvudiakttagelsen är att den korta versionen hos Lukas har kompletterats och rättats efter Matteusevangeliet i en mängd handskrifter. Trafiken har — utom i ett fall — bara gått i denna riktning. Här avspeglas att matteusversionen var den levande versionen, den som hade slagit igenom i gudstjänstliv och enskild bön. Dessutom kändes givetvis den komplett, lukasversionen ofullständig. På ett enda ställe har den lukanska lydelsen dock kommit in i den matteiska texten i åtskilliga bra handskrifter: ”(så som också vi) har förlåtit” (*afēka-*

*men*, aoristus) hos Matteus har efter lukas-texten ändrats till ”förlåter” (*afiomen*, presens). Den ändringen har nog gjorts av innehållsliga skäl.

Att doxologin ”Ty riket är ditt och makten och härligheten i evighet, amen” är sekundär, har lätt kunnat påvisas. Den saknas i de äldsta och bästa handskrifterna. På Matteus’ tid utgjorde den ännu inte någon fast del av FV.

I vissa textvittnen har lukasversionen i stället för bönen om Riket läsarten: ”Må din helige Ande komma över oss och rena oss”. Det är en intressant variant — förmodligen inkommen från dopliturgin — men den är säkert inte en ursprunglig del av Lukasevangeliets text. Den stöds av svaga textvittnen och den gör du-bönerna inkongruenta, både till form och till innehåll.<sup>1</sup>

*Traditions- och redaktionskritiskt* noterar vi att matteusversionen har tre tillägg som lukasversionen inte har. Att det rör sig om tillägg och inte vanliga varianter, ser man om man beaktar var de tre bitarna står: i slutet av invokationen (anropet), i slutet av du-bönerna och i slutet av vi-bönerna. Liturgiska texter brukar växa, inte krympa. Här har vi exempel på det. I fråga om bönens *omfång* står Lukas tydligen originalet närmare än Matteus. Däremot tycks Matteus genomgående ha bevarat *ordalydelsen* bättre

<sup>1</sup> Denna läsart godtas som ursprunglig hos Lukas av bl.a. R. Leaney och G. W. H. Lampe. För diskussion se J. Carmignac, *Recherches sur le "Notre Père"* (1969) 89—91.

än Lukas i de delar de har gemensamt: I brödbönen har Lukas ordet för "giv" i presens, medan Matteus har ordet i aoristus. I enlighet härmed har Lukas också "var dag" där Matteus har "idag". Här är lukasformen tydligt sekundär: den ursprungliga bekymmerslösheten i matteusversionen har övergått i större långsiktighet. I nästa bön har Lukas *hamartiai* ("synder"), Matteus *ofeilēmata* ("skulder"). Det förra ger bättre grekiska och med det undviks också störande upprepning (*ofeilōn* i nästa rad). Sekundär form alltså. Även formuleringen "ty även vi förlåter envar som står i skuld till oss" tycks vara en ändring som Lukas (eller hans kyrka) har gjort — närmast då av innehållsliga skäl. På matteusversionen ("så som även vi har förlåtit dem som står i skuld till oss") låter det ju nästan som om vårt förlåtande var förebild och mått för Guds.

De båda evangelisterna skriver på grekiska och förvaltar en gemensam grekisk version. Men FV var från början avfattat på hebreiska eller arameiska. Vilketdera är forskarna oense om. En rak översättning tillbaka till hebreiskan blir lika otvungen och formskön — rytmisk och rimmad — som motsvarande till arameiskan.<sup>2</sup> Anropet *pater* hos Lukas tycks visserligen återge det arameiska *abba*, men detta ord kunde även användas i hebreiska texter — som lånord. På evangelisternas tid bads FV förmodligen på alla tre språken.

## Det filologiska ärkekruxet

Som bekant innehåller texten till FV det kanske svåraste filologiska kruxet i hela NT. Adjektivet *epiūsios* som är återgivet med "daglig" i vår översättning ("vårt dagliga bröd") är inte belagt i gamla grekiska texter opåverkade av FV utom på ett ställe, i en papyrus, och då bara fragmentariskt (*epiūs* ...). Hur besvärligt problemet är framgår av att den väldige lexikografen Walter Bauer i sin ordbok inte — som han brukar — tar ställning själv och sätter sin auktoritet bakom ett alternativ utan bara grupperar och redovisar ett antal nyare tolk-

ningsförslag som han betecknar som värda att nämna:

- (1) Av *epi* och *ousia*: nödvändigt för existensen,
- (2) Hypostasering av *epi tēn ousan*, scil. *hēmeran*: för den dag det gäller,
- (3) Av *hē epiūsia*, scil. *hēmera*: för den dag som följer,
- (4) Avlett av *epienai*: (a) i anslutning till *to epion*: bröd för framtiden, (b) i betydelsen "tillkomma": det till dagen hörande brödet, (c) ekvivalent med *epiōn*: det kommande, närmaste, (d) hörande till det kommande Riket.

Så skrev Bauer i sin Wörterbuch, 5 upplagan 1957. Efter hans död har ordbokens text setts över men fortfarande (tryckningen 1971) får man detta öppna, odeciderade besked om *epiūsios*. Samma sak gäller Arndt-Gingrich's engelska översättning av detta vårt standardlexikon, 20 tryckningen, 1977(?).

Vanligast tycks det emellertid vara idag att utläggarna stannar för alternativ 3, i betydelsen "bröd för morgondagen", även om de tolkar detta uttryck på skiftande sätt. Somliga antar att det palestinsiska småfolkets brödbaknings seder här avspeglas: man måste ha mjöl idag för att kunna ha bröd i morgon; brödet för en dag bakades i gryningen. Det är dock lite svårt att tro att FV på evangelisternas tid skulle vara så lokalfärgat. Andra tänker på den eskatologiska morgondagen och på måltiden i det kommande Riket, på det fördolda mannat, på livets bröd etc. (redan idag). Full klarhet kan vi nog inte få utan nya textfynd. Självt håller jag en slant på alternativ 3, och då den rekonstruerade formen "dagsranson", alltså det man behöver för dagen och som varken är överflöd eller brist (jfr nedan).<sup>3</sup>

<sup>2</sup> För en återöversättning till arameiska se K. G. Kuhn, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim* (1950) 33, eller J. Jeremias, *Abba* (1966) 160, Sv. Exeg. Årsb. 27 (1962) 42. För en motsvarande till hebreiska se Carmignac, a.a. 396, med diskussion av problemet 29—52. Flera översättningar till båda språken finns.

<sup>3</sup> Till problemet och diskussionen se Carmignac, a.a. 118—221. Obs. även G. W. H. Lampe, A

Men så besvärligt som det här kruxet är, måste man nog vid översättning hålla fast vid vår traditionella översättning "vårt dagliga bröd". I utläggningen får man tala om närmare vad man menar.

## Kontexterna

Hos Matteus (6: 9—13) är FV uppenbarligen inplacerad i en åtminstone delvis helt sekundär kontext. Platsen är bergspredikan (kap. 5—7). Där finns en komposition om att man skall öva sin rättfärdighet bara inför Gud (6: 1—21). Den består av en tes (6: 1) och tre nästan på ordet kongruenta exempel (v. 2—4, 5—6, 16—18), följda av en avslutande förmaning i bildordets form (v. 19—21). Efter det andra av exemplen — det som handlar om bön — har Matteus fört in ett avsnitt som består av inledande förmaning om att inte hoppa tomma ord som hedningarna gör när de ber (v. 7—9a), bönen FV (v. 9b—13) samt en "fotnot" om att man måste förlåta själv om man vill ha förlåtelse av Gud (v. 14—15). Granskar man form och innehåll här, ser man att FV nära hör ihop med v. 7—9a resp. 14—15 men bara mycket löst är fogat till de föregående verserna om bön i det fördolda (v. 5—6). Någon större hjälp för tolkningen av FV får man inte i avsnitten 6: 1—6, 16—21; närlagda börjar med v. 7 och slutar med v. 15.<sup>4</sup> Däremot ger kompositionen i 6: 24—34 en viss hjälp.

Hos Lukas är kontexten en helt annan. Evangelisten ger oss (11: 1—4) en historisk uppgift om när Jesus lärde sina lärjungar bönen: "När han en gång uppehöll sig på ett ställe för att bedja och hade slutat sin bön, sade en av hans lärjungar till honom: 'Herre, lär oss att bedja så som också Johannes har lärt sin lärjungar.'" Detta föranleder Jesus att ge sina lärjungar FV. Efter detta har Lukas lite liknelse- och logiastoff om enträgen och trosviss bön och om bönhörelse (v. 5—13). Detta stoff är bara löst associerat till FV. Huruvida FV gavs åt lärjungarna vid det tillfälle som Lukas anger, är svårt att avgöra. Omöjligt är det inte. Intressant är uppgiften att Johannes Döpa-

ren hade lärt sina lärjungar en särskild bön och att FV var avsedd att fylla motsvarande funktion för Jesu anhängare. Det skulle betyda att de här två särgrupperna i det judiska religionssamfundet — det fanns fler också — skilde sig från de andra bl.a. därigenom att de inte läste bönen Tefillah (senare kallad Adertonbönen) två eller tre gånger dagligen utan i stället hade en egen huvudbön.

## Bönens struktur

"Herrens bön" är klart strukturerad:

- A. Invokation (Matt. 6: 9b, Luk. 11: 2c),
- B. Du-böner (Matt. 6: 9c—10, Luk. 11: 2d—e),
- C. Vi-böner (Matt. 6: 11—13, Luk. 11: 3—4).

Om vi granskar matteusversionen finner vi följande:

*Vi-bönerna* är tre till antalet. Innehållsligt sett är de helt självständiga i förhållande till varann. Det framgår också av formen och det utsatta bindeordet "och" (*kai*) mellan dem, att de handlar om var sin sak. Den tredje vi-bönen har dels ett negativt, dels ett positivt led: "För inte in oss i . . . utan rädda oss undan . . ." (*mē . . . alla . . .*). Åskandena görs med aktiva imperativer i andra person, aoristus.

*Du-bönerna* är däremot varken till form eller innehåll skilda åt. Formellt sett noterar vi dels att de är asyndetiskt fogade till varann — utan något "och" emellan — dels att de är formulerade med perfekt symmetri: de har alla imperativerna i tredje person aoristus, de har samma antal ord, samma ordklasser i samma ordföljd, samma rytm; jag bortser från tillägget i slutet av bönen om viljan. Innehållsligt sett handlar

Patristic Greek Lexicon (4 tryckn. 1976) sub voce. Forskningen tycks inte ha nått så mycket längre idag än när A. Fridrichsen skrev sina instruktiva översikter över olika tolkningsförslag för ett halvsekel sedan, *Artos epiousios*, i Symb. Osl., fasc. 2 (1924) 31—41 och 9 (1930) 62—68.

<sup>4</sup> Om kontexten se min artikel i Sv. Exeg. Årsb. 36 (1971) 117—125, särskilt not 1.

de uppenbarligen om tre sidor av samma sak: Guds slutgiltiga frälsningsingripande. Det måste vara riktigare att uppfatta du-bönerna som *en enda bön i treledad parallelismus membrorum* än som tre separata böner.

Matteusformen har fått en prydlig poetisk form: två strofer med vardera fem versrader (*stichoi*).<sup>5</sup> Det hör till saken att Matteus brukar göra de övertagna texternas struktur stramare och renare.

Hos Lukas utgörs invokationen av bara ett ord, du-bönerna är bara två och vi-bönerna tre, utan det positiva ledet "utan rädda oss . . .". Börens grundläggande struktur är alltså densamma redan där. Matteus (i huvudsak väl redan den församling han närmast företräder) har gjort FV längre, förskönat formen och förtydligt innehållet, men inte ändrat den basstruktur bönen hade i sin äldre, mer korthuggna gestalt.

## Invokationen

Det finns forskare som räknar med att anropet "Fader vår som är i himlen!" (ledigare översatt: "Vår Fader i himlen!") är ursprungligt och att Lukas korta "Far!" (*pater*, motsvarande arameiska *abba*) avspeglar en senare utveckling.<sup>6</sup> Det är svårt att tro. Med de flesta exegeter måste vi räkna med att det korta anropet hos Lukas är ursprungligt. Det långa tilltalet "Fader vår som är i himlen!" är säkert en utvidgning som har skett inom den matteiska traditionen. Man har härvid övertagit en högtidlig formulering som fanns redan i synagogans böner. Det är faktiskt så att uttrycket "den himmelske Fadern" — i olika variationer — är typisk för det matteiska stoffet. Det förekommer 20 gånger hos Matteus. Hos Markus står det bara på ett — omstritt — ställe (11: 25) och hos Lukas förekommer det inte alls (jfr dock 11: 13).<sup>7</sup>

Det matteiska anropet är sirligare och högtidligare än det korthuggna lukanska "Far!" men är trots allt ett intimt tilltal, även det. I den kristna utläggningen i våra dagar är det inte ovanligt att man ensidigt betonar anropets intima, personliga karak-

tär och därvid ställer det i kontrast till samma anrop i judiska böner. Det är inte riktigt. Även i judiska texter har uttrycket "den himmelske Fadern" en varm, intim klang. Det är inte ens berättigat att — som ofta sker — se en påtaglig skillnad mellan anropet "Fader vår som är i himlen!" och det vanliga judiska "Vår Fader, vår Konung!". Ty även i FV bemöts Gud med vördnad. Han är inte bara fader utan även konung och Gud: omedelbart efter invokationen utber man sig att hans gudomliga namn skall helgas, hans himmelska herravälde upprättas och hans konungliga vilja genomföras på jorden. Även i FV är Gud sålunda "vår Fader, vår Konung". Hur sonskap och underkastelse förenas ser vi också i Jesu tilltal till Gud i Matt. 11: 25: "Fader, du himlens och jordens Herre".

## Du-bönerna

Det torde vara helt klart att den första avdelningen av FV handlar om vad *Gud* skall göra, trots att imperativerna står i tredje person: *hagiasthētō, elthetō, genēthētō*. Klart verkar det också vara att alla tre syftar på den eskatologiska frälsningsakten. Imperativerna står i aoristus; vad som åsyftas är alltså inte någonting som pågår eller utvecklas mer och mer utan en bestämd engångsaktion. Det är naturligt att använda aoristus i alla troskyldiga böner om Guds resoluta ingripande; det kan vi se i Psaltaren (LXX). Men även om man tar full hänsyn till detta, måste man komma till slutsatsen att de här tre böneleden handlar om Guds *slutgiltiga* ingripande.

Man kan lämpligen utgå från den bön där detta klarast kommer fram: bönen om att Guds rike eller herravälde (*basileia*) skall komma. En bön om det i aoristus kan inte gärna vara någonting annat än en bön om att gudsherraväldet skall komma för alltid, "i kraft" (jfr Mark. 9: 1). Det gammaltesta-

<sup>5</sup> Carmignac, a.a. 383—386. Förf. håller matteusversionen för primär.

<sup>6</sup> Så W. Marchel, *Abba, Père!* (ny uppl. 1971) 179—197, och Carmignac, a.a. 74—77.

<sup>7</sup> Jeremias, *Abba* 33—67.

mentliga motivet att Gud "står upp", att han "kommer", att han "blir konung" etc. har fått den eskatologiska tillspetsning som vi känner igen från andra ställen i evangelierna och från den ungefär samtidiga judiska litteraturen. Och man uttrycker sig vördnadsfullt. Glädjebudbärarens välkända ord i Jes. 52: 7 "Din Gud är nu konung" formuleras i den judiska targumen (Jonathan) typiskt nog: "Din Guds herravälde har nu manifesterat sig". Sådana exempel är talrika.<sup>8</sup> — Meningen är alltså inte att ett herravälde eller rike skall flytta sig hit till jorden — eller att gudsfolket skall bygga upp något sådant — utan att den levande Guden själv skall ta makten, en gång för alla.

På ömse sidor om denna bön står bönerna om namnet (*onoma*) och viljan (*thelēma*). Den perfekta formala symmetrin och asyntetiska samordningen (jfr ovan om bönens struktur) gör det naturligt att fatta dessa som paralleller till bönen om herraväldet. Vad motivet "namnets helgande" beträffar, har utläggarna med rätt pekat på det gammaltestamentliga motivet att Gud "helgar sig" genom att träda fram i glans och göra sig gällande som Gud: göra väldiga gärningar av frälsningskaraktär (rädda, församla, bespisa etc.) eller av domskaraktär (bestrafva, krossa etc.). Särskilt hos Hesekiel möter vi detta motiv i profetiska framtidsutsagor: Gud skall "helga sig" genom att frälsa och döma. Och här sägs det också att han skall göra detta "för sitt namns skull". Han skall alltså handla själv och göra det för sin egen skull.<sup>9</sup> På ett av dessa ställen (Hes. 36: 23) står "helga sitt namn" som parallell till det vanliga uttrycket "helga sig". Mot denna bakgrund blir det naturligt att tolka bönen om namnet parallellt till bönen om herraväldet: Gud skall helga sitt namn genom att slutgiltigt visa att han är Gud: frälsa och döma för gott.<sup>10</sup>

Det är fullt klart att dessa ställen handlar om att Gud ingriper själv — gör väldiga gärningar. Men av kontexterna hos Hesekiel ser vi att hans slutgiltiga ingripande inte är tänkt som en isolerad maktdemonstration, som auktoritär pressar på människorna den gudomliga ordningen. Den innebär även en

inre förvandling av Guds folk: stenhjärtana skall bytas ut mot levande hjärtan, människornas innersta skall bli uppfyllt av Guds ande (se särskilt Hes. 36: 22—32).<sup>11</sup>

Även bönen om Guds vilja har parallell form och står i aoristus. Den förefaller syfta — även den — på Guds slutgiltiga ingripande: genomförandet av det gudomliga rådslutet, frälsningsplanen (*to thelēma* motsvarar det hebr. *hā-rāzōn*). Parallellismen med de föregående leden blir klarare genom tillägget "på jorden så som i himlen". Utan detta tillägg kan denna bön användas på ett mer varierat sätt (jfr Matt. 26: 42, Apg. 21: 14).

Ända sedan fornkyrkan (Origenes) har många framstående utläggare hävdad att orden "på jorden så som i himlen" inte bara hör ihop med bönen om viljans genomförande utan även med de två föregående bönerna.<sup>12</sup> Detta tillägg skulle alltså på en gång vara en avslutning av det sista ledet och en allmän utmyning av hela den första böneavdelningen. Alltså: I himlen helgas ditt namn, råder ditt herravälde och genomförs din vilja; låt det bli likadant på jorden! Om man uppfattar den första delen av FV som en enda bön i treledad parallelismus membrorum, är det frestande att föreställa sig att den sofistikerade "Matteus" har tänkt sig saken så. Visserligen går inte slutorden helt tvångsfritt ihop med lydelsen av bönen om herraväldet, men detta säger i och för sig inte så mycket: de tre första böneledens text var redan så strikt och fast formulerad att evangelisten inte gärna kunde ändra den.<sup>13</sup> Men även om *Matteus* kan

<sup>8</sup> Se targumen till Jes. 24: 23, 31: 4—5, 40: 9, Mik. 4: 7 o.a. Detta framhävs fint i P. Bonnard, J. Dupont, F. Refoulé, Notre père qui es aux cieux (1968) 85—89.

<sup>9</sup> Se 3 Mos. 10: 1—3, 4 Mos. 20: 13, Hes. 20: 41, 28: 22, 25, 36: 23, 38: 16, 23, 39: 27, Syr. 33: 4.

<sup>10</sup> Se argumenteringen hos A. Fridrichsen, "Helliget vorde dit navn!", i Dansk Teol. Tidsskr. 8 (1917) 1—16, på grundval av analyserna i arbetet Hagios-Qadoš (1916).

<sup>11</sup> Jfr Bonnard, Dupont, Refoulé, a.a. 82—85, 93—96.

<sup>12</sup> Se Carmignac, a.a. 110—117.

<sup>13</sup> Man får ingen hjälp av lukasversionen i det här fallet: i den finns inte problemet. En jämförelse

ha menat saken så, måste vi nog konstatera att bönen knappast kan ha blivit förstådd på detta sätt vid den praktiska användningen. Det är helt enkelt svårt att få fram denna betydelse vid uppläsning.<sup>14</sup>

Men om nu de tre leden i den första delen av FV är menade som böner om Guds ingripande, varför uttrycks då inte detta rättframt och rakt på sak som i vi-bönerna? Varför heter det: "Må ditt namn helgas, må ditt välde komma, må din vilja ske"? I och för sig hade det väl varit möjligt att även i första delen av FV använda aktiva imperativer i andra person: Helga ditt namn, upprätta ditt välde, genomför din vilja (*hagiason to onoma sou*,<sup>15</sup> *anastēson tēn basileian sou*, *poiēson to thelēma sou*). Svaret är välbekant. Här rör det sig om Guds egna angelägenheter — Guds egen sak — och när det gällde sådant ansåg man att *takt* var på sin plats. Det passar sig inte att den som är stoft och aska uppträder som Guds rådgivare. Ärenden av det här slaget måste föras fram försiktigt och med vördnad, i inlindad form.

Detta — som har klargjorts med mycket material (Dalman, Billerbeck, Jeremias och andra) — är säkert den främsta förklaringen. Men en bisynpunkt torde ha sitt berättigande. Om bönerna om Guds namn, herravälde och vilja uttrycks med aktiva imperativer, frammanar formuleringarna lätt en auktoritär bild. Det låter nästan som om Gud ensam skulle vara aktiv, handla över huvudet på människorna. Med de omskrivande imperativerna i tredje person är det lättare att förena det faktum att Guds väldiga gärningar för att helga sitt namn, upprätta sitt herravälde och verkställa sin frälsningsplan kräver mänskligt gensvar: med öppna hjärtan måste människorna i sin tur helga Guds namn i kult och annat tjänande, bli sanna anhängare av Guds världsstyre och konforma med Guds planer och vilja. De tre ledens form är välfunnen. — Synd bara att den inte kan återges på ledig svenska!

Om nu de tre du-bönerna är så samstämda, är då inte två av dem överflödiga? Har inte principen att man skall undvika ordrikedom (Matt. 6: 7—8) trots allt glömts

bort vid den matteiska utvidgningen av FV? *Helt* oberättigad tycker jag inte denna invändning är. Det tredje ledet — det om viljan — lägger inte mycket till det som sägs i de två föregående leden (jfr Luk.). Men ändå — det är inte riktigt att uppfatta de tre leden som helt synonyma. Urkristendomen hade mycket livfulla föreställningar om de himmelska tingen och om den yttersta tidens händelser. Därför blev tre olika sidor av det eskatologiska slutdramat aktualiserade, när man talade om namnets helgande, herraväldets ankomst och viljans genomförande. De tre leden kompletterar varann. Och hur som helst visar varje jämförelse med andra böner, att du-bönerna i FV är påfallande koncisa. Mångordighet är det verkligen inte fråga om.

Hur skall man nu *sammanfattande* karakterisera du-bönerna i FV? Jag tror att det kan göras med en välkänd rabbinisk formulering. Matteus skulle nog använda sig av den och förklara: Man måste först av allt "*ta himmelsherraväldets ok på sig*". Innan Jesu anhängare drar fram sina egna, personliga behov, sätter de sig själva på plats och ställer in sig i de gudomliga helhetsperspektiven. De ger uttryck åt sin obeskrurna lojalitet med Gud och hans sak genom att — utan att nämna sig själva — be om det gudomliga namnets helgande, det himmelska herraväldets ankomst till jorden och den allomfattande frälsningsplanens slutgiltiga genomförande. Först när det är gjort, är det dags att tänka på sig själv. FV

---

med den andra *hōs*-satsen hos Matteus ("så som vi har förlåtit . . .") ger ingen hjälp: dels är den satsen inte införd av Matteus (jfr Luk.), troligen inte ens språkligt korrigerad, dels står den inte i slutet av en böneavdelning utan i mitten, varför den helt enkelt inte *skulle kunna* syfta på hela avdelningen, dels är den en fullständig sats med annat subjekt än försatsen. — Mot H. Riesenfeld, Högmässotexten, i Sv. Past.-tidsskr. 20: 15 (1978) 285.

<sup>14</sup> H. Riesenfeld — som jag tackar för en stimulerande brevdiskussion om FV — tror inte att elementet "såsom i himlen etc." kan höra ihop med någonting mer än vilje-bönen.

<sup>15</sup> Jfr det nästan synonyma "förhårliga ditt namn" (*doxason sou to onoma*) i Joh. 12: 28. Hur de två verben kan stå parallellt kan man se t.ex. i 3 Mos. 10: 3.

stammar från en som menade att den hör-samma kärleken till Gud var människans främsta plikt (Matt. 22: 34—40 par.) och att man först av allt bör söka Guds herravälde och rättfärdighet (6: 33).

## Vi-bönerna

Vi-bönerna i andra avdelningen av FV för fram sina ärenden utan några försiktiga omskrivningar: med aktiva imperativer i andra person. Det hade väl i och för sig varit möjligt att fortsätta på den inslagna vägen och säga ungefär så här: Må dagligt bröd bli oss givet, må våra synder bli oss förlåtna, må vi inte komma i prövning, må den onde fly oss! Det vore varken långa eller fula eller främmande formuleringar. Men nu rör det sig inte om de stora gudomliga riksangelägenheterna utan om bedjarnas egna behov och då talar man rakt på sak till sin himmelske Fader: Ge oss, förlåt oss, för inte in oss, rädda oss!

Under vårt sekel med dess livfulla intresse för den urkristna eskatologin har det varit naturligt för många utläggare att tolka *hela* FV — även vi-bönerna — sluteskatologiskt: som ”en bön om Riket”, för att tala med K. Stendahl.<sup>16</sup> De olika elementen inbjuder olika starkt till en sådan tolkning. Särskilt lockande är det att fatta brödbönen som en begäran om att redan idag få delta i den himmelska festmåltiden (jfr ”sitta till bords med Abraham, Isak och Jakob”, Matt. 8: 11, ”äta bröd i Guds rike”, Luk. 14: 15). Men det kan också vara frestande att ta bönen om förlåtelse som en begäran om att bli frikänd i domen och den avslutande dubbelbönen om förskoning och räddning som en begäran om att få slippa ”den stora vedermodan” närmast före domen.

De eskatologiska perspektiven är tydliga i FV. Men jag har svårt för att tro att bönen i sin helhet är tänkt som ”en bön om Riket”. Om man ser FV i dess matteiska närkontext (6: 7—15) får man det ofrånkomliga intrycket att även handgripliga jordiska realiteter tas upp, låt vara på rätt plats och rätt sätt (”vad ni behöver”, 6: 8; jfr även ”idag” i brödbönen). Det förefaller mest

rimligt att fatta vi-bönerna som böner rörande enkla behov som Guds folk alltid har haft men som nu — i den eskatologiska situationen, under de villkor Jesus har framkallat — har fått en viss tillspetsning. Den ursprungliga lärjungaskaran kring Jesus — som levde ur hand i mun — måste ha haft särskilda skäl för att be om hjälp med sina mest trängande jordiska behov.<sup>17</sup> Men också i evangelisternas församlingar måste det ha varit svårt att höja sig över det mänskliga livets grundläggande realiteter.

(1) Även när gudsherraväldet har kommit nära har gudsfolket behov av mat för dagen. Det är synnerligen naturligt att man enkelt och rakt på sak ber om det — utan oro och bekymmer (Matt. 6: 24—34), i klassisk biblisk tro att den himmelske Fadern ger sina barn bröd.<sup>18</sup> Utan att upprepa de vanliga resonemangen i frågan om vad *artos epiousios* kan betyda,<sup>19</sup> tror jag att man kan ringa in betydelsen i grova drag. Det grekiska *artos* — liksom de bakomliggande hebreiska eller arameiska orden — betyder här ”mat” (inte andra förnödenheter). Det tillfogade adjektivet — det enda i FV — bör rimligen ange att det rör sig om den mat man behöver för att leva — varken överflöd eller brist (jfr föreställningen om ett normalmått i manna-berättelserna, jfr ”det för mig fastställda brödet” i Ordspr. 30: 8 och uttrycket *hē efēmeros trofē* i Jak. 2: 15): mat, erforderlig för en dag. Jordisk mat alltså, låt vara sedd som en gudomlig gåva och en himmelsk välsignelse.

(2) Bönen ”Förlåt oss våra skulder (*ofeilēmata*)” kan inte gärna handla om att bli friad vid den yttersta domen. Förlåtelse är

<sup>16</sup> ”A prayer for the Kingdom, an expanded *Maranatha*”, K. Stendahl, *Matthew, i Peake's Commentary* (1962) 779. Jfr t.ex. R. E. Brown, *The Pater Noster as an Eschatological Prayer*, i *New Testament Essays* (1967) 217—253, och B. Noack, *Om Fadervor* (1969). För aktuell litteratur se A. Vögtle, *Der "eschatologische" Bezug der Wir-bitten des Vaterunsers*, i *Festskrift W. G. Kümmel* (1975) 344—362.

<sup>17</sup> Väl framhävt i H. Schürmanns finstämda bok *Das Gebet des Herrn* (3 uppl. 1965).

<sup>18</sup> Jfr E. Lohmeyers klassiska *Das Vater-unser* (3 uppl. 1952) 92—110.

<sup>19</sup> Litteraturhänvisningar ovan, not 3.

Guds folk ständigt i trängande behov av. Betecknande är också att skyldigheten att själv förlåta är en plikt som gäller idag. Med tanke på det samband som markeras mellan förlåtelse och *botande* (jfr särskilt Matt. 9: 1—8) förefaller det mig mycket troligt att förlåtelsebönen har en vidare syftning än vad ordalagen närmast röjer för oss. Skuld mot Gud var för bibelns människor någonting som hade följder inte bara för själen utan också för kroppen. Förlåtelse likaså. Den här bönen är därför troligen också en bön om församlingens och den enskilde bedjarens själsliga och kroppsliga hälsa.

En enda punkt i FV blir föremål för en uttrycklig kommentar hos Matteus: förlåtelsebönen (6: 14—15). Detta visar vilken vikt evangelisten lägger just vid denna sak. Själva bönen har ju också en extra sats: ”så som även vid har förlåtit dem som står i skuld till oss”. Här verkar det som vårt förlåtande stod som förebild och mått för Guds, så starkt betonas vår skyldighet att förlåta. Men här bestrids givetvis inte att Gud förlåter före oss och mer än vi. Då ginge det här tvärt emot en av grundtankarna i Jesu budskap. Inte heller är meningen den att vi genom att själva förlåta skall försöka *förtjäna* Guds förlåtelse; det kan man aldrig. Men ändå är vårt förlåtande ett villkor för att vi skall få stå under den gudomliga förlåtelsen. Den saken inskräps och utläggs med kraft och klarhet även i 18: 21—35 (jfr också 5: 23—26). Endast den som själv förlåter får del av den gudomliga förlåtelsen.<sup>20</sup>

(3) Svenska språkets utveckling har medfört att den gamla formuleringen ”inled oss icke i frestelse” framstår som närmast ärerörig mot Gud. Det låter som om Gud hade för vana att locka människor till synd så att man måste be honom låta bli det. Men i den grekiska texten står ordet *peirasmos*, som inte bör översättas med ”frestelse” utan med ”prövning”. Och uttrycket bakom ”inled oss icke i” betyder helt handgripligt: ”för inte in oss i”. Man kan jämföra med uppgiften i Matt. 4: 1 att Anden för Jesus ut till prövningsplatsen. Och med logiet i getsemaneberättelsen: ”Vaka och be att ni inte kommer i prövning” (26: 41). På det sistnämnda stället är ”prövningen” ett fruk-

tansvärt hot som närmar sig och lärjungarna bör — som Jesus — be att om möjligt få slippa.

Ingenstans i bibeln finns tanken att Gud ”frestar” människan i betydelsen ”lockar till synd”. Däremot är det klassisk biblisk uppfattning att Gud ”frestar” i betydelsen ”prövar, testar” — eller låter Satan göra det. Och att en sådan prövning kan bringa människan på fall (t.ex. Israel i öknen). I FV ber gudsfolket att få slippa en prövning av detta slag, så att man inte faller och förlorar sin plats i gudsherraväldet. Man räknar med att den hårdaste prövningstiden i mänsklighetens historia står för dörren (Dan. 12: 1, Matt. 24 par.), och man är medveten om sin dödlighet: anden är visserligen villig men köttet är svagt (Matt. 26: 41 par.). Den prövning man i FV ber om förskoning från, är säkert främst — om än inte uteslutande — ”bedrövelse och förföljelse för ordets skull” (jfr Matt. 13: 21; lukasversionen har här ”prövning”, *peirasmos*, 8: 13).

Ordet *peirasmos* står i FV i obestämd form. Detta visar att vi här inte har *direkt* att göra med föreställningen om ”den stora vedermodan”, tänkt som en enda, specifikt eskatologisk företeelse. Säkert rör det sig om gudsfolkets klassiska prövningar, låt vara att dessa uppfattas som särskilt svåra i den yttersta tid som har börjat. ”Den stora vedermodan” kan Guds folk inte undkomma. Den kan ”förkortas” (Matt. 24: 22) men den måste genomgås och uthärdas. Men inom ramen för dessa eskatologiska vändor finns det fruktansvärda prövningar som gudsfolket har rätt att begära förskoning från. Tanken går till 1 Kor. 10: 13. Där räknar aposteln med att det förutom triviala prövningar som är allmänmänskliga finns prövningar av ett annat slag — gudsfolksprövningar — och att dessa i den yttersta tid som har brutit in kan bli övermäktiga, om inte Gud är trofast.

Den avslutande dubbelbönen i FV är inte en bön om kraft att kunna gå igenom och uthärda utan en bön om att få slippa. Man

<sup>20</sup> Se C. F. D. Moule, '... As we forgive ...', i Festskrift D. Daube (1978) 68—77.



ber om att inte bli förd in i prövning utan bli räddad undan den onde/det onda. Prepositionen är i det senare fallet inte *ek* ("ut ur") utan *apo* ("undan"). De två böneleden handlar alltså om räddning från, inte bevarande under prövningen.<sup>21</sup> Det sista ledet lägger inte mycket nytt till det föregående ledet. Hos Lukas saknas det.

Det är en gammal stridsfråga om det sista ordet i FV (*tou ponērou*) skall fattas som maskulinum ("den onde") eller som neutrum ("det onda").<sup>22</sup> Frågan kan inte besvaras med någon högre grad av sannolikhet. Men valet tycks inte ha någon större betydelse. Om ordet är maskulinum, åsyftas uppenbarligen "den onde" i hans egenskap av "den som prövar" (*ho peirazōn*, i samma nyans som i Matt. 4: 3). Om ordet är neutrum, åsyftas säkert de hårda öden — framför allt bedrävelser och förföljelser — som Satan prövar Guds folk med för att bringa det på fall. — Vill man ha ett dubbelydigt ord även i svenskan, kan man översätta med "ondskan".

## Karakteristik

Till de karakteristiska dragen i de bibliska bönerna hör dels att de är *rena* böner, inte ord som är avsedda att undervisa och förmana bedjarens eget hjärta eller dem som lyssnar till hans bön, dels att de utgår från att Gud verkligen gör vissa saker själv, inte bara uppmuntrar och stöder oss människor i vår gärning. Den moderna "myndiga människan" ber — om hon ber — gärna: Hjälp oss att vara så eller så, hjälp oss att göra det eller det! FV är en bön med raka åskanden. Här förutsätts ett absolut beroende av Gud och här finns bara böner om Guds ingripanden. De förpliktelser som gudsfolket självt har — att göra Guds vilja och företräda hans sak i världen — dras inte in i bönen. FV är en ren bön om att den himmelske Fadern skall handla. På en punkt — eftersatsen i förlåtelsebönen — kan man kanske säga att gränsen till våra skyldigheter är ut-suddad, men satsen har faktiskt inte karaktären av självundervisning utan är en deklARATION om att vi redan har gjort vårt. —

Först i den kommentar som kommer efter bönen (Matt. 6: 14—15) blir det fråga om undervisning och förmaning.

De som vänder sig till Gud på det sätt som sker i FV, förutsätts ha ställningen som "den himmelske Faderns barn" (jfr Matt. 5: 45), "(det himmelska) herraväldets söner" (jfr 13: 38). Ingen formulering i bönen *avgränsar* emellertid denna grupp, som "vågar kalla Gud sin far" (som det hette i gamla kyrkan). Ingen formulering inbjuder till nationalistiska eller snävt gruppegoistiska perspektiv. Men det förefaller mig värt att peka på att "Herrens bön" inte innehåller några konkreta *förböner* — för utomstående, för nödställda människor i största allmänhet eller för fiender och förföljare. I FV finns du-böner och vi-böner men inga *deböner*. Kanske är förklaringen den att om tanken om medmänniskorna i allmänhet är uppsugen i den stora treledade bönen om gudsherraväldets inbrytande. Man ber inte om små lappar på världens trasiga kläder, man ber att Gud skall göra allting nytt.

Bönen om förlåtelse är inte anstötligt radikal; den är villkorlig. Det är naturligt i en bön avsedd för dem som redan har fått den grundläggande generalförlåtelsen och nu har att föra den vidare i gemenskapen och utåt. Förlåtelsebudskapet skall ju inte bara förkunnas, det skall praktiseras.

Tänkvärt är att Kristus inte är uttryckligt nämnd i FV — inte ens i den doxologi som kyrkan med tiden tillfogade. Men det gick givetvis lätt att tänka in Kristus i bönen om det gudomliga namnets helgande, herraväldets ankomst och frälsningsplanens genomförande.

Om vi nu skall karakterisera böneämnen i FV, kan vi ställa frågan så här: vilka värden betraktas som så viktiga, att de tas upp i den dagliga bönen? Vi noterar först att ingen av bönerna gäller jordiska favörer, som måste fås genom att andra människor blir utnyttjade eller förfördelade. Ingen bön

<sup>21</sup> Se F. H. Chase, *The Lord's Prayer in the Early Church* (1891) 71—167, som dock förefaller mig mjuka upp skillnaden mellan *apo* och *ek* mer än vad de anförda beläggen motiverar.

<sup>22</sup> G. Dalman, *Die Worte Jesu*, band 1 (2 uppl. 1930) 347—60.

handlar om att "vi" skall få makt bland människor eller yttre rikedom, alltså sådant som faller under rubriken *mamon*. Detta avspeglar perfekt den värdeskala som möter i jesustraditionen i övrigt. Där finns ingen helig herrefolksdröm. Och där är inställningen till jordisk makt och egendom präglad av en blandning av ointresse och dju-paste misstro: "För den som är rik är det svårt att komma in i himmelsherraväldet" (Matt. 19: 23 par.). Vad FV slår vakt om är *Guds* makt och härlighet; hela den första delen av bönen handlar om det.

Och om man ser på vi-bönerna, märker man att omsorgen i dem är koncentrerad på människan innanför kläderna, om jag så får säga: på henne som med *kropp* och *själ* men utan yttre *egendom* kan få gå in i gudsherraväldet. Även denna koncentration är typisk för jesustraditionen. Mat för dagen och förlåtelse — en förlåtelse som skall delas med andra — och därmed andlig och kroppslig hälsa, det är vad gudsfolket ber om i FV. Dessutom kommer den "*vaksamhet*" till uttryck, som ofta inskräps i evangeliestoffet: bedjarna skall hålla sig medvetna om att bistra dagar väntar och be om att bli förskonade från en prövning som kan bli dem övermäktig, så att de skall kunna bestå "på den dagen" och få gå in i herraväldet. Bevara oss till kropp och själ och skona oss från en prövning så hård att den kan bringa oss på fall! Detta är de egna angelägenheter

Guds folk skall tänka på i sin dagliga bön, medan det arbetar i den himmelske Faderns tjänst och väntar på att Faderns herravälde skall bryta in.<sup>23</sup>

Kyrkofäderna brukade säga att FV är ett sammandrag av hela evangeliet (*breviarium totius evangelii*, Tertullianus). Det är för mycket sagt. Evangeliet går före FV — radikalt och rikt — och banar vägen för en bön i denna anda av djärvaste tro. Men oerhört mycket är ändå samlat i denna ordknappa bön, avsedd för den vakande, väntande och tjänande kyrkan.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Min rätt så ordagranna arbetsöversättning i den här artikeln har varit: "Vår Fader i himlen! Må ditt namn helgas, må ditt välde komma, må din vilja ske — på jorden så som i himlen. Ge oss idag vårt dagliga bröd. Och förlåt oss våra skulder så som även vi har förlåtit dem som står i skuld till oss. Och för inte in oss i prövning utan rädda oss undan ondskan."

<sup>24</sup> Inblickar i utläggningshistorien ger O. Dibelius, *Das Vaterunser* (1903, om utläggningen i den gamla och medeltida kyrkan), G. Walther, *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser-Exegese* (1914), A. Hamman, *Le Pater expliqué par les Pères* (ny uppl. 1962, kyrkofädernas utläggningar i utdrag), E. Fischer, *Luther und das Vaterunser*, i *Deutsch-Evangelische Blätter* 30 (1905) 35—65 (av Luther är 21 FV-utläggningar publicerade!). Nämnas kan också I. Furberg, *Das Pater noster in der Messe* (1968). — En utomordentligt omfattande bibliografi om utläggningen av FV i historia och nutid ger Carmignac, a.a. 469—553. — För en fin artikel på svenska se A. Fridrichsen, *Fader vår*, i *STK* 10 (1934) 128—151.

# Fader vår i äldre kyrklig tradition

av RENÉ KIEFFER

Den aktuella debatten kring en ny översättning av Fader vår kan ge anledning att i en kort översikt se, hur denna bön användes i fornkyrkan och hur den kommenterades i äldre kyrklig tradition, som jag här identifierar med kyrkofäderna och medeltiden.<sup>1</sup> Hur än sambandet mellan Lukas' och Matteus' formulering av Fader vår förhåller sig på det rent historiska planet, så är det tydligt, att det är Matteus' text som har varit den vedertagna "Herrens bön". Den följer hos Matteus efter Jesu undervisning om bönen i "din kammare" (Matt. 6: 6). Fader vår uppfattas alltså där som en privatbön. Men mycket snart kom den att användas inom liturgiins ram.

## 1. Fader vår inom liturgin

Det äldsta liturgiska bruket vi känner till är eventuellt det som omvittnas i *Didache* (8: 2 f.), som innehåller Fader vår enligt Matteusevangeliet formulerings, men tillfogar den kända doxologin: "ty riket är ditt

och makten osv.". *Didache* uppmanar de kristna att be denna bön tre gånger om

f. Ambrosius av Milano, *De sacramentis* 5, 128—136, P.L. 16, 450—454; ed. B. Botte, *Des Sacrements; des Mystères, Sources Chrétiennes* 25, Paris 1961<sup>2</sup>, 130—136; g. Theodorus av Mopsuestia, syr. text av R. Tonneau, *Homélie catéchétiques*, Rome 1949; h. Augustinus, *Sermo* 56, 4—13, P.L. 39, 379—386.

För Thomas av Aquino, se *Sent. lib. 3, dist. 34, quaestio 1, art. 6* (= mellan 1254—58); *Summa theologiae, secunda secundae, quaestio 83, art. 9* (= mellan 1269—72); kommentar *In Matthaem* (= 1271—72); *opusculum Expositio devotissima orationis dominicae* (= 1274—74); *Compendium theologiae, pars 2, cap. 4—11* (= år 1274).

Några studier: J. A. Jungmann, *Missarum solemnina*, Wien 1958, Bd 2, 343—363; tidskrift *La Maison Dieu* No 85 (1966); I. Furberg, *Das Pater noster in der Messe*, Lund 1968; artiklar i *Lexikon für Theologie und Kirche* och *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (1957—65<sup>3</sup>).

För det bibliska materialet se framför allt: J. Jeremias, *Das Vater-unser im Lichte der neueren Forschung*, Göttingen 1967<sup>4</sup> (se också "Fader vår i den nyare forskningens ljus" i *S.E.A.* 27 (1962), 33—54; *Neutestamentliche Theologie*, Bd. 1, Gütersloh 1971, 188—196); artikel *patēr* i *Theol. Dict. N.T.* vol. 5, 981 ff.; B. Noack, *Om Fadervor*, København 1969; J. Carmignac, *Recherches sur le "Notre Père"*, Paris 1969 (Carmignac har en exkurs om den s.k. "magiska kvadraten", som tidigast kan beläggas i Pompeji, före 79 efter Kr. Det kan handla om ett kryptogram av orden PATER NOSTER:

R O T A S  
O P E R A  
T E N E T  
A R E P O  
S A T O R

Se också art. "Satorformel" i *Lexikon für Theol. u. Kirche*.

<sup>1</sup> Några viktiga kommentarer hos kyrkofäderna är översatta och samlade i A. Hamman, *Le Pater expliqué par les Pères*, Paris 1952. För originaltexten, se: a. Tertullianus, *De oratione*, *Patr. Lat. (P.L.)* 1, 1153—1165; *Corpus Christ. Ser. Lat. (C.C.S.L.)* 1, 258—262; b. Cyprianus, *De dominica oratione*, P.L. 4, 521—538; C.C.S.L. 3 A, 90—113; ed. M. Réveillaud, *Saint Cyprien. L'oraison dominicale*, Paris 1964; c. Origenes, *De oratione*, P.G. 11, 489—549; d. Cyrillus av Jerusalem, *Cat. ad illuminandos* (*Cat. Myst.*) 5, 11—18, P.G. 33, 1117—1124; *Sources Chrétiennes* 126, 160—168; e. Gregorius av Nyssa, *De dominica oratione*, P.G. 44, 1136—1148;

dagen. Det sägs inte när. Men Fader vår var alltså i bruk i Syrien omkr. år 100. Bönen ersatte de böner som judarna brukade be två gånger om dagen, som innehöll bl.a. *shema Israel* och ”adertonbönen”. Men det är fortfarande oklart i *Didache*, om det handlar om privatbön eller om en liturgisk bön.

Fader vår spelade tidigt en viktig roll inom nattvardsfirandet. Tertullianus' eukaristiska utläggning av ”vårt dagliga bröd giv oss idag” kan tyda på, att man redan under andra seklet använde bönen vid mottagandet av nattvarden. Orden ”förlåt oss våra skulder” uppfattas av Ambrosius och Augustinus som en bön om syndaförlåtelse, innan man tar emot nattvarden. Fader vår ingår i den mässliturgi som man firade i Milano och i Jerusalem vid slutet av 300-talet.

Slutligen ser vi hur Fader vår mycket tidigt användes vid dopet. Om detta vittnar *Constitutiones apostolorum* (3: 18; 7: 22—24), som dateras från ca 380, men som tar upp äldre stoff. Den helige Augustinus (354—430) talar flera gånger om seden att anförtro Fader vår åt katekumenerna, före dopet. På den tiden fanns ju ett slags hemlighetsmakeri kring några kristna bruk; t.ex. mässans andra del, där Fader vår ingick, trosbekännelsen och också enbart Fader vår hölls hemliga. Man kallar det ”arkandisciplin”. Den uppstod under 200-talet och hade sin blomstringstid under 300-talet, troligen under inflytande av vad som förekom i hellenistiska mysterier. Den helige Ambrosius (333—397) och många efter honom anbefaller de nydöpta att varje dag på morgonen och på kvällen be Fader vår och trosbekännelsen. På 700-talet utgjorde *traditio orationis dominicae* och *traditio symboli* en högtidlig rit.

Vi ser alltså att Fader vår mycket tidigt användes som en liturgisk bön under mässan, i samband med dopet och som bön tre gånger om dagen (men denna böneform kunde vara helt privat).

## 2. Fader vår hos kyrkofäderna

Låt oss se hur några av de främsta kyrkofäderna kommenterar de första orden: ”Fader vår som är i himmelen”.

*Tertullianus* (d. efter 220) understryker i en avhandling om bönen att Fader vår ”är en sammanfattning av hela evangeliet. Den börjar med ett vittnesbörd om Gud och är trons bekännelse, när vi säger: 'Fader vår som är i himmelen'. Vi ber till Gud och vi bekänner vår tro”. Tertullianus fortsätter längre fram: ”Jesus kallar Gud ofta för sin Fader. Han anbefallde oss att inte kalla någon på jorden för fader utan endast den som är i himlen (jfr Matt. 23: 9). Sålunda lyder vi Herren, när vi ber på det sättet . . . Vi vänder oss också till Sonen, när vi talar till Fadern. 'Jag och Fadern är ett' (Joh. 10: 30). Låt oss inte heller glömma kyrkan, vår moder. Att nämna Fadern och Sonen är att förkunna modern utan vilken det varken finns en Fader eller en Son.” Detta är ett starkt uttryck, men man förstår vad Tertullianus menar: Gud är Fader för alla troende i kyrkan. Han understryker också, att detta namn ”Fader” för att beteckna Gud är något nytt, som Sonen har lärt oss. För Mose uppenbarade sig Gud under ett annat namn. Vi kan här hänvisa till J. Jeremias' studier angående ordet *abba* (= vårt ”pappa”): Jesus var den förste som använde detta tilltalsord när han bad till Gud.

*Cyprianus* av Kartago (d. 258) sätter titeln ”Fader” i samband med dopet: ”Den nya människan som är nyfödd och på nytt tillhör Gud genom nåden säger först: 'Fader', eftersom han har blivit hans son. 'Han kom till sitt eget, och hans egna tog inte emot honom. Men åt alla dem som tog emot honom gav han makt att bli Guds söner, åt dem som tror på hans namn' (Joh. 1: 11 f.). Den som har trott på hans namn och som har blivit Guds son bör först tacka och bekänna att han har blivit en Guds son. När han kallar den Gud som är i himlen, 'Fader', vittnar han först om, att han avsäger sig sin födelses jordiska och köttliga fader för att endast känna en Fader som är i himlen”. Detta är naturligtvis en retorisk överdrift, men Franciskus av Assisi sade

1 000 år senare, när han lämnade bort alla sina kläder, till sin egen far inför sin biskop: "Nu har jag endast en Fader och jag kan i sanning säga: 'Fader vår som är i himmelen'."<sup>2</sup>

*Origenes* (d. 254), som var en mycket noggrann exeget, börjar sin utläggning med orden: "Vi bör först se om det i Gamla testamentet finns någon bön som kallar Gud för Fader. Hittills har jag i alla mina studier inte kunnat hitta någon. Jag vill inte påstå att Gud där inte kallas för Fader eller de verkligen troende för Guds söner. Men ingenstans åkallar man Gud i en bön som Fader". Man bör här komma ihåg att kyrkofäderna inte hade våra moderna konkordanser, men att de verkligen kunde Bibeln nästan utan till. Gud åkallas faktiskt som Fader i en bön i Syraks bok (23: 1.4), som, enligt den alexandriska kanon som Origenes vanligtvis följer, tillhör Bibeln (se också Vish. 14: 3 och 1 Krön. 29: 10 LXX). Origenes understryker hur vi i Kristus har blivit söner. Mycket riktigt anför han i detta sammanhang Pauli ord: "Ni har ju inte fått en trälomens ande, så att ni åter skall känna fruktan. Ni har fått en barnskapets ande, i vilken vi ropar: 'Abba', Fader" (Rom. 8: 15). Detta ställe anføres ofta idag i samband med Mark. 14: 36 och Gal. 4: 6 för att visa hur Jesus hade lärt sina lärjungar att kalla Gud för "abba".

Origenes tar efteråt upp frågan hur Gud kan bo i himlen, på en bestämd plats. Han skriver: "Gud bor i himlen såsom han bor hos de heliga . . . Man bör tolka Bibeln på ett andligt sätt när den förefaller binda Gud vid en bestämd plats". Det är redan ett slags avmytologisering. J. A. T. Robinsons bok "Gud är annorlunda" ("Honest to God") slår fast saker och ting som redan de äldsta kyrkofäderna visste — som att Gud inte bor "där uppe" (för att inte tala om Bibeln själv).

*Cyrillus* av Jerusalem (d. 387) kommenterar Fader vår i en predikan till de nydöpta, under påskveckan. "Guds kärlek till människorna är oändlig. Han låter t.o.m. dem som hade lämnat honom . . . få en så stor del i nåden att de även får säga 'Fader'. 'Fader vår som är i himmelen'. Himlen be-

tecknar dem som bär i sig den himmelska avbilden och hos vilka Gud bor och är verksam". Vi ser här redan hur en traditionell utläggning vidarebefordras.

*Gregorius* av Nyssa (d. 394) stod liksom Origenes under den platoniska skolans inflytande. Han skrev fem predikningar över Fader vår. Här börjar så att säga de "mystiska" utläggningar av Herrens bön som kommer att fortsätta under medeltiden, hos benediktiner och cistercienser, eller efter reformationen, hos t.ex. Teresa av Avila. *Gregorius* beskriver hur Mose ensam gick upp på Sinaiberget, överskuggat av Guds härlighet. I motsats till detta fordrar Jesus av oss endast ett rent hjärta. Alla kan nå Gud och säga 'Fader' till honom, om de vill leva enligt Kristi lära. Den förlorade sonen kommer till besinning när han säger: "Fader, jag har syndat mot himlen och mot dig". Gud som vill att vi kallar honom för Fader vill samtidigt att vi liknar honom. Därför skall vi vara fullkomliga liksom Fadern i himlen är fullkomlig. Här lämnas den mer precisa utläggningen för en meditation över ordet "Fader".

*Gregorius* framhåller den asketiska sidan, som gör att människan med ett renat hjärta kan uttala ordet "Fader". Han är f.ö. medveten om Guds ouppnåelighet och oändlighet. I andra verk menar han att Gud lika väl kan betecknas som "Moder" och som "Fader", och att han egentligen är varken "Moder" eller "Fader", utan den ousäglige.<sup>3</sup>

*Ambrosius* av Milano (d. 397) hämtar främst sin inspiration från Origenes. Dessutom understryker han, liksom *Cyprianus*, dopets avgörande betydelse. Han använder gärna trosbekännelsens formel för att förtydliga i vilken mening Gud är Fader: "Lyft upp dina ögon till Fadern som har fött dig genom dopets bad, som har friköpt dig genom Sonen och säg: 'Fader vår' . . . Han är Fader på ett särskilt sätt endast för Sonen. Men för oss alla är han en gemensam

<sup>2</sup> Bonaventura, *Vita et miracula*, cap. 2.

<sup>3</sup> Se K. Bjerre-Aspegren, *Bräutigam, Sonne und Mutter. Studien zu einigen Gottesmetaphern bei Gregor von Nyssa*, Lund 1977, 171—192.

Fader. Han har fött Sonen, oss däremot har han skapat. Säg alltså också du genom Guds nåd: 'Fader vår', så att du kan vara hans son".

*Theodorus* av Mopsuestia (d. 428) är en av de största bland de gamla exegeterna. Han tillhörde Antiokiaskolan i Syrien, som försökte tolka Bibeln så bokstavligt som möjligt, i motsats till den alexandrinska skolan (t.ex. Origenes), som ofta föredrog allegoriska tolkningar. *Theodorus* sätter i motsats till varandra dem som är födda i träldom (Gal. 4: 24 f.) och dem som är Guds söner och kallar Gud "Abba", Fader (Rom. 8: 15, samma ställe som redan Origenes använde). Han tolkar alltså Matteus' text i ljuset av Pauli brev till Galaterna och till Romarna: "Säg inte 'Min Fader' utan 'Vår Fader'. Fadern är för alla, liksom nåden genom vilken vi har fått ett barnskap".

*Augustinus* (d. 430) har en mycket enkel kommentar kring de första orden till dem som skall döpas: "Kom ihåg att ni har en Fader i himlen. Kom ihåg att ni som i Adam, er första fader, var födda till döden, nu i Gud, er andra Fader, kommer att födas till livet".<sup>4</sup>

Vi ser alltså att mycket som nutida exegeter tar upp redan finns hos de första kyrkofäderna. Några är särskilt skolade, som Origenes och *Theodorus* av Mopsuestia. De försöker belysa ett skriftställe genom en grundlig genomgång av ett teologiskt tema i Bibeln. Men i en nutida exegets ögon tar de inte alltid tillräcklig hänsyn till varje enskild författares särart. Är det berättigat att belysa Matteus utifrån Pauli teologi i Galater- eller Romarbrevet, såsom Origenes och *Theodorus* av Mopsuestia gör? Naturligtvis har andra gjort det, t.ex. Luther och många exegeter efter honom. Matteus' Bergspredikan studerades i ljuset av begreppen "lag" och "evangelium", såsom de förekommer i Pauli brev. Idag föredrar man att studera Matteusevangeliet först i dess egenart och i samband med de andra synoptiska evangelierna. Det är den bibliska teologins uppgift att sedan göra en viss syntes av de olika skrifternas tankegångar och behandla Bibeln såsom den utgjorde en enda "korpus".

Vi bör inte heller för snabbt förkasta den platoniska grundsyn, utifrån vilken några kyrkofäder, t.ex. Gregorius av Nyssa, tolkar Fader vår. På den tiden var platonismen eller hellre nyplatonismen en levande filosofi, såsom för en tid sedan i Tyskland och Frankrike existentialismen. Bultmann tolkar evangeliets budskap med hjälp av Heideggers kategorier. Detta är i och för sig inte mer eller mindre berättigat än att tolka det inom ramen för en platonisk världsåskådning. Bibeltolkaren utgår alltid ifrån aktuella frågeställningar. Men det är ett tecken på en sund vetenskaplig metod att åtminstone vara medveten om dessa förutsättningar.

Det som skiljer kyrkofädernas metod från nutida exegeter är att de mindre systematiskt diskuterar de historisk-kritiska problem som finns i tolkningen av ett bibelställe. De försöker i allmänhet inte heller att ta ställning till andra kommentatorers framställning: de fogar endast andras åsikter till sina egna. Det blir på så sätt en anhopning av olika utläggningar. Man uppfattar de äldre kommentatorernas åsikter som "auktoriteter". Den metoden bevarades i stor utsträckning fram till renässansen.

### 3. Fader vår under medeltiden

Under medeltiden fanns det samlat ett stort material kring Fader vår, särskilt i böcker som man kallade för "glossor". Vi kan belysa detta genom att mer i detalj studera en av de viktigaste teologerna under medeltiden, *Thomas av Aquino* (d. 1274). Han samlar material i glossorna och samtidigt försöker han få en översikt över alla dessa olika utläggningar. Därvid använder han en strängt logisk begreppsapparat, hämtad från Aristoteles. Fem gånger har *Thomas* kommenterat Herrens bön. Jag behandlar här endast två av de viktigaste ställena, det ena i *Summa theologiae* och det andra i Matteuskommentaren. I *Summan* (Secunda secun-

<sup>4</sup> I "De sermone Domini 2" (C.C.S.L. 35, 104—130) övertar Augustinus Origenes' tolkning: "Pater noster qui es in caelis, id est in sanctis et iustis; non enim spatio locorum continetur deus".

dae, quaestio 83, articulus 9) handlar hela quaestio 83 om bönen. Artikel 9 ställer frågan: "Är det riktigt att dela upp Herrens bön i sju böneämnen?" Thomas' svar är: "Herrens bön är den mest fullkomliga bönen". Han citerar Augustinus som skriver (epist. 130 till Proba): "Om vi ber på rätt sätt och som sig bör kan vi inte säga något annat än det som finns i denna Herrens bön". Och Thomas förklarar varför (jag citerar utförligt):<sup>5</sup> "Bönen tolkar våra önsknings inför Gud. Vi har alltså endast rätt att i vår bön begära det som vi har rätt att önska. I Herrens bön ber vi inte bara om sådant som vi har rätt att önska, utan även i den ordning som vi bör önska det. Den lär oss hur vi skall be och fostrar vår åstundan. Ty självfallet skall vi först av allt önska själva målet och därefter det som för oss till målet. Vårt mål är Gud. Mot honom sträcker sig vår längtan på två sätt. Först så, att vi önskar Guds ära, därefter att vi önskar att få glädja oss i hans ära. Det första hör till den kärlek som vi hyser till Gud själv, det andra är den kärlek genom vilken vi älskar oss själva i Gud. Därför säger vi först 'helgat varde ditt namn', och ber därmed att Gud må bli ärad. Därefter ber vi 'tillkomme ditt rike' och ber därmed att vi måtte nå fram till hans rikets härlighet.

Det finns två slag av medel som för oss till målet. Dels sådana, som av sig själva leder dit, dels sådana som gör det indirekt.

De medel, som av sig själva för till målet, är av två slag. Först allt som direkt och huvudsakligen för oss till saligheten genom att vi lyder Gud ('ske din vilja såsom i himmelen, så ock på jorden'). Vidare sådant som indirekt hjälper oss i våra strävanden ('vårt dagliga bröd giv oss idag'). Därmed förstås det sakramentala brödet, som dagligen stärker oss, och däri innefattas även de övriga sakramenten. Men bönen gäller också det materiella brödet, varmed förstås allt som vi behöver för livets uppehälle, som Augustinus skriver till Proba. Eukaristin är ju det förnämsta sakramentet, och brödet är den viktigaste födan. Därför står det hos Matteus (i stället för 'dagliga') *supersubstantialem*, vilket enligt Hieronymus (kommentar över Matt. 6) betyder 'huvudsakliga'.

Med indirekta medel för vår salighet avses sådana medel som avlägsnar hindren. Dessa är av tre slag. Först synden, som direkt utestänger oss från riket (1 Kor. 6: 9 f.). Därför ber vi: 'Förlåt oss våra skulder'. Vidare frestelsen, som hindrar oss att respektera Guds vilja. Därför ber vi: 'Inled oss icke i frestelse'. Vi ber inte, att vi inte skall frestas, utan om att inte bli besegrade av frestelsen, dvs. inledas i den. För det tredje allt som tynger oss, t.ex. att inte ha vad vi behöver för att kunna leva. Därför säger vi: 'Fräls oss ifrån ondo!'

Allt passar alltså in i en systematisk framställning. Vi är tveksamma inför det, när vi tänker på de två formuleringar som finns hos Matteus och Lukas. Men Thomas svarar också på detta: Lukas har avkortat Herrens bön. En sådan modell kan emellertid bidra till att få grepp om denna bön när man mediterar över den.

I Matteuskommentaren är Thomas smidigare. Där utlägger han varje del av Herrens bön för sig själv, med hjälp av hela traditionen (jag sammanfattar):

"Fader vår": Gud är en fader; alltså bryr han sig om oss, i motsats till det som några påstod (Thomas tänker nog på de grekiska filosoferna).

"Vår Fader": han är Gud för alla. Därför skall vi också älska vår nästa.

"Som är i himmelen": inte på en särskild plats, eftersom Gud är överallt. "Himmelen" är också liktydigt med "de heliga" (vi känner igen Origenes' tolkning).

Efter denna inledning där vi direkt åkal-lar Gud får vi framställa våra böneämnen. I denna bön begär man allt som människan kan önska. Hon önskar att ha det bra och att undvika det onda. Gud är målet för våra önsknings: därför ber vi först att Gud blir förhärligad ("helgat varde ditt namn").

Efteråt ber vi om ting som angår oss själva: att få delta i Guds härlighet ("tillkomme ditt rike"). (Här följer en framställning som liknar den som finns i Summan. Men Thomas preciserar flera detaljer.)

<sup>5</sup> Jag har här övertagit en översättning som användes i Katolsk Kyrkotidning 49 (1974), Nr 16 (specialnummer om Herrens bön), s. 13. Jag ändrar endast några små detaljer.

”Helgat varde ditt namn”: det som i sig självt är heligt blir uppenbart för oss. Guds härlighet uppenbaras i oss. Chrysostomus har en annan utläggning: ”helgat varde ditt namn” genom våra goda gärningar. Cyprianus tolkar det på följande sätt: ”helga oss i ditt namn”. (Thomas väljer inte mellan dessa olika tolkningar. Den nutida exegetiken understryker hur vid världens slut Guds härlighet blir uppenbar.)

”Tillkomme ditt rike”: låt oss komma in i ditt rike. Den helige Augustinus har en annan utläggning: Gud började regera, när han återlöste världen. ”Tillkomme ditt rike” betyder då: må ditt rike nu fullbordas. (Exegetiken idag understryker hur i den första delen av Fader vår Jesus ber om det analkande Gudsherraväldet.)

”Ske din vilja”: såsom änglarna utför din vilja i himlen, så bör vi göra din vilja på jorden. En annan tolkning finns: himlen betecknar de heliga, jorden syndarna. Omvänd syndarna så att de tjänar dig liksom de rättfärdiga gör det. (Nutida exegeter understryker att himlen uppfattas som det förverkligade Gudsherraväldet. Jordan skall likna himlen. Dessa ord ”i himmelen så ock på jorden” har kanske ett samband inte endast med ”ske din vilja” utan med de tre föregående böneämnen.)

”Vårt dagliga bröd” kan tolkas på fyra sätt.

1. Brödet är Kristus. ”Det bröd som jag skall ge är mitt kött” (Joh. 6: 51). Det handlar alltså om nattvarden.
2. Brödet är Gud. ”Salig är den som får bli bordsgäst i himlen” (Luk. 14: 15) och ”änglabröd fick människor äta” (Ps. 78: 25).
3. Brödet är vishetens bröd. ”Kom och ät av mitt bröd” (Ords. 9: 5).
4. Brödet är kroppens mat.

(Thomas väljer inte mellan dessa fyra tolkningar. Alla är för honom riktiga, genom att man för dem kan anföra bibelställen. Den nutida exegetiken tvekar fortfarande mellan två tolkningar: brödet för morgondagen eller det nödvändiga brödet.)

”Förlåt oss våra skulder”: vi är alltså syndare, i motsats till det som Pelagius på-

stod. Men vi får förlåtelse, i motsats till det som andra heretiker påstod.

”Och inled oss icke i frestelse”. Cyprianus tolkar det så: tillåt inte att vi inleds i frestelse (jfr J. Carmignacs tolkning: ”Gardenous de consentir à la tentation”). Frestelsen är nyttig, men den som inleds i frestelsen faller för den. Därmed är Pelagius’ lära falsk, som påstod att människan genom sin fria vilja kunde förbli i nåden.

”Fräls oss ifrån ondo”: det kan vara det onda i det närvarande eller också i framtiden, alltså synden och straffet. (Den moderna exegetiken diskuterar här fortfarande om det handlar om ”den Onde” eller ”det onda”, eftersom den grekiska texten tillåter båda översättningarna.)

Thomas använder alltså traditionella utläggningar och försöker ställa in dem i ett logiskt sammanhang. Därvid tillämpar han särskilt Aristoteles’ filosofi angående människans strävan efter lycka (se i synnerhet hans nikomakiska etik).

Som avslutning skulle jag gärna vilja anföra en utläggning av Fader vår som finns i Vadstenahandskriften C 22 från 1400-talet (nu i Uppsala). Den återspeglar på sitt sätt den meditativa anda i vilken man under medeltiden bad Herrens bön:<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Jag översätter den latinska text som anförs av B. I. Kilstrom, Den katetiska undervisningen i Sverige under medeltiden, Lund 1958, s. 178, n. 6. På normaliserat latin blir det:

”Pater noster: excelsus creationi, suavis in amore, dives in hereditate; qui es in caelis: corona jucunditatis, speculum claritatis, thesaurus felicitatis; sanctificetur nomen tuum: ut sit nobis mel in ore, cithara in aure, jubilus in corde.

Adveniat regnum tuum: jucundum sine permixtione, tranquillum sine perturbatione, securum sine amissione.

Fiat voluntas tua,

sicut in caelo, et in terra: ut quae odiamus, quae diligis diligamus, quae praecipis impleamus.

Panem nostrum quotidianum

da nobis hodie: manulem, doctrinalem, sacramentalem.

Et dimitte nobis debita nostra: quae commisimus contra te, contra proximos, contra nosmetipsos; sicut et nos dimittimus

debitoribus nostris: qui nos offendunt injuria



”Fader vår”:

upphöjd i skapelsen,  
mild i kärlek,  
rik i din arvedel;

”som är i himmelen”:

glädjens krona,  
klarhetens spegel,  
salighetens skatt;

”helgat varde ditt namn”:

för att det för oss blir som honung  
i munnen,  
som en cittra för örat,  
som jubelrop för hjärtat;

”tillkomme ditt rike”:

angenämt utan blandning,  
lugnt utan störning,  
säkert utan förtappelse;

”ske din vilja såsom i himmelen så ock på jorden”:

för att vi hatar det som du hatar,  
älskar det som du älskar,  
gör det som du anbefaller;

”Vårt dagliga bröd giv oss idag”:

kroppens,  
lärans,  
nattvardens;

”och förlåt oss våra skulder (synder)”:

som vi har begått mot dig,  
mot våra medmänniskor,  
mot oss själva;

”såsom ock vi förlåta dem oss skyldiga äro”:

dem som har sårat oss genom sina ord,  
genom slag,  
genom stöld;

”och inled oss icke i frestelse”:

köttets,  
världens,  
djävulens;

”utan fräls oss ifrån ondo”:

det nuvarande,  
det förflutna,  
det framtida.

---

verborum, molestia verberum et oblatione rerum.

Et ne nos inducas in tentationem: carnis, mundi et daemonis.

Sed libera nos a malo: praesenti, praeterito et futuro.”

Se också hur i handskriften C 218, fol. 254 v (Kilström s. 181) Fader vårs sju böneämnen sätts i samband med Andens sju gåvor, för att styrka sju dygder och bekämpa de sju huvudsynderna.

# Om språket i Herrens bön på svenska i äldre tid

Av BERTIL EJDER

Nedanstående anteckningar utgår från ett antal äldre svenska versioner av Herrens bön, av vilka de flesta stammar från medeltiden. Alla dessa är tillgängliga i tryck; inget handskriftsmaterial är rådfrågat. (Det är inte särskilt troligt, att många versioner på folkspråken ännu är okända, däremot antyder bl.a. den teologiska facklitteraturen, att latinska versioner förekommer i betydande mängd i det medeltida handskriftsmaterialet.) Jag har helt koncentrerat mig på den svenska traditionen. Givetvis kan och bör motsvarande förhållanden undersökas också för de övriga nordiska språkens del. Vilket utfallet därav än blir, kan det emellertid nog i förväg bedömas som mindre sannolikt, att det föreligger några starkare påverkningar mellan lydelserna hos Herrens bön på de olika nordiska språken.

Ej heller har de nyare utformningarna av bönen beaktats. Siktet är helt inställt på senmedeltiden och början av nyare tiden.

Dispositionen är följande. Först återges de exemplar av Herrens bön, som har lagts till grund för undersökningen. De citeras sedan i denna såsom "a", "b" osv. SFSS betyder som vanligt "Samlingar utgivna av Svenska fornskriftsällskapet". Ingen kollationering har gjorts mot handskrifterna. Dels är dessa utgåvor i allmänhet tämligen pålitliga, dels skulle ev. rättelser komma att drabba detaljer, som helt visst inte spelar någon roll i framställningen.

En fråga, som med rätta kan resas, är huruvida avvikelserna mellan formuleringarna har något att göra med olika stiftstillhörighet. Denna synpunkt har tidigare

visat sig fruktbar i skilda kyrkohistoriska sammanhang och kan möjligtvis i försättningen göra så också här. Som en arbetshypotes vågar man kanske räkna med att Linköpings stift (med Vadstena) spelar en framträdande roll.

## Bönerna

De fem första versionerna är placerade i (ungefärlig) åldersordning enligt utgivarens bedömning. Inom gruppen "Postillorna från medeltiden" är de olika numren av olika ålder. Äldst är utan tvivel MP (= "medeltidspostilla") 1, kanske från omkring 1400, medan de övriga härrör från olika delar av tiden o. 1450—1520. Åtskilliga problem återstår här att lösa. Det arbete som kallas *Speculum Virginum* har av utgivaren Klemming kunnat tidfästas till 1472—86.

Beträffande det tekniska arrangemanget märkes att indelningen på korta rader är gjord av mig samt att kursivering av tecken och grupper av tecken traditionellt anger upplösning av handskrifternas abbreviaturer.

*Cod. Ups. C 381, sen. h. av 1300-t. SFSS 38 s. 3 (var. a)*

Pater noster etc.

Fadhír war i himiriki  
hælecht hauis þit namn.  
til kom os þit ríke.

wardhe þin wili här .i. iordh ríki  
swa sum han wardír i himiriki.  
wart dagliet bröd gif os i dagh.

oc firilaat os waræ misgærningæ.  
 swa sum wi firilaatum þem sum brutlikir æru  
 wider os.  
 oc laaþ os æi ledhæs i frestelse.  
 Vtan frælsæ os af illu.  
 Amen.

*Cod. Ängsö, 1430-t. SFSS 38 s. 3 (var. b)*

Fadhír waar thár är j hymirike,  
 Hälakt wari thit namþn,  
 Tilkomi thit rike,  
 Thin wili wardhe swa j iordhrike som j  
 hymerike,  
 Giff oss wart daghlikit brödh  
 Oc forlat oss wara skuld  
 swa som wi forlatum them moth oss bryta,  
 Oc inledh oss ey j frestilse  
 vtan fräls oss aff ondo  
 amen

*Cod. Ups. C 50, sen. h. av 1400-t. SFSS s. 4  
 (var. c)*

Fadher waar som är j himblom  
 hälgath wardhe thit namþn  
 tilkomme thit rike,  
 wardhe thin wilj swa j jordherike swa som j  
 himmerike  
 giff oss j dagh waart daghelikith brödh  
 och förlat oss wara synder  
 som wi och förlatum them mote oss bryta  
 och inledh oss ey j frestilse  
 wthan fräls oss aff ondo  
 Amen

*Membranfragm. slutet av 1400-t. SFSS 38 s. 4  
 (var. d)*

Fadher war som er j hymerike  
 helgat varj thit namþn  
 tilkoma skal thit rike  
 wardhe thin wili swa som j hymerike swa ok j  
 iordhrike  
 giff os j dagh wart daghlikit brödh  
 ok forlat os war bruth  
 som wj forlatum thäm os mote bryta  
 ok leedh os ekki i frästilse  
 vtan frälsa os aff jllo  
 amen

*"Birgitta Andersdotters bönbok", Sthlm KB,  
 o. 1520. SFSS 38 s. 5 (var. e)*

Fadher war, som är [j] himerike,  
 hälogh är tith namþn,  
 til komme os tith rike,  
 wari thin wylie swa j iordherike som j himerike  
 giff os j dagh warth daghelikith brödh,

och fför lath os wara syndher,  
 som wi fför lathom them os mothe britha,  
 och ledh os ey j ffrestilse,  
 vthan ffräls os af allo ondho  
 Amen

*Postillorna från medeltiden*

Matt. 6: 9 war fadher hwilkän tw ästh j  
 hymärigä MP 3 458: 16 f.  
 war fadher hwilken thu äst j  
 himmerike MP 3 477: 37<sup>1</sup>  
 10 vardhe gudz vili MP 1 339: 5—6  
 12 giff os j dagh wart daglekit brödh  
 MP 3 120: 27  
 (Gud) forlat os war brot ok synde  
 som wj forlatom allom them som  
 oss mothe bryta MP 4 255: 18 f.

Luk. 11: 2 ? Tilkomit ware thit rike  
 MP 5 43: 30 (jfr ovan)  
 ? giff os j dagh wart daglekit brödh  
 MP 3 120: 27 (jfr ovan)

*Muralmålning i Söderby-Karls kyrka,  
 sen. h. av 1400-t.*

Herrens bön är bevarad en gång från svensk medeltid på annat underlag än pergament eller papper. Det är den version som förekommer på textband i de storartade muralmålningarna i Söderby-Karls kyrka i Lyhundra härad i Uppland. Versionen i fråga är svårstuderad och svårbedömd, enär den — i någon utsträckning möjligen redan från början — är defekt. Dessutom går på språkliga grunder inte heller det i varje fall numera faktiskt traderade fritt för anmärkningar. Sålunda saknas ett antal helt oundgängliga abbreviationstecken. Huruvida deras frånvaro är ett resultat av en förr oss i övrigt okänd restaurering eller om de inte heller från början har varit tillstädes, vet vi inte. Det senare är kanske det mest troliga. Men i så fall måste man räkna med något

<sup>1</sup> Dessa båda versioner, som överensstämmer sinsemellan, företer som synes ett par mycket väsentliga avvikelser från materialet i övrigt. Dessa vore i hög grad värda att dryfta i detta sammanhang. Eftersom MP 3 faktiskt är dansk, inte svensk, skulle detta framtinga en breddning av underlaget till denna framställning, i sin tur medförande en utvidgning av resonemangen. Jag avstår t.v. från att gå in på dessa ting.

slags brister eller missförstånd redan vid målningarnas tillkomst.<sup>2</sup> Vilka konkreta slutsatser detta inbjuder till är ovisst och spelar kanske i detta sammanhang mindre roll. Vid återgivande av texten i fråga kan man emellertid inte underlåta att supplera somligt av det felande. I sålunda kompletterat och rättat skick lyder Herrens bön från Söderby-Karl:

”Fadher vaar so[m] a[e]r i himblo[m] ha[e]l-ga[t] vari thit nampn tilkome thit rijke . . . vili sva a iord[hene som] i himb[lom] giff os i dag vaart dagliga brödh ok forlaat oss vaara synde[r?] som vi ok forlatom . . . ok leedh oss ey i . . . wtan frelsa o[s] aaff ondho.”<sup>3,4</sup>

*Speculum Virginum (1472—86). SFSS 31*

Fadhir war som äst j himblomen (556: 1)  
 Hälgis thit nampn (547: 9)  
 Tilkomme thit rike (547: 30 f.)  
 Wardhe thin wili swa j iordherike som j himerike (548: 30 f.)  
 Wart daghlikit brödh . . . (549: 30)  
 Forlath os wara syndhir . . . (551: 5)  
 Ok ledh os ey i frestelse (551: 29 f.)  
 Fräls os aff ondo (552: 28)

1526

Matt. 6 Fadher wår som är jhimblomen,  
 Helghat wardhe titt nampn,  
 Tilkomme titt rike,  
 Wardhe thin wilie så på iordhenne  
 som j himmelen,  
 Geff oss j dagh wårt daghelighit brödh  
 Och förlåt oss våra skuld,  
 såsom och wij förlåtom them oss  
 skyldoghe äro,  
 Och inleedh oss icke j frestilse,  
 Utan frels oss från onda,  
 ty rikit är titt,  
 och macten och herligheten jewigheet,  
 Amen

Luk. 11 Fadher wår som är j himblom,  
 helghat warde titt nampn,  
 tilkome titt rike,  
 wardhe thin wilie,  
 så på iordhenne som j himmelen,  
 geff oss j dagh wort daghelighit brödh,  
 och forlat oss wora synder,

som wi och förlatom hwariom och  
 enom som oss skyllagh är,  
 och icke inleed oss vthi frestelse,  
 vtan frelsa oss från oondo.

1541

Matt. 6 Fadher wår som äst j himmelen.  
 Helghat warde titt nampn.  
 Tilkomme titt Rike.  
 Skee tin wilie så på jordenne som  
 j himmelen.  
 Giff oss jdagh wårt daghliga brödh.  
 Och förlåt oss våra skulder,  
 såsom och wij förlåtom thm oss  
 skyldighe äro  
 Och inleedh oss icke j frestelse.  
 Vthan frels oss jfrå ondo.  
 Ty Riket är titt,  
 och macten och herligheten j  
 ewigheet. Amen.

Luk. 11 Fadher wår, som äst j himmelen.  
 Helghat warde titt nampn.  
 Tilkomme titt Rike.  
 Skee tin wilie,  
 så på jordenne som j himmelen.  
 Giff oss altijdh wårdt daghliga brödh.  
 Och förlåt oss våra synder,  
 ty och wij förlåte allom som oss  
 skyllighe äro.  
 Och inleedh oss icke vthi frestelse.  
 Vthan frels oss jfrå ondo.

*Olavus Petri, Then Swenska Messan 1531.  
 SS II 417: 7—11*

Fadher wår som är j himmelen, Helgat warde  
 tit nampn, Tilkomme titt rike, Skee thin wilie  
 så på iordenne som j himmelen, Wort daghe-  
 liga brödh giff oss j dagh, och förlåt oss wora  
 skuld såsom wij förlåtom them oss skyldogce  
 äro, Och jnleedh oss icke vthi freestelse, Utan  
 frels oss aff ondo Amen.

<sup>2</sup> Jfr Sveriges kyrkor V: 6: 1: 810 not 6: ”en med latinska språket föga bekant målare” (H. Hildebrand).

<sup>3</sup> Tecknen inom klammer är insatta av utgivarna.

<sup>4</sup> Målningarna från Söderby-Karl är i senare tid reproducerade och kommenterade av G. Unestam, Boken om Söderby-Karl (1954) s. 120, B. I. Kihlström, Den kateketiska undervisningen i Sverige under medeltiden (1958) s. 184 f. samt Ingeborg Wilcke-Lindqvist i Sveriges Kyrkor, Uppland, bd V: 6: 1 (1966). Samtliga har hänvisningar till äldre litteratur.

*Dens., Then Swenska Messan 1535. SS II*  
429: 12—16

Fadher wor som est j himlom, Helgat warde titt nampn, Tillkomme titt rike, Skee tin wilie såsom j himmelen så ock på iordenne, Wort dagligit bröd giff oss j dagh, Och förlät oss wor skuld såsom wij ock förlate them oss skyldige äre, Och inleedh oss icke vti frestelse, Vtan frels oss ifrå ondo, Amen.

*Catechismus 1562 B iij v—B viij r<sup>5</sup>*

Fadher vår som äst j himblom  
(texten: hlmlom).  
Helgat warde titt nampn.  
Tillkomme titt Rike.  
Skee tin wilie såsom j himmelen så ock på iordenne.  
Wårt daghligit brödh giff oss idagh  
Och förlät oss våra skuld, såsom ock wij förlåte them oss skyldige äre.  
Och inleedh oss icke j frestelse.  
Vthan frels oss ifrå ondo  
Amen

*Martin Luthers Lilla Katekes på Svenska av år 1567, b iij v—b viij r<sup>a</sup>*

Fadher vår som äst i Himlom.  
Helghat warde titt nampn.  
Tillkomme titt Rike.  
Skee tin wilie såsom j himmelen så ock på iordenne.  
Wårt daghligit brödh giff oss idagh.  
Och förlät oss våra. skuld, sasom ock wij förlåte them oss skyldige äre.  
Och inleedh oss icke j frestelse.  
Vthan frels oss ifrå ondo.

*Luther 1534*

Matth. 6 Vnser Vater jnn dem Himel.  
Dein name werde geheiliget.  
Dein Reich kome.  
Dein wille geschehe auff erden,  
wie im Himel.  
Vnser teglich brod, gib vns heute,  
Vnd vergib vns vnser schulde,  
wie wir vnsern schuldigern vergeben,  
Vnd füre vns nicht jnn versuchung,  
sondern erlöse vns vom dem vbel.  
Denn dein ist das Reich,  
vnd die krafft, vnd die herrligkeit  
jnn ewigkeit,  
Amen.

Luk. 11 Vnser Vater im himel,  
Dein name werde geheiliget,  
Dein wille geschehe,  
auff erden wie im himel,  
Gib vns vnser teglich brod jmerdar,  
Vnd vergib vns vnser sund,  
denn auch wir vergeben allen die vns  
schuldige sind,  
Vnd füre vns nicht jnn versuchung,  
Sondern erlöse vns von dem vbel

*Vulgata<sup>7</sup>*

Matt. 6: Pater noster qui es in caelis  
9—13 sanctificetur nomen tuum,  
adveniat regnum tuum,  
fiat voluntas tua sicut in caelo  
et in terra.  
Panem nostrum supersubstantialem  
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. Amen.

Luk. 11: Pater,  
2—4 sanctificetur nomen tuum,  
adveniat regnum tuum.  
Panem nostrum cotidianum da nobis  
hodie,  
et dimitte nobis peccata nostra,  
siquidem et ipsi dimittimus omni  
debenti nobis,  
et ne nos inducas in tentationem.

### Fader vår

De båda inledande orden, som ofta får ge hela bönen dess namn, står från modern svensk synpunkt i en anmärkningsvärd ordning. Det normala hade varit *Vår Fader*. Den ordföljdsregel, på vilken detta är ett exempel, har emellertid på nordisk botten ett iakttaget och väl beskrivet undantag,

<sup>5</sup> Återgiven efter Fyra svenska reformationsskrifter tryckta i Stockholm år 1562, utg. av A. Malmgren, I, 1965.

<sup>6</sup> Tryckt efter facsimileutgåvan 1929, med inledning av I. Collijn. Det finns indicier på att det har funnits en upplaga redan av 1529, medan den av 1567 vore ett omtryck.

<sup>7</sup> Detta är lydelseerna i en modern Vulgata utan varianter.

som är aktuellt i detta sammanhang. I gammalt folkligt språk står nämligen ett possessivpronomen normalt efter sitt huvudord, såvitt det inte är betonat. Det är således normalt att säga *far min*, om *min* är betonat. Är pronomenet däremot betonat, ställes det före huvudordet.<sup>8</sup> Det är emellertid av ett par skäl ovisst, hur bönen *Fader vår* formellt sett skall bedömas. Ett sådant skäl är det förhållandet, att den latinska förebilden har den för latinet helt normala ordningen *Pater noster*, med possessivet efter huvudordet. Den svenska lydelsen kan vara en ren efterbildning av den latinska.

Ett annat viktigt förhållande är att man med ordet *Pater* resp. *Fader* får det viktigaste ordet allra först i bönen, i själva invokationen. Detta kan ha medverkat vid uppkomsten eller fixeringen av det svenska skicket.

En öppen fråga förblir emellertid, hurdana accentuerings- eller kanske hellre rytmiseringsförhållandena i svenskan ursprungligen har varit här. Kanske har man velat trycka inte bara på ordet *Fader* utan också på *vår*, därmed ytterligare betonande sambandet mellan Gud och oss människor. I så fall bör både *Fader* och *vår* ha starkt tryck, *Fäder vår*. Detta är kanske den bäst grundade uppfattningen. Fullt möjligt torde det emellertid också vara att anse ordföljdsarrangemanget såsom tillkommet i stilistiskt syfte, utan vägning av den inbördes tyngden hos de båda orden i frasen. Det vore inte särskilt svårt att efter den citerade regeln utläsa en bestämd avsikt bakom ordställningen i åtminstone de härifrån avvikande uttrycken *din vilja* och *våra skulder* längre fram i bönen.

Tyvärre har vi ju inte i vår besittning något slag av fonetisk registrering från äldre tid, som medger en på alla punkter säker uppfattning om talets rytmik. Här är vi ännu sämre ställda än i fråga om de enskilda språkljuden, där dock en mängd slutsatser kan dragas och har dragits. En möjlighet vore, om vi i äldre, tämligen noggrant och strängt rytmiserad poesi kunde hitta de uttryck det här rör sig om. Det har emellertid inte lyckats mig; det enda stället hittills är Geijers Den lilla kolargossen:

Den rätt kan läsa sitt Fader vår  
han räds varken fan eller trollen.

Den okonstlade och något oregelbundna versbyggnaden (knittel) tillåter emellertid så pass varierande läsningar, att inga egentliga slutsatser om rytmen kan dragas. Dessutom är dikten i fråga så sen (1814), att ett ev. resultat på denna punkt ändå inte skulle haft särskilt stor räckvidd. Den äldsta ovan meddelade formuleringen av Herrens bön är kanske c. 450 år äldre än Geijers dikt.

#### som är i himmelen

I den äldsta diskuterade versionen ("1300-t.") saknas orden *som är*. Det heter endast *Fadhir war i himiriki*. Innebörden blir ungefär densamma som med den längre formuleringen. Möjligen är den sistnämnda något mer emfatisk, har något mer eftertryck. Å andra sidan vinnes denna effekt genom begagnande av ett par av språkets vanligaste och färglösaste ord, *som är*. Vad som ev. vinnes i mjuk nyansrikedom förloras otvivelaktigt i stringens.

Version b har i stället *thär är*, dvs. den använder relativet *thär*. Stället gör på oss ett ytterst ålderdomligt intryck.<sup>9</sup>

#### in coelis

Av de anförda fsv. versionerna har a, b, d och e *himiriki* (med variantstavningar). Endast version c, liksom katekesen av 1567, har *j him(b)lom*, dvs. regelrätt fsv. plur. av *himil*. Den senare lydelsen står närmast latinet, vilket i sammanhang som dessa nyttjar plur. *coela (cela)*, med stark dominans för formen *coelis*, dativ (framkallad av prep. *in*). Bruket av plur. av *himmel* går tillbaka på orientaliska föreställningar om flera "himlar", för oss bäst kända genom de gammaljudiska skrifterna (se SAOB art. *himmel*).

Den formella motsättningen mellan sing. och plur. av ordet *himmel* går i det svenska

<sup>8</sup> Tryggve Knudsen, Pronomener (1949) s. 55.

<sup>9</sup> Om ordet *thär* och dess användning som relativum se G. Lindblad, Relativ satsfogning i de nordiska fornspråken (1943) s. 114 f.

religiösa språket bl.a. och framför allt mellan NT 1526 och Bib. 1541. I NT 1526 står ännu plur. (liksom i katekesen 1567), med den i sista hand latinpåverkade formen, som är *j himblomen* Matt., som är *j himblom* Luk. — Skillnaden är endast den mellan bestämd och obestämd form. I Bib. 1541 står på båda ställena (som äst) *j himmelen*, singularis.

I Bib. 1917 — liksom i andra svenska biblar — är *himmel* och motsvarigheter givetvis ett vanligt ord. Enligt min räkning i konkordans är beläggens antal 245, varav den alldeles övervägande delen har singular form. Endast 23 är plur., återstoden sing. Av de 23 fallen av *himlar(na)* tillhör 16 GT, medan 7 står i NT. Men dessa fall är inte jämnt utströdda över texterna. De gammaltestamentliga tillhör med hela 6 fall Psaltaren, där vi alltså bl.a. har att räkna med en tradition inom poetiskt och följaktligen konservativt språk.

### *himmelen*

Själva trestavigheten hos formen *himmelen* är en smula anmärkningsvärd. Stadiet är visserligen språkhistoriskt sett ursprungligt, men det har till följd av vissa ljudutvecklingar i stor utsträckning avlägsnats. Sålunda har vi i otvunget profant skriftspråk numera vanligtvis endast tvåstaviga former: *himmel*n el. *himlen*. Svenska Akademiens ordlista i nionde och tionde upplagorna redovisar jämte dessa båda former, sist i ordningen men utan annan gradering av brukligheten, det trestaviga *himmelen*, den form som bl.a. möter just i Herrens bön. Historiskt sett är *himmelen* som sagt den äldsta formen. På den har under tidernas lopp verkat två krafter. Den ena är den som låter den sista svagtoniga vokalen försvinna i denna fonetiska omgivning och den uppkommande konsonantförbindelsen *ln* smälta samman till ett enhetligt ”supradentalt” ljud. Denna utveckling har också drabbat t.ex. de på samma sätt byggda orden *axel*, bestämd form *axeln*, *bibel*, bestämd form *bibeln*, *ränsel*, bestämd form *ränseln*, *cykel*, bestämd form *cykeln* och många andra. — Den andra tvåstaviga formen, *himlen*, har

en förhistoria, som inte kan tillfredsställande utredas i detta sammanhang. Här har den mellersta vokalen fallit bort, och stavelsernas antal har därmed också i detta tillfälle minskats.

Den här aktuella formen *himmelen* måste helt allmänt karakteriseras som ålderdomlig. Den är nog den i detta avseende konservativa sydsvenska talspråkets enda fullt genuina. Men dessutom är den som synes konserverad i det religiösa språket, som förvisso inte hyser några sydsvenska traditions-element. Den långa formen hos substantivet *himmel* i uttrycket *i himmelen* är en relik och tillhör som sådan den religiösa svenskans speciella men föga beaktade uttrycksmedel. Det är kanske tänkbart, att i detta fall häri blandar sig en önskan från den bedjandes sida att vara en smula emfatiskt omständlig i uttryckssätten. Men vad som härvidlag är orsak och vad som är verkan torde knappast kunna säkert utrönas.

Den stilistiska karaktär hos formen *himmelen*, som här har antytts, understrykes också av SAOB. Där uppges (H 892), att den bestämda formen *himmelen* företrädesvis tillkommer vad som där grupperas såsom betydelserna 3—5. I ordboken möter man under mom. 3 följande definition: ”(rymden ovan jorden) ss. Guds o. hans änglars o. de saligen avlidnas boning; äv. (i högre stil, särsk. i bibeln) i pl. (urspr. utgående från den gamla föreställningen om flera himmelssfärer); äv. i fråga om hednisk religion: gudarnas boning.” — Det går knappast att avgöra, huruvida den ”långa” formen *himmelen* i det citerade mom. 3 visar på ett ursprung i den religiösa användningen av ordet eller om det i båda tillfällena, oberoende av varandra, rör sig om utnyttjande av den lilla emfas, som formen *himmelen* onekligen medför.

Ordet *himmelen* förekommer ju f.ö. ytterligare en gång i bönen. Också här användes nog genomgående det ”långa” uttalet: *såsom i himmelen, så ock på jorden*.

### helgat varde ditt namn

Verbformen *varde*, om vilken se ytterligare nedan, är inte helt utan konkurrens på

denna plats i bönen. I den äldsta versionen står sålunda *halecht havis* ('haves') *þitt namn*. Detta bruk av *hava* 'hava, hålla, anse' är inte unikt i fornsvenskan — den lexikografiska litteraturen redovisar ett betydande antal exempel. (En annan och svårare fråga är huruvida detta *havas* är helt oberoende av lat. *haberi*, känt alltsedan klassisk tid.) I nysvenska dör *hava(s)* 'anse(s)' emellertid i stort sett ut; i SAOB anföres exempel bl.a. från Gustaf I:s registratur 1526 samt, såsom det yngsta, ett från 1715.

Vidare kan påpekas, att passivum i två av versionerna (b, d) bildas med en form av verbet *vara* i stället för som — åtminstone i modernt språkbruk — vanligt med *bliva* eller, äldre, *varda*. Förhållandet är inte helt ovanligt, dock kan det erinras om, att av närstående främmande språk tyskan i denna funktion använder former av *werden* (= *varda*), engelskan däremot former av *be* (= *vara*). Det kan inte hävdas, att bruket av en form av *varda* i svenska versioner av Herrens bön framtvingar en datering av denna till före inlånet från lågtyskan av verbet *bliven* 'bliva'. Detta lån har kanske gjorts på 1200-talet.<sup>10</sup> Däremot vågar man bestämt anse bruket av *varde* såsom något ålderdomligt redan i de äldsta traderade versionerna av Herrens bön. Det är senare naturligtvis ännu mer så.

*Helgat varde ditt namn*

*Tillkomme ditt rike*

*Ske din vilja*

De tre markerade verbformerna är påfallande, jämförda med vanligt modernt svenskt språkbruk. De är nämligen konjunktiver, en formkategori som i våra dagars språk hastigt blir allt sällsyntare. Uttalandet gäller främst imperfekt konjunktiv, som i kraft av avvikande vokalism ändå har haft relativt lätt att överleva.

Det sagda gäller alltså former som *vore*, *finge* och många andra.<sup>11</sup> Bönen *varde*, *tillkomme* och *ske* står emellertid alla i den ännu sällsyntare formen presens konjunktiv. Om denna säger Erik Wellander: "Av konjunktiven bevaras presensformer i vissa

stående uttryckstyper: *Leve konungen!* .. *Helgat varde ditt namn!* .. Presens konjunktiv har numera en vitter klang, men också en bestämd betydelse, är alltså icke enbart en stilistisk sidoförm till indikativ. . ."<sup>12</sup>

Just i Herrens bön har den sällsynta presens konjunktiven haft ett av sina starkaste fästena. — Helt stelnad är formen också i det folkliga kraftuttrycket *tvi vale*, där *vale*, med "tjockt" *l*, är presens konjunktiv till *varda* och således faktiskt formellt ekvivalent med *varde* i Herrens bön.

### *Ske din vilja*

På platsen för det nutida *ske* står ända fram t.o.m. NT 1526 *wardhe*. Senare heter det genomgående *ske* (så redan i katekesen 1567 (1529?)). Det torde bl.a. böra framhållas, att *wardha* (av vilket *wardhe* är pres. konj.) är ett inhemskt nordiskt ord (på västnordiska heter det *verða*), medan ordet *ske* enligt alla auktoriteter är ett lån från medellågtyskt *schên* (jfr nyhögtyskt *geschehen*). Detta lån är visserligen av hög ålder och tämligen allmänt i Norden. Det finns sålunda till och med i den konservativa isländskan.<sup>13</sup> Också i Söderwalls fornsvenska ordbok är det företrätt med många exempel. Det är dock möjligt att skönja spåren av dess frammarsch. Sålunda spelar det ännu en rätt obetydlig roll i fsv. lagspråk. Ett ställe i Pentateukparafrazen är också belysande. (Originallet till denna är som bekant förlorat och arbetet är känt genom två avskrifter, vanligen kallade A och B.) I hs A från c. 1440 står . . *later thz wara sin wilia som gudh wil at ske skal*, Klemmings utgåva 216: 13 f. Detta motsvaras i den senare men långt mer konservativa hs B från 1526 av: *letir thz wara sin wilia som gudh wil at see*. Här är *see* gammal pres. konj. av *vara*; *se(e)* är

<sup>10</sup> Thomas L. Markey, *The Verbs Varda and Bliva in Scandinavian* (Uppsala 1969) s. 171 ff.

<sup>11</sup> Om framför allt dessa och liknande former samt deras användning handlar A. Sundqvists *Studier i svensk moduslära, grad.-avh.* Lund 1955.

<sup>12</sup> Riktig svenska, 3 uppl. s. 282.

<sup>13</sup> Lånet här har emellertid skett tämligen sent; fornspråket saknar exempel.



ju en starkt oregelbunden form (jfr ty. *sei*) och i något modernare språk rätt oförståeligt. Ändringen till det begripligare *syn-*punkt. Uppfattningarna beträffande åldern av originalet pendlar mellan (kanske slutet av) 1200-talet och (mitten av) 1300-talet. Omkring 1440 synes i alla händelser det inlånade *ske* ha varit så införlivat, att det hos avskrivaren har inställt sig som en naturlig ersättning för den åldrande formen *se*. Detta skulle göra det möjligt att säga, att i Herrrens bön ett hävdvunnet *vari* kan ha börjat röna konkurrens från ett allt starkare *ske* under medeltidens senare del. Denna medtävlare har emellertid avisats ända till GVB, då *se* försvann för att sedan inte återkomma.

### *Ske din vilja*

Det ord i bönen, som i modern form heter *vilja*, uppträder under tidernas lopp i olika skepnader. De viktiga stadierna, som alla är representerade i våra ovan avtryckta texter, är på fsv. *vili* el. *vile*, senare *vilie*, *vilje* och slutligen *vilia*, *vilja* (från stavningar med *w* bortses; likaså växlar *i* och *j* i andra stavelser regellöst). Det ursprungliga paradigmet, som möter i fornisländskan och den äldre fornsvenskan, är nom. *vili* (*vile*), oblika kasus *vilia*. På detta har verkat två krafter.

Den ena kraften rör sig helt på det språkvetenskapliga planet. Ordet av denna typ har i regel *-i/-e* i nominativ, *-a* i oblika kasus.

Exempel är *skugge*, *skugga*; *bonde*, *bonda*; *allmoge*, *allmoga* osv. Det skenbart oregelbundna *vili/-e*—*vilia* har därför analogiledes ersatts med *vilie* (med *-li-*)—*vilia*.

Den andra kraften, känd från många-handa sammanhang, vill ersätta paradigmet två former med en enda, som då skall uppträda i alla syntaktiska sammanhang, alltså oavsett vilken satsdel ordet utgör. På det sättet har faktiskt alla substantiv i senare tid fått en jämfört med fornsvensket förenklad böjning. Därvid har, här som annorstädes, den av de ursprungliga formerna segrat, som har den största frekvensen; i språket råder i detta avseende ett utpräglat

majoritetsvälde. Utan tvekan har *vilia* varit vanligare än *vilie*. *Vilia* förekommer sålunda ofta i uttryck som *med*, *efter*, *enligt*, *utan* osv. *min*, *din* osv. *vilja*. De tillfällen, då ordet har stått eller står i nominativ, dvs. är subjekt eller subjektiv predikatsfyllnad, är helt visst utomordentligt få. Dit hör emellertid just stället i Herrrens bön, *ske din vilje*, och därför har formen *vilie* (*vilje*) där hållit sig ganska länge.

Formen *vilie* (*wilie* o.d.), som alltså har helt klara förutsättningar, är på just detta ställe bevarad i svensk språktradition långt fram i tiden. Den står ännu i 1700-talsbiblar, ja, ända fram till 1917, då den ersattes av det i övrigt normala *vilja*. I fritt, levande svenskt språkbruk är *vilia*, med *-a*, även i subjektställning redan medeltida.

*wardhe þin wili här .i. iordh riki  
swa sum han wardir i himiriki*  
(m.fl. lydelse)

I de flesta versionerna är ordningen mellan de båda lokalangivande uttrycken en annan än den är numera. Språkligt sett är skillnaden väl inte så stor, men i den mån man i varianterna skulle vilja se uttryck för olika tankeinnehåll, får också den varierande ordföljden en viss betydelse. Givetvis kan frågan inte på allvar diskuteras utifrån de svenska lydelseerna, som genomgående bottenar i förebildernas formuleringar. Det viktigaste och intressantaste är här blott att fasthålla, att båda ordningarna av gammalt förekommer. En ev. diskussion har att taga hänsyn till ett så tidigt material som möjligt, med så god auktoritet som möjligt, oavsett på vilket språk det föreligger.

### *wart dagliet bröd*

I alla de medeltida tillfällena märkes s.k. stark böjning av adjektivet 'daglig' efter possessivet 'vårt'. Förhållandet är såtillvida regelbundet, som detta är den normala behandlingen i motsvarande ställning i bl.a. tyska: *Unser tägliches Brot* osv. Vi vågar räkna med att detta är ett ursprungligt skick i germanska språk. Däremot är det en avvikelse från bl.a. modern svenska, som här

har böjningen *vårt dagliga bröd*. Och motsvarande övergång har i vårt språk ägt rum allmänt. (Det behöver inte särskilt framhållas, att isländskan alltjämt står på det äldre stadiet. Det heter i nu gällande isländska bibel *vort daglegt brauð* både hos Matteus och hos Lukas.) Under vilka omständigheter och vid vilken tid den övergång har skett, varpå det citerade stället utgör ett exempel, är hittills outrett, likaså i vilken utsträckning det äldre skicket har ägt bestånd, geografiskt och syntaktiskt sett. Fenomenet är inte specifikt för detta ställe.

### **inled** oss icke i *frestelse*

Verbet *inleda* är allmänförståeligt, men det är inte allenahärskande i bönen. Var. a har *laat os wi i frästilse*, d har *leedh os ekki i frästilse*, e och Speculum Virginum det samma, med blott ortografiska varianter. Om denna användning av *inleda* säger SAOB (I 620) att den är "numera mindre bruklig utom i uttr. *inleda ngn i frestelse*". Ordbokens första ex. är ur Herrens bön i NT 1526 enligt Matt. 6: 13. Den inte mycket yngre katekesen uttrycker sig på samma sätt. — Man tar nog inte mycket miste, om man vill räkna *inled* som ett översättningslån av lat. *inducas: ne nos inducas in tentationem*. Man kan i så fall också konstatera, att denna lydelse inte är tillstädes i alla de äldsta fallen, utan uttryckssättet har troligen uniformerats efter hand.

### *fräls* oss **ifrån ondo**

Formen *ondo* är dat. sing. neutr. av adjektivet *ond*.<sup>14</sup> En sådan böjningsform är i svenska bevarad till nutiden i några fasta uttryck. Bland dem befinner sig *av ondo*. Andra, närstående exempel är (*göra upp*) *i godo*; *i allo*; (*dig ske pris*) *i allo lande*; (*bo*) *i mörko lande*; (*famla*) *i blindo* (troligen), etc.

Från ordförrådssynpunkt kan vi lägga märke till att versionerna a och d på denna plats i stället har motsvarande böjningsform av adjektivet *ill-* (nom. sing. mask. *ilder*). Detta ord redovisas visserligen med flera betydelsemoment i SAOB, men åt dem alla

ges betyget "numera blott starkt bygdemålsfärgat". Äldre litterära belägg finns i SAOB t.ex. från Olavus Petri, Stiernhielm, 1695 års psalmbok etc. — Detta är naturligtvis något annat än att det alltjämt existerar ett ord *illa*, vanligtvis adverb, samt en mängd sammansättningar på *ill-* (*-dåd*, *-fundig*, *-gärning* m.fl.) och ett mindre antal på *illa-* (*-luktande*, *-sinnad*, *-varslande* m.fl.).

Åtskilligt mer kunde förvisso sägas om språkformen i de meddelade versionerna. Ovanstående är förhoppningsvis det innehållsligt viktigaste, medan en del rent språkliga synpunkter i någon mån hålles tillbaka.

Sammanfattningsvis kan om språket i Herrens bön på svenska följande uttalas. De äldre och äldsta versionerna visar vid en jämförelse sinsemellan en mängd disparata smådrag. Dessa är visserligen, formellt och semantiskt, av kanske jämförelsevis ringa vikt. De torde likväl tyda på att traditionen vid tiden för formuleringarnas tillkomst inte var helt fast. Huruvida avvikelserna (i olika riktningar) beror på variationer i (det latinska) underlaget eller enbart på instabilitet i det nationalspråkliga bruket kan inte här avgöras. För detta fordras det bl.a. studier i den kyrkolatinska traditionen på denna punkt både inom och utom Norden. Materialet, där liturgien med sina versioner troligen spelar en betydande roll, torde vara mycket stort och svärbemästrat.

Sedan bönen svenska lydelse genom insatser under reformationstiden blivit i stort sett fixerad, lever den så uppkomna lydelsen obestridd genom århundradena. Därav kommer det sig, att en icke obetydlig mängd numera ålderdomliga språkdrag lever kvar i denna text fram till vår egen tid. I en mängd fall kan dessa alltså spåras tillbaka åtminstone till 1500-talet. I andra fall kan de rent av följas längre tillbaka, så långt det finns någon religiös litteratur på svenska.

<sup>14</sup> Stället i fråga kan på både latin och grekiska betyda 'från den onde'. I fsv. är däremot ändelserna för maskulinum och neutrum olika, och någon dubbeltydighet är där inte möjlig.

# Frågan om Guds transcendens och immanens\*

av BENGT HÄGGLUND

Användningen av motsatsparet transcendent — immanent förutsätter — filosofiskt sett — en sluten ontologi. Sinnevärlden eller kosmos bildar ett slutet helt, i relation till vilket man kan tala om det som går därutöver, ligger utanför, respektive det som finns innanför. I en filosofi med andra förutsättningar saknas anledning att använda motsatsparet i dess numera gängse betydelse, något som visar sig om man går till den äldre, förkartesianska traditionen, där man förgäves letar efter termerna i deras nutida användning.<sup>1</sup>

I den aristoteliska skolfilosofin förekommer däremot termen transcendent i en annan betydelse. Ordet kommer av det latinska *transcendere*, som kan betyda både "överskrida" och "sträcka sig utöver". Det är den sistnämnda betydelsen som ligger till grund för termens användning i skolfilosofin, där den betecknar de bestämningar, som är så allmängiltiga att de sträcker sig över allt det som är verkligt och därför kan utbytas mot själva begreppet varande (*ens*). Man räknade med fyra eller sex sådana *transcendentia*, vilka då innefattade även själva *ens*-begreppet. De fem övriga var: *unum*, *verum*, *bonum*, *res* och *aliquid*. De båda sistnämnda är endast av logiskt intresse; de tre övriga "egenskaperna" utsäger om allt varande, att det utmärker sig för en enhetlighet, att det är "sant", dvs. kan bli föremål för kunskap, att det är "gott", dvs. kan bli föremål för strävan eller begär.<sup>2</sup>

I detta sammanhang där allt verkligt i viss mening kunde betecknas som transcendent, nämligen såtillvida som det hade transcendentia egenskaper, var det föga meningsfullt

att kalla Gud transcendent. Man utsade därmed inte något som utmärkte Gud till skillnad från annat som existerade. Termen hade därför inte något definatoriskt värde. Det var inte heller meningsfullt att använda sig av motsatsparet transcendent-immanent för att beskriva skillnaden mellan den empiriska och den översinnliga världen. Den dåtida metafysiken gav utan vidare utrymme åt det översinnligas och det andligas realitet, eftersom metafysiken i sina bestämningar innefattade både de sinnliga och de översinnliga tingen utan att dra upp någon absolut gräns dem emellan.

En annan förutsättning förelåg i och med det rationalistiska och det empiriska tänkandet, som bådadera kom att prägla den begynnande moderna tiden. Man räknade med kosmos som ett slutet helt, upplyst av det mänskliga förnuftet och i princip helt och hållet tillgängligt för den mänskliga erfarenheten. Ville man mot denna bakgrund formulera ett gudsbegrepp fanns det två möjligheter: Man kunde betrakta Gud som upphöjd över världen, som den överjordiske ingenjören, som satt igång världsförloppet och sedan lämnade världen att utvecklas efter sina egna inneboende lagar. Det var

\* Inledningsföreläsning vid ett ekumeniskt teologiskt samtal på Sigtunastiftelsen 78-05-20.

<sup>1</sup> Jfr även den filosofiska kritiken av transcendens- och immanensbegreppen i deras teologiska användning, Gerhard Stammler, *Ontologie in der Theologie? Kerygma und Dogma* 4 (1958), 143—175; L. Oeving-Hanhoff, *Art Immanent, Immanenz* i *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Stuttgart 1976, 234 f.

<sup>2</sup> M. Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1939.

denna väg som beträddes av deismen, vars teologi kom att prägla tänkandet i vida kretsar under upplysningens skede.

Man hade inom denna riktning ingen svårighet att tänka sig Gud som ett högsta väsende, en transcendent storhet, höjd över tid och rum. Förtuftet kunde till och med sluta sig till att ett sådant väsende fanns, eftersom man inte kunde tänka sig världsbyggnaden utan arkitekt.<sup>3</sup>

Den andra möjligheten var att identifiera Gud med världen. Gud stod inte utanför världen och kunde över huvud inte tänkas i personliga kategorier. Hans verkande sammanföll med världsförloppet och kunde — såsom det sker hos Spinoza — betecknas som en *actio immanens*, i motsats till en påverkan eller *influens* utifrån (*influxus*). Det var denna åskådning som man betecknade som panteism, och den fick ett stort inflytande inte endast i filosofin utan också i teologin, framför allt genom Friedrich Schleiermacher, som inte är främmande för att dra panteistiska konsekvenser av sitt gudsbegrepp. Till skillnad från Spinoza förlade han den gudomliga verkligheten icke till naturen utan till det omedelbara självmedvetandet eller det som han senare kallade den absoluta beroendekänslan.

Mot bakgrund av deismens och panteismens olika försök att på rationella grunder formulera ett gudsbegrepp blev det inom teologin ett vitalt intresse att närmare förklara vad som menades med Guds transcendens och immanens. De båda termerna fick sin numera gängse betydelse av det som överskrider sinnevärldens eller den mänskliga erfarenhetens gränser respektive det som finns innanför dessa gränser. Deismen hade formulerat satser om Guds transcendens, liksom panteismen om Guds immanens, men på ett sådant sätt, att man uteslöt det andra alternativet och dessutom så, att det inte på något sätt motsvarade kristendomens eller Bibelns gudstro.

De båda termerna kan givetvis användas så att man gentemot deismen betonar Guds immanens och gentemot panteismen Guds transcendens. Detta får dock inte tolkas så att man skulle komma fram till en tillfredsställande beskrivning om man s.a.s. adde-

rade deismens och panteismens gudsbegrepp.

Termerna transcendens och immanens är i och för sig rent formella. De uttrycker att något ligger utanför eller innanför ett bestämt område. Detta område kan vara sinnevärlden, den mänskliga erfarenheten eller den mänskliga kunskapsförmågan. För att vara användbara i det teologiska sammanhanget måste de båda termerna närmare kvalificeras.<sup>4</sup>

I nutiden har man kritiserat transcendens-tanken: att beskriva Gud som något hinsides, något bortom sinnevärlden eller bortom vår kunskapsförmåga har man funnit otillfredsställande. Ett exempel på denna kritik möter i Bonhoeffers skrift *Motstånd och underkastelse*, där han bl.a. säger: Den kunskapsteoretiska transcendensen har ingenting med Guds transcendens att göra. Gud är hinsides mitt i vårt liv (*Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig*).<sup>5</sup> Ett annat exempel är den engelske biskopen John A. T. Robinsons bekanta bok *Honest to God*, där han som bekant avvisar den populära föreställningen om Gud som någon "därovan" för att i stället stanna inför Tillichs tanke på en Gud i djupet, en som är verklighetens grund, och som vi finner som en yttersta förutsättning i vår egen existens och i de medmänskliga relationerna. Man kan som ofta sker formulera denna inställning som tro på en transcendens i immanensen eller en immanent transcendens.

Går man ett steg längre på denna väg — och många teologer har tagit detta steg — hamnar man i en ny humanisering av gudsbilden. Gud identifieras med något som finns i det mänskliga eller i de medmänskliga relationerna. Den amerikanska Gud-är-död-teologin förfäktade den transcendente Gudens död, vilket betydde att man i stället satte människan eller samhället i centrum. Den tyske exegeten Herbert Braun, lärjunge till Rudolf Bultmann, ansåg att man

<sup>3</sup> Jfr t.ex. H. S. Reimarus, *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, Hamburg 1754.

<sup>4</sup> Jfr S. Rodhe, *Art Transcendens* i N T U.

<sup>5</sup> *Widerstand und Ergebung*, *Siebenstern-Taschenbuch*, München 1951, 135; sv. uppl. Lund 1970, 126.

kunde ersätta gudstron med något som han kallade "medmänsklighet".<sup>6</sup>

Dessa försök att skapa en rent inomvärldslig religion har givetvis med sig inte bara en förändring av Gudsbegreppet utan av den kristna tron överhuvud. Frälsningen blir med dessa nya förutsättningar en befrielse tolkad på ena eller andra sättet i inomvärldsliga kategorier, som politisk befrielse eller frigörelse från hämningar, med förbiseende av de andra dimensioner som också finns med i det bibliska frälsningsbegreppet.<sup>7</sup>

En kritik av transcendens-tanken och tillika ett försök att ersätta den med en helt ny kategori möter i Jürgen Moltmanns kända arbete *Theologie der Hoffnung*. Gudstron kan översättas till hoppets kategori och Gud är hoppets Gud, som människan endast har framför sig som sin egen och mänsklighetens framtid: "Der Gott, von dem hier geredet wird, ist kein innerweltlicher oder ausserweltlicher Gott, sondern der 'Gott der Hoffnung' (Röm. 15, 13), ein Gott mit 'Futurum als Seinsbeschaffenheit' (E. Bloch), wie er aus dem Exodus und der Prophetie Israels bekannt wurde, den man darum nicht in sich oder über sich, sondern eigentlich immer nur vor sich haben kann, der einem in seinen Zukunftsverheissungen begegnet und den man darum auch nicht 'haben' kann, sondern nur tätigt hoffend erwarten kann."<sup>8</sup>

Det finns knappast någon anledning att uppfatta Moltmanns tillspetsade och starkt situationsbetingade formuleringar som en heltäckande teori avsedd att ersätta transcendens- och immanenstankarna. Tron är visserligen ett mot framtiden riktat hopp, men den håller sig också till de löften som redan uppfyllts och till den Gud som är vår tillflykt från släkte till släkte. En Gud som bara vore framtidens Gud skulle — om man tänker tanken till slut — komma för sent för att frälsa mänskligheten.

Vi kan därmed lämna denna korta problemhistoriska översikt för att i stället pröva användbarheten av termerna transcendens och immanens i teologiskt sammanhang samt undersöka några implikationer som är förbundna med denna terminologi.

Ej sällan har de båda termerna relaterats till sinnevärlden och vanligen uppfattats i en rumslig betydelse, något som blir helt missvisande, om termerna överföres till teologin och tillämpas på Gud och det andliga. Det var också denna vanliga tolkning som väckte Robinsons skarpa kritik i *Honest to God*.

Ibland talas det i Bibeln om himmelen som den ort där Gud bor, men det heter också om Gud: Himlarna och himlarnas himmel rymma dig icke (1 Kon. 8,27). Gud är transcendent inte bara visavi det jordiska eller den sinnliga världen. Han är "skapare av himmel och jord, av allt vad synligt och osynligt är". Transcendensen betyder icke att Gud befinner sig i en sfär utanför den jordiska, utan just detta, att Gud såsom skapare och Herre står över skapelsen. Såsom sådan är han — som Luther uttrycker det — "ett outtalbart väsen över och utanför allt som man kan nämna eller tänka" (*Vom Abendmahl Christi*).<sup>9</sup>

På samma sätt är Gud transcendent också i relation till den mänskliga erfarenheten. Detta är förutsättningen för ett personligt gudsförhållande. Om inte Gud möter människan s.a.s. utifrån utan endast i hennes väsens grund, vore han inte heller hennes livs Herre, den som möter henne som ett jag möter ett du.

Transcendensen kan också relateras till det mänskliga medvetandet eller den mänskliga kunskapen. I denna mening förekommer begreppet också i äldre tradition. Gud överskrider, transcenderar varje mänsklig begreppsformåga (transcendens omne cap-tum rationis).

Kanske är detta den mest meningsfyllda användningen av transcendensbegreppet.

<sup>6</sup> W. Joest, *Die Frage der Transzendenz Gottes* (Gott will zum Menschen kommen. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1977, 97—107) innehåller en kritisk analys av Robinsons och Brauns bidrag.

<sup>7</sup> R. Arendt, *Frelse*, Köbenhavn 1975.

<sup>8</sup> J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 4. uppl. München 1965, 12; jfr P. E. Persson, *Att tolka Gud i dag*, Lund 1971, 152 ff.

<sup>9</sup> Cit. fr. *Evangelischer Erwachsenenkatechismus*, Gütersloh 1975, 58, där f.ö. transcendens-immanens-tanken relateras till Luthers nattvardslära, jfr nedan.

Det tycks vara en motsägelse att Gud är bortom vår kunskapsförmåga och att vi likväl kan utsäga något om honom och i tron nå fram till att bejaka Guds existens. Man måste emellertid skilja mellan trons kunskap och ett rationellt begripande. Det som på detta sätt transcenderar vår kunskapsförmåga är det som med en annan term kallas "mysterium", som i detta sammanhang kan definieras med Matthias Scheebens formulering i hans bekanta arbete *Die Mysterien des Christentums*: "Das christliche Mysterium ist eine durch die christliche Offenbarung uns kundgewordene Wahrheit, die wir *mit der blossen Vernunft nicht erreichen* und, nachdem wir sie durch den Glauben erreicht, *mit den Begriffen unserer Vernunft nicht ausmessen können*".<sup>10</sup>

Ett annat uttryck för denna transcendens är fastställandet att "Gud" inte kan definieras. Det saknas ett genus proximum, en adekvat kategori, som kunde ligga till grund för en definition. Inte heller ensbegreppet är helt tillämpligt. Föreställningen om en analogia entis betyder inte endast att det finns en likhet mellan Gud och tingen, däri att bådadera är till, utan också att det finns en oöverstiglig klyfta mellan Gud och tingen i skapelsen. Thomas ab Aquino uttrycker det så, att om Gud gäller, att varande och existens hos honom sammanfaller, vilket icke kan sägas om något annat som är till.<sup>11</sup> Dionysius Areopagita talar om Gud som "ousia hyperousios", dvs. en verklighet som står över randet.

I nutida språkbruk användes ordet transcendent väl mera sällan i den betydelse som nu har anförts, dvs. om det som övergår vår kunskapsförmåga. Det är vanligare att man talar om transcendent i relation till sinnevärlden eller erfarenheten. I ett sådant sammanhang är det viktigt att konstatera, att motsatsen transcendent-immanent endast genom en bestämd teologisk tolkning kan tillämpas på gudsbegreppet. Det beror bl.a. på att den motsats mellan andligt-materiellt, översinnligt-sinnligt, som vi gärna förknippar med det nämnda motsatsparet, genombrytes i Skriften och är

främmande för det bibliska språket. Det hindrar inte att termerna transcendent-immanent i vissa sammanhang och med en bestämd tolkning kan ha sitt berättigande.

När Theodosius Harnack i sitt arbete om Luthers teologi ingående beskriver Luthers gudsbegrepp, använder han sig bl.a. också av motsatsparet transcendent-immanent, ehuru dessa termer inte finns hos Luther själv. Hos honom finns en hel rad distinktioner i detta sammanhang, men inte just denna.<sup>12</sup> Själva sakfrågan får emellertid en klar och oväntad belysning i Luthers teologi, bl.a. genom tankar som han ledde fram till genom reflektioner över nattvardens innebörd i samband med 1520-talets nattvardsdebatter.

Hans motståndare hade anfört argumentet, att Kristi kropp efter himmelfärden befann sig på Guds högra sida i himmelen. Därför var det otänkbart, att samma Kristi kropp kunde i verklig mening finnas också i nattvardselementen.

Mot detta invänder Luther: "Die schrifft aber leret uns, das Gotts rechte hand nicht sey ein sonderlicher ort, da ein leib solle odder müge sein, als auff eym gülden stuel, sondern sey die almechtige gewalt Gotts, welche zu gleich nirgent sein kan und doch an allen orten sein mus. Nirgent kan sie an einigem ort sein, spreche ich. Denn wo sie yrgent an etlichem ort were, müste sie dselbs begreifflich und beschlossen und abgemessen sein. Die Göttliche gewalt aber mag und kan nicht also beschlossen und abgemessen sein. Denn sie ist unbegreifflich und unmesslich, ausser und uber alles, das da ist und sein kan. Widderumb mus sie an allen orten wesentlich und gegenwertig sein, auch ynn dem geringesten bawmblat".<sup>13</sup>

<sup>10</sup> *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg 1951, 11.

<sup>11</sup> P. E. Persson, *Sacra doctrina*, Lund 1957.

<sup>12</sup> Th. Harnack, *Luthers Theologie I 1862*, Neue Ausgabe, München 1927.

<sup>13</sup> Dass diese Wort Christi "Das ist mein Leib" noch fest stehen 1527 (W A 23, 133, 19—29). Jfr Liselotte Richter, *Immanenz und Transcendenz im nachreformatorischen Gottesbild*, Göttingen 1955, 11 ff.

Man kan formulera den gudsbild, som beskrives i dessa ord så, att Gud samtidigt tillskrives den högsta grad av transcendens och immanens. Det sker inte som ett försök att formulera ett filosofiskt gudsbegrepp utan som en beskrivning av de nödvändiga förutsättningar som impliceras i nattvardslära och kristologi. Att Kristi kropp kan vara närvarande i brödet vid nattvarden, att Kristus kan antaga mänsklig natur i Marias sköte förutsätter, att Gud med hela sin makt är närvarande i allt och samtidigt utifrån påverkar allt och verkar allt som sker. Dessa slutsatser är på en gång en upplösning av motsatsen transcendent-immanent och till det yttersta skärpta formuleringar av denna motsats.

Frågan om Guds transcendens och immanens är inte så mycket en fråga om termernas berättigande. De kan undvaras och

de kan behållas kvar. Men den viktiga frågan är om en metafysisk gudsbild, sådan som impliceras i dessa termers användning, är berättigad eller icke.

Svaret på denna fråga är att en sådan reflektion inte är en självständig väg till gudskunskap; den är berättigad endast som en förklaring av de förutsättningar som gäller för att vi skall rätt förstå det som Bibeln säger om Gud sådan han uppenbarat sig i Kristus.

Luther inleder sin ovan anförda utläggning av vad uttrycket "Guds högra hand" betyder med orden: "Die schriftt aber leret uns". Det är från den förutsättningen han tvingas att tala om den Gud som står över allt och utanför allt men samtidigt är närvarande i allt skapat.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Jfr W A 23, 135, 3—6: "— — — das nichts gegenwertigers noch ynnerlichers sein kan ynn allen creaturen denn Gott selbs mit seiner gewalt".

# LITTERATUR

---

Bengt Holmberg: *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as reflected in the Pauline Epistles. Coniectanea Biblica, New Testament Series 11. CWK Gleerup, Lund 1978.*

I centrum för dagens ekumeniska diskussion står frågor om kyrkans ämbete. I den svenska kyrkliga debatt som förs ut av massmedia och förs, kanske styrs av dem, handlar det ännu mer om kyrkans ämbete. Inte bara kvinnoprästfrågan aktualiserar det utan också — och kanske egentligen mer grundläggande — reformplaner i stat—kyrka-sammanhanget som skulle leda till "demokratisering", en helt ny ställning för biskoparna samtidigt som den yttersta makten inte längre skulle vara den politiska regeringens. Det är djärvt att i den situationen axla Uppsala-exegeternas sedan 20 år fallna mantel och ge sig in på frågor om ämbete och auktoritet i Nya testamentet i en doktorsavhandling. Bengt Holmberg har vågat. Att han har lyckats säga en del nytt och i varje fall föra fram väsentliga nya argument mot den gamla protestantiska teorin (förknippad med Rudolf Sohms namn fr.a.), på senaste tid med katolska anhängare (Hans Küng), om de-generationen från de ursprungliga fritt karismatiska urkristna församlingarna till den institutionaliserade hierarkiska "Frühkatholizismus" i andra/tredje generationens kyrka, det beror naturligtvis på den nya metod han tillämpar i detta sammanhang, nämligen sociologin, närmast Max Webers auktoritetssociologi som den utvecklats i senare debatt, även av författaren själv. Den äldre diskussionen har präglats av "det idealistiska misstaget" (205 ff), att idéer, i detta fall teologi, och närmare bestämt t.ex. Paulus' *tankar* om ämbetet eller rättare nådegåvorna, direkt strukturerat det urkristna församlinglivet. Genom att på avstånd från traditionella teologiska eller kyrkliga kategorier analysera det urkristna källmaterialet med sociologiska begrepp ger Bengt Holmberg

ett väsentligt nytt bidrag till den inhemska och internationella debatten om ämbetsteologin. Jämförelsen med Olof Lintons berömda gradualavhandling från 1932 (*Das Problem der Urkirche*) är naturlig.

Sociologisk metod i nytestamentlig forskning har på senare år använts främst av Gerd Theissen, nu hett namn för en nytestamentlig professor i Köpenhamn. Hans *Soziologie der Jesusbewegung* kom väl för sent (1977) för att i mer avgörande grad engagera Bengt Holmberg i hans arbete. En "Auseinandersetzung" med hans radikala hypoteser (som visserligen främst berör den palestinensiska urkristendomen men också ger en bild av de hellenistiska församlingarnas utveckling under Paulus' inflytande) hade annars gett Bengt Holmbergs avhandling ännu större aktualitet.

Det finns enligt min mening en viss oklarhet om vilket källmaterial som ligger till grund för undersökningen, en glidning från det deklarerade syftet att icke skriva en paulinsk auktoritetsteologi utan fråga efter hur det står till med auktoritetsstrukturer i urkyrkan via de paulinska breven till ett mer idéhistoriskt förfaringsätt, när H. begränsar "det historiska materialet för sin undersökning" till de paulinska homologoumena (3), alltså utesluter Ef., Kol., 2 Tess. och Pastoralbreven. Denna begränsning är på grund av det isagogiska diskussionsläget väl motiverad, när det gäller att skriva paulinsk teologi, men för en historisk-sociologisk forskningsuppgift måste allt möjligt relevant källmaterial för uppgiften kritiskt prövas och utnyttjas. Så vill H. göra, när det gäller Apg. (11 ff.), som alltså trots den inledande begränsningen av det historiska materialet till de paulinska homologoumena utnyttjas. Romarbrevet utgör bland homologoumena ett särskilt problem för den angivna målsättningen, eftersom församlingen i Rom inte var grundad av Paulus. Inkonsekvenser kan inte helt undvikas — Ef. och 2 Tess. utnyttjas. Och "Kvinnan tige i församlingen" (1 Kor. 14:



33—38) anses vara en interpolation av senare hand av ungefär motsvarande grupp exegeter (även av Dautzenberg som förf. hänvisar till s. 75 n. 75), som fränkänner Paulus författarskapet till Ef., Kol. och 2 Tess., och borde därför av samma skäl inte behandlats som källa, om de andra nu inte skall göra det. Rec. tycker å sin sida, att det i den historisk-sociologiska uppgift förf. ställt sig kunde varit helt rimligt att också diskutera Ef. Kol. och 2 Tess. konsekvent som representativa för "the Pauline trajectory" (4), om än deras relation till Paulus som författare är omstridd.

En undersökning av detta slag hinner inom de begränsade ramar anslagstilldelningen medger (redan kraftigt överskridet i denna doktorsavhandling) inte fördjupa analysen av enskilda perikoper så som man kanske förväntar sig av en exegetisk avhandling. Om dispositionen varit annorlunda, t.ex. så att H. börjat med presentationen av de sociologiska analysinstrumenten och sedan med dem gått till de enskilda texterna, kunde man kanske haft mer av självständig exeges och mindre av referat och sammanfattning av det som kan uppfattas som konsensus, alltid äventyrligt i en disciplin som Novum. Men jag är övertygad om att också denna typ av undersökning har sitt icke ringa värde. Sociologiskt arbete sysslar dessutom inte med individuella fall utan med det generella, återkommande — vilket i och för sig är ett problem för allt slags sociologisk analys av förfluten tid, när man inte kan kontrollera genom intervjuer, experiment i nutiden (jfr aprilnumret av Expository Times 1978, en rec. av Theissens Soziologie der Jesus-Bewegung, den engelska upplagan, och Theissens egna resonemang i Kairos 17, 284 ff.). Därför kan man försvara H:s metod att först samla data med hjälp av andras textanalyser för att sedan sätta in den sociologiska analysen. Dock blir H. tvingad att ta fram sociologin redan i början av del I (8 ff.). Och ibland blir avståndet från eget textarbete väl stort, t.ex. kanske i referatet av Grässers referat av nyare arbeten till ApG. (11 f.).

Ofta är materialet för den sociologiska analysen mycket sprött. Det är ju bara en passant som NT meddelar sådana data. S. 102 påstås t.ex. att Stefanus i Korint äger ett hus, vilket leder till slutsatsen att han har en viss social status och förmögenhet: huset kan ju härberga församlingen för dess gudstjänst. På följande sidor leder det vidare till konklusionen (i Theissens spår), att husägarna blir ledarpersoner i de första församlingarna, i sin tur ett

belägg för att inte bara charismata och andlig utrustning spelade en roll för maktfördelningen i de paulinska församlingarna utan också högst jordiska ting. Allt detta förefaller mycket plausibelt. Det finns andra belägg för att man samlades i ledande personers hem som *ekklēsia* (Rm. 16: 5, 1 Kor. 16: 19, Kol. 4: 15) — men inget av dem gäller Stefanus. Och strängt taget vet vi ganska litet om hur sådana hus såg ut. Det som sägs om Stefanus "hus" (1 Kor. 1: 16, 16: 15) gäller hans familj . . .

Sådant är förstås gefundenes Fressen för en opponent, men det skall inte ge anledning till generaliseringar, när det gäller kvaliteten i H:s arbete. Enskilda punkter kan alltid diskuteras men helhetsomdömet blir ändå, att den nyanterade bild som tecknas av auktoritetsstrukturen i uryrkan och de paulinska församlingarna med de "dialektiska" relationerna mellan charisma och institution, idé och sociala realiteter och mellan de olika auktoritetsbärarna inbördes måste vara riktig. Inte minst värdefullt är att H. otvetydigt kan visa, att Paulus inordnar sig i och under en kyrkogemenskap, där Jerusalemsförsamlingen med dess ledare har den högsta auktoriteten (sammanfattande 182 ff.). Den "idealistiska" bilden av det isolerade religiösa geniet som ensam vågar spränget till det lagfria evangelium som först bortåt ett och ett halvt årtusende senare blir rätt förstått av ett annat sådant geni (i Tyskland) har än en gång berövats sitt verklighetsunderlag. Vilket inte betyder, att H. bestrider Paulus' mycket självständiga hållning och helt egna aktivitet, främst i samband med och efter den s.k. Antiokia-episoden (jfr Gal. 2: 11—14).

När det gäller formalia kan man kanske klaga på inkonsekvensen, när det gäller användande av upplaga på originalspråk resp. i olika översättningar enligt bibliografen, liksom på att i några fall (Bultmanns Theologie!) den senaste upplagan inte använts. Tryckfelen är inte många (en bortglömd) i n. 109 s. 32 och en bortglömd understrykning i n. 113 s. 33 samt ett extra come — skrivfel? — längst ner s. 87 har jag hittat). Men nog kunde de lundska avhandlingarna se litet mer boktryckta ut i allmänhet? Det är synd om ett sådant yttre skulle motverka spridning och läsning av en viktig bok som denna.

Ty den internationella och svenska ämbets- och kyrkdebatten borde inte kunna gå förbi den här boken.

H. C. C. Cavallin

W. Köster: *Hermenevtikens historia — ett drama i fem akter. 20 sid., stencil. Avd. för Vetenskapsteori, Göteborgs universitet, rapport nr 92, 1977.*

Sedan ganska lång tid tillbaka finns i Sverige en grupp lärda teologer som till stor del är okänd och vars kapacitet föga utnyttjas utanför en relativt begränsad krets. Jag tänker på de av landets katolska präster som har en utbildning och lärdom på hög internationell nivå, så hög att en svensk doktorsexamen stundom kan te sig litet urvattnad bredvid.

En av dessa okända är Wilhelm Köster, jesuit, filosof och teolog, numera verksam i Göteborg. När han nu har givit ut en uppsats om hermenevtik, yttrar han sig i frågor som rör alla vetenskaper — det är nog typiskt att det är vetenskapsteoretiker som står fadder till häftet. Och var för sig är säkert många vetenskapers företrädare medvetna om att villkor och principer för tolkning och förståelse är problematiska, även om de förvånansvärt sällan över ämnesgränserna gemensamt diskuterar de problemen.

Wilhelm Köster är alltså filosof, och det är som sådan han arbetar här. Titeln på häftet må alltså inte förleda någon att vänta sig ett kompendium i tolkningshistoria. Dessutom är han filosof av något annat snitt än de i Sverige vanligen verksamma, vilket märks i det sätt på vilket han tar sina grepp om de hermenevtiska grundfrågorna.

Hermenevtikens historia ses således som ett drama i fem akter. Den första, kallad "Från ordets numinositet till dess bokstavliga mening", är vansklig att fästa i tid och rum, men den innebar enligt förf. att människan s.a.s. tappade respekten inför ordet, som miste sin magik och reducerades till att bli enbart instrument, förmedlande sin bokstavliga mening.

Med akt två ("Från texten till kontexten") förs vi till Schleiermachers iakttagelser av sambandet mellan text och kontext (den hermenevtiska cirkeln — i en första betydelse!) och till Diltheys diskussion av hur hermenevtiska problem gäller både humanvetenskaper och naturvetenskaper. Den tredje aktens ("Från objektet till subjektet") huvudperson är Heidegger, som problematiserar den hermenevtiska cirkeln genom att dra in också forskarens subjektivitet i den. Detta leder så över i akt fyra ("Från kontextualiteten till kontextlösheten"), där fortfarande Heidegger är på scenen. Han får här ge sitt svar på frågan inför tolkningens och förståelsens grundläggande möjlighet ge-

nom sitt hävdande att i själva verket under all förståelse ligger en medvetenhet som är resultatet av en bottenförståelse, något som ingår i människans konstitution. Den femte akten ("Från logiken till sociologin") innebär ett andra svar på samma fråga, och det svaret är Gadamers påpekande att osäkerheten i tolkning och förståelse minskas av att såväl det man ska förstå som förståelsen själv hör hemma i ett medmänskligt sammanhang (också historiskt sådant), som omöjliggör fullständig isolering och möjliggör kommunikation.

Jag är inte kompetent att yttra mig som filosof om det här häftet. Men jag har känt mig stimulerad av sättet att ta ett sådant här grepp över hela hermenevtiken, och jag är övertygad om att häftet kan utgöra ett gott tillskott till den litteratur om hermenevtik som numera ingår, eller bör ingå, i varje litteraturkurs för teol. doktorsexamen (andra fakulteter att förtiga!). Detta även om åtskilliga doktorander nog kommer att hisna inför de heideggerska djupen över vilka pater Köster seglar så säkert.

Lars Hartman

Herbert Olsson: *Schöpfung, Vernunft und Gesetz in Luthers Theologie* (Acta Universitatis Upsaliensis 10) Almqvist & Wiksell, Uppsala 1971.

När en forskare blir pensionerad eller dör händer det ofta att hans namn och verk glömmas i recensionsspalterna. Det är hög tid att Herbert Olssons ovannämnda posthuma arbete recenseras och diskuteras i Kvartalsskriften. Det innehåller nämligen sammanfattningen av hela hans långa livsverk och ger allmän kändedom om hans uppgörelse med den svenska och tyska Lutherforskningen. Jag vågar utan tvekan påstå att Herbert Olsson var den lärdate och från historieforskningens synpunkt den pålitligaste bland moderna Lutherforskare. Jag hänvisar också till Hjalmar Lindroths liknande omdöme i hans recension i Kyrkohistorisk Årsskrift.

H. O. har genom sina grundliga källundersökningar, genom sin systematiskt skarpa analys av Luthers centralbegrepp och genom sin avslöjande kritik av den tidigare forskningens missgrepp och brister fört den vetenskapliga Lutherforskningen till ett nytt utgångsläge som alla allvarligt syftande forskare måste accep-

tera för att kunna lösa de återstående olösta problemen i Luthers teologi. H. O. påstår naturligtvis inte att han i sitt arbete på en gång has löst alla lutherska teologins problem. Men han menar nog på allvar att hans utredningar om Guds allverkan genom lagen, om lagens hot och straff och dess löfte om lön, hans tankar om Guds fördoldhet i urtillståndet och syndens tillstånd samt begrepp om den "filosofiska" och "teologiska" synen på människans "natur" är nödvändiga förutsättningar för vidare utforskning av Luthers centralläror om lag och evangelium, om Kristi person och verk, om rättfärdiggörelsen osv. Utan klarhet i dessa ting kommer Lutherforskningen ingenvart. H. O. avslöjar i sin undersökning så allvarliga brister och missgrepp i den tidigare Lutherforskningen, att hans anspråk måste tas på allvar. Därtill kommer att hans källkännedom och kunskaper om den skolastiska bakgrunden är alldeles häpnadsväckande.

Olssons undersökning är för lång och komplicerad för att kunna refereras i detalj. Hans framställningssätt är "skolastiskt", med ständiga upprepningar och sammanfattningar. Idealet är hämtat från skolgeometrin, där varje redan sagt påstående måste upprepas och repeteras innan ett nytt sådant framställs. Läsningen av O:s text blir i viss mening enformig. Den fordrar ständig uppmärksamhet av läsaren.

Bokens tankegång refererar hela tiden direkt till Luthertexter. Diskussionen med och kritiken av andra Lutherforskare sker huvudsakligen i notapparaten. Själva huvudtexten och notapparaten har tydligen utarbetats under tidens gång relativt oberoende av varandra. Utgivarnas roll vid bearbetandet av notapparaten kan därför inte med visshet avgöras. Kritiken mot Th. Harnacks och K. Holls laguppfattningar har dock tydligen ursprungligen hört till huvudtextens sammanhang. Det är nämligen emot dessa två forskares tolkningar av Luther som H. O. skisserar sin uppfattning av det lutherska lagbegreppet (s. 124 ff.). I stället för att recensera hela den olssonska tankegången nöjer jag mig med att referera hans kritik av den tidigare forskningen med hjälp av notapparaten.

Olsson konstaterar att den enda Lutherundersökningen hittills som strävat efter att ge en någorlunda total bild av Luthers teologi är Th. Harnacks tvådelade arbete. Det bygger på verklig källkännedom. Det lönar sig alltid att börja sina Lutherstudier med hjälp av Harnack. Harnacks syn är dock såtillvida felaktig,

att den bygger på den klassiska, luthersk-ortodoxa tolkningen av Luther, som har sin upprinnelse hos Melancthon och de lutherska bekännelseskriterierna. Harnack uppfattar det ursprungliga gudsförhållandet som ett rättsförhållande. Kristi verk skall förstas utifrån detta rättsförhållande. Redan Melancthon liksom alla lutheraner tolkade lagen på skolastiskt vis som *lex aeterna*. Det ursprungliga, ideala gudsförhållandet uppfattades som ett objektivt rättsförhållande. Sven Silén nämnes av O. som typisk representant för denna tolkningstyp (det finns flera).

Om det ursprungliga "ideala" gudsförhållandet uppfattas som en "objektiv" ordning eller ett rättsförhållande, så följer därav att Kristi verk (evangelium) också måste uppfattas som en uppfyllelse och ett återställande av ett objektivt definierbart rättsförhållande. Den ensidigt forensiska rättfärdiggörelseläran och läran om Kristi satisfaction är en naturlig följd av denna uppfattning om lagens innebörd (lagen som *lex aeterna*, som en objektiv ordning, se även A. Sjöstrand: *Satisfactio Christi* och L. Haikola: *Matthias Flacius Illyricus*). H. O. är den första Lutherforskaren som påvisat, att Luther i sin lära om urtillståndet icke uppfattade lagen som uttryck för ett objektivt definierbart rättsförhållande (H. Lindström och undertecknad lärde sig denna sak av H. O.). För att rätt förstå Luthers lära om lagen måste man utgå från vad Luther säger om lagens eller det första budets roll i urtillståndet. Det är inte frågan om en teologisk kuriositet. K. Holl och den liberala teologin utgick från helt andra förutsättningar, när de definierade lagens innebörd.

Diskussionen om försoningens innebörd sammanhänger med det sagda. Svenska teologer som Bring, Aulén, v. Engeström, Hj. Lindroth diskuterade ganska utförligt vad som är den äktlutherska innebörden i försoningstanken (s. 106 f.). Många andra teologer i Norden (A. Sjöstrand, R. Josefsson, Alanen, Tiilikä m.fl.) och i andra länder bidrog till denna diskussion utan att den ledde till något slutgiltigt resultat. Aulén ledde diskussionen in på ett sidospår med sitt "klassiska" försoningsmotiv. H. O. påvisar att felet med hela diskussionen var, från Luthers synpunkt sett, att man inte visste att Kristi gärning innebär inte blott övervinnande av lagen som fördärvsmakt utan också uppfyllelse av lagen som Guds lag. Lagen är rättfärdig, helig och god enligt Paulus och Luther. Dess krav måste uppfyllas. Detta var den berättigade huvudsynpunkten i den me-

lanchtonsk-harnackska försoningsläran som glömts i diskussionen enligt H. O.

H. O. visste säkert redan på 1930-talets början att lagen enligt Luther inte representerar en evig, objektiv ordning och att Kristi gärning betyder en lagens uppfyllelse, men i annan mening än hos Melancton. Man undrar så här efteråt, varför han inte i tid ingrep i diskussionen skriftligt.

Karl Holl och hans skola hörde nog till H. O:s favoriter. Han erkände utan vidare, att Holl var den moderna historiskt-vetenskapliga Lutherforskningens grundläggare och att han lärt sig mycket av den holliska skolan. Men han anser också, att Holl och hans skola delvis lett Lutherforskningen på villospår — detta mest beroende på dess kantska antieudaimonism. H. O. avser med detta, att K. Holl och över huvud de liberala teologerna i sin kantska antieudaimonism var oförmögna att rätt kunna förstå de lutherska katekesernas tankar angående lagens löfte om lön och dess hot om straff. H. O. vill nämligen påvisa, att Luthers föreställningar om Guds allmakt och allverkan genom lagen i skapelsen över huvud inte kan tolkas rätt, om man inte beaktar, att lagen (både den naturliga och den uppenbarade) förutsätter att människan av naturen känner till lagens löfte och hot. Lön och strafftanke måste bevaras i all kristen teologi — så tolkar H. O. Luthers intentioner, fastän man samtidigt även måste hävda, att en verklig laguppfyllelse kommer till stånd blott om den sker utan fruktan för lagens straff och utan önskan om dess lön. Rädslan för eudaimonitanken får således inte leda därhän att föreställningarna om lagens lön och straff totalt avskaffas i teologin. Som exempel på vilka svårigheter en sådan fruktan för eudaimonin leder till, nämner H. O. Torsten Bohllins Gudsstro och Kristustro hos Luther (s. 22 not 1).

Till H. O:s vidare kritik emot all Lutherforskning hör hans påstående, att man enligt Luther måste förutsätta en hos alla människor förekommande "naturlig" kunskap om Gud (= naturlig teologi) och om naturlig lag och rätt (naturrätt). Sådana frågor betecknades av den efterkantska Lutherforskningen (Holl m.fl.) som hörande till "metafysikens" (alltså till icke-vetenskapens) område. I Lutherforskningen har dessa problem nästan totalt försumrats. Av svenska forskare som sysslat med dessa frågor nämner H. O. Ruben Josefson, men han riktar en tämligen hårdhänt kritik emot dennes tolkning (s. 206 not 1). O:s uppgörelse med E. Troeltsch's och K. Holls

uppfattningar om den naturliga lagen är redan känd genom hans doktorsavhandling. Han skärper ytterligare sin kritik emot dessa forskare i sitt nya arbete (s. 167).

Det är två saker som H. O. vill hävda i det långa andra kapitlet, som behandlar den naturliga religionens och den naturliga lagens problematik hos Luther. Dels påvisar han, att det är en nödvändig uppgift för det mänskliga förnuftet (= filosofin, metafysiken) att ställa upp frågan om Guds existens, väsen och egenskaper samt frågan om den naturliga rätten. Människonaturen står genom lagen i en oupplöslig relation till Gud. Dels säger han, att det "naturliga förnuftet" (filosofin, metafysiken) på grund av människonaturens (och hela naturens över huvud) fördärv — människan är "inkrökt i sig själv" — ej kan rätt uppfatta Guds vilja i skapelsen och ej ens vad människans rätta natur är. Förnuftet (filosofin) kan ej leda till evident kunskap om den sanne Guden och hans vilja, men det kan inte heller undvika dessa problem, lika litet som det kan frigöra sig från beroendet av Guds lag. Kunskapen genom lagen räcker inte till. Den rätta kunskapen om Gud vinnes blott genom att lagens kunskap kombineras med evangeliets, uppenbarelsens (revelatio) kunskap. Frågan om filosofins (psykologins) uppgift är mycket komplicerad hos Luther.

Till sist frågar man sig hur H. O. ställer sig till de egentliga lundateologerna Anders Nygren och Ragnar Bring och deras Luthertolkning. Redan under sina lundaår kritiserade han som bekant på sina föreläsningar deras syn på Guds agape, inte för agapetankens egen skull utan därför att deras agapetanke var definierad utan en riktig insikt om lagens och skapelsens väsen. (G. Wingren tog utan tvekan intryck av denna kritik, när han i Kvartalskriften angrep den nygrenska agapetanken. H. O:s verkliga tankar var dock inte allmänt kända på den tiden. Wingrens "tillrättavisning" blev därför synnerligen "bristfälligt".) I det posthuma verket av H. O. märks mycket litet av denna hans kritik, om man nu inte uppfattar hela hans framställning som en viss korrigerig av "ensidigheterna" av den nygrenska agapetanken. I alla fall tycks det vara klart, att H. O. i sin Luthertolkning tagit djupa intryck av det nygrenska agapemotivet. Han vill ej avskaffa det, utan fördjupa det med hjälp av Luther.

Ett par påpekanden är dock på sin plats. I en not på sidan 399 (not 9) gör H. O. sin enda direkta anmärkning mot A. Nygren. Där

säger han, att den s.k. lundateologins svaghet beror på att den, genom sitt starka betonande av "teocentriciteten" i Luthers åskådning, försummar att tala om att människan enligt Luther är "ett självverksamt väsen" med en "egen existens". Vidare menar O., att en så utvecklad tanke på "teocentricitet" omöjliggör en kristen antropologi. Med tanke på detta ägnar H. O. det sista kapitlet i sin avhandling (Kap. V, 454—576) åt beskrivningen av Luthers antropologi. Den är den mest fullständiga framställningen hittills (Lohse och Joest uppnår inte samma nivå). Med den bristande antropologin sammanhänger också, hävdar O., att Luthers tankar om skapelsen och lagens väsen och verk inte blivit tillräckligt beaktade. (I ett annat sammanhang påvisar H. O. — utan namn nämnande — att användandet av bilden med människan som ett rör för vidareförandet av Guds agape inte är tillräcklig för att belysa människans roll som ett självständigt subjekt i gudsförhållandet.)

Jag är ej säker på att A. Nygrens brister angående "läror" om skapelsen, antropologin och lagen (nomos) beror på hans tanke på "teocentricitet". De kan i stället bero på avsaknad av tid att skriva om dessa ting. Jag skulle vara mera böjd att acceptera H. O:s kritik, om den vore riktad mot R. Brings arbete "Tro och gärningar inom luthersk teologi". Där varnas det ju ständigt för faran att ställa emot varandra "människan, tänkt såsom en psykologisk enhet, och Gud, metafysiskt tänkt" (s. 29). Bring varierar tankegången. Tron (i Luthers mening) missförstås, om den uppfattas som en "psykologisk bestämning hos människan", likaså gudstanken, om den uppfattas "metafysiskt".

Det torde emellertid numera vara självklart, att Bring i sin rädsia för "metafysik" och "trons psykologisering" utgår från en helt annan uppfattning av metafysiken och psykologin än den som förekommer hos Luther. (Detta har nog bidragit till att Bring ej helt lyckats att rätt skildra Luthers uppfattning om skillnaden mellan der "filosofiska" (psykologiska) och den "teologiska" synen på människan.) H. O. polemiserade på sina föreläsningar emot Brings metafysik- och psykologibegrepp, men han avstår från polemik mot Bring i detta verk. Han instämmer i stället genomgående i Brings tolkning av striden mellan Luther och Erasmus.

H. O:s utredningar av Luthers antropologi, om lagens lön och straff samt om urtillståndet är alldeles unika i Lutherforskningens historia.

Han hänvisar till sina vidare forskningar angående filosofins förhållande till teologin, och han utlovar att senare ta ställning till Luthers teologi i dess helhet. Kanske finns detta material, åtminstone delvis, i hans efterlämnade papper.

Lauri Häikola

Fredrik Brosché: *Luther on Predestination. The Antinomy and the Unity Between Love and Wrath in Luther's Concept of God. Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 18. 236 sid. Almqvist & Wiksell, Uppsala 1978.*

Denna avhandling, vartill en resumé publiceras i detta häfte, behandlar ett klassiskt tema i lutherforskningen. Såsom undertiteln anger är det frågan om förhållandet mellan Guds vrede och Guds kärlek, som utgör huvudproblemet. Redan Theodosius Harnack gav en djupgående analys av detta tema i sitt kända arbete *Luthers Theologie*, först utgivet år 1862. Sedan har åtskilliga lutherforskare tagit upp frågan. Inte minst har den behandlats i många av de äldre skandinaviska lutheravhandlingarna, och många olika lösningsförslag har sett dagen.

I en kortfattad men instruktiv forskningsöversikt ger Fredrik Brosché en sammanställning av några av de viktigaste bidragen, alltifrån Albrecht Ritschls luthertolkning till Herbert Olssons posthuma arbete om Luthers teologi. Det är, finner han, i regel två alternativa tankelinjer, som återkommer hos de olika forskarna. Den ena tolkningen går ut på att gudsbilden hos Luther är enhetlig och präglas av kärleken, varvid de många utsagorna om Guds vrede betecknas som underordnade och endast avseende "Guds främmande verk". Den andra tolkningen betonar både enheten och motsatsen mellan vrede och kärlek i gudsläran. Man är m.a.o. angelägen att bibehålla dialektiken och motsägelserna, även om man framhåller kärleken som det dominerande i Luthers gudsbild. Litet förenklat kan man uttrycka det så, att somliga luthertolkare söker bortförklara de hårda utsagorna om Guds vrede och om Gud som orsak till fördömsen, medan andra vill tillmäta dessa utsagor en avgörande vikt i Luthers teologi.

Utän att hämmas av den överväldigande forskningstraditionen har författaren gått till källorna för att själv se efter hur det ligger till och söka ge ett bidrag till problemets lösning.

Resultatet har blivit en engagerad systematisk analys med delvis nya frågeställningar. Den systematiska metod författaren valt kunde ha motiverat, att han begränsat sig till det enhetliga material vi möter i Luthers fullt utbildade reformatoriska teologi. Men han har dragit in också de tidiga skrifterna och relationerna till nominalismen i sin undersökning. Därmed kommer han också in på de svåra frågorna om en eventuell utveckling i Luthers teologi på denna punkt. S. Normanns stora avhandling om Vilje og forudbestemmelse i den lutherske reformation inntil 1525 (Oslo 1933) har visat vilka stora problem här föreligger.

Som avhandlingstiteln visar, är det frågorna kring predestinationen som står i centrum. Men författaren börjar avhandlingens huvuddel med en framställning av den naturliga teologin. Han vill visa, att den för förnuftet tillgängliga gudskunskapen, som är bristfällig och förvanskad och därför inte kan utgöra någon grund för tron, likväl enligt Luther otvivelaktigt framstår som en riktig kunskap på det rent teoretiska planet. Den blir en falsk kunskap endast därför att den användes på ett felaktigt sätt och förbindes med människans benägenhet att i allt söka sitt eget. Man kan alltså i detta sammanhang skilja mellan en rent teoretisk (och av förnuftet insedd) kunskap och det existentiella bruket av denna kunskap i den faktiska gudstron. Denna distinktion, som har sin motsvarighet i Luthers egna formuleringar blir för författaren en nyckel till att förstå också de till synes motsägelsefulla utslagorna om Guds vrede och Guds kärlek. Han räknar sålunda med en gudskunskap på två plan och skiljer mellan det som gäller på den teoretiska kunskapens plan (notitia) och det som gäller på den i tron tillämpade kunskapens plan (usus).

Nästa led i undersökningen utgöres av en framställning om Guds allmakt och allverksamhet. Att Gud är allsmäktig och med sin verkande kraft står bakom allt som sker är på sätt och vis en slutsats som man kan göra på ett rent rationellt plan. Det är m.a.o. något som hör med till den naturliga kunskapen om Gud, därmed givetvis inte sagt, att den icke-troende utan vidare accepterar sådana slutsatser. Här gäller nämligen den nyssnämnda distinktionen mellan notitia och usus.

Frågan om Guds allverksamhet kombineras som bekant hos Luther med predestinationsläran. Eftersom Gud med sin allsmäktiga kraft står bakom allt som sker, kan det också sägas, att Gud är den som förhärdar Faraos hjärta

(Rom. 9, 17 f.), och att det är han som förkastar och fördömer, liksom han är den som utkorar till frälsning. Författaren går konsekvent vidare och undersöker vad Luther har att säga om predestinationen. Han finner därvid, att de "hårda" utslagorna om Guds vrede och förkastelse inte kan bortförklaras utan är ofrånkomliga element i Luthers gudslära.

I allmänhet menar man väl, att Luther liksom traditionen efter honom hävdar en universell frälsningsvilja hos Gud, till skillnad från den kalvinska ståndpunkten. Men författaren visar på texter, som tycks tala för att Luther i konsekvens av den dubbla predestinationsläran också kan räkna med en "vilja till partikulär frälsning" — som det heter med ett onekligen tillspetsat uttryck. Det visar sig t.ex., att kardinalstället i detta sammanhang, 1 Tim. 2,4, om att Gud vill att alla människor skall bli frälsta, inte alltid av Luther tolkas som ett bevis för den universella frälsningsviljan. I vissa tidiga texter och i en kommentar till själva bibelöversättningen har han i stället tolkat ordet frälsning som syftande på en jordisk välgång (hjälp, räddning), detta motiverat av att den föregående versen talar om ett stilla och fredligt liv i samhället. Det finns dock andra ställen, där Luther tolkar bibelordet ifråga på sedermera vanligt sätt som ett argument för tanken på en universell frälsningsvilja.

Läsaren av denna bok hålles länge i spänning inför frågan, om den oförsonliga motsatsen mellan vrede och kärlek skall vara sista ordet i Luthers teologi, eller om det trots allt finns en grundläggande enhet i gudsbilden. Svaret kommer först i bokens sista kapitel, där författaren visar, att rättfärdiggörelsen genom tro tar överhand över de teoretiska slutsatserna utifrån predestinationsläran. I den aktuella gudstron övervinnes predestinationsanfäktelsen och utifrån den "karismatiska" erfarenheten av visshet om frälsningen ernås också en övertygelse om kärleken som det grundläggande i Guds väsen. Enheten i gudsbilden ligger sålunda däri att kärleken i sista hand är mer grundläggande än vreden.

Här tillämpar författaren sin tidigare anförda distinktion: på den teoretiska kunskapens plan (notitia) står det fast, att Gud i kraft av sin allverksamhet och allmakt också fördömer och står bakom det onda som sker, men på den existentiella trons plan (usus) övervinnes den anfäktelse, som sådana satsar leder till, i och med den genom tron väckta övertygelsen om att Gud i allt sitt handlande är kärlek.

Det kunde med denna lösning se ut som om

man på trons plan helt hade lämnat bakom sig den hårda motsägelsen, så att utsagorna om vreden och den slutliga domen förlorat sin funktion. Det är förmodligen inte författarens mening, eftersom han i det föregående så starkt har betonat de "hårda" utsagornas betydelse i Luthers teologi. Men det nyssnämnda intrycket blir en följd av att han på denna punkt tillämpar distinktionen mellan notitia och usus.

Här inställer sig ytterligare frågor: Är det inte snarast så att Luther varnar för de teoretiska och rationella slutsatserna kring predestinationsläran, samtidigt som dialektiken mellan vrede och kärlek i viss mån kvarstår just på det existentiella planet? Att vredesutsagorna har en bestämd funktion på trons plan hänger bl.a. samman med lagens förblivande giltighet för den kristne.

På detta sätt kan man fortsätta diskussionen på den punkt där författaren slutar sin framställning. Han har med sitt arbete inte gjort en debatt överflödigt men verksamt bidragit till att belysa ett av de svåraste problemen i teologin. Man kan hoppas att han därmed också gett impulser att fortsätta den fördjupade reflektionen kring dessa frågor, som ofta behandlats alltför ytligt i våra dagars teologiska diskussion.

*Bengt Häglund*

Manfred Kwiran: *Index to Literature on Barth, Bonhoeffer and Bultmann. Theologische Zeitschrift, Sonderband VII, 502 sid. Friedrich Reinhardt Verlag, Basel 1977.*

Den som vill studera modern systematisk teologi kommer inte runt Barth, Bonhoeffer och Bultmann. De har en sådan plats i diskussionen att de tvingar nästan alla till kommentarer och har därmed blivit ett slags referenspunkter som ständigt utnyttjas för positionsangivelser och som man därför bör försöka komma underfund med inte bara för att förstå debatten i stort utan också för att förstå inlägg i mera speciella frågor. Den som försöker orientera sig hänvisas förstas i första hand till Barths, Bonhoeffers och Bultmanns egna skrifter och därmed till bibliografier över dessa. Men dessa skrifter är många, och man kan behöva hjälp med överblicken, och eftersom det som används som referenspunkter inte alltid tolkas lika, tvingas man försöka orientera sig också i

sekundärlitteraturen. Eftersom då så överväldigande mycket kan betraktas som sekundärlitteratur, står man där ändå ganska villrådig och till synes utlämnad att försöka klara sig med ett ganska godtyckligt urval som man efter hand försöker bredda.

Svårigheterna kan naturligtvis inte helt elimineras av tekniska hjälpmedel. Att orientera sig innebär att börja kunna skilja väsentligt från oväsentligt, och det är inte någon teknisk fråga. Men man kan ha stor hjälp av en sammanställning av sekundärlitteraturen som förtecknar författare och titlar och på så sätt ger ett slags överblick som kan minska slumpmässigheten i ens urval och som gör det lättare att finna böcker och artiklar om just det man får ögonblicket är speciellt intresserad av.

En sådan sammanställning av sekundärlitteraturen om Barth, Bonhoeffer och Bultmann finns alltså nu (när det gäller Tillich finns en mindre genomarbetad, stencilerad förteckning som efter hand ges ut av Paul-Tillich-Gesellschaft). Den är gjord av Manfred Kwiran, som uppges vara lärare vid universitetet i Würzburg och som enligt vad man kan utläsa av förteckningarna disputerade 1969 i Basel på en avhandling om exegesen av 1 Kor. 15 i tysk protestantisk teologi från F. Chr. Baur till W. Künneth. Som var och en förstår ligger det ett omfattande arbete bakom den. Efter ett kort förord och en 21 sidor lång förteckning över de tidskrifter där upptagna artiklar återfinns följer tre av varandra oberoende delar om resp. Barth, Bonhoeffer och Bultmann. Förutom själva förteckningen av sekundärlitteratur som upptar 2 823, 774 resp. 2 048 titlar innehåller varje del ett kortfattat "vita", en förteckning över "major works" av resp. teolog själv och, inte minst viktigt, ett "index of persons" och ett "index of subjects".

I ett första möte med bibliografin vill man framför allt uttrycka sin tacksamhet för att den nu finns. Efter hand som man utnyttjar den, kommer man förmodligen fram till mera differentierade omdömen som kanske också kan leda till sådana påpekanden och förbättringsförslag som Kwiran i förordet säger sig hoppas på och vara villig att beakta i nya upplagor eller supplement. Nu får jag nöja mig med några preliminära kommentarer efter ett första studium och jämförelser med egna anteckningar och litteraturförteckningarna i några aktuella avhandlingar. Förhoppningsvis kan dessa kommentarer ytterligare belysa hur boken är gjord och vad den kan användas till.

Just den anledning som gör behovet av en

förteckning över sekundärlitteraturen så stort gör själva förtecknandet så svårt. Just eftersom så mycket åtminstone implicit handlar om Barth, Bonhoeffer och/eller Bultmann, blir det svårt att dra gränsen mellan vad som bör vara med och vad som inte bör vara med. Också arbeten som inte nämner något av dessa namn i titeln eller ens i en kapitelrubrik kan ju innehålla synpunkter som är väsentliga och/eller intressanta åtminstone ur någon aspekt, i något sammanhang. Hur utförligt motiverade och/eller originella skall dessa vara för att försvara en plats i någon av förteckningarna? Varje föredrag som innehåller en överblick över 1900-talsteologin skulle kunna tas med i alla tre förteckningarna, men blir dessa därigenom bättre? Och vinner man något på att ta med alla "trosläror", alla läroböcker i teologisk etik, nytestamentlig teologi etc. eller alla kommentarverk som tar ställning till Bultmann? Kwiran tycks här ha varit restriktiv, även om det ibland kan vara svårt att genomskåda de principer han arbetat efter. Moltmanns *Theologie der Hoffnung* är med i både Barth- och Bultmannförteckningarna trots att bara 8 resp. 10 sidor är direkt relevanta liksom Rendtorffs 21 sidor långa kapitel om Barth i *Theorie des Christentums*, förmodligen därför att dessa avsnitt spelat en stor roll i debatten. Zahrnts *Die Sache mit Gott* är med i alla tre förteckningarna, medan Nicholls' *Pelican*-bok och Perssons *Att tolka Gud idag* lika konsekvent utelämnats. "Trosläror" tycks inte vara med, utom Brunners första band som är med i Barthdelen. Sidorna om Bonhoeffer i *Kirchliche Dogmatik* anges i Bonhoeffer-delen, men i Bultmann-delen anges bara de sidor i samma verk som tryckts av i *Kerygma und Mythos II*. Jag tycker att Kwirans restriktivitet är berättigad, och jag utesluter inte att det kan finnas något system bakom urvalet. Men jag tycker att Kwiran i förordet kunde ha redogjort för hur han arbetat och vilka riktlinjer han haft för urvalet. Och jag tycker att man bör aktualisera för sig åtminstone en följd av denna restriktivitet: Man kan missta sig, om man tror att man genom personregistren lätt kan få tag i en bestämd teologs tolkning och bedömning av någon av dessa tre. Det man får tag i är ofta små specialuppsatser, medan sådana bredare framställningar inte återfinns som förklarar och motiverar tolkningen genom att visa hur den hänger samman med teologens eget vidare perspektiv.

Behovet av restriktivitet hänger naturligtvis samman med att bokens användbarhet ökar,

om det inte tar alltför lång tid att hitta det man letar efter. Här är det självklart till stor hjälp att Kwiran försökt sig på att göra inte bara person- utan även sakregister. Att här sträva efter fullständighet skulle minska eller förstöra användbarheten, och man måste bygga registret främst på titlarna. Också genom sakregistret underlättas alltså främst sökandet efter specialarbeten och -uppsatser om avgränsade frågor, och detta markerar ytterligare att det är här man kan vänta sig störst hjälp av bibliografin.

Naturligtvis måste somligt undgå även den mest energiske sökare. Även om också svenska teologers verk på svenska finns med i nästan förvånande omfattning, är det naturligtvis lätt att förbise t.ex. Auléns uppsats om Bonhoeffer i *Årsbok för Sveriges Kristliga Studentrörelse* 1963. Mera förvånande är kanske att Valen-Sendstads norska bok från 1969 om Bultmann saknas, liksom Hedingers uppsats i *Evangelische Theologie* 1970 om Bonhoeffer och W. F. Otto och Goosmans uppsats i en festskrift 1972 till A. Schönherr om Bonhoeffers predikningar. Själv tycker jag också att t.ex. Stoodts uppsats i *Gesellschaftliche Herausforderung, München* 1970, om Barths socialetik hade försvarat en plats i Barth-förteckningen, men det kan kanske diskuteras. Det stör kanske också att t.ex. Schreys artikel i den av Kegley redigerade *The Theology of Rudolf Bultmann* anges särskilt medan så inte sker med t.ex. Ogdens uppsats och att motsvarande oregelbundenheter gäller den av Marty redigerade *The Place of Bonhoeffer*, liksom att Benktsons *Christus und die Religion* anges korrekt i Barth-förteckningen men med förvanskad titel i Bonhoeffer-förteckningen.

Men sådana anmärkningar får naturligtvis inte undanskymma det viktiga: Även om Kwirans förteckningar inte löser allt, så kan de vara till stor hjälp i många sammanhang, och den hjälpen bör vi utnyttja.

*Edgar Almén*

Ahti Hakamies: *Georg Wunschs Evangelische Sozialethik im Lichte seiner werttheoretischen Gesamtauffassung. Marburger Theologische Studien* 13. 162 sid. N. G. Elwert Verlag, Marburg 1975.

Georg Wunsch (1887—1964) blev 1931 professor i "etik, socialetik och apologetik" i Marburg. 1946—51 var Wunsch dispenserad från



sin verksamhet som professor p.g.a. anklagelser för nationalsocialistiska sympatier. En undersökningskommission, som granskade "fallet Wunsch", förklarade denne oskyldig och Wunsch återinsattes i ämbetet, som han uppehöll till sin pensionering 1955. Wunsch fick dock pröva på vad det innebär att vara ignorerad av sina kollegor. Härtill bidrog också Wunschs marxistiska samhällssyn, hans opposition mot den framväxande dialektiska teologin ("ein theologisches Niedergangphänomen") samt hans från de dåtida tongivande teologiskt-kyrkliga kretsarnas avvikande uppfattning om teologins uppgift. Om fr.a. principiella problem i Wunschs socialetik har den i Helsingfors verksamme etikern, docent Ahti Hakamies författat en i negativ och positiv mening kritisk undersökning.

Typiskt för Wunsch är hans strävan att förena en idealistisk-kantiansk utgångspunkt med historiskt-innehållslig etik med påverkan från Troeltsch, Hartmann m.fl. Etikens metod sägs vara dels apriorisk-rationell, dels empirisk-historisk; huvudproblemet är hur dessa båda sidor på ett meningsfullt sätt skall förenas. Wunsch betonar enligt Hakamies att det främsta kriteriet på en god handling är det formala (sinne- laget). Till detta kommer en bedömning utifrån en hierarkisk värdeskala. Mellan det etiska subjektet och värdena i värdeskalen skall råda en slags ömsesidig växelverkan, ur vilken skall uppstå ett nytt s.k. materialetiskt värde. Hur detta tänkes ske blir dock knappast klarlagt i Hakamies framställning.

Den materiala värdeetiken tar för konstruktionen av värdeskalor en axiomatisk utgångspunkt i historiskt sett faktiskt existerande värden. Wunsch förfar nu på analogt sätt inom den teologiska etiken och förutsätter där uppenbarelsen i NT som den teologiska etikens axiomatiska utgångspunkt. Trots att metodisk förebild hämtas från filosofisk etik blir Wunschs etik därmed i hög grad vad vi kan kalla "trosetik", "kristen etik", "strängt teologisk etik" el.dyl., varvid även den religiösa gudserfarenheten är utgångspunkt.

Ett problem inom samtida evangelisk social-etik är frågan om det ekonomiskt-politiska livets s.k. Eigengesetzlichkeit; det är ju ett känt fenomen att den lutherska traditionen ofta anklagas för religiös-etisk kvietism i samhälls-etiska frågor. För Wunsch var detta ett ständigt angeläget fält att ägna mödorna åt. I hans tidiga Luther-undersökningar visar sig detta i en behandling av frågan om relationen mellan bergspredikans etik och de s.k. naturliga ord-

ningarnas etik i Luthers teologi. Denna spänning får enligt Wunsch ingen harmonisk lösning hos Luther; däremot har senare lutherdom ofta förlorat spänningen. Det är typiskt att det inte heller hos Wunsch ledes till någon direkt lösning.

Sin ekonomiska etik utvecklar Wunsch contra dels en liberal-social kapitalism, dels en traditionell teori om ekonomins "egenlaglighet". Ekonomin bör enligt Wunsch ses under värdeaspekter; fr.a. är frågan vilka syften ekonomin har. För att kunna bedöma dessa hämtar en evangelisk ekonomisk etik sina kriterier från den religiösa erfarenheten och bergspredikans etik sådan Wunsch uppfattar denna. — Relationen mellan bergspredikans etik och en etik grundad på skapelseordningarna blir dock även här ett olöst problem.

Hakamies kritiska distans till Wunschs produktion är bl.a. ett instämmande i Bultmanns kritik att Wunsch med sin känslighet för vad som rör sig i tiden tenderar att absolutifiera dåtida aktuella ideologier, varvid han förlorar en kritisk hållning gentemot ideologier som marxism och nationalsocialism. F.ö. är Hakamies ofta skeptisk till Wunschs ansatser utan att själv anföra någon alternativ lösning. Mest positivt finner han vara vad han kallar Wunschs "verklighetsnära" metod, vilket skulle vara Wunschs anknytning till den s.k. material-etiken. — Hakamies hade själv vunnit på att distansera sig mer från forskningsföremålet, bl.a. genom att använda andra termer än t.ex. "formal" och "material" etik.

En av Wunschs elever, Rudolf Gebhardt, skrev 1955 en avhandling om teorier om naturrätt och skapelseordningar. Gebhardt visar, mer än vad Hakamies gör, att det i Wunschs produktion, trots de felslut denne ibland hamnade i, finns användbara metodiska ansatser. Fr.a. gäller detta Wunschs försök att ur en teori om s.k. skapelseordningar, förstådda på ett icke-statiskt, dynamiskt sätt, hämta kriterier för ett etiskt gott handlande. En sådan teori blev tidigare mycket kritiserad och är förenad med svårigheter, men för den som är intresserad av den normativa etikens problem, är teorin ett alternativ, som bör övervägas.

*Göran Bexell*

Gösta Rahnberg: *Vetenskapsfilosofi och sannolikhetskalkyl i Constantin Gutberlets gudsbevis*. En presentation med kritisk analys. Lund 1978.

Constantin Gutberlet (1837—1928) är en i den moderna diskussionen föga uppmärksammad tänkare. Han var tysk katolsk präst och filosof. I huvudsak anknöt han till den skolastiska filosofin men var också påverkad av tankar hämtade från samtida naturvetenskap. Gutberlet hade ett påtagligt intresse för matematik, där han låg tidsmässigt ganska väl framme. Han accepterade således förekomsten av oändliga mängder och hade vetenskapliga kontakter med Georg Cantor, som var föregångsman på detta område.

Gutberlets intresse är genomgående centrerat kring apologetiska frågor. I sina arbeten ägnar han stor energi både åt att vederlägga en ateistisk eller agnostisk världsbild och åt att försöka argumentera för den kristna tron. Här ansluter han sig huvudsakligen till traditionella gudsbevis som han försöker ge en fräsch vändning, bl.a. genom att införa sannolikhetsresonemang.

Föreliggande arbete är en avhandling för fil. doktorsexamen i teoretisk filosofi. Förf. säger sig vilja analysera Gutberlets gudsbevis utifrån tre infallsvinklar: dels vill han bedöma Gutberlets sätt att genomföra sina intentioner efter de egna förutsättningarna, dels vill han undersöka vilken giltighet och relevans Gutberlets uppfattningar har med utgångspunkt i nutida vetenskapsteori, och dels vill han jämföra Gutberlets teorier med motsvarande åsikter hos dennes mera kände samtida Franz Brentano.

Avhandlingen består av tre huvudkapitel. I det första presenteras Gutberlets verklighetsuppfattning. Gutberlet anser själv att man i princip har att välja mellan två verklighetsuppfattningar, "mekanisk monism" och gudstro. I sin strävan att vederlägga den mekaniska monismen utvecklar han en naturuppfattning, som enligt Rahnberg närmast får karaktären av ett gudsbevis. Materien är i sig själv indifferent, dvs. obestämd med hänsyn till rörelse, mängd och läge i rummet. Värdena på dessa faktorer kan den inte bestämma av sig själv. Världsutvecklingen måste orsakas av en högre intelligens. Denna argumentering är dock ett cirkelbevis enligt Rahnberg.

En huvudpunkt i Gutberlets argumentering är att naturlagarna inte kan vara ett resultat av slumpen, eftersom de har så låg sannolikhet. Sannolikheten för att världen skall uppstå

på grund av slump är i själva verket lika med noll. Rahnberg kritiserar denna tes med utgångspunkt i modern vetenskapsteori och hävdar att naturlagar kan ha låg sannolikhet men samtidigt vara av naturvetenskapligt intresse, eftersom de har högt förklaringsvärde. Gutberlet har emellertid också riktat kritik mot fr.a. darwinismen för bristande förklaringsvärde. Rahnberg menar att denna kritik är missriktad och anser att motsättningen är en ordstrid som beror på sammanblandning av två olika slags innebörd i termen "förklaring".

I det andra kapitlet diskuteras några olika utformningar av gudsbevis hos Gutberlet. Här behandlas hans bevis på grundval av materiens indifferent, världens kontingens, begränsning i rum och tid, utifrån existensen av en idealvärld, och slutligen hans teleologiska gudsbevis. Detta kapitel består huvudsakligen av referat med kritiska randanmärkningar.

Det tredje kapitlet behandlar mera utförligt "det teleologiska gudsbevisets motivering". Här utvecklar förf. sin tanke att naturvetenskapen och teologin söker två olika slags förklaringar som inte behöver komma i konflikt med varandra. Den teleologiska förklaringen skulle därvid omfatta ett vidare perspektiv än den naturvetenskapliga. Gutberlet uppfattade däremot den naturvetenskapliga förklaringen som otillfredsställande, eftersom den bygger på obevisade antaganden.

Gutberlets användning av sannolikhetsresonemang föranledde angrepp från flera samtida matematiker, en kritik som fick honom att modifiera sin argumentering. Han accepterade i sin senare produktion att sannolikhetsberäkningar inte kan säga något bestämt om en enstaka slumpmässig händelse utfall. Han hänvisade i stället till världsordningens komplexitet som stöd för att världen inte har kunnat uppstå genom slump. Här diskuterar slutligen förf. olika problem i samband med sannolikhetsberäkningar tillämpade på världs-förklaringar.

Rahnbergs referatteknik är inte alltid så lättgenomtränglig. Ett allmänt metodiskt grepp består i att han presenterar Gutberlets argumentering i ett antal punkter, som han stöder med (tyvärr inte alltid så belysande) citat. Därefter kommenterar han och kritiserar de olika punkterna var för sig. En svårighet i detta tillvägagångssätt är att det lätt blir atomistiskt. Vad som hos Gutberlet är en argumentationskedja blir i referatet ett antal mer eller mindre osammanhängande påståenden.

En annan svårighet för läsaren är den vag-

het som ofta kännetecknar Rahnbergs framställning. Detta gäller exv. referatet av Gutberlets teleologiska gudsbevis. Gutberlets argumentering för att världens ändamålsenlighet förutsätter en ordnande intelligens blir i Rahnbergs version: "Enligt 2° är med den teleologiska förklaringen förenat ett uttalande om en styrande Intelligens' existens." Denna typ av depreciseringar är tyvärr inte ovanliga. Ofta är det av denna anledning betydligt mera klargörande att läsa Gutberlets egen framställning än Rahnbergs referat. Ibland är framställningen t.o.m. helt obegriplig om man inte har Gutberlets text framför sig, som exv. på s. 105—8, där förf. hänvisar till resonemang hos Gutberlet som han förutsätter kända men som inte tidigare har refererats.

Som utgångspunkt för sin kritik tar förf. den moderna vetenskapsteori som återfinns hos bl.a. Nagel och Popper. Att deras uppfattningar strider mot Gutberlets räcker därvid för att avvisa den senares. En mera djupgående undersökning hade kanske krävt att man försökte dra fram de grundläggande förutsättningarna i resp. ståndpunkt för att sedan ev. kunna bedöma dessa.

Många gånger brister förf. i idéhistorisk överblick. Detta gör att han ofta förutsätter begrepps användningar och resonemangsmodeller som karakteriserar dagens vetenskapsteori. Han ser därför inte att Gutberlet lever i en annan tanketradition, där det thomistiska sättet att betrakta världen är i hög grad bestämmande. Detta leder ibland till direkta missuppfattningar. Här är några exempel. På s. 28 tolkar han tesen att verkan inte kan ha högre fullkomlighetsgrad än orsaken som om det gällde det moderna, kausala orsaksbegreppet. Hos Gutberlet är det fråga om det aristoteliskt-thomistiska orsaksbegreppet. Ett annat exempel finner vi på s. 59—60, där Rahnberg diskuterar Gutberlets argument att det krävs en oändlig kraft för att skapa materien. Där förutsätter Rahnberg att Gutberlet avser att det erfordras en oändlig energimängd för att skapa materia och anser att detta "skulle vara att beskylla Gud för att vid världens skapande ha arbetat med låg verkningsgrad". I själva verket talar Gutberlet om något helt annat, nämligen att det krävs en oändlig förmåga för att skapa världen. Framställningen av Augustinus, slutligen, på s. 63, bygger helt på Gutberlets vinklade referat.

En klarare idéhistorisk framtoning, där Gutberlets relationer till Bolzano och till samtida som Husserl, Frege och Brentano (som är

fragmentariskt berört), hade förstas visat varför Gutberlets inflytande idag är ringa.

När förf. kommer in på diskussion av sannolikhetsresonemangen i samband med gudsbevisen, rör han sig med betydligt större säkerhet. Denna diskussion är kanske också det bästa i avhandlingen. Rahnberg diskuterar med kunnighet och intresse de matematiska och logiska problem som kan uppstå när man försöker tillämpa sannolikhetsberäkningar på världsförklaringar. Här förutsätts dock att läsaren redan är bekant med sannolikhetslogiken och dess formelspråk.

Ulf Görman

*Ett halvt sekel av svensk psalmhistoria i ny belysning*

Jens Lyster: *En liten psalmbok — en svensk 1600-talstradition. 1—3 (Hymnologiske Meddelelser 1974 s. 157—180, 1975 s. 114—132, 1976 s. 31—42. Salmehistorisk Selskab, Københavns Universitet, Institut for Kirkehistorie.)*.

Erik Eriksson: *Några nyfunna äldre svenska tryck som bl.a. justerar den svenska psalmbokshistorien (Nordisk tidskrift för bok- och biblioteksväsen 62—63, 1975—76, Stockholm, s. 81—91)*.

Psalmhistorisk forskning har ofta fått nya impulser genom fynd av förut okända psalmtryck av olika slag. Detta har åter besannats då nu en dansk forskare, sognepræst Jens Lyster, Odden præstegård, Sjøellands Odde, vid början av 1974 i Herzog-August-biblioteket i Wolfenbüttel påträffat en hos oss förut okänd svensk psalmbok med 121 psalmer, En liten psalmbok ("Een liten PSalmbook") tryckt och inbunden tillsammans med En liten bönbok, även denna förut okänd. Boken var tryckt av Christoffer Reusner i Rostock 1602 för en känd stockholmsförläggares räkning. Den är nu på J. Lysters initiativ tillgänglig i mikrofilm i Det Kongelige Bibliotek, Köpenhamn, och i Kungliga Biblioteket, Stockholm. Han har vidare i tre artiklar respektive åren 1974, 1975 och 1976 i tidskriften Hymnologiske Meddelelser, för vilken han är redaktör, i detalj redogjort för dispositionen och innehållet i denna nu tillgängliga upplaga och satt den in i dess historiska sammanhang. I Nordisk tidskrift för bok- och biblioteksväsen årgång 1975/76 har bibliotekarie Erik Eriksson, Stockholm, genom

en intressant och instruktiv redogörelse närmare kommenterat och ytterligare belyst bl.a. detta psalmtryck.

Jens Lysters fynd av upplagan från 1602 ändrar radikalt, framhåller Erik Eriksson, bilden av vår psalmbokshistoria omkring år 1600. Den hörde till den typ som var avsedd för den enskilda andakten bl.a. för att medföras på resor. Det lilla formatet i duodes var inrättat därefter. Boktryckare och förläggare hade stora friheter när det gällde dessa psalmböcker och bönböcker för den enskilda andakten. Inte minst har man anledning att räkna med detta vid de av J. Lyster skildrade olika upplagorna av En liten psalmbok. Beträffande psalmerna vid den allmänna gudstjänsten kom den halv-officiella Uppsalpsalmboken att skapa en större enhetlighet. Den var utarbetad vid riksdagen 1643, godkänd av prästeståndet samt tryckt 1645 av Ignatius Meurer med ett privilegium av Kungl. Maj:t för de närmaste åtta åren. Boktryckarnas stora frihet påtalades särskilt mot slutet av seklet. År 1691 förbjöd Karl XI allt tryckande av psalmböcker samt av andliga böcker av annat slag förrän psalmboken blivit översedd. Utvecklingen ledde fram till rikspsalmboken av 1695.

Den nyfunna upplagan från 1602 bygger enligt Lyster på en tidigare, nu försvunnen upplaga från senare delen av 1590-talet. E. Eriksson har i en föregående artikel i Nordisk tidskrift för bok- och biblioteksväsen (1972 s. 138) visat att privatpsalmböckerna under de första decennierna av 1600-talet utgavs med en viss periodicitet. Beträffande En liten psalmbok tycks perioden intill 1626 ha rört sig om sex år. Det var ingen tillfällighet eftersom en upplaga tydligen räckte så länge. Försäljningen sköttes av affärsmän som var bekanta med marknaden. Om man får räkna med en upplaga 1620, vilken liksom den första hittills inte kunnat direkt beläggas, har En liten psalmbok kommit ut 1596 (?), 1602, 1608, 1614, 1620 (?), 1626. J. Lysters grundsats att inte mer än nödvändigt operera med okända psalmboksupplagor som förutsättes vara förlorade (HM 1975 s. 114) är en riktig och odiskutabel grundsats. Mycket talar dock för att en edition av En liten psalmbok kan ha utkommit 1620 (Eriksson 1975—76 s. 84, 91). Att 1602 års upplaga inte är den första framgår av titelbladet.

En ny upplaga, den närmaste efter den nu påträffade av 1602, utgavs tydligen 1608. En finsk hymnolog, T. I. Haapalainen, har beskrivit ett likaså i Herzog-August-biblioteket i Wolfenbüttel befintligt litet odaterat koralhäfte

av Sigfrid Aron Forsius, numera utgivet i faksimil i Åbo 1973 (recenserat i STK 1974 s. 184—185). Det innehåller 19 koraler och avser som Lyster nu kan visa melodierna till de psalmer som inte fanns med 1602 utan hade kommit till 1608. Koralhäftet är, framhåller Haapalainen, den äldsta tryckta nordiska koralboken från 1600-talet. En liten psalmbok av 1608 tycks ha redigerats av denne mångsysslade S. A. Forsius. Vid sitt försök att rekonstruera upplagan av 1608 framhåller Lyster att Forsius svarar för det mesta av nyheterna 1608 utöver upplagan 1602. Han har annars vanligen satts i förbindelse med en psalmbok som antas ha kommit ut 1614 med titeln "Andelige psalmer och wijsor", de ord som står som rubrik över sidorna. J. W. Beckman räknar det som möjligt eller sannolikt att Forsius kan ha utgivit denna samling. Lyster förklarar titeln med dess benämning "andelige psalmer" på ett sätt som förefaller riktigt. Ett defekt exemplar av upplagan med det antagna tryckåret 1614 finns i Kungl. biblioteket i Stockholm. Denna edition har tidigare ansetts vara av stort psalmhistoriskt intresse. Nu visar Lyster att den är ett omtryck utan större intresse av den som kom ut 1608. Denna senare är däremot intressant inte minst eftersom man kan spåra ett samband med Forsius' orosfyllda livsöde. När Halleys komēt visade sig 1607 behövde Karl IX en astrolog som kunde tolka vad den förebådade. Forsius hade sedan ett år suttit fängslad i Örebro, anklagad för konspirationer mot kungen till förmån för kung Sigismund. Nu hämtades han ut och kunde förklara komēten innebörd så att Karl IX blev nöjd. Under de närmaste åren upplevde han sitt livs höjdpunkt. Han fick privilegium på almanacksutgivande, föreläste i astronomi i Uppsala samt blev kyrkoherde i Stockholm. Hans förnyade motgångar började 1614, samma år som psalmboken antas ha kommit ut.

Under sin svåra fängelsetid 1606—07 kan Forsius ha författat de kors- och bedrövelsespsalmer som tillskrives honom och komponerat de melodier som utgavs 1608. Upplagan detta år samt de nya melodierna är som Lyster visar hans huvudsakliga prestation på detta område. Vidare kan Lyster dra linjerna tillbaka från 1614-upplagan till den nu påträffade av 1602. Man kan väl ha anledning ifrågasätta om inte editionen 1614 är en förläggarspekulation. Forsius låg detta år i fejd med konsistoriet och tvingades att avgå från kyrkoherdetjänsten på Riddarholmen. Förläggarna kan ha varit Meu-

rer, som enligt Beckman har tryckt boken, tillsammans med Reusner som nu hade flyttat från Rostock till Stockholm.

Att upplagan 1602 var redigerad av denne Christoffer Reusner i Rostock tycks kunna utläsas genom ett av Lyster citerat uttalande av biskop J. Rudbeckius 1635 enligt J. Fransén i "Ubsalapsalmboken 1645" 1 s. 263. Redaktionen av 1602 med dess inkonsekvenser och oregelbundenheter (J. Lyster i HM 1974 s. 178) hade som förlaga den förutsatta tidigare upplagan. Den härrörde som Lyster och Eriksson visar troligen från Thorstenius Johannis Rhyacander. Namnformen Rhyacander är f.ö. enligt Eriksson den riktiga. Lyster använder efter T. Norlind formen Rhyarander. Han hade från sin småländska hembygd kommit som musiker till Johan III:s hovkapell, något som kan beläggas genom en uppgift i ett företal av Rhyacander 1604, citerat av Eriksson (1975—76 s. 87). Han förekommer från 1589 i hovkapellens räkenskaper och anses ha varit hovkapellmästare hos Karl IX. Det är då han som står för den nyskapade traditionen bakom En liten psalmbok. Tre av psalmerna 1602 bär hans initialer. Han skall f.ö. också detta år ha utgivit en annan psalmbok med melodier som nu är försvunnen samt en likaså icke mer tillgänglig översättning jämte melodier av tyska psaltarpsalmer efter Ambrosius Lobwasser. Det visar sig följaktligen att denne "Torsten Johansson Spelman" haft stor betydelse.

Sälunda var det som Lyster nu kan visa Forsius som 1608 vidareförde psalmbokstraditionen från Rhyacander och Reusner. Mera ovisst är det hur mycken befattning han haft med upplagan 1614. Den därpå följande nu bekanta om än även denna i ett något defekt exemplar trycktes hos Ignatius Meurer, även han likasom Reusner förut boktryckare i Rostock, 1626 (enligt Collijn). Det var som nämnts Meurer som sedermera fick privilegiet att ge ut Uppsalapsalmboken 1645. En liten psalmbok 1626 upptog en stor mängd psalmer ur den äldre svenska psalmtraditionen, enligt Lyster kanske ur ett tryck 1622/23. Laurentius Paulinus Gothus' *Clenodium* av 1633 byggde enligt Lyster (HM 1976 s. 37) på traditionen från En liten psalmbok. Hans förslag i detta sammanhang att det kan ha varit L. P. Gothus som redigerat upplagan 1626, eftersom denne 1635 sade sig ha förändrat psalmboken för nio år sedan, bygger på en felaktig tolkning av detta uttalande i citat från Fransén (s. 246). Enligt riksrådets protokoll 1635 6/11 (Handlingar till Sveriges historia ser. 3: V, 1635 s.

279) hade L. P. G. för nio år sedan "gjort och förändrat samma psalmbok och låtit henne så liggja". Han hade sedan ofta på synoder blivit anmodad "att samma book måtte komma i ljuset och på tryck". Fransén har återgivit detta oklart. Upplagan 1626 överensstämmer helt med en hittills okänd och av E. Eriksson (anf. tidskr. 1975—76 s. 89—90) omnämnd upplaga från 1642, tryckt av Meurer och omtryckt 1650/51. Boktryckarnas konkurrerande om psalmböckerna blev alltmer markant. Heinrich Keyser utgav 1648 en förkortad upplaga av En liten psalmbok. Denna av Lyster så betecknade edition är beskriven av Bengt Wahlström i *Svenskt Gudstjänstliv* 1959 med benämningen "Den första rebellen mot Uppsalapsalmboken". Wahlström har också i *Svenskt Gudstjänstliv* 1957 och 1958 redogjort för två av Meurer 1648 utgivna reducerade upplagor av Uppsalapsalmboken, av vilka den ena är den miniatyropsalmbok som också Lyster har omnämnt.

Jens Lysters undersökning präglas av stor grundlighet icke minst vid återgivningen av innehållet och texterna. Den utgör ett värdefullt bidrag från Danmark, förvisso inte det enda, för att belysa den svenska psalmen och andliga visan. Det kan tilläggas att Hymnologiske Meddelelser överhuvudtaget är av mycket stort värde även för de svenska förhållandena särskilt därför att intresset för psalmdiktningens förnyelse här så intimt och verklig-hetsstroget förenas med studiet av dess historia.

På ett par punkter har Lysters undersökning med den ytterligare belysning som den får i Erikssons artikel speciellt bidragit till nya perspektiv. Dispositionen i En liten psalmbok kan beträffande den förra delen skönjas ännu i 1695 års psalmbok. Forsius' roll har blivit mera klarlagd. Vissa texter och bland dem sådana som ännu förekommer i 1937 års psalmbok kan omdateras till 1602 eller 1608 i stället för 1614. Det svenska trycket från 1602 innehåller sålunda så vitt bekant den äldsta nu kända svenska texten till Hans Christensen Sthens "HERRE JESU CHrist/Min Frelser du est" (1937 nr 288). "In dulci jubilo" i dess latin-svenska form (1937 nr 606) visas genom initialer 1602 härröra från T. J. Rhyacander och inte från den något annorlunda formen i *Piae cantiones* 1582. Av särskilt intresse är det att traditionen från En liten psalmbok omkring sekelskiftet 1600 framstår som en i viss mån enhetlig linje under århundradets förra hälft.

Allan Arvastson

*Resuméer av doktorsavhandlingar*

För att ge en utökad information om de teologiska doktorsavhandlingar, som ges ut i Sverige, kommer STK att i fortsättningen publicera korta resuméer, skrivna av författarna själva. Början göres i detta häfte med några under vårterminen 1978 ventilerade avhandlingar.

Gustav Arén: *Evangelical Pioneers in Ethiopia. Origins of the Evangelical Church Mekane Yesus*. 486 sid. EFS-förlaget, Stockholm; *The Evangelical Church Mekane Yesus, Addis Abeba*, 1978. Pris inb. ca kr 100:— (Avh vid Uppsala universitet)

Under 1800-talets första hälft sökte brittiska, tyska och schweiziska missioner förnya och aktivera den ortodoxa kyrkan i Etiopien genom att sprida bibeln på folkspråket. Efter hand blev huvudsyftet att evangelisera oromo, en rad icke-kristna folkgrupper i söder och väster, vilka med ett gemensamt namn då kallades "galla".

År 1865 sände Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen sina första missionärer att söka nå "Galla". Den politiska situationen hindrade dem att förverkliga sin avsikt. Efter ett misslyckat försök att nå oromofolken via Sudan, öppnade missionen en skola för befriade slavar i hamnstaden Massaua vid Röda havet. Ett par år senare fick missionen kontakt med en ortodox reformrörelse på höglandet, vars medlemmar utsattes för förföljelse och tvangs ta sin tillflykt till kusten, vilken då hölls av Egypten.

De svenska missionärerna gav en fristad åt dess ortodoxa flyktingar, som tillsammans med en grupp befriade slavar efter hand bildade en etniskt heterogen men i övrigt homogen evangelisk församling. Efter den italienska ockupationen av Eritrea år 1889 återvände flyktingarna till sina hem på höglandet. Många utsattes där för diskriminering och tvangs att sluta sig samman i vad som nu är Eritreas evangeliska kyrka.

Flera fruktlösa försök hade under tiden gjorts att tränga fram till oromofolken. Det blev män och kvinnor från den evangeliska kyrkan i Eritrea, som lyckades förverkliga den svenska missionens ursprungliga syfte och som i västra Etiopien lade grunden till den evangeliska Mekane Yesuskyrkan.

Avhandlingen, som behandlar tiden fram till Haile Selassies regentskap 1916, bygger på ett mycket omfattande men tidigare icke under-

sökt primärmaterial och beskriver den betydande roll, som etiopierna själva spelat i fråga om evangelisering av nya områden. Författaren visar, hur en rad etiopier i samarbete med missionärer gjort framstående insatser som språkforskare och kulturbärare. Framställningen ger samtidigt viktiga inblickar i den etiopiska kyrkans missionsverksamhet mot slutet av 1800-talet, ett skede som tidigare varit mycket ofullständigt känt.

Fredrik Brosché: *Luther on Predestination. The Antinomy and the Unity Between Love and Wrath in Luther's Concept of God*. 236 s. Almqvist & Wiksell, Uppsala 1978. Pris kr 90:— (Avh. vid Uppsala universitet)

Enligt Anders Nygren bryter Luther radikalt med den medeltida eros-teologin och skildrar Gud såsom agape på ett konsekvent sätt. Men det har också alltsedan Theodosius Harnack hävdats, att reformatorn förnyar den bibliska uppfattningen av Guds vrede, när han understryker syndens allvar och försoningens nödvändighet. Relationen mellan kärleken och vreden i gudsbilden, vilken inte minst svenska forskare analyserat (Aulén, Bring, Bohlin, Ljunggren), behandlas på nytt i denna undersökning. Eftersom motsättningen i gudsbegreppet blir mest tillspetsat i Luthers tankar om predestinationen, koncentrerar sig författaren på denna lära.

Det rikhaltiga luthermaterialet interpreteras historiskt och systematiskt genom diskussion av relevanta texter från olika perioder av reformatorns verksamhet. Därigenom blir både kontinuiteten och accentförskjutningen i Luthers tänkande uppenbar. En kort beskrivning av bakgrunden i den senmedeltida nominalismen, särskilt Gabriel Biels teologi, presenteras också, för att ge en uppfattning om Luthers förhållande till *via moderna*.

Avhandlingen innehåller först en forskningsöversikt, en diskussion av den teologihistoriska bakgrunden och av metodfrågorna. Några nya definitioner introduceras för att göra framställningen mer överskådlig.

För det andra visas hur Luthers teori om den naturliga gudskunskapen bejakar denna på ett allmänt, teoretiskt plan, men bestrider denna kunskap på ett konkret, praktiskt plan, när uppenbarelsen av och tron på den nya rättfärdigheten i Kristus saknas.

Sedan diskuteras Luthers mycket tillspetsade och omdebatterade utsagor om Guds allmakt. Det visar sig, att han f.f.a. söker ge uttryck åt bibelns dynamiska skildring av den gudomliga allmakten.

Slutligen ges en omfattande analys av reformatorns predestinationlära. På det teoretiska planet framställs tanken på den dubbla utkorelsen på ett sätt, som för Luther närmare Calvin än man ofta tänkt sig. Därmed präglas också reformatorns gudsbild av en hård motsättning mellan kärlek och vrede, vilket han själv varit medveten om. På det praktiska planet hävdas dock, att den kristne först skall tillägna sig den nya rättfärdigheten. Sedan kan han — särskilt under kors och anfäktelse — ta till sig predestinationens "stadiga föda". I detta sammanhang skildras Gud som "idell kärlek". Gudsbilden ter sig som en enhet genom kärlekstanken. Denna visshet om Guds kärlek är inspirerad av "en karismatisk upplevelse" av nåden i Kristus.

Bengt Holmberg: *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles (Coniectanea Biblica, NT Series 11) 230 sid. Liber, Lund 1978. Pris kr 65:—* (Avh. vid Lunds universitet).

Den kristna kyrkans ämbeten, kyrkoförfattning och ecklesiologi i nytestamentlig tid har varit föremål för en tidvis intensiv debatt de senaste hundra åren. Källmaterialet är litet och fragmentariskt och därför relativt öppet för divergerande tolkningar. Detta tillsammans med ett starkt konfessionellt intresse hos forskarna har lett till att det saknas konsensus om helhetstolkningen av NTs informationer om ämbeten och kyrkoordning.

Avhandlingen är ett försök att förstå kyrkans historiska verklighet i dessa avseenden på ett delvis nytt sätt, nämligen genom en analys av kyrkan som social struktur. Hela del I (s. 8—123) är en beskrivning av maktfördelningen i kyrkan, där jag inte bara undersöker explicita över- och underordningsrelationer utan också vem som ger ut och vem som tar emot auktoritativa ord och vem som ger ut och vem som tar emot finansiellt stöd. Undersökningen begränsas till de paulinska breven som primärmaterial och behandlar maktfördelningen mellan Paulus och kyrkan i Jerusalem (kap. 1), mellan Paulus, hans medarbeta-

re och hans församlingar (kap. 2), och mellan medlemmar inom de paulinska församlingarna (kap. 3).

Den i exegetisk forskning vanliga proceduren är att vid detta stadium i en undersökning försöka tolka de framtagna historiska fakta genom att undersöka de agerandes teologiska föreställningar, vilka okomplicerat antages vara utvecklingens "motiv" eller styrande krafter. Jag har i stället valt att försöka förstå kyrkans maktfördelning med hjälp av vissa sociologiska insikter om gruppbetende och auktoritetsutveckling. Min utgångspunkt har varit den tyske sociologen Max Webers klassiska "Herrschaftssoziologie". Efter att inledningsvis ha diskuterat "auktoritet" som sociologiskt begrepp och distinguerat det från närbesläktade begrepp som "makt", "herravälde", "legitimitet", "ledarskap" (kap. 4), undersöker jag i vilken mån auktoriteten i kyrkan är "karismatisk auktoritet" (kap. 5). Med undantag för relationen mellan aposteln Paulus och hans församlingar är kyrkans auktoritetsrelationer relativt okarismatiska. Detta hänger samman med att äkta karismatisk auktoritet mycket snart "rutiniserar" (eller bättre: "institutionaliseras") — en process från vilken Paulus och hans församlingar ej är undantagna (kap. 6). Kap. 7 är en sammanfattning av undersökningens resultat, vilken tillåter vissa metodologiska riktlinjer för ett fortsatt arbete med ämnet.

Stephen Westerholm: *Jesus and Scribal Authority (Coniectanea Biblica, N T Series 10) 178 sid. Liber, Lund 1978* (Avh. vid Lunds universitet).

Ett aktuellt debattämne på Jesu tid var frågan om den muntliga traditionens giltighet. Sadduceerna menade att bara sådana bestämmelser som fanns nedskrivna i Moseböckerna var bindande, medan fariseerna ansåg att även bestämmelser som tillhörde den muntliga traditionen som formades och traderades av deras skriftlärda måste lydast. Frågan om Jesu syn på de fariseiska skriftlärda auktoritet utgör alltså ett viktigt element i vårt försök att förstå honom i hans samtida miljö.

Del I av denna undersökning ägnas åt den muntliga traditionens skapare. Efter en skildring av den fariseiska synen på lagen i kapitel I diskuteras deras skriftlärda och församlingarna där bestämmelser godtogs. Det visar sig vara

osannolikt att anspråket gjordes redan på Jesu tid på att den muntliga traditionen hade uppenbarats för Mose. Men eftersom de skriftlärdas ansågs vara utnämnda av Gud till att tolka och tillämpa den gudomliga lagen, betraktades ändå deras bestämmelser som giltiga. Klart är att bakom denna syn på skriftlärd auktoritet ligger synen på lagarna i Moseböckerna som stadgar med bindande ordalag som dock måste tolkas och kompletteras om Guds folk ska veta vad Guds lag föreskriver.

Grunden till motsättningarna mellan Jesus och fariséerna visar sig i den andra delen av boken ligga snarare i olika syn på själva Guds vilja än i frågan om giltigheten av utombibliska bestämmelser. Enligt Jesus blir inte Guds vilja uppfylld genom att man tolkar och lyder ordalaget i Toras föreskrifter; resultatet av en sådan lydnad blir snarare att man tappar synen på det som är viktigast i Guds lag, och drar otillbörliga gränser mellan "rättfärdiga" och "syndare". Guds vilja uppfylls bara när hjärtat är i samklang med den gudomliga intentionen som visserligen finns att tyda i skriften, men som knappast låter sig avgränsas i en samling stadgar. Betoningen av hjärtats inställning i stället för lydnad mot stadgar leder till att Jesus kan bagatellisera vissa föreskrifter (angående tiondet och den rituella renheten), bryta mot andra (angående renheten och sabbaten), och kräva en rättfärdighet som överstiger lagens krav på andra områden (eden och skilsmässan).

Örjan Wikmark: *Ofelbarhet och evangelium. En studie i Karl Rahners, Hans Küngs och Walter Kaspers uppfattning av kyrkans och läroämbetets infallibilitet.* 194 sid. *Verbum-Håkan Ohlssons, Lund 1978* (Avh. vid Lunds universitet)

I avhandlingen görs en tolkning av de romersk-katolska teologerna Karl Rahners, Hans Küngs och Walter Kaspers uppfattning av kyrkans och läroämbetets "ofelbarhet". Tolkningen bygger på förutsättningen, att det som de tre teologerna säger om kristen tro över huvud, måste få gälla även för den speciella trosfråga, som den nämnda ofelbarheten utgör. Ur denna synpunkt och i vissa avseenden blir tolkningen immanent kritisk.

Utgångspunkt är Rahners, Küngs och Kaspers uttalade strävan att "koncentrera" trosutsagorna till 'ett enda' budskap, till "evangeliet" om Guds frälsningsverk i Jesus Kristus. Mot denna bakgrund markeras i boken sådana drag i de tre teologernas uppfattning av "dogmerna" och deras eventuella "ofelbarhet", som präglas av en "öppenhet" inför det gudomliga mysteriet, inför den föränderliga mänskliga verkligheten och inför den i mycket okända framtiden: gränsen mellan sanning och villfarelse blir i viss mån oskarp; varandra motsatta utsagor kan samtidigt tolereras; en ständigt förnyad språkreglering är nödvändig; dogmatiseringar blir omöjliga i framtiden; dogmerna kan endast förstås i ett mycket "öppet" "totalsammanhang"; heresi är principiellt möjlig t.o.m. hos påven vid uttalanden *ex cathedra*. Vidare sätts i synnerhet Rahners och Kaspers ofelbarhetsuppfattning i samband med deras syn på evangeliet som kännetecknat av en för den 'vanliga' människan tillgänglig, enkel "grundtillit" i livet: kyrkans lära blir därmed principiellt och primärt buren av en "sakauktoritet", icke av en "formal" auktoritet.

En genomgående tendens i framställningen är att peka på fundamentala likheter mellan de tre teologerna, men även att notera en stark individuell spänning åtminstone hos Rahner och Kasper, varvid frågetecknen sätts för somliga av deras utsagor i ofelbarhetsfrågan.