

JOH. LINDBLOM

Luk. 1—3: 22

Försök till en nyöversättning tillika med motiverande anmärkningar.¹

KAPITEL 1

Eftersom många ha företagit sig att sammanställa berättelser om de händelser¹⁻⁴ som tilldragit sig bland oss, och det på grund av vad vi fått oss meddelat av dem som från begynnelsen varit åsyna vittnen och ordets tjänare, har jag, efter att ha skaffat mig noggrann kunskap om allt ända från början, för min del nu beslutat att ge dig, högt ärade Teofilus, en sammanhängande framställning därav, för att du skall inse tillförlitligheten av de skildringar med vilka du gjort bekantskap.

På den tid då Herodes var konung över Judeen fanns där en präst vid namn⁵⁻⁷ Sakarias, tillhörande Abias prästavdelning. Han hade en hustru som också hon var av Arons ätt; hennes namn var Elisabet. De voro båda rättfärdiga inför Gud och levde oförvitligt efter alla Herrens bud och stadgar. De hade inga barn; Elisabet var ofruktsam, och båda voro komna till hög ålder.

När Sakarias en dag, medan hans avdelning var i tur att tjänstgöra, utförde sin⁸⁻²⁰ prästerliga syssla i Guds hus, föll, enligt det bland prästerna rådande förfarings-sättet, på hans lott att gå in i Herrens tempel och tända rökelsen. Under tiden stod hela menigheten utanför och bad, som sed var då rökelseoffret förrättades. Då visade sig för honom en Herrens ängel, stående på högra sidan om rökelse-altaret. Vid anblicken av honom blev Sakarias bestört och slagen av skräck. Men ängeln sade till honom: »Frukta icke, Sakarias; din bön är hörd. Din hustru

¹ Den översättning som här följer är tänkt som ett diskussionsinlägg i den pågående debatten om en ny bibelöversättning. Att jag betecknat den som ett *försök* må tas på fullt allvar. Det har ingalunda varit min mening att framlägga en text ämnad att ingå i en ny officiell kyrko-bibel. Jag är själv mycket oviss på många punkter, inte minst när det gäller den svenska språk-dräkten. Men jag är övertygad om att vi ej kan komma till något verkligt godtagbart resultat, om inte olika meningar får bryta sig mot varandra och olika smakriktningar komma till tals. Jag anser att det absolut icke föreligger någon fara i dröjsmål. Att åstadkomma en ny kyrko-bibel, och det vare sig det är fråga om en hel bibel eller bara Nya testamentet, är ett så vittutseende företag, att det är väl värt att tillgängliga vetenskapligt skolade krafter långt i förväg tas i anspråk för dess förberedelse. Till en sådan förberedelse hör inte bara allmänna diskus-sioner, utan framför allt försök till vederhäftiga översättningar av större eller smärre partier. Om därmed kunde göras klart vilken svår och allvarlig sak det är att översätta bibliska texter till nutidsspråk, så att originalets rätta mening kommer fram, samtidigt som den nya språkformen blir på en gång värdig och slagkraftig, vore redan mycket vunnet.

Elisabet skall föda dig en son, och du skall giva honom namnet Johannes. Du skall få erfara glädje och fröjd, och många skola glädjas över att han har blivit född. Ty han skall bliva stor inför Herren. Vin och starka drycker skall han icke dricka, och ända från moderlivet skall han vara uppfylld av helig ande. Han skall omvända många av Israels barn till Herren, deras Gud. Han skall gå framför Herren med Elias' ande och kraft för att vända fädernas hjärtan till barnen och omvända de ohörsamma, så att de få rättfärdiga människors sinne. Så skall han skaffa åt Herren ett väl berett folk.» Sakarias sade till ängeln: »Hur skall jag få visshet om detta? Jag är ju en gammal man, och min hustru är kommen till hög ålder.» Ängeln svarade honom: »Jag är Gabriel; jag är i tjänst hos Gud och har nu blivit sänd för att tala med dig och meddela dig detta glada budskap. Men hör, du skall vara mållös och utan förmåga att tala ända till den dag då detta sker, och det för att du icke trodde mina ord, vilka dock skola gå i fullbordan, när den tiden är inne.»

21–23 Under tiden väntade folket på Sakarias, förvånat över att han dröjde så länge i templet. Men när han kom ut, kunde han icke tala till dem. De förstodo då att han hade haft en syn i templet. Och han tecknade åt dem och förblev stum. När tiden för hans tjänstgöring hade gått till ända, begav han sig hem.

24–25 Därefter blev hans hustru Elisabet havande och höll sig dold i fem månader. Och hon tänkte: Detta har Herren gjort med mig, när han i sin nåd ville borttaga min skam bland människor.

26–38 I sjätte månaden blev ängeln Gabriel sänd av Gud till en stad i Galileen som hette Nasaret, till en ungmö som var trolovad med en man vid namn Josef. Han var av Davids släkt, och ungmöns namn var Maria. Ängeln kom in och sade till henne: »Var hälsad, du högt benådade! Herren är med dig.» Hon blev bestört över dessa hans ord och undrade vad en sådan hälsning kunde betyda. Ängeln sade till henne: »Frukta icke, Maria; du har funnit nåd för Gud. Se, du skall bliva havande och föda en son, som du skall giva namnet Jesus. Han skall bliva en stor man och kallas den Högstes Son. Herren Gud skall giva honom hans fader Davids tron. Han skall vara konung över Jakobs släkt till evig tid, på hans konungadöme skall det icke vara någon ände.» Maria sade till ängeln: »Hur skall detta kunna ske, då jag inte är gift och har man?» Ängeln svarade henne: »Helig ande skall komma över dig, den Högstes kraft skall överskugga dig. Därför skall också det heliga som kommer att födas kallas Guds Son. Vet att också Elisabet, din fränka, har blivit havande och skall föda en son på sin ålderdom; detta är sjätte månaden för henne, som gällde för att vara ofruktsam. Vad Gud vill är aldrig omöjligt.» Maria sade då: »Jag är Herrens tjänarinna; må så ske som du har sagt.» Och ängeln gick bort från henne.

39–45 En av de närmaste dagarna begav sig Maria åstad och skyndade till en stad i

Judeen, uppe i bergsbygden. Hon trädde in i Sakarias' hus och hälsade Elisabet. När Elisabet hörde Marias hälsning, spratt barnet till i hennes inre; och Elisabet uppfylldes av helig ande och ropade med hög röst: »Välsignad är du mer än andra kvinnor, och välsignad vare din livsfrukt! Vem är jag, att min Herres moder kommer till mig? I samma ögonblick som ljudet av din hälsning nådde mina öron, spratt barnet till av fröjd i mitt inre. Salig hon som trodde att det skulle gå i fullbordan, som sades henne i budskapet från Herren!»

Då sade Maria:

46—55

»Min själ prisar storligen Herren,
 min ande fröjdar sig över Gud, min Frälsare,
 ty han har sett till sin tjänarinns ringhet.
 Släkten som komma skola alla prisa mig salig,
 ty den Mäktige har gjort stora ting med mig.
 Heligt är hans namn!
 Hans barmhärtighet varar från släkte till släkte
 över dem som frukta honom.
 Väldiga ting har han gjort med sin arm,
 skingrat de i hjärtat övermodiga.
 Härskare har han störtat från troner,
 ringa män har han upphöjt.
 Den hungrige har han mättat med goda ting,
 den rike lät han gå med tomma händer.
 Israel, sin tjänare, har han tagit sig an!
 Såsom hans löfte var till våra fäder,
 ville han uppenbara sin barmhärtighet
 mot Abraham och hans ätt till evig tid.»

Sedan stannade Maria hos Elisabet omkring tre månader. Därefter vände hon 56
 tillbaka hem.

Nu var för Elisabet tiden kommen att hon skulle föda; och hon födde en son. 57—66
 När hennes grannar och fränder hörde att Herren hade visat henne så stor barmhärtighet, gladdes de sig med henne. På åttonde dagen kommo de för att omskära barnet, och de ville kalla honom Sakarias efter hans fader. Men hans moder invände: »Nej, han skall heta Johannes.» De svarade henne att ingen i hela hennes släkt hade det namnet. Och de gävo tecken åt fadern att han skulle låta dem veta vad han ville att barnet skulle kallas. Han bad då om en skriftavla och skrev till allas förvåning: »Johannes är hans namn.» I detsamma öppnades hans mun och löstes hans tunga, och han började tala och prisa Gud. Alla grannarna uppfylldes av bävan, och i hela Juda bergsbygd talade man om allt som hade hänt. Alla som hörde därom begrundade det i sina hjärtan och tänkte: Vad skall det väl bli av detta barn? Det var också så, att Herrens hand var med honom.

Och hans fader Sakarias uppfylldes av helig ande och talade i profetisk hän- 67—79
 ryckning och sade:

»Lovad vare Herren, Israels Gud!
 Han har sett till sitt folk och förlossat det,
 låtit uppstå åt oss ett frälsningens horn
 i sin tjänare Davids släkt.
 Så lovade han genom profeternas mun,
 de heligas, som han sände i forntidens dagar.
 Han har frälst oss från fiendens skaror,
 från allas våld, som hata oss.
 Han ville visa barmhärtighet mot våra fäder
 och tänka på sitt heliga förbund,
 eden han svor vår fader Abraham.
 Han ville fria oss ur fiendernas våld
 och låta oss tjäna sig utan fruktan
 i helighet och rättfärdighet,
 i hans åsyn i dagar utan ände.
 Och du barn skall kallas den Högstes profet;
 du skall gå framför Herren
 och bereda väg för honom
 att giva hans folk kunskap om frälsning
 genom deras synders förlåtelse.
 Det gör vår Gud i sin stora barmhärtighet,
 som skall låta oss skåda en soluppgång från höjden
 att skina över dem som sitta
 i mörker och dödens skugga.
 Så skola våra steg ledas in på fridens väg.»

80 Och barnet växte upp och blev allt starkare i anden. Han vistades i öknen intill den dag då han skulle öppet träda fram för Israel.

KAPITEL 2

1-7 Vid den tiden hände sig att kejsar Augustus utfärdade ett påbud att en allmän skattskrivning skulle äga rum i det romerska riket. Detta var den första skattskrivningen av detta slag, och den skedde, när Kvirinius var landshövding i Syrien. Då färdades alla var och en till sin stad för att låta skattskriva sig. Så gjorde också Josef. Eftersom han var av Davids släkt och familj, begav han sig från staden Nasaret i Galileen upp till Davids stad, som heter Betlehem, i Judeen, för att låta skattskriva sig där. Med honom följde Maria, hans trolovade. Och hon var havande. Medan de voro där, var tiden inne att hon skulle föda. Och hon födde en son, sin förstfödde, och lindade honom och lade honom i en krubba, eftersom det icke fanns plats för dem i härbärgen.

8-14 Där i trakten voro några herdar ute på marken och höllo vakt om natten över sin hjord. Plötsligt stod en Herrens ängel mitt framför dem, och Herrens härlighetssken omstrålade dem. Och de blevo mycket förskräckta. Men ängeln sade till dem: »Varen icke förskräckta. Se, jag bringar eder ett glatt budskap, om en

stor glädje som skall komma hela folket till del: i dag är en frälsare född åt eder i Davids stad; han är Messias, Herren. Detta skall vara ett tecken för eder: I skolen finna ett nyfött barn, som ligger lindat i en krubba.» I detsamma syntes där jämte ängeln en stor hop av den himmelska härskaran, vilka lovade Gud och sade:

»Ära vare Gud i höjden!
På jorden är frid beredd
för människor som tackas Gud.»

När änglarna hade lämnat herdarna och farit upp i himmelen, sade dessa till ¹⁵⁻²⁰ varandra: »Låt oss genast bege oss av till Betlehem och se vad som där har skett, det som Herren har kungjort för oss.» Så skyndade de åstad och funno verkligen Maria och Josef och det nyfödda barnet liggande där i sin krubba. När de sågo det, omtalade de vad som hade sagts dem om detta barn. Alla som hörde det förundrade sig över det som herdarna berättade för dem. Men Maria gömde och begrundade allt detta i sitt hjärta. Herdarna åter vände tillbaka, prisande och lovande Gud för allt vad de hört och för allt vad de hade fått se, vilket alldeles stämde överens med vad som hade blivit dem sagt.

När de åtta dagarna hade gått, efter vilka han skulle omskäras, gavs honom ²¹ namnet Jesus, det namn som ängeln hade givit honom, innan hans moder hade blivit havande med honom.

När deras reningsdagar hade gått till ända, de som voro föreskrivna i Moses' ²²⁻²⁴ lag, förde de honom upp till Jerusalem för att frambära honom inför Herren, detta enligt bestämmelsen i Herrens lag, att allt mankön som öppnar moderlivet skall helgas åt Herren, och tillika för att offra ett par turturduvor eller två vanliga ungdovor, såsom det är stadgat i Herrens lag.

I Jerusalem fanns på den tiden en man vid namn Simeon, en rättfärdig och ²⁵⁻²⁸ from man, en som väntade på Israels tröst; och han var uppfylld av helig ande. Av den helige Ande hade han fått den uppenbarelsen att han icke skulle dö, förrän han hade fått se Herrens Smorde. Han kom nu, driven av Anden, till helgedomen; och när föräldrarna kommo in med Jesusbarnet för att göra med det såsom sed var enligt lagen, tog han det i sina armar, lovade Gud och sade:

»Nu låter du din tjänare, Herre,
fara i frid enligt ditt ord.
Ty mina ögon ha skådat din frälsning,
som du berett inför alla folk,
ljus som ger hedningarna kunskap om sanningen,
härlighet för ditt folk Israel.»

²⁹⁻³²

Barnets föräldrar förundrade sig över vad som här sades om det. Så välsignade ³³⁻³⁵ Simeon dem, och till Maria, dess moder, sade han: »Vet att denne är bestämd att för många i Israel bli en orsak att falla eller uppresas och att vara ett tecken

som blir motsagt. Och du, Maria, din själ skall ett svärd genomborra. Ja, mångas dolda tankar måste uppenbaras.»

- 36-38 Där var också en profetissa, Hanna, Fanuels dotter, av Asers stam. Hon var kommen till hög ålder; i sju år hade hon efter sin flicktid levat med sin man, sedan hade hon varit änka till sitt åttiofjärde år och hade under den tiden aldrig varit borta från helgedomen, utan natt och dag där tjänat Gud med fasta och bön. Hon kom i samma stund tillstädes, prisade Gud och talade om barnet till alla dem som väntade på Jerusalems förlossning.
- 39-40 När de hade fullgjort allt som var stadgat i Herrens lag, vände de tillbaka till Galileen och sin hemstad Nasaret. Barnet växte upp och blev allt starkare; det uppfylldes av vishet, och Guds nåd vilade över det.
- 41-52 Hans föräldrar hade för vana att varje år vid påsken bege sig till Jerusalem. När Jesus var tolv år, foro de likaledes ditupp för att fira högtiden, såsom seden bjöd. När festen var över och de begåvo sig på hemväg, stannade gossen Jesus kvar i Jerusalem utan att hans föräldrar visste om det. De tänkte att han var med i pilgrimsskaran, och först efter en hel dags vandring började de att söka efter honom bland släkt och vänner. När de icke funno honom, vände de tillbaka till Jerusalem för att söka efter honom där. Efter tre dagar funno de honom i helgedomen, där han satt mittibland laglärarna, lyssnande på dem och ställande frågor till dem. Alla som hörde honom blevo slagna av häpnad över det förstånd han visade och de svar han gav. När hans föräldrar fingo syn på honom där, blevo de mycket upprörda, och hans moder sade till honom: »Barn, varför gjorde du oss detta? Du skall veta att din far och jag har sökt efter dig och varit mycket oroliga.» Han svarade dem: »Varför sökte ni efter mig? Kunde ni inte förstå att jag måste vara i min faders hus?» Men de förstodo icke vad han menade. Sedan följde han med dem ner till Nasaret och var dem där i allt en lydlig son. Hans moder gömde i sitt hjärta allt som hade hänt. Och Jesus gick framåt i vishet och växt och blev mer och mer älskad av både Gud och människor.

KAPITEL 3

- 1-6 I kejsar Tiberius' femtonde regeringsår, när Pontius Pilatus var landshövding i Judeen, Herodes lydfurste över Galileen, hans broder Filippus över Itureen och Trakonitisområdet, Lysanias över Abilene och Hannas och Kaifas voro överstepräster, kom Guds ord till Johannes, Sakarias' son, i öknen. Han gick omkring i hela området kring Jordan och förkunnade ett omvändelsens dop till syndernas förlåtelse, såsom det står skrivet i profeten Jesajas utsagors bok:

»Någon ropar i öknen:
'Bereden väg för Herren,

gören hans stigar jämna.
 Alla dalar skola fyllas,
 alla berg och höjder sänkas,
 krokig stig skall rätas,
 oländig mark bli jämn väg.
 Och alla människor skola se Guds frälsning.»

Han sade till folkskarorna som kommo ut för att döpas av honom: »Hugg-⁷⁻⁹ormars avföda! Vem har ingivit eder att I skolen fly undan den stundande domen? Gören sådana gärningar som äro omvändelsens rätta frukter, och akten eder för att tänka: Vi ha Abraham till fader. Jag säger eder: Gud kan av dessa stenar skapa barn åt Abraham. Yxan är redan satt till roten på träden; vart träd som icke bär god frukt hugges ner och kastas i elden.»

Folket frågade då vad de skulle göra. Han svarade dem: »Den som har två¹⁰⁻¹⁴ livklädnader skall dela med sig åt den som ingen har, och den som har mat skall göra på samma sätt.» Också tullmän kommo för att låta döpa sig; de frågade honom: »Mästare, vad skall vi göra?» Han svarade dem: »Utkräv inte mer än vad ni har rätt till.» Där var också några soldater. De frågade honom vad de skulle göra. Han svarade: »Inte preja och skinna andra, utan låt er nöja med er sold.»

Folket gick där i spänd väntan; alla undrade om Johannes kunde vara Messias.¹⁵⁻¹⁷ Men Johannes tog till orda och sade till dem alla: »Jag döper eder med vatten. Men den kommer, som är mäktigare än jag. Jag är icke värd att lösa hans skorem. Han skall döpa eder med helig ande och eld. Han har sin kastskovel i handen för att rensa sin tröskplats. Vetet skall han samla in i sin lada, agnarna skall han bränna i en eld som aldrig slocknar.»

Med många andra förmaningar frambar han sitt budskap till folket. Men¹⁸⁻²⁰ Herodes, lydfursten, som Johannes bestraffade för Herodias', hans broders hustrus, skull och för allt annat ont som han hade gjort, lade till allt det övriga också detta att han kastade Johannes i fängelse.

Allt folket blev nu döpt. Också Jesus kom och blev döpt. Medan han bad, öpp-²¹⁻²²nades himmelen, och den helige Ande sänkte sig i en duvas gestalt ner över honom. Och en röst hördes från himmelen:» Du är min älskade son; I dig har jag funnit behag.»

ANMÄRKNINGAR

Förkortningar: AV = the Authorized Version (1611). GT = Gamla testamentet. GÖ = gamla översättningen av den svenska bibeln. NEB = den nya engelska bibelöversättningen. NOB = Nusvensk ordbok. NT = Nya testamentet. RSV = the Revised Standard Version, den nya amerikanska bibeln (1952). RV = the Revised Version (av den engelska bibeln, 1881-1885). SAOL = Svenska Akademiens ordlista. Sept. = Septuaginta. SKB = den svenska kyrkobibeln av 1917. STK = Svensk teologisk kvartalskrift.

1—1: 4. Inledningen till Lukasevangeliet med sin konstmässiga satsfogning och en rad ord med högre stilvärde är ett prov på elegant grekisk stilkonst. Detta bör återspeglas i en modern översättning och ej fördunklas genom sönderdelning av texten eller införande av »folkliga» uttryck och vändningar. Verbens former efter plurala subjekt innebär i svenskan ett problem. Det är uppenbart att vårt språk under de senaste decennierna undergått en radikal förändring i riktning mot en mer eller mindre avgjord seger för singularformerna. Jag har här gjort ett försök att, trots all modernisering av språket i övrigt, behålla pluralformerna. Jag har gjort så med särskild hänsyn till innehållets, speciellt Jesusordens upphöjda karaktär, men också i tanke på att pluralformerna alltjämt är brukade i psalmboken och liturgien. Jag är dock fullt medveten om att den dag kan komma, och det snart nog, då också bibelspråket måste följa den nu rådande tendensen. Någon gång har jag dock tillåtit mig inkonsekvensen att använda singularformerna, nämligen i samtal och yttranden av mindre högtidlig natur. Jag betonar att jag här vågat ett experiment, ett diskussionsinlägg rätt och slätt. SKB har genomgående och utan undantag utsatt hjälpverben i bisatser i enlighet med det i talspråket vanliga bruket. Jag har i det följande gjort mig fri från allt regeltvång i detta avseende och låtit min språkliga smak vara avgörande. I samtal har jag i allmänhet följt talspråksregeln. Jag föredrar *ha* framför *hava* och *ge* framför *giva*; de senare formerna skulle i varje fall här verka onaturliga. Formen *beslutat* är numera vanligare än *beslutit* (SKB); se NOB. *Ädle* (Teofilus), som SKB skriver, leder gärna tanken till en moralisk egenskap; *högt ärade* uppfattas omedelbart som en hövlighetsfras, en sådan som det här är fråga om. Uttrycket användes fortfarande i hövisk och något sirlig stil. NEB har vågat sig på att skriva *your Excellency*. *λόγοι* i slutet har jag ej fattat som »lärostycken» (jfr SKB), utan som muntliga eller skriftliga berättelser om Jesu liv och förkunnelse, vilkas tillförlitlighet Teofilus inte kände sig fullt övertygad om.

Egennamnen i NT erbjuder vissa svårigheter. De har (såsom i de apokryfiska böckerna) grekisk form. Därigenom uppstår stundom markanta avvikelser i förhållande till motsvarande namn i GT och även i förhållande till de namnformer som brukas i vanligt språk. SKB följer här principen att behålla de grekiska formerna, där de ej verkar direkt stötande för vårt öga och öra. Den skriver alltså *Sakarias*, *Moses* (dock icke *Moysses*), *Elias*, *Esaias*, icke *Sakarja*, *Mose*, *Elia*, *Jesaja*, däremot *Aron*, *Johannes*, *Maria*, *Abraham*, *Salomo*, *Elisa*, icke *Aaron*, *Ioanes*, *Mariam* (den i Lukasevangeliet vanliga formen), *Abraam*, *Solomon*, *Helisaios*. NEB har i långt större utsträckning behållit de gammaltestamentliga namnformerna. En modern svensk översättning torde böra gå en medelväg mellan SKB och NEB. *Jesaja* är t. ex. numera att föredra framför *Esaias* (Luk. 3: 4 m. fl.). Där ett namn med grekisk form har en allmänt känd motsvarighet i latinet, bör den latinska formen

väljas: *Augustus, Filippus, Pontius Pilatus* i stället för *Augustos, Filippos, Pontios Pilatos*; alltså *Teofilus*, icke *Teofilos*. *Kyrenios*, det grekiska namnet på den romerske legaten över Syrien (Luk. 2: 2), återges bäst med *Kvirinius* (så SKB) eller möjligen *Quirinius*.

1: 5—7. Enligt 1 Krön. 24 var prästerna indelade i 24 avdelningar eller klasser, som i tur och ordning skulle en vecka i taget tjänstgöra i Jerusalems tempel; *prästavdelning* tycks därför naturligare än *dagsavdelning* (så SKB i enlighet med grek. ἐφημερία). SKB har av förbiseende försett *Abia* i genitiv med apostrof. Namnets nominativform är dock *Abia*. Genitiven alltså: *Abias*. *Av Arons döttrar* missförstås gärna. Jag föreslår *av Arons ätt*. Men då *Sakarias* såsom präst tillhörde Arons ätt, kräves i svenskan ett *också hon* i upplysningen om Elisabets härkomst.

1: 8—10. Troligen fick *Sakarias* sitt uppdrag medelst rituell lottkastning; om en sådan har Mischna mycket att förtälja. Lukas uttrycker sig mera allmänt. *Rökelseoffret* mera adekvat än *rökoffret*. Den stund då denna rit utfördes ansågs särskilt betydelsefull; menigheten skulle då stå försänkt i bön. Detta antydes i grundtexten och bör komma fram i översättningen.

1: 11—20. Angående innehållet i *Sakarias'* bön är kommentatorer och översättare av olika meningar. Somliga menar att han bad om ett barn, andra att han, som sed var i den judiska gudstjänsten, bad om *Messias'* ankomst. Det senare förefaller mig av sakliga skäl troligast. Det bör i så fall sättas punkt efter *din bön är hörd*. Allt det följande tillhör bönhörelsen. Över huvud vinner texten här som annars på att somliga av de i grekiskan överflödande καί lämnas översatta i svenskan. De längre verbformerna är motiverade i så högtidlig stil som här. Frasen *svarade och sade* (v. 19), som under inflytande av hebreiskt språkbruk är ytterst vanlig i Sept. och NT, kan här, som på så många andra ställen, med fördel återges med det enkla *svarade*. *Stå inför* (Gud) syftar ej blott på en viss plats, utan avser en befattning som tjänare. Så ofta i GT. Se (ἰδοῦ) framför ett yttrande återges ofta bäst med *hör* eller *vet*.

1: 25. Det grekiska λέγειν såväl som det hebreiska 'amar bör ofta hellre översättas med *tänka* än med *säga*. ἐπεῖθεν: »såg till» (med nådefull omtanke), ett uttryck med gammaltestamentlig klang och mycken pregnans. Jag har, något fritt, i översättningen sökt få fram andemeningen.

1: 26—27. παρθένος betyder här helt enkelt en ogift ung kvinna. Jag föreslår som översättningsord *ungmö*. Ordet *jungfru* leder lätt till missförstånd av olika slag. NEB har *girl*. *David's hus* är en hebraism, som lätt kan missförstås. Bättre: *David's släkt*.

1: 28—33. I ett så högtidligt aktstycke som ängelns budskap är de längre verbformerna väl motiverade. Mellan de två parallella satserna i v. 33 är *och* överflödigt. Liknande fall förekommer ofta.

1: 34—38. Vid SKB:s översättning i v. 34 kan den invändningen lätt göras att Maria dock var trolovad med Josef (v. 27). Meningen är väl att Maria icke levde i äktenskap. NEB har: *when I have no husband*. Valet mellan *icke* och *inte* i svenskan är en stilfråga. I Marias mun passar *inte* mycket bra. I slutet av v. 35 ger den grekiska texten möjlighet till olika översättningar. Ett annat alternativ är: *därför skall också det som skall födas kallas heligt, Guds Son*. NEB har i fotnoten: *the child to be born will be called holy, »Son of God»*. *Fränka* är ålderdomligt (jfr SAOL och NOB), men ett bra ord, som är väl värt att bevara; kvinnlig släkting el. dyl. skulle verka pedantiskt. I v. 37 står *παρά* med genitiv, icke med dativ som på de liknande ställena Matt. 19: 26, Mark. 10: 27, Luk. 18: 27. Att vissa handskrifter har *παρά* med dativ beror naturligtvis på likformighetsdrift. I texten lyser tydligt ett hebreiskt uttryckssätt igenom; *πᾶν ῥῆμα* med negation betyder *ingenting* (*ῥῆμα*= *sak* också 1: 65, 2: 15 m. fl.). Alltså: *ingenting är omöjligt från Guds sida*, en tanke som jag något fritt sökt återge som skett i texten. NEB tycks ha fattat *ῥῆμα* i betydelsen *ord* och skriver: *for God's promises can never fail*.

1: 39—45. I v. 42 är formellt sett olika tolkningar möjliga. Satserna, som båda-dera i grek. saknar kopula, kan båda uppfattas som påståendesatser eller båda som önskesatser. En tredje möjlighet är att första satsen säger att Maria är den mest välsignade bland alla kvinnor på jorden, medan den andra innebär en hyllning och lovprisning av Messiasbarnet. Så härovan. Sådana betydelseglidningar är ej ovanliga i GT. I v. 45 betyder *μακαρία* etc. en lyckönskan, en gratulation, alldeles som i »saligprisningarna» i bergspredikan (ofta missförstått av predikanter). Det grekiska ordet avser icke en subjektiv känsla, utan en objektiv situation. Jfr Ps. 1: »Säll är den som icke vandrar!» Den rätta meningen framträder bättre, om kopulan utelämnas (som i grek.) och utsagan avslutas med ett utropstecken. Grekiskan har tredje person, vilket bör behållas i översättningen. Det är oklart om *ἔτι* hör till *πιστεύσασα* eller till *μακαρία*. I senare fallet blir översättningen: *Salig hon som trodde, ty det skall gå i fullbordan* etc. (jfr saligprisningarna).

1: 46—55. *Magnificat*. Stycket är tänkt som poesi. Jag har ovan försökt att också i den svenska översättningen ge det poetisk form genom att så mycket som möjligt framhäva rytmen. Strykning av många obehövliga partiklar och en viss frihet i återgivandet av den grekiska texten, som genomgående rör sig med gammaltestamentliga vändningar, där den hebreiska diktionen skiner igenom, har därför blivit nödvändiga. Någon gång har uttryckssätt fått komma med, som knappast skulle anses tillåtliga i vanlig svensk prosa. Jag har därvid naturligtvis också tänkt på styckets liturgiska användning. V. 55 har tolkats på olika sätt: antingen så som det står i SKB, NEB och härovan, eller som det heter i GÖ: *tänkandes på sina barmhertighet, såsom han sagt hafver till våra fäder, Abraham och hans säd, till evig tid*. Så också flera nyare utläggare (Sahlin i *Der Messias und das Gottes-*

volk (1945), Grundmann och Rengstorf i deras kommentarer till Lukasevangeliet).

1: 61. Svenskan vinner ofta på att en direkt anföring förvandlas till en indirekt. Den nytestamentliga grekiskan, särskilt när den är präglad av semitisk diktion, undviker gärna *oratio obliqua*. Speciellt när flera talar eller det är fråga om något som blott tänkes, är det i svenskan naturligast att använda *oratio obliqua*.

1: 67-79. *Benedictus*. Vad som sagts om *Magnificat* gäller i stort sett också *Benedictus*. Dikten är till sin litterära genre en lov- eller tacksägelsesång, men tänkt som inspirerad i profetisk hänryckning. Verbet *προφητεύειν* (v. 67) betyder här icke »profetera» i betydelsen »förutsäga», utan motsvarar det gammaltestamentliga *nibbā*, som betyder »tala i profetisk hänryckning». *ἐποίησεν λύτρωσιν* (v. 68) betyder helt enkelt *förlöstat*. I svenskan känns ofta en efterföljande sats igen som kausalsats, även om icke någon kausal konjunktion utsättes. Rytmen vinner på att obehövliga småord utelämnas. »Horn» står i GT ofta som metafor för kraft, styrka, makt, här som symbol för Messias-hjälten av Davids ätt, som skall rädda och frälsa sitt nödställda folk. Man kan fråga sig om denna för nutida läsare svärbegripliga metafor bör bibehållas i en modern översättning. NEB har ersatt den med det lättfattliga *a deliverer of victorious power*. En översättning bör aldrig gå så långt i modernisering, att originalets tidsfärg och dess återspeglning av säregna och typiska kulturdrag helt går förlorade. I enskilda fall, såsom här, kan smaken vara olika. Man bör med tanke på innehållet i v. 79 komma ihåg att *εἰρήνη* i texter som är gammaltestamentligt färgade icke betyder »frid» såsom ett själstillstånd, utan, i motsvarighet till det gammaltestamentliga *shālōm*, lycka och välsignelse i objektiv mening. Här syftar ordet på messiasrikets skatter i vidsträckt bemärkelse. Herner i sitt bibelverk riktigt: »sammanfattning av allt det goda Herren genom Messias förlämnar sitt folk.» Tyvärr saknar svenskan ett ord som helt täcker begreppet *εἰρήνη* - *shālōm* i denna bemärkelse. Något liknande är fallet med många bibliska ord, särskilt sådana som har ett gammaltestamentligt ursprung, och icke minst sådana med central religiös betydelse. Detta försvårar i hög grad en översättning till ett modernt västerländskt språk.

2: 1-7. *ἡ οἰκουμένη*, egentligen den bebodda delen av världen, betecknar här i sak det romerska imperiet. *Hela världen* (SKB) vållar missförstånd. *Härbärgat* (v. 7): Det kan diskuteras om detta ord bör behållas eller utbytas mot »värdshuset». För unga människor är det troligen numera obegripligt. Men kanske det vore värdefullt att det just genom Bibeln hölls levande i vårt språk.

2: 14. *Gloria*. Inför änglasången möter oss ett helt knippe av problem, som motiverar en något utförligare behandling av stället. Svårigheterna återspeglas i de tolkningar som bjuds i biblar och kommentarer. Variationen är mest påfallande i de avslutande orden. Man må blott tänka på den svenska översättnings-

traditionen. SKB har: *bland människor till vilka han har behag*. Var söndag hör vi i högmässan: *till människorna ett gott behag*. De äldsta bland oss minns kanske lydelsen i GÖ: *menniskjomen en god vilje*. Vi har först ett problem av textkritisk natur. En grupp textvittnen har nominativen εὐδοκία, en annan genitiven εὐδοκίας. Den förra läsarten, som man finner i en rad senare och sämre handskrifter, upptogs av Erasmus i hans NT 1516 o. följ., eftersom han inga bättre kände. Den blev sedan fixerad i den s. k. *textus receptus*, som blev allmänt gällande text i den protestantiska världen ända till mitten av 1800-talet, då de stora »alexandrinska» handskrifterna lades till grund för Constantin Tischendorfs och något senare Westcott-Horts texteditioner. Luther följde Erasmus och skrev: *den Menschen ein Wohlgefallen*. Våra reformatorer följde här som vanligt Luther. NT 1526 har: *menniskiomen it got behagh*, 1541 års bibel: *menniskjomen en god vilje*. Alla s. k. provöversättningar under 1700- och 1800-talet har detsamma eller något liknande. 1780 års provöversättning, den första efter det att Gustaf III:s bibelkommission hade trätt i verksamhet, har: *i människorna hafver Gud välbehag*, 1883: *till människorna ett gott behag*. Första gången som texten med genitiven εὐδοκίας uppdyker i en officiell svensk översättning är, så vitt jag ser rätt, i en provöversättning av 1907, där vi läser: *bland människor till vilka han har behag*, vilket sedan stadfästes i SKB.² En hastig sidoblick på den engelska översättningstraditionen visar en liknande utveckling. AV har, i efterföljd av *textus receptus*: *good will toward men*, RV däremot, under inflytande av Westcott-Hort: *on earth peace among men in whom he is well pleased*, vilket i NEB blir: *on earth his peace for men on whom his favour rests*. (RSV: *peace among men with whom he is pleased*.) Till det textkritiska problemet kommer nu också ett exegetiskt: hur skall εὐδοκία resp. εὐδοκίας tolkas? Utgår man från nominativen kan man låta den syfta antingen på en egenskap hos Gud eller en egenskap hos människor. Luther med sitt *Wohlgefallen* tänker naturligtvis på en inställning från Guds sida gentemot människor. Detsamma blir fallet, när man på svenska skriver *till människorna ett gott behag*. Redan Olaus Petri, om det är honom vi har att tacka NT 1526 för, inskräper i en marginalanmärkning att det är fråga om Guds goda behag och barmhärtighet. Mer tveksam kan man vara om hur man har tolkat texten, när den fått formen *människorna en god vilje*, såsom fallet är i GÖ. Det lider intet tvivel att denna text ofta har förståtts så, att i änglarnas lovsång en god vilja har utlovats eller önskats människorna på jorden. Men detta har i allmänhet icke skett hos mer auktoritativa uttolkare. I Gezeliernas bibelverk säges det att det är fråga om Guds behag till oss i Kristus. En liknande förklaring ger Fjellstedt:

² Det kan anmärkas att P. Waldenström redan 1886 i sin översättning av NT skrev: »människor av Guds välbehag» och förklarade: »de troende, närmast av det gamla Israel.»

»Guds goda vilja eller goda behag för Kristi skull.» (Melin har valt översättningen *ett gott behag*, som han förklarar med Guds välbehag.) Det kan vara skäl att här också tänka på den tolkning vårt ställe fått i Sv. psalmboken n:r 24: »Ack, mänskan må väl glädjas vid / Guds evigt goda vilja.» Egendomligt nog finns ett undantag från regeln. I en kort anmärkning i folioupplagan av Karl XII:s bibel 1703 (och i dess avtryck) förklaras den goda viljan så: »Det är att människorna kunna hava glädje därav [friden] och kärlek till Gud och till varandra» etc.

Utgår man från genitiven *εὐδοκίας*, återkommer samma problem, om också i en något annan form: antingen är det fråga om människor med en god vilja eller människor som är objekt för Guds goda vilja. Theodor Zahn bestämde sig på sin tid för det förra. Den goda viljan är enligt honom i den stora Lukaskommentaren »die willige Zustimmung», varmed människor kommer Gud till mötes. Numera är man ganska ense om att den senare tolkningen är den riktiga. Man har till yttermera visso återfunnit det omtvistade uttrycket i Qumran-texterna. Där syftar »välbehagets människor» uppenbarligen på det heliga samfundet såsom föremål för Guds särskilda välbehag (W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*). I Vulgata, för att nu till sist kasta en hastig blick på den, lyder texten: *hominibus bonae voluntatis*. Den katolska exegesen vacklar i tolkningen av detta uttryck. Det får ibland betyda »människor med en god vilja», »den goda viljans människor»; vi känner igen det tilltalande och expressiva uttrycket från världsförbättraridealismens terminologi, vilket väl just här har sitt yttersta ursprung (man erinrar sig också titeln på Jules Romains' romanserie »Les hommes de bonne volonté»). Man möter emellertid också ofta tolkningen »människor som är föremål för Guds välbehag», detta vare sig man tolkar frasen som den står, eller man kastar en sidoblick på den grekiska grundtexten. Jag har i min boksamling en Vulgata utgiven av jesuitpatern Augustin Arndt (»mit Approbation des Heiligen Apostolischen Stuhles»). Där förklaras *bona voluntas* såsom syftande på Guds nådiga vilja. Och i den s. k. Jerusalembibeln, som håller på att utges av dominikanerna i École biblique i Jerusalem, säges det med eftertryck att det här icke är fråga om »la bonne volonté de l'homme», utan om »la liberté divine».

Till grund för min översättning härovan ligger följande överväganden. Änglasången är uttryckligen betecknad som en lovsång till Gud. Änglarna manar alla himmelska väsen att »giva Gud ära», dvs. (enligt gammaltestamentlig terminologi) att lovprisa Gud för hans stora gärning(jfr till uttrycket Jes. 42: 12, Jer. 13: 16, Ps. 29: 1-2, 1 Krön. 16: 28). I senare hälften av änglasången säges att genom det faktum att Messias har blivit född (jfr v. 11) den messianska välsignelsen (jfr anm. till 1: 79) väntar människor (jag uppfattar prep. *ἐν* som dativmärke; se Bl.—Debr., Grammatik, § 220). Vilka människor? De som är föremål för Guds välbehag. GT talar ofta i olika vändningar med termen *ῥαῖσὼν* om Gud välbehagliga

offer, dagar och tider, människor, ord och tankar. Här är det fråga om människor som är sådana, att de skall få del av messiasrikets skatter, när den messianska tiden inom kort är inne. Det är den jesajanska »resten», de som enligt Bergspredikans saligprisningar är »fattiga» och »hungra och törsta efter rättfärdighet», de som genom Döparens maningsrop blivit förda till omvändelse, människor av den gamle Simeons typ (v. 25), eller hur man nu vill uttrycka det.

2: 22—28. Såväl den gammaltestamentliga lagen som den grekiska texten tänker på två olika slags duvor. Jag har försökt få fram detta genom att insätta ordet *vanliga*; *ungduvor* tycks mig vara bättre svenska än *unga duvor*. *Israels tröst* är naturligtvis svärbegripligt och kräver förklaring. Men som uttrycket är en term karakteristisk för judisk messiasteologi, hör den till sådana tidstypiska drag som kanske bör bibehållas. NEB har moderniserat till *the restoration of Israel*. I v. 28 har det första *καί*, enligt mycket vanligt bruk i hebreiskan, ingen annan funktion än att inleda eftersatsen och bör lämnas översatt i svenskan.

2: 29—32. *Nunc dimittis*. ἀπολύεις syftar här sannolikt inte bara på Simeons förestående död, utan också på hans befrielse från tjänaretjänsten. NEB har rentav: *thou givest thy servant his discharge*. Jag har därför utbytt *fara hädan i frid* mot det allmännare *fara i frid*. τὸ σωτήριον betyder detsamma som σωτηρία: sammanfattningen av alla messiasrikets skatter, all dess lycka och välsignelse, motsvarande tyskans »Heil», ett ord som vi i svenskan tyvärr icke har någon svarighet till. *Ljus och härlighet* står som appositioner till *frälsning*. ἀποκάλυψις betyder väl här som ofta i NT »avslöjande», uppenbarande av gudomliga ting, förut förborgade för människor. Messiasrikets ankomst betyder också att hedningarnas okunnighet om den ende sanne Guden bytes i kunskap om honom, en vanlig tanke i GT från och med Deuterocesaja. Genitiven ἐθνῶν kan knappast betyda något annat än att denna uppenbarelse sker i hedningarnas värld.

2: 33—35. *Upprättelse* (SKB) betyder i nutidssvenskan vanligen gottgörelse för en liden oförrätt. Här menas att människors inställning till Messias, deras tro på eller förkastelse av honom, skall vara avgörande, när den messianska κρίσις äger rum.

2: 36—38. De åttiofyra åren förstås av uttolkarna på olika sätt. Somliga menar att de syftar på Hannas levnadsår, andra att de avser tiden för hennes änkestånd. Det tycks mig troligast att traditionen hade mer minne av hennes ålder än av tiden för hennes änkestånd. NEB har det senare alternativet i en fotnot.

2: 48—49. I ett så vardagligt klingande samtal som detta kan gärna ett vardagligare språk användas.

2: 52. ἡλικία har här uppenbarligen samma betydelse som i Luk. 19: 3: kroppsväst, icke levnadsålder. χάρις betyder här gunst, ynnest, omttyckthet. Jag har försökt få fram detta i min översättning.

3: 2. *Kom Guds ord till*: en i den gammaltestamentliga profetlitteraturen vanlig fras, som säger att en profet fick en gudomlig uppenbarelse. Lukas tänker sig Johannes som en profet. Talet i v. 7 ff. har också en tydlig profetisk klang.

3: 6. *Allt kött* (SKB) kan här med fördel utbytas mot *alla människor* (egentligen: alla levande varelser).

3: 10—14. *τελωναι* kan i ett sammanhang där deras speciella yrke träder i förgrunden gärna översättas med *tullmän*. Frasen *publikaner och syndare* är så inrotad i det allmänna språkbruket, att den trots allt bör behållas i bibelsvenskan. SKB har aldrig ordet *soldat*, utan *krigsman* eller dylikt. Även i detta fall får orden mer slagkraft, om den vanliga yrkestiteln användes. För övrigt se anm. till 2: 48—49.

3: 17. *Tröskplats* är i bättre överensstämmelse med förhållandena i Österlandet och kan stå här som ett karakteristiskt kulturdrag, som i skolorna kan ge anledning till intresseväckande utläggningar.



Varje översättning från ett språk till ett annat blir med nödvändighet en kompromiss mellan olika intressen. Detta känner man särskilt tydligt, när man, såsom när det gäller Bibeln, skall översätta en text från ett forntida språk och från en främmande kulturkrets till sitt eget nutidsspråk och för människor från en alldeles annan kulturmiljö. Det gäller både att göra originalet rättvisa och att göra dess innehåll tillgängligt för helt nya läsare. Då originalet och den nya formen aldrig kan helt täcka varandra, blir varje översättning ett trevande och sökande efter det bästa möjliga, varvid icke minst översättarens individuella känsla och smak måste komma att spela en stor roll.

Det första man måste begära av en bibelöversättning är att den är riktig, dvs. att den återger originalets mening, såsom den framgår, när man vid tolkningen tar till hjälp alla tillgängliga vetenskapliga resurser. Det är klart att en fullgod översättning av Bibeln endast kan åstadkommas av vetenskapligt skolade personer och under ständigt meningsutbyte mellan dessa. Men det räcker inte med att kunna hebreiska och grekiska och därtill vara förtrogen med texternas sakliga innehåll, översättaren måste också kunna sitt eget språk, han måste ha förmåga att finna icke blott det rätta ordet, utan också den rätta frasen, den rätta satsbildningen och den rätta stilen.

Man får ibland höra att en översättning skall vara »ordagrann». En sådan fordran vittnar om obekantskap med vad en översättning är. Om en översättning skall återge originalets mening, kan den icke följa det ord för ord. Ett sådant ordslaveri skulle leda till meningslöshet och förfalskning av innehållet. Självfallet

är det en förtjänst hos en översättning, om den smyger sig så nära som möjligt efter originalets ordalag och inte alldeles svävar ut på fri hand, men ofta blir det just i riktighetens intresse faktiskt mindre fråga om översättning av ord än om översättning av satser och meningar. Både hebreiskan och grekiskan har en annan känsla för satsdelarnas och satsernas sammanfogning än vad svenskan, särskilt nutidssvenskan, har. Ofta återges en hel sats i originalet bäst med ett svenskt adverbial, ofta måste tvärtom ett enda ord i originalet återges med en hel sats.

Mitt härovan framlagda översättningsförsök visar att jag ofta förenklat originalets satsbyggnad. Nutidssvenskan har en stor förkärlek för korta satser, gärna parataktiskt sidoordnade. Många av grekiskans sammanbindande konjunktioner och partiklar kan med fördel utelämnas i svenskan. En efterföljande sats uppfattas ofta som en kausalsats, även om inte något »ty» utsättes. Vad som var naturligt eller nödvändigt för en god grekiska är det visst icke alltid för god svenska.

En speciell svårighet ligger däri att särskilt i hebreiskan, men också i grekiskan (framför allt när den återger gammaltestamentliga begrepp), talrika ord har en mening som inte utan vidare kan återges på svenska. Innehållet i ett hebreiskt ord kan vara så rikt och så skiftande, att vi måste återge det med omskrivningar och ibland även med olika ord på olika ställen. Detta gäller inte minst begrepp av centralt religiöst innehåll. Ord sådana som »nåd», »rättfärdighet», »tro», »frid», »förbund», »lag» »sanning», »kärlek» har i grundtexten motsvarigheter som endast ofullkomligt kommer till sin rätt genom dessa svenska ord. Vi har, för att ta ett enda exempel, härovan sett att det grekiska εἰρήνη, hebreiskans *shālōm*, ofta betyder något vida mer än det svenska »frid». Ordet betecknar all den lycka och välsignelse som messiasriket för med sig. Guds rättfärdighet i GT betyder icke bara Guds rättvisa, den som han visar, när han dömer, utan mycket ofta, särskilt fr. o. m. Deuterocesaja, Guds vilja till frälsning för Israel, egendomsfolket, ja själva hans frälsningsgärning. Och »frälsning» (hebr. *jesū'āh*, grek. σωτηρία), som i svenskan gärna får en negativ klang, betyder i Bibeln, både i GT och NT, mycket ofta något av det mest positiva som tänkas kan: hela resultatet av Guds frälsningsgärning, den salighet (tyskans »Heil») som Gud förlämnar åt människor som inlemmas i Messias' eller Guds rike. Det gäller vid ord av rik och mångskiftande betydelse att leva sig in i vad sammanhanget kräver. Det räcker ofta inte med lexika eller med etymologier, man måste var gång känna och tänka sig fram till vad ordet just här betyder. Vi har att i detta avseende dra lärdom av vad den moderna vetenskap som kallar sig semantik har att förkunna.

Härav följer att den konsekvensprincip som utmärker SKB i sakens intresse i viss mån måste uppges. Om översättaren skall träffa det i sak riktiga, måste han kunna variera översättningsorden efter vad innehållet på vart ställe kräver. Men

även den önskvärda följsamheten i fråga om stilarter kräver ett stort mått av frihet, varpå flera exempel ges i översättningsförsöket härövan. NEB går mycket långt, när det gäller att variera ordvalet. En svensk bibel bör nog beflita sig om något mer stringens och icke alldeles i onödan återge samma ord helt olika på olika ställen.

Att olika nytestamentliga skrifter representerar olika stilarter, som även bör återspeglas i en svensk översättning, är ofrånkomligt. Lukasevangeliet är ett intressant exempel på stilvariationer inom en och samma skrift. Det beror på att författaren till detta evangelium har begagnat sig av olika källor, icke minst av Markusevangeliet, på samma gång som han stundom framträder som författare med ett eget ansikte. Man har försökt göra troligt att just de partier som jag översatt i stor utsträckning rent av går tillbaka till ett hebreiskt original (H. Sahlin). Hur det än må förhålla sig därmed, är det tydligt att hebreiska ord och vändningar här i stor utsträckning ligger bakom och lyser igenom den grekiska texten. Det kan nu vara en frestelse att i en översättning falla tillbaka på ett tänkt hebreiskt original. Härvid måste man dock komma ihåg att det är den grekiska texten som utgör bibeltext, och att det är den som skall översättas. Och det måste göras med tanke på vad den grekiske författaren har menat, vare sig han förstått den hebreiska terminologien och tankegången rätt eller icke.

Ett skolexempel på vilket dilemma en översättare kan råka i, när han har att göra med en grekisk text som vilar på ett hebreiskt original, är Syraks bok. När jag för vår nya kyrkobibel hade fått i uppdrag att översätta Syrak till svenska, uppstod frågan hur jag skulle ställa mig till det hebreiska original som sedan slutet av 1890-talet var känt och gjorts tillgängligt för forskningen. Det var ju detta hebreiska original som hade legat till grund för den översättning som Syraks sonson verkställde i Egypten. Efter noggrant övervägande beslöt jag mig för att icke utgå från den hebreiska texten. Detta av tre skäl. Först: det var den grekiska Syrak som alltid ingått i de kristna biblarna, icke den hebreiska. För det andra: den hebreiska texten var icke fullständig utan fragmentarisk; skulle man ta hänsyn till den, måste man så att säga hoppa från den ena texten till den andra, och detta kunde omöjligt leda till något tillfredsställande resultat. Slutligen: den grekiska Syrak var i mångt och mycket en självständig bok, som återspeglade sonsonens icke blott hellenistiska smak, utan också hellenistiska tänkesätt på viktiga punkter; att ibland översätta den hebreiska texten, ibland den grekiska skulle ha förstört enhetligheten och skapat ett mischmasch, som skulle ha blivit ett vetenskapligt oting. En helt annan sak var det att i vissa fall den hebreiska texten kunde tjäna som ett textkritiskt hjälpmedel, där den grekiska texten icke gav någon mening; se om dessa problem mitt arbete *Studier till en ny provöversättning av Syraks bok* (1915). Så påtagliga exempel på svårigheter

med dubbeltexter finns inte i NT, där inga hebreiska eller arameiska original för nytestamentliga skrifter är kända. Men problemet återkommer i mindre skala, när det gäller översättningen av de talrika gammaltestamentliga citaten i NT och i någon mån också på ställen där en grekisk författare haft hebreiska termer och vändningar i tankarna. Vad vi skall fråga efter är den grekiske författarens mening, icke något annat.

Mycket vore givetvis här att tillägga rörande en bibelöversättares svårigheter. Jag kan ytterligare hänvisa till de principuttalanden jag gjorde i min uppsats om den nya engelska bibelöversättningen i STK 38, 1962, sid. 1 ff. För övrigt torde det, och det snart nog, i annat sammanhang bli tillfälle att återkomma till dessa frågor.

JOHAN B. HYGÉN

Bemerkninger til allmaktbegrepet

»Det finns ett från antiken härstammande talesätt, som redan Voltaire, Leibniz' opponent, använde. Det lyder: om Gud är allsmäktig, så följer att han inte är allgod, och om Gud är allgod, så följer att han inte är allsmäktig. Just så kan man påminna om den grundtanke i kristendomen, som gör att denna religion strider mot vad som är evig sanning.»

Hadde disse ordene av Ingemar Hedenius¹ bare vært en av de granater som smeller meget, men skader lite, hadde det vært liten grunn til å hente den frem fra ateismens arsenal. Men selv om argumentet ofte serveres med en triumferende overfladiskhet, møter vi det også som et opprivende livsspørsmål både hos troende kristne og hos de mange i hvis sinn tro og tvil kjemper om overtaket.

Og hvem av oss kjenner ikke problemet? Hvem har ikke kjempet og strevet med det? Kan det finnes noen allmechtig Gud, når krig får rase og ulykker skje, når nød og elendighet, sykdom, død, hat og ondskap får gjøre sitt ødeleggelsesverk uhindret? Sammen med det beslektede, men mindre presise spørsmål om tilværet overhodet har noen mening, er det kanskje det problem som griper dypest inn og oppleves mest personlig av vår samtids mennesker.

De betraktninger som skal anstilles i det følgende, har sitt utgangspunkt i den hypotese at en uheldig språkbruk og begrepsdannelse kan ha bidratt til å skjerpe et problem som er vanskelig nok på forhånd. Da problemkretsen er meget omfattende, er det bare et riss av en tankegang som kan gis.

I. BEGREPSHISTORISKE OG BIBELTEOLOGISKE BEMERKNINGER

1. *Pantokrator*

Det ord i Bibelen og noen av de oldkirkelige symboler som tradisjonelt oversettes med «allmechtig» eller «den allmechtige», er det greske παντοκράτωρ, det latinske omnipotens. Valget mellom den greske og den latinske form som utgangspunkt er ikke vanskelig. Det er fra den greske bibel begrepet har fått innpass også i symbolene, og den greske form av Apostolicum er sannsynligvis eldre enn den latinske. Vi tar altså utgangspunkt i det greske παντοκράτωρ.

¹ Tro och vetande, Stockholm 1949, s. 100.

Pantokrator brukes leilighetsvis som gudsnavn også ellers i den gamle verden, men er først og fremst karakteristisk for LXX og jødedommen og er derfra opptatt i den kristne språkbruk. Selve ordet betegner Gud som den hvis maktutøvelse omfatter alt og alle. Som Kattenbusch bemerker: «Der παντοκράτωρ ist eigentlich ein «König»».² Den korrekte oversettelse er «Allherskeren».

I NT forekommer ordet bare 1 gang i 2. Kor. og 9 ganger i Apokalypsen. Det er derfor på det rene at det først og fremst er bruken i LXX som har skaffet det innpass i Apostolicum.

I LXX gjengir παντοκράτωρ på en lang rekke steder *Jahve Sebaot* og beslektede uttrykk, dessuten særlig i Jobs bok gudsnavnet *Šaddaj*. I flere av Salmene gjengis *Jahve Sebaot* forøvrig med κύριος τῶν δυνάμεων.

Sebaot kan sikte enten til de israelittiske hærstyrker eller til de himmelske herskarene. Den siste betydning kan antas å ha tatt overhånd i senere tid. I alle tilfelle betegner *Jahve Sebaot* Gud som en konge hvis makt hevdes i kamp og seier – unntatt der hvor særbetydningen er avsvakket og betegnelsen står som et mer alminnelig høyhetspredikat eller et rent egennavn.

Šaddaj oppfattes av de lærde dels som en opprinnelig fjellgud, dels som krigsgud og landsherre.³ Et par steder hos profetene (Jes. 13: 6, Joel 1: 15) er navnet satt i forbindelse med verbet *šadad*, og *Šaddaj* er oppfattet som «Ødeleggeren».

I greskspråklige skrifter som 2. og 3. Makk. trer den opprinnelige *Sebaot*-forestilling i *pantokrator*-begrepet særlig tydelig frem i 2. Mak. 8: 24, hvor ὁ παντοκράτωρ opptrer som Israelshærens «medstrider», σύμμαχος, og sikrer seiren i Judas Makkabeus' kamp mot Nikanor. Lignende i 3. Mak. 6: 18. Men ellers inngår *pantokrator* i rekken av alminnelige høyhetspredikater i liturgiske doksologier: Herre, skaper, mektig, rettferdig, barmhjertig, konge, hjelper, evig, hersker, frelser etc. (2. Mak. 1: 24 f., 3. Mak. 2: 2).

Ser vi så på NT, er begrepet fremdeles sterkt preget av gammeltestamentlig og jødisk språkbruk. W. Michaelis sier likefrem: «Der konventionelle Charakter, den παντοκράτωρ im N. T. hat, macht es schwer, der Vokabel eine spezifisch neutestamentliche Bedeutung abzugewinnen.»⁴ Noe riktig er det utvilsomt i dette, og allikevel viser bruken i Apokalypsen interessante særdrag som gjør det vel verd å beskjefte seg med den.

Først å ta med 2. Kor. 6: 18, står ordet her i en profetutsagnsformel av rent gammeltestamentlig type (jfr. Am. 3: 33) og i forbindelse med gtl. sitater.

² Das apostolische Symbol, Bd. II, Lpz. 1900, s. 531.

³ H. S. Nyberg: Studien zum Religionskampf im Alten Testament. Archiv f. Rel.wiss., Bd. 35, Lpz/Berl. 1938, s. 329–387.

⁴ Theol. Wörterb. zum N. T. (Kittel), III, s. 913 f.

Sitatenes felles poeng er at Gud er den eneste Herre — i motsetning til avgudene. Her er det altså ikke noe nytt i forhold til LXX.

I Apok. er det annerledes. Også her finner vi meget av det tradisjonelle begrepsinnhold. Men pantokratorbegrepet er innføyet i en eskatologisk sammenheng, hvis forestillinger og bilder — forsåvidt tradisjonelt nok, det også — er hentet fra tronstigningsfesten. De 24 eldstes lovsang i 11: 17 og lovprisningen i 19: 6 har form av regulære tronstigningshymner: I 11: 17: Vi takker deg, Herre Gud, *ὁ παντοκράτωρ*, du som er og som var, fordi du har tatt din store makt og grepet kongeheredømmet (*ἐβασίλευσας*). I 19: 6: Halleluja, for Herren vår Gud, *ὁ παντοκράτωρ*, har tatt kongsmakt (*ἐβασίλευσεν*).

I denne tronstigningseskatologi inngår forestillingene på andre pantokratorsteder i Apok.: den store folkekamp på Guds store dag (16: 14), vinpersen som skal tredes med Gud allherskerens strenge vredes vin (19: 15), Guds rettferdige dommer blir åpenbare (15: 4, 16: 6 f.), Gud blir konge over folkeslagene, som skal komme og tilbe ham (15: 3 f.), og i det nye Jerusalem skal Gud Herren, allherskeren, og lammet, selv være tempel (21: 22). Uten spesiell tilknytning til det eskatologiske drama, men allikevel tilhørende samme eskatologiske billedverden, står Alfa- og Omega-stedet i 1: 8 og det jesajanske trishagion i 4: 8.

Parallellbegreper til *παντοκράτωρ* er det flere av i NT, fremfor alt *ὁ δυνατός* og *δύναμις* (Luk. 1: 49, Matt. 26: 64), *βασιλεύς*, *κύριος*, *δεσπότης* og *δυναστής* (Juda 4; 1. Tim. 6: 15). I et par gtl. sitater forekommer også det uoversatte *Σαβαώθ* (Rom. 9: 29, Jak. 5: 4).

Det kan tilføyes at maktbegrepet i *pantokrator* har en nær parallell i *ἐξουσία*, myndighet, rådevelde, utøvd herskermakt. I likhet med *παντοκράτωρ* og *κράτος* står *ἐξουσία* mange steder i doksologisk sammenheng, karakteristisk nok ofte i nær forbindelse med *δόξα* (Juda 25, Ef. 1: 17 ff.).

Sett under ett kan vi da fastslå en del hovedmomenter i det bibelske pantokratorbegrep: 1. Guds opphøyde majestet. Gud er den veldige og fryktelige, som åpenbarer seg i maktgjerninger og prises med ærefrykt. 2. Den mono-teistiske tendens. Gud er den eneste mektige. I forhold til ham er alle andre guder intet. 3. Den universalistiske tendens. Gud er herre over alle land og folk, over alle ting, over hele verden, over himmel og jord. 4. Kampmotivet. Gud er kongen, som i kamp og seier hevder og realiserer sin kongsmakt. 5. Domsmotivet. Gud er både folkets og folkeslagenes rettferdige dommer. 6. Frelsesmotivet. Som folkeslagenes beseirer og dommer er Gud sitt folks frelser. — Alle disse momenter, men især de tre siste, får i Apokalypsen et markert eskatologisk preg.

Av denne knappe oversikten over pantokratorbegrepets innhold og bruk fremgår det at to momenter i det vanlige allmaktsbegrepet ikke er innesluttet i

pantokratorbegrepet, nemlig allkunnen og allvirksomhet. Da det er disse to momenter som reiser teodiséproblemet i forbindelse med allmaktbegrepet, kan det foreløpig konstateres at denne problematikk ikke har røtter i det tilgrunnliggende greske begrep. Dette betyr, i det minste i første omgang, en vesentlig religiøs og teologisk avlastning.

Men dermed er saken ikke avgjort. Det kan nemlig tenkes at det tradisjonelle allmaktbegrep har opptatt i seg tanker og forestillinger som vel ikke ligger i pantokratorbegrepet som sådant, men allikevel uttrykker sider av den bibelske gudstro. Hvis tanken om Guds allkunnen og om hans allvirksomhet hører med til det bibelske gudsbilde, skulle det ikke være så meget å innvende mot at de har alliert seg med pantokratorbegrepet til et nytt allmaktbegrep. Denne mulighet må nu overveies.

2. Omnipotens – *pantodynamos*

I sin latinske form har Apostolicum *omnipotens* der hvor det på gresk er brukt *pantokrator*. Flere forskere har vært inne på nyanseforskjellen mellom det greske og det latinske begrepet. Det latinske språk eier ikke noe nøyaktig synonym til pantokrator. Til det latinske omnipotens ville nærmest svare det greske παντοδύναμος, som da også finnes i noen tilbakeoversettelser av Apostolicum fra latin til gresk, fortrinnsvis i 2. artikkel.⁵ Det vil derfor være rimelig å komme med noen bemerkninger om begrepet παντοδύναμος og i den forbindelse trekke inn noen utsagn i NT om Guds makt. Deretter må vi rette oppmerksomheten mot det latinske begrepet omnipotens.

Forskjellen mellom *pantokrator* og *pantodynamos* ligger i at maktbegrepet i *pantokrator* i det vesentlige er å forstå som en makt *over* noen eller noe, mens det i *pantodynamos* snarere er tale om en makt *til* noe. Noen absolutt forskjell er det ikke, men vel en merkbar nyanse. Som pantokrator realiserer Gud sitt herredømme, som pantodynamos gjør han store gjerninger. Derfor sier P. C. Caspari at virkningene av at Gud er pantodynamos, er skapelsen og undrene.⁶ I Sap. Sal. 11: 18 er det således tale om Guds hånd som er pantodynamos og har skapt verden. Overhodet finner vi i Visdomsbokens 11. og 12. kapitel en rekke maktpredikater og maktutsagn om Gud, opphopet på en måte som viser at de ikke egentlig er ment som teologiske definisjoner, men som tillits- og lovprisningsmotiver i en sammenheng hvor hovedvekten ligger på Guds barmhjertighet: Gud, som har all makt i sin hånd, viser allikevel mildhet. Utsagn av

⁵ P. C. Caspari: Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, III. Chria. 1875, s. 208 ff.

⁶ Op. cit. note 362 s. 209 f.

typen πάντα δύνασαι, πάρεστι γάρ σοι ὅταν θέλης τὸ δύνασθαι, er nær beslektet med utsagnene i Salme 115: 3 b og 135: 6 om at Gud gjør alt han vil. Også her ligger tillits- og lovprisningsmotivet klart i dagen.

Ordet παντοδύναμος brukes ikke i NT, men det forekommer utsagn av den nettopp omtalte type: alt er mulig for Gud, intet er umulig for ham. Her kan man rent umiddelbart få inntrykk av at det dreier seg om en uinnskrenket allkunnen. Ser vi imidlertid nærmere på disse utsagnene, er de uten unntak tillitsmotiverende utsagn i bestemte situasjoner. Alt er mulig for Gud, derfor skal Maria føde en sønn, enda hun ikke vet av mann, og Elisabet har unnfanget i sin høye alder (Luk. 1: 37). Alt er mulig for Gud, derfor kan også den rike bli frelst, selv om det er like vanskelig som for en kamel å gå gjennom et nåleøye (Mat. 19: 26 par.). Jfr. også Matt. 26: 53: Gud kunne sende mer enn 12 legioner engler – en tanke som forøvrig ligger på linje med Sebaot-pantokratorbegrepet. I Luk. 1: 37 er det særlig tydelig at det dreier seg om et gtl. sitat på grunnlag av parallellen mellom Sara og Elisabet (Gen. 18: 14). Av samme art og funksjon er også tilsvarende gtl. steder (Jer. 32: 17, Sak. 8: 6, Job 32: 17).

På alle disse gtl. og ntl. stedene er det tale om Guds undermakt, dels i spesiell mening, dels i omfattende mening som skapermakt og frelsermakt. Slik er det også der hvor det overhodet er tale om Guds δύναμις. Guds evige guddomsmakt er synlig i skaperverket (Rom. 1: 20). Kristus er Guds kraft og Guds visdom (1. Kor. 1: 24). Evangeliet er en Guds kraft til frelse (Rom. 1: 16). Gud skal oppvekke oss ved sin kraft, liksom han oppvakte Kristus (1. Kor. 6: 14). Guds makt kan også vise seg i vrede og dom (Rom. 9: 17, 22), men fremfor alt er den en frelsende kraft som viser frem til den dag da Guds kongedømme skal komme i stor makt og herlighet (Matt. 24: 30). Særlig karakteristisk åpenbarer Guds makt eller kraft seg i underfulle «kraftgjerninger», δυνάμεις, som er tegn på Guds rikes komme. Derfor er δύναμις også karakteristisk for det kommende rike (Mark. 9: 1).

Det er altså ikke tale om makt, ennsi allmakt, abstrakt og generelt, men om Guds underfulle makt slik den åpenbarer seg i bestemte handlinger, begivenheter og forhold og skal åpenbare seg fullt på den ytterste dag. Der hvor det uttrykkelig sies at alt er mulig for Gud, er det alltid bestemte guddommelige virkninger det er tale om, inntrufne, ventede eller utbedte. Ordene står altså i en praktisk, religiøs sammenheng og uttrykker lovprisning, tillit, håp og bønn. Ordet «alt» uttrykker en religiøs sinnsutvidelse heller enn en logisk begrepsutvidelse. Liksom Guds makt er åpenbar i skaperverket og historien, slik er Gud også mektig til å gjøre underverk og til å frelse dem som setter sin lit til ham.

Går vi nå videre til det latinske begrepet *omnipotens*, så svarer det ifølge

Caspari som nevnt snarere til *pantodynamos* enn til *pantokrator*. Helt entydig er saken riktignok ikke, idet potens og potestas ofte brukes om herskermakt. For den saks skyld går det også linjer fra *δύναμις* over *ἐξουσία* til *κράτος* og *παντοκράτωρ*. Men like klart er det at diskusjonen om Guds omnipotentia kom til å dreie seg om hva Gud kan eller eventuelt ikke kan. Her kom det inn adskillig sofisteri, som når man diskuterte om Gud kan kalles allmechtig når han ikke kan ikke-være Gud, eller når han ikke kan dø, ta feil eller lyve,⁷ eller om Gud kan gjøre skjeddete ting uskjedd.⁸ Slike diskusjoner viser at allmaktsbegrepet lett kan bli revet løs fra sin bibelske mening og overhodet fra sin religiøse funksjon og bli et ledd i en spekulativ metafysikk. Begrepet får egeneksistens og behandles etter rasjonale prinsipper, ikke minst ad *via eminentiae*. Karakteristisk – for å ta et eksempel – er Johann Gerhards dobbelte bevisføring for Guds omnipotentia: ut fra Skriften og ut fra fornuften, *ratio*.⁹ Under *ratio* anføres fire argumenter: 1) *ab essentiae infinitate*, 2) *a divinae essentiae simplicitate*, 3) *a Dei perfectione*, 4) *ab omnium rerum creatione et conservatione*. Gerhard kommer frem til et allmaktsbegrep hvor det settes full identitet mellom *potentia* og *voluntas* hos Gud.¹⁰

Dermed er vi kommet til et av de punkter hvor teodiseproblemet dukker opp: Dersom *potentia* og *voluntas* faller sammen, vil det da si at Gud kunne foreta et hvilket som helst inngrep i verden og en hvilken som helst forandring i verdens skikkelse overhodet, f. eks. i retning av å lindre nød, avskaffe krig osv., og at når det ikke skjer, er det fordi Gud ikke vil? Når det da samtidig sies at Gud er god og bare vil det gode, er man inne i en meget vanskelig problematikk, og Hedenius dukker opp i horisonten. Det er altså allerede noe som tyder på at problemene ikke først og fremst har sin rot i bibelske begreper, men iallfall for en vesentlig del beror på en sekundær overanstrengelse av *omnipotentia*-begrepet.

3. «Allvirksomhet»

Det tredje problemkompleks i forbindelse med allmaktsbegrepet er det som betegnes med begrepet Guds allvirksomhet. Om Guds allkunnen innebar at Gud kunne gjøre alt annerledes enn det er, så ligger det i begrepet allvirksomhet, særlig når det oppfattes som allkausaltitet, at det er Gud som gjør alt nettopp slik det er.

Tanken om en guddommelig allvirksomhet har sitt nærmeste tilknytningspunkt i skapertroen. Troen på Gud som verdensskaperen er felles for GT, NT og kirkelæren, men den har ikke overalt nøyaktig samme innhold.

⁷ Johann Gerhard: *Loci theologici*, *Locus secundus*, *caput VIII*, *sectio IX*, 192.

⁸ *Loc. cit.* 205.

⁹ *Loc. cit.* 190.

¹⁰ *Loc. cit.* 198.

I GT er den uttrykk for undringen over skaperverkets velde og for tilliten til den Gud som alltid påny setter sine skapende krefter inn i verden og redder livet fra undergang. Det egentlige poeng er ikke engang at noe blir skapt av intet, men at alt det store og merkelige vi ser og opplever, er Guds verk. Det kvalitative synspunkt dominerer: den skapte verden er den gode verden. I all sin naivitet har derfor den danske opplysningsteolog Chr. Bastholm truffet noe riktig når han oppfatter skapelsesberetningen i Genesis som en fortelling om hvordan «vores Jord nu blev indrettet til en beqvem Bolig for sine nærværende Beboere», ja likefrem taler om «denne Forbedring i vores Jordklode».¹¹

Dette kvalitative ved skapertanken fremgår særlig tydelig av de reminisenser av dualistisk dragekamp-mytologi som finnes i GT¹² og overhodet den rolle kamp- og seiersmotivene spiller i denne sammenheng. Den kvalitative og — man kan tilføye: — uspekulative, eksistensielle og aktualistiske skapertanke med dens innslag av relativ dualisme hindrer at teodiseproblemet, som i andre sammenhenger kan føles trykkende nok, settes i forbindelse med skapelsen. Slik er det forresten stort sett i NT også, selv om problemet streifes i Rom. 9: 20 ff. med dets særegne aksentuering av Jes. 45: 9. Karakteristisk er det også at det i Genesis ikke gjøres noe forsøk på å formidle mellom skaperverkets godhet og syndens oppkomst. Det onde er rett og slett et faktum, hvis oppkomst vel beskrives, men ikke forklares, fordi det ikke berører seg med skapelsen annet enn som dens motsetning.

At skaperverket er godt, står fast også for NT. Men sammenlignet med GT trer skaperverket mer i bakgrunnen for frelsesverket, sett i eskatologisk perspektiv. Den relative dualisme og det kampmoment som var innesluttet i den gtl. skapertanke, særlig i gammel tid, blir overført på det aktuelle og fremtidige frelsesdrama.

Denne utvikling føres videre i den kirkelige teologi. Skapelsen mister sin karakter av aktuell, kampfylt dramatik og oppfattes perfektisk og rent monistisk, som en fortidig spontan frembringelse e nihilo, et verk av Guds suverene allmakt. Og da er det ikke til å unngå at teodiseproblemet melder seg i forbindelse med skapelsen: Hvorfor skapte Gud verden og mennesket slik at det onde kunne eller kanskje endog måtte oppstå? Må det ikke ha ligget en spire til det onde i selve skaperverket? Og hvordan kan det da hete at alt var såre godt?

Går vi så fra skapelsen videre til Guds gjerninger overhodet, er det gtl. bildet ikke entydig, hvilket i betraktning av skriftsamlingens kronologiske og idémessige uensartethet jo heller ikke var å vente.

¹¹ Den jødiske Historie, I, Kbh. 1777, s. 2.

¹² Se S. Mowinckel: Psalmenstudien II, Kria. 1921, s. 45 ff.

I gammel tid har man i stor utstrekning regnet med demoniske makter ved siden av og uavhengig av Jahve. Men den sterke monoteistiske tendens i jahvistiske kretser førte i retning av en maktmonisme, hvor alt, og særlig alt med numinøs karakter, alt det usedvanlige, mektige, skremmende og naturligvis også det velgjørende, ble ført tilbake på Jahve. Da maktmomentet ennå var mer fremtredende i gudsbildet enn det etiske, ble Jahve sett som opphavet ikke bare til godt, men også til ondt. I Jes. 45: 7 fremtrer Jahve som lysets opphav og mørkets skaper, den som gir lykken og skaper ulykken, og i Am. 3: 6 stilles det retoriske spørsmål: «Skjer det vel en ulykke (noe ondt) i en by uten at det er Jahve som har gjort det?»

Selv her kan man imidlertid ikke med rette finne noen egentlig allvirksomhetslære, selv om den monistiske tendens unektelig er sterk. Dels er nemlig utsagnenes funksjon overhodet ikke teoretisk, men rent praktisk. Det som skal fremheves, er det veldige og uberegnelige i Jahves makt og hans suverenitet i frelse og dom. Dels blir det stående et moment av dualisme, idet det regnes med menneskelige makter og avgudsmakter som virker mer eller mindre uavhengig av og ganske klart i motsetning til Jahve.

Mot slutten av gtl. tid skjerpes så dualismen, og i NT er den meget klar og sterkt tilspisset, selv om den aldri får absolutt, teoretisk og metafysisk karakter. I NT er kampen mellom Gud og hans fiender blitt et hovedtema. Synd, sykdom, ulykke og død oppfattes gjennomgående, om enn ikke konsekvent, som Satans og demonenes verk, og kampen står ikke bare mot kjød og blod, men mot ondskapens åndehær i rommet.

Det ord i NT som oftest anføres til inntekt for tanken om Guds allvirksomhet, er ordet om spurvene i Mt. 10: 29. Det gjengis i den offisielle norske oversettelse slik: «Ikke én av dem faller til jorden uten at eders Fader vil.» Språklig er dette en nærliggende, men ikke nødvendig oversettelse av $\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\tau\epsilon\rho\acute{\varsigma}\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\omega}\nu$. I den lukanske versjon heter det: «Ikke én av dem er glemt hos Gud» (Luk. 12: 6). Ser vi på sammenhengen, har vi for oss et utpreget trøsteord. Disiplene sendes ut i et farlig oppdrag, men hva som enn hender dem fra menneskenes side, er de i Guds varetekt. I alle tilfelle er det Guds omsorg som er poenget, ikke Guds allvirksomhet. Språklig mulig og etter sammenhengen mest nærliggende synes det da å være å forstå Matteus-ordet i vesentlig samme mening som Lukas-ordet. Selv spurven som faller til jorden, er innesluttet i Guds omsorg og varetekt; hvor meget mer da ikke disiplene. Iallfall synes det risikabelt å trekke vidtgående teologiske konsekvenser av et «Gud vil det» eller «Gud gjør det» som overhodet ikke er uttalt.

Dermed er naturligvis ikke sagt at bare det menneskelig talt entydig gode føres tilbake på Gud. Dette spørsmålet vil bli berørt senere. Men det vi ikke

finner i NT, er en lære om at alt som skjer, er villet og virket av Gud. Tvert imot er det ganske åpenbart at NT regner med at en hel del av det som skjer i verden, skjer stikk i strid med Guds vilje, og at det Gud vil, slett ikke alltid skjer her i verden. Hva som så i det enkelte føres tilbake til Guds vilje og hva ikke, er et videre spørsmål som ikke forandrer hovedsaken.

Igen kan vi altså konstatere at selv om monistiske tendenser gjør seg gjeldende i deler av GT, er den allvirksomhetstanke som preger det populære allmaktsbegrep, ikke karakteristisk for bibelsk — og aller minst for ntl. — tenkning. Tvert imot finner vi både i de eldste og især de yngste lag av GT, i senjødedommen og fremfor alt i NT et så sterkt innslag av praktisk dualisme at den teodiséproblematikk som oppstår i forbindelse med allvirksomhetsbegrepet, er lite aktuell.

Ser vi derimot på den videre utvikling, kan vi snart registrere en forskyvning. Denne skyldes dels tendensen til å drive alle teologiske begreper opp til abstrakt absolutthet, dels den sterke kosmologiske interesse og den dermed sammenhengende kausaltenkning. Medvirkende har også reaksjonen mot gnostisismens pessimistiske dualisme vært. Det gjaldt å redde den kristne skaperetro og det syn på forholdet mellom Gud og verden som den uttrykker. Også logostenkningen kan ha hatt sitt å si: universet er gjennomtrengt av guddommelige fornuffkrefter. Iallfall ble resultatet at doksologiske høyhetspredikater her som ellers ble transformert til begrepets harde absolutthet, og i Guds allvirksomhet eller allkausalitet så man det høyeste uttrykk for hans maktfulle virke. Dermed er imidlertid den etiske artikulasjon av Guds maktvirke blitt problematisk, og spørsmålet om Guds forhold til det onde er blitt så vanskelig at man blir stående nokså rådløs overfor det.

4. *Tre løsningsforsøk*

Som en overgang til de nye synspunkter som skal anlegges i det følgende, kan det her bemerkes at det høyt oppdrevne allmaktsbegrep naturlig nok har voldt teologene adskillig besvær helt fra oldtiden frem til vår egen tid. Løsningen er i hovedsaken blitt søkt langs tre veier.

Den ene er å gi nærmere definisjoner av Guds forhold til det som skjer i verden. Særlig har teologer av skolastisk legning lagt et stort og på sitt vis imponerende arbeid i å løse problemene på denne måten. Det sondres f. eks. mellom *causa prima* og *causae secundae* og mellom *potentia absoluta* og *potentia ordinata*, hvorved man søker å oppnå den nødvendige distans mellom Gud og det som skjer i verden. Når det gjelder det onde, sier man at Guds medvirken, hans *concursum*, bare omfatter handlingen, men ikke det onde ved

den. Eller den guddommelige kausalitet avsvettes på visse punkter til permisio, tillatelse. Men når både maktbegrepet og kausalkategorien først er drevet opp til absolutthet, vil slike innskrenkninger strengt tatt ikke bli annet enn inkonsekvenser.

Den annen vei er å gi plass for et mer eller mindre kraftig innslag av dualisme i det monistiske grunnskjemaet. Den veien gikk Luther. Hans drastiske satanologi holder i noen grad tingen i balanse praktisk religiøst og etisk. Men fordi hans allmaktsbegrep er så absolutt, viser han en avgjort tendens til å bøye endog satanologien monistisk inn under teologien, slik at Satan blir Guds Satan. Derved trenger dualismen inn i selve gudsbegrepet, og resultatet blir en anføkende spenning mellom Guds skjulte allmakt og hans åpenbarte kjærlighetsmakt.

Den tredje vei er å avsvette det ondes karakter av noe ondt, for så å bli stående ved en optimistisk monisme. Denne veien ble især trafikert av Leibniz og opplysningstidens elskverdige fysiko-teologer. I sin underfundige dialog mellom Melissus og Zoroaster i artikkelen om manikeerne i sitt «Dictionaire» hadde Pierre Bayle levert et kamouflert forsvar for manikeisk dualisme mot den kirkelige allmaktsmonisme.¹³ Han innrømmet at monismen hadde et forsprang med hensyn til «la beauté des idées» og «les raisons à priori», mens dualismen sto sterkest «dans l'explication des phénomènes, & dans les raisons à posteriori».¹⁴ Og da beviset for et systems kvalitet ligger i dets evne eller mangel på evne til å forklare fenomenene, blir dualismen stående med seiren. Mot Bayle skrev Leibniz sin berømte «Theodicée», hvor han både sympatisk og skarpsindig forsøkte å vise at selv det onde må tjene til det gode og at den virkelige verden tross alt er den beste av alle mulige. Men selv denne innskrenkning av Guds allkunnen ved hjelp av mulighetsbegrepet kunne ikke løse vanskelighetene. For selv om det er riktig at det onde ofte må tjene til det gode, må det gode like ofte tjene det onde. Fordi teodiséen innenfor en monistisk ramme må bli en kosmodisé, er den dømt til å mislykkes – for ikke engang å snakke om hvor fjernt enhver kosmodisé står NT. Og når en romantiker som Schiller endog kunne betrakte syndefallet som «ohne Widerspruch die glücklichste und grösste Begebenheit in der Menschengeschichte»,¹⁵ vitner det tross den etiske begrunnelse mer om romantisk frihetsbegeistring enn om noen dypere forståelse av hva det onde er. Uten en lignende avsvetning hadde Schleiermacher umulig kunnet postulere en full identitet mellom ville, kunne og gjøre hos Gud og

¹³ Dictionaire historique et critique, 3. ed., Rotterd. 1720, s. 1896 ff.

¹⁴ Op. cit. s. 1899.

¹⁵ Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde, 1790.

henføre alt til den guddommelige allkausalitet.¹⁶ Ellers ville teodiséproblemet ha meldt seg med likefrem uutholdelig voldsomhet.

Det viser seg altså at botemidlene mot den absolutte allmakts- og allvirksomhetstanke er utilstrekkelige. Når først veien frem er tilbaketog, er det vanskelig å finne noen vei tilbake.

II. RELIGIONSFILOSOFISKE BEMERKNINGER

Omkring århundreskiftet utga Heinrich Rickert sitt berømte verk: «Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung». Man kunne gjerne tenke seg et tilsvarende verk: «Die Grenzen der theologischen Begriffsbildung». Men kanskje ville det være overflødig å skrive det. For helt siden Kant har dette vært et hovedtema i protestantisk teologi og religionsfilosofi. Det som mangler, er snarere at man gjør alvor av den begrensning som i teorien er kjent og anerkjent.

1.

Først bør det da kanskje sies litt om den begrensning som gir seg av menneskets erkjennelsesevne og erkjennelsessituasjon.

Det er forståelig at teologien gjerne vil oppfatte den religiøse erkjennelse som en erkjennelse av Gud selv, slik han er i seg selv. Det synes for lite å kunne si noe om hvordan mennesker kan oppfatte Gud. Derfor har det i teologiske verker vært skrevet meget om Guds vesen.

Her gjelder det imidlertid å være varsom, så man ikke forlanger for meget. Religiøs erkjennelse er som all annen erkjennelse en erkjennelse i det menneskelige perspektiv. Filosofisk kan man kalle den en erkjennelse «innenfra», teologisk en erkjennelse «nedenfra». Erkjennelsens sted er på jorden, ikke i himmelen.

At kristendommen regner med åpenbaring, forandrer ikke dette grunnleggende forhold. For åpenbaringen har sitt aktuelle sted i menneskelig opplevelse, erfaring og tro, og beskrivelsen av åpenbaring er alltid en beskrivelse av menneskelig opplevd eller trodd virkelighet. Ja, åpenbaring er nettopp dette at guddommelig virkelighet blir jordisk og menneskelig virkelighet. Derfor er endog enhver tanke om hva Gud er i seg selv, en menneskelig tanke om Gud, en tanke i gudsforholdet og en tolkning av virkeligheten i lys av gudstroen. Selv om man med Karl Barth sier at det man er interessert i, ikke er mennesketanker om Gud, men Guds tanker om mennesket, blir endog dette mennesketanker om

¹⁶ Der christliche Glaube, § 54, 3: »... so sind auch, weil Wollen und Können zusammen nothwendig Thun sind, auch weder Willen und Thun von einander zu trennen, noch Können und Thun, sondern die ganze Allmacht ist ungetheilt und unverkürzt die alles thuende und bewirkende.»

Guds tanker om mennesket. Åpenbaring er et trossynspunkt på menneskelig og jordisk virkelighet. Dersom man i ubendig metafysisk ærgjerrighet sprenger dette menneskelige perspektiv, risikerer man at begrepene blir innholdstomme skinnbegreper, eller at de kommer til å funksjonere galt i de menneskelige sammenhenger de settes inn i.

For sikkerhets skyld bemerker jeg uttrykkelig at det som her bestrides, ikke er trosinnholdets virkelighet. Det er ikke tale om å lukke religionen inne i en ugjennomtrengelig immanens. Tvert imot bygger jeg helt på kristendommens forutsetning om at den såkalte immanente virkelighet blir misforstått dersom den ikke oppfattes som grunnleggende bestemt av det transcendent. Men når det transcendent virkelige blir oppfattet, erfart, opplevd, tenkt, trodd og uttrykt av mennesker, skjer det i menneskelige opplevelsformer og begreper. Guds makt er en religiøst tolket menneskelig erfaring, og maktbegrepet brukt om Gud er et menneskelig begrep.

2.

Ser vi nærmere på det religiøse maktbegrep, kan det dels brukes som et karakteriserende numinøst predikat: Gud, guden, gudene eller det guddommelige *er* makt, dels som en egenskapsbetegnelse: Gud *har* makt. I det første tilfelle er det følelsesmessige og opplevelsesmessige hovedsaken, mens utsagn om at Gud har makt er av mer erfaringsmessig og kognitiv art. Da det er den andre typen som har størst interesse for vårt problem, skal jeg innskrenke mine bemerkninger til den.

I forestillingen om at Gud *har* makt er maktbegrepet et relasjonsbegrep og betyr herredømme over noen eller noe eller evne til noe, eventuelt begge deler. Men det vil si at bestemmelsen av Guds makt må skje i relasjon til den virkelighet som er området for hans maktutfoldelse. Dette er også ganske åpenbart i Bibelen, hvor Guds makt er forstått som en makt over og i den virkelige verden, himmel og jord. I ganske stor utstrekning gjelder nok dette også den følgende teologi, men grensen overholdes ikke. Som eksempel er tidligere nevnt J. Gerhards rasjonale deduksjon av allmaktsbegrepet ut fra abstrakt-metafysiske gudspredikater som *infinitas*, *simplicitas* og *perfectio*.

Denne relasjonsløse bestemmelse av allmaktsbegrepet kan føre i retning av et numinøst høyhetspredikat beslektet med *kåbod/doxa*. Det er under vårt spesielle synspunkt egentlig ikke så farlig, fordi predikater av denne typen ikke behøver å få konsekvenser for den religiøse tolkning av de konkrete forhold i verden. Man er kommet over i forestillingen om at Gud *er* makt (jfr. Luk. 1: 49 og Mt. 26: 64, hvor *ὁ δυνατός* og *δύναμις* brukes som egennavn om Gud).

Annerledes blir det når det relasjonsløse maktbegrep igjen — man kunne si ganske intetanende — settes i relasjon til den erfarbare virkelighet og gis ganske bestemte konsekvenser for den. For imens har maktbegrepet mistet sin konkrete artikkelasjon, både metafysisk, religiøst og etisk, og omfatter forskjellsløst alt værende og ikke-værende. Og da melder teodiseproblemet seg med stor styrke.

Og nu hjelper det ikke, som f. eks. Schleiermacher gjør, å komme etterpå og begrense Guds allmakt til det virkelige. Hensikten er god, men begrensningen kommer for sent. Begrepet har allerede fått en abstrakt utvidelse som gjør at virkelighetens konkrete struktur ikke lenger kan få noen innflytelse på begrepsinnholdet. Snarere gjør den altfor sene begrensning saken verre, fordi Gud uinnskrenket blir ansvarlig for en høyst problematisk virkelighet.

Heller ikke er det noen virkelig hjelp i den klassiske teologis forsøk på sekundære innskrenkninger ved hjelp av begreper som *potentia ordinata*, *condescendentia*, *concursus*, *permissio* osv., fordi ingen av disse modifikasjoner begrenser selve det uinnskrenkede allmaktsbegrep, men tvert imot understreker at enhver begrensning i Guds maktutøvelse selv er en virkning av hans uinnskrenkede allmakt.

3.

Samme betraktning kan gjøres gjeldende om vi, istedenfor relasjonen til den virkelige verden overhodet, tenker på relasjonen til de konkrete situasjoner hvor Gud oppleves som en virkende makt. Denne situasjonstilknytning er påtakelig i Bibelen, hvor endog utsagn om at alt er mulig for Gud, får sin bestemmelse fra situasjonen med dens konkrete og aktuelle virkelighet og mulighet. Hvis en litt dristig omgang med allhetskategorien er tillatt, kunne man si at det er tale om en konkret allhet, nemlig alt som kommer i betraktning, mens det relasjonsløse allmaktsbegrep opererer med en rent formal og abstrakt allhet: alt, det vil si hva som helst. Når så denne konturløse allhet igjen skal konkretiseres på den eksistensielle situasjon, viser det seg at man har sagt for meget. Begrepet har mistet kontakten med de reelle muligheter og virker religiøst desorienterende.

4.

En videre begrensning ligger i maktbegrepets antropomorfe karakter. Ser man på hvordan begrepet tildels er blitt brukt, måtte man riktignok supplere dette synspunkt med det fysikomorfe, men denne avbøyning fra det personale gudsbegrep ser jeg bort fra i denne sammenheng. Begrepet Guds makt er dannet i bildet av en menneskelig egenskap og forbundet med forestillinger fra menneskelig vilje- og handlingsliv. Meget nærliggende er det da å søke begrepet

drevet opp til en slik absolutthet at det altfor-menneskelige avstrefes. Denne tendens er meget tydelig i en del av den teologiske behandling av allmaktsbegrepet. Vi merker den f. eks. i Johann Gerhards tese: «Deus non tantum potens est, nec tantum multipotens, sed vere omnipotens.»¹⁷ Potens kan et menneske være, endog multipotens, men ved begrepet omnipotens antas den menneskelige begrensning å være overvunnet.

Men dette er et skinn. I virkeligheten følger de antropomorfe trekk med helt til topps. Dette blir kanskje best forstått av motstandere, som straks trekker inn hva et etisk tenkende og følende menneske kunne ventes å gjøre, dersom intet hindret virkeliggjørelsen av dets vilje.

Da forsøket på å avstrefe maktbegrepets antropomorfe karakter allikevel ikke lykkes, synes det tryggere å holde begrepet innenfor den ramme som denne form for menneskelig begrepsdannelse setter. Ellers risikerer man at det blir uartikulert og utenfor logisk, religiøs og etisk kontroll.

Denne begrensning er da også respektert i Bibelen. Der er potenseringen drevet så vidt som maktbegrepets karakter tillater, men heller ikke lenger. Alt videre uttrykkes ved den numinøse fargelegging.

5.

En grenseoverskridelse er også foretatt på veien fra den konkrete maktforestilling til det abstrakte kausalbegrep.

I maktbegrepet uttrykkes ideelt sett et sterkt moment av frihet i den mektiges forhold til det han har makt over eller makt til. Dette svekkes istedenfor å styrkes når makten potenseres til uinnskrenket allmakt, og det selv uten at det antropomorfe viljebegrep blir oppslukt av den nærmest fysikomorfe kausal-kategori. Dersom nemlig alt som skjer, skjer fordi Gud direkte eller indirekte vil det, er Guds vilje på en kompromitterende måte blitt bundet til de virkelige begivenheter. Men ennå kan det i det minste formalt – ved en lykkelig inkonsekvens – bevares et frihetsmoment hos Gud ved at allmakten oppfattes som viljemakt. For alvor prekær blir imidlertid situasjonen når de personale kategorier undergraves av kausalitetstenkningen, og allmakten via allvirksomhet går over til allkausalitet. Da er gudsbegrepet blitt bundet til verden på en måte som opphever den frihetens distans som det nettopp var hensikten å understreke sterkest mulig. Allerede under formalt synspunkt er altså foretagendet mislykket: man tilstreber transcendens, men havner i uovervinnelig immanens. Og materialt blir resultatet kausalguden, som vel ikke uten grunn har vært kalt den grummeste avgud mennesket noensinne har oppfunnet.

¹⁷ Loc. cit. 190.

Allikevel er det ikke tilstrekkelig å avstå fra å bruke kausalitetskategorien og forøvrig beholde det abstrakte allmaktsbegrep uforandret. For det er god logikk i den vei som fører fra den abstrakte allmakt til kausalguden. En allmakt som virker alt den vil og vil alle virkninger innenfor sitt maktområde, står allkausaliteten meget nær.

III. ETISKE OG DOGMATISKE BEMERKNINGER

1. *Det etiske gudsbegrep*

«Dersom Gud er allmektig, og samtidig god, hvordan kan da alt det forferdelige i verden skje? Og når det skjer så meget forferdelig, hvordan kan Gud da samtidig være almechtig og god?» Dette er det etiske problem i forbindelse med allmaktsbegrepet.

Nå er det vel så at de aller fleste teologer har vært meget omhyggelige med å unngå den konsekvens av allmaktsbegrepet at Gud skulle være ansvarlig for synden og dens følger i verden. Augustin, f. eks., legger stor vekt på at hos Gud er godhet og allmakt ett. Men dersom man regner med maktens uninskrenkede absolutthet, blir det vanskelig, for ikke å si umulig å gjennomføre dette synspunkt. Selv om det innføres et irrasjonalt element: Guds veier er høyere enn våre veier, og selv om man medgir at det onde i mange tilfelle kan tjene det gode eller vende seg til det gode, blir en skremmende dysteleologi i verden fra etisk synspunkt ikke til å komme utenom. Dette gjelder både det onde som das Böse og som das Übel – så stor forskjell det ellers er mellom dem.

Kristendommen forkynner Gud som kjærlighetens Gud og all godhets kilde. Selv om man hever gudsbegrepet irrasjonalistisk opp over logikkens grenser, kan det ikke tåle hvilke motsigelser som helst uten å bli religiøst og etisk absurd. Det finnes nemlig en religiøs og etisk logikk, man kunne våge å bruke uttrykket en material logikk, i gudstroen, som like lite tåler å krenkes som den formale. Det må derfor bli et religiøst og etisk postulat at begrepene om Gud og hans virke ikke må utformes slik at syntesen brister.

Men er det kjærlighetsbegrepet eller allmaktsbegrepet som må begrenses? Kjærligheten tåler ingen innskrenkning, fordi det er selve kjernepunktet i evangeliet at den ikke forandrer karakter selv når den blir konfrontert med sin absolutte motsetning: Gud elsker syndere, det er selve evangeliet. Derfor må maktbegrepet begrenses ut fra kjærlighetsbegrepet og ikke omvendt.

Mot en slik tanke innvendes det stundom at man ikke må menneskeliggjøre begreper som Guds kjærlighet og godhet altfor meget. Guds kjærlighet faller ikke nødvendigvis sammen med det vi mennesker i alminnelighet kaller kjærlighet. Rekkevidden av en slik innvending begrenses imidlertid meget sterkt av

det faktum at også dette er menneskelige begreper hvis innhold ligger innenfor visse grenser. Overskrides disse grenser, må man søke andre uttrykk for det man vil ha frem. Sier man at Guds godhet ikke er til hinder for at han enten i en eller annen forstand bevirket eller frivillig avstod fra å hindre at millioner av jøder ble pint på det grusomste for deretter å bli avlivet i gasskamrene, da opererer man med et begrep «godhet» som ikke har noen sammenheng med det menneskelige begrep av samme navn. Og da kan språkbruken bare skape forvirring.

Heller ikke er det noen hjelp i å si at den rette forståelse av Guds kjærlighet bare vinnes dersom man konfronterer dette begrepet med andre gudspredikater som Guds rettferdighet og hellighet. En slik konfrontasjon kan vel hindre at kjærlighetsbegrepet svømmer ut i det sentimentale og mister sin etiske reisning, men kan ikke gjøre kjærligheten til noe annet enn kjærlighet eller godheten til noe annet enn godhet. Også om rettferdigheten gjelder forøvrig at den må ha et menneskelig forståelig innhold, og hvilket rettferdighetsbegrep man enn legger til grunn, er jødernes skjebne under annen verdenskrig ikke lettere å sette i forbindelse med Guds rettferdighet enn med hans godhet. Og hva helligheten angår, kan dette begrepet, hvordan man ellers forstår det, ikke medføre noe avbrekk i de etiske gudspredikater. Hellig kjærlighet kan ikke være mindre av kjærlighet, hellig rettferdighet ikke mindre av rettferdighet enn det vi menneskelig forstår ved kjærlighet og rettferdighet.

Selve det etiske gudsbegrep krever altså at maktbegrepet holdes under religiøs og etisk kontroll og ikke drives opp i en slik absolutthet – enten det skjer ad rasjonal eller irrasjonal vei – at det slår over i sin motsetning og blir demonisk. Dette kan nemlig meget lett skje dersom alle tendenser i det vanlige allmaktsbegrep føres ut i den fulle konsekvens.

2. *Dualismen*

Den ganske intense, praktiske dualisme i NT har jeg vært såvidt meget inne på, og den er dessuten så ofte behandlet, at jeg her bare vil ta opp en bestemt komplikasjon ved gjennomføringen av det dualistiske synspunkt: Selv i NT er det ikke bare det i menneskelig forstand gode som henføres til Guds innvirkning, men i forskjellige sammenhenger og med forskjellig betoning også lidelsen, ja endog – som i Rom. 9: 18 – en religiøs skadevirkning som forherdelsen. Selv om man gir plass for et visst innslag av dualisme, er altså problemet ikke fullstendig løst.

Men dualisme vil ikke først og fremst si at man registrerer forhold og begivenheter som entydig virket av Gud eller av «fordervsmakter». Tvert imot

betyr dualisme ofte uavgjorthet, mangtydighet. Derfor kan det som menneskelig talt synes ondt, ja det som i andre sammenhenger klart betraktes og bekjempes som ondt, også funksjonere som midler i Guds hånd til advarsel, straff, tukt, prøvelse, oppdragelse og fullkommengjørelse. Synspunktet er teleologisk, men det dreier seg om en teleologi som er tenkt og opplevd i en verden hvor det onde allerede er en realitet, uavhengig av Guds vilje. Det er ikke en total teleologi ut fra allmaktstanken, men en partiell teleologi innenfor en dysteleologisk sammenheng. Selv de i visse henseender anstøtelige og sterkt gammeltestamentlig pregede enkeltheter i Rom. 9–11 har sitt vesentlige og vel eneste poeng i denne teleologi: frelseshistoriens linje gjennom en syndig verden. Og frelsesverket er en kamp, hvor også motstanderen er med på å bestemme forløpet.

Under dette synspunkt kan endog Satan sies å tjene Guds formål, som når Jesu lidelse og død samtidig henføres til Satans makt og en guddommelig nødvendighet. At selv det onde kan tjene Guds gode formål, betyr ikke at dualismen er opphevet, men at det onde overvinnes av det gode. I gamle kirker tvinges jo også demonene på søylekapitelene til å bære kirkens tak.

Når syke mennesker stundom kan takke Gud for sin sykdom, er det ikke fordi sykdom i seg selv og i sin alminnelighet er uttrykk for Guds vilje. Den sak er fullkomment klar ut fra NT. Men i sykdommen erfares Guds seier, idet det som legemlig sett var et onde, åndelig ble til velsignelse. Det er ikke et onde i seg selv som henføres til Gud, men et overvunnet onde. Det som skjedde, har skiftet karakter, så det ikke lenger er et kvalifisert onde, men et kamouflert gode.

Noe almenutsagn som henfører alt forskjellsløst til Guds vilje er det ikke tale om, bare at Guds makt når lenger og finner andre veier enn mennesker forstår. Derved innføres et irrasjonalt moment i Guds makt uten at den klare etiske artikulasjon innenfor en dualistisk ramme går tapt.

3. *Eskatologien*

Når eskatologiske momenter innføres i allmaktspromblematikken, skjer det som regel på den måten at tanken om Guds allmakt og allvirksomhet opprettholdes uavkortet, og løsningen på de anfeltende trosproblemer henvises til den eskatologiske fremtid: Nu forstår vi ikke Guds veier, men engang skal tåkene forsvinne.

Denne tanken vil alltid beholde sin gyldighet selv med et mindre hårdt allmaktbegrep. Men det eskatologiske perspektiv kan også oppfattes slik at det begrenser maktbegrepet. Jeg minner her om bruken av pantokratorbegrepet i Apokalypsens eskatologiske tronstigningshymner, hvor Guds pantokratoria er

forbundet med tanken om hans eskatologiske maktovertagelse. Man kan nok si at det her dreier seg om Guds *åpenbaring* som den allmektige, men det er mer enn det. For åpenbaringshistorien er samtidig frelseshistorie, hvor det skjer avgjørende begivenheter. Guds makt, Guds kongeherredømme *er* ikke uten videre, den *skjer*. Gud *blir* den allmektige.

Det kan synes som om vi dermed i betenkelig grad nærmer oss forestillingen om den vordende Gud, men det er ikke tilfellet. Maktbegrepet er jo som før fremhevet et relasjonsbegrep og handler om forholdet mellom Gud og verden. Den nytestamentlige eskatologi gjør det tindrende klart at dette maktforhold ikke er konstant, men er et kampforhold hvor den endelige seier ennå utestår. Og denne kamp er jo ikke et skuespill som Gud egentlig helt overflødig arrangerer til tross for at han utmerket vel kunne ordne saken på en billigere og mindre risikabel måte. Det er alvor.

Det går også an å utvide synsfeltet fra den eskatologiske tid til tidens og historiens dimensjon overhodet. Dersom man vil gjøre alvor av maktbegrepets relasjon til den virkelige verden, blir det ikke mulig å bestemme dette forholdet mellom Gud og verden i rene evighetskategorier. Allerede erkjennelsesteoretisk er det umulig, fordi den religiøse tankes «sted» som før fremhevet er *i* tiden og rommet og ikke utenfor dem. Men det er også teologisk utillatelig, fordi utsagn om Guds makt ikke egenmektig kan sette seg ut over de grenser som er satt ved åpenbaringen i tid og rom. Guds makt er ikke åpenbaret som allmakt over tidens totalitet, allerede av den grunn at tidens totalitet ikke er åpenbaret. Derfor må teologien nøye seg med den beskjednere oppgave å beskjeftige seg med Guds åpenbarte makt i tidens momenter. Det er derfor Apokalypsens plassering av pantokratorbegrepet i spesifikt eskatologisk sammenheng har prinsipiell betydning: Guds fullendte herskermakt er et eskatologisk begrep og kan ikke uinnskrenket appliseres på et hvilket som helst enkeltmoment i historien.

Slik forstått kommer også de første bønnene i Fadervår i det rette lys: «Helliget vorde ditt navn; komme ditt rike; skje din vilje, som i himmelen så og på jorden.» Det er eskatologiske bønner, båret av lengselen etter at Guds *basileia*, som inneslutter hans *pantokratoria*, må bli realisert, og at hans vilje, som skjer i himmelen, må skje også på jorden, hvor den nu bare skjer i meget begrenset utstrekning. Samtidig uttrykker selve bønnene, forsterket gjennom den tilføyde slutningsdoksologi, tilliten til at Gud kan og vil realisere dette, ikke i kraft av en absolutt allmakt, men i kraft av sin kjempende og arbeidende makt langs tidens linje og under dens kår.

I forbindelse med eskatologien tales det ofte om en spenning mellom et «allerede» og et «ennu ikke», og dette finner full anvendelse også på allmaktsbegrepet. Det er en spenning mellom Guds makts «allerede» og dens «ennu

ikke», og det går ikke an å fastslå et absolutt allmaktsbegrep uten hensyn til denne spenning.

4. *Treenigheten*

Det er alminnelig at Guds allmakt behandles i forbindelse med første trosartikkel, som rimelig er. Betenkeligere er det at behandlingen ofte isoleres til denne artikkel. Dette er nemlig helt uberettiget når man tenker på pantokratorbegrepets sammenheng med frelsestroen.

Bedre blir saken ikke om man etablerer en sekundær sammenheng med annen trosartikkel, nettopp i treenighetslærens navn. Først bestemmes allmaktsbegrepet absolutt, nærmest på grunnlag av abstrakt spekulasjon og kosmologisk orientert naturlig teologi, og så overføres dette begrepet på Kristus i kraft av trinitets- og homousios-læren. På denne måten vinnes intet for allmaktsbegrepet, det forblir det samme abstrakte, og det man oppnår, er bare å få et helt virkelighetsfjernt begrep om Kristi guddom, et begrep som man så skyndsomst må søke redusert ved en eller annen form for kenoselære.

Like uheldig er utelukkelsen av 3. artikkel fra begrepsbestemmelsen. Mellom begreper som *δύναμις* og *πνεῦμα* er det jo en nær forbindelse, og flere ledd i tredje trosartikkel forklarer nettopp veien og målet for Guds makt.

Det er ikke mulig her å komme inn på alle de trekk i 2. og 3. artikkels gudstro som kan få betydning for en riktig forståelse av Guds makt. Jeg må nøye meg med å peke på et par punkter.

a) Det ene punkt angår forholdet mellom aktive og passive predikater brukt om Gud. Den tradisjonelle teologi har en uttalt forkjærlighet for aktive predikater. Det legges endog stort ettertrykk på å sikre allmaktsbegrepet mot enhver begrensning av noe utenfor Gud, og altså mot ethvert innslag av noe passivt i Guds forhold til verden.

Her må man konstatere en eiendommelig motsetning mellom gudsbegrepet og frelseslæren. For dersom man holder fast ved at Kristi lidelse ikke bare omfatter den menneskelige, men også den guddommelige natur, da må de passive predikater få en vesentlig betydning for de sider av Guds forhold til verden som angår frelsen. Da videre forestillingen om Guds makt endog i meget høy grad henger sammen med frelseslæren, kommer den ensidige aktivitets- og kausalitetstenkning i et underlig lys.

Hvis man derimot ser Kristi lidelse som en åpenbaring av Guds kjærlighet og tillegger denne lidende kjærlighet en vesentlig betydning i Guds rikes historie, blir hovedsynspunktet ikke å se Gud som årsak til lidelsen, men å se Guds frelsermakt åpenbaret i lidelsen. Dette synes å stemme godt med frem-

hevelsen av kamp- og seiersmotivene i frelseslæren — et synspunkt som i særlig grad er kommet til sin rett innenfor svensk teologi. Selve lidelsen blir en seirende kamp, eller for å uttrykke det paradoksalt: pasjonen blir en aktivitet.

Med dette stemmer den paulinske tanken om å utfylle det som ennå mangler i Kristi lidelser og om at Guds kraft fullendes i skrøpelighet. Guds makt til frelse åpenbares ikke bare i underfulle maktgjerninger, men like sentralt i lidelsen. Men da må også lidelsen og avmakten inngå i den rette forståelse av Guds makt. For kjærligheten er den makt som blir til lidelse når den møter menneskelig synd og nød.

b) Det annet punkt hvor det vanlige allmaktbegrep er åpent for trinitarisk korreksjon, gjelder også den måten Gud åpenbarer seg og virker på her i verden. Leser vi NT ut fra dette synspunkt, kan det ikke være den ringeste tvil om at Guds virke først og fremst forestilles som et virke ved ånd og i ånd, likesom Guds selv er Ånd. Og dette bekreftes i tredje trosartikkel, hvor hovedlinjen i Guds skaper- og frelserverk frem till fullendelsen tegnes i personale åndskategorier og oppfattes som den Hellige Ånds verk. Dermed er naturligvis ikke naturen utelukket fra Guds maktområde, men mest karakteristisk, kristelig mest sentralt, oppfattes Guds makt som åndsmakt, som den Hellige Ånds maktfulle virke. Nettopp slik må Kristi gjerning føres videre.

Dåpsbefalingen i Mt. 28 anføres stundom som støtte for den tradisjonelle allmaktstankens anvendelse på Kristus. Intet kan være mer forfeilet. Det står «Meg er gitt all makt i himmelen og på jorden». Det ord som er brukt, er *πάσα ἐξουσία*. Hva ligger det i dette ordet? Det fremgår av fortsettelsen: «Gå derfor ut og gjør alle folkeslag til mine disipler, idet I døper dem til Faderens og Sønnens og den Hellige Ånds navn og lærer dem å holde alt det jeg har befalt eder». *Πάσα ἐξουσία* er altså den legitime overhøyhet som gjør det berettiget og nødvendig å innordne alle folkeslag under Kristus som Herre. Makten eller myndigheten begrunner et bestemt oppdrag, det oppdrag å realisere Kristi herredømme i Ånd, gjennom ord og sakrament. Og herredømmet realiseres fullt personalt, gjennom befaling og lydighet. *Ἐξουσία* er altså lydighetsmotiverende. Det er også tillitsmotiverende. Det sier noe om den åndsmakt som er virksom der hvor evangeliet forkynnes og sakramentet forvaltes.

Stedet har en nær parallell i Fil. 2: 9 ff.: «Derfor har og Gud høyt opphøyet ham og gitt ham det navn som er over alt navn, så at i Jesu navn skal hvert kne bøye seg, deres som er i himmelen og på jorden og under jorden, og hver tunge bekjenne at Jesus Kristus er Herre, til Gud Faders ære.» Også her fortsettes det med en oppfordring: «Derfor, mine elskede, likesom I alltid har vært lydige, så arbeid . . . på eders frelse med frykt og beven; for Gud er den som virker i eder både å ville og å virke til hans velbehag.» Guds makt fremtrer

som normerende og inspirerende åndsmakt. Gud virker gjennom evangeliets kall, i appell til lydighet og arbeid. Og når kallet følges, når vilje og handling legges inn under Kristi herredømme i tro og lydighet, da er dette Guds gjerning og Åndens verk.

Nu har man jo riktignok forsøkt å forstå også den Hellige Ånds virke på linje med det tradisjonelle allmaktsbegrep, nemlig ved å tale om «den uimotståelige nåde», gratia irresistibilis, eventuelt supplert med en konsekvent predestinasjonslære. Men dermed sprenger man åndskategorien, hvor det normative er minst like fremtredende som det kausative. Lar man det kausative bli enerådende, havner man igjen i teodiséproblemet, for da må Gud bære skylden for at så mange mennesker ikke kommer inn under nådens frelsende makt.

Nei, det karakteristiske og sentrale i NTs tanker om Guds makt er ikke forestillingen om en suverent determinerende allmakt, men om den åndsmakt som vinner menneskers hjerter ved evangeliets evne til å overbevise. Derfor gjør Gud, nu som før, mennesker til sine medarbeidere for evangeliet, i kallets frihet under Åndens makt, for å vinne mennesker for sitt rike, ikke for å tvinge dem. For evangeliet selv er Guds makt, δύναμις θεοῦ, til frelse for den som tror.

5. *Religiøse konsekvenser*

Utgangspunktet for de foregående betraktninger var det anstøt for tanken og den anfektelse for troen som melder seg i forbindelse med tanken om Guds allmakt, slik den vanligvis oppfattes. De bemerkninger jeg har knyttet til begrepet og problematikken, har tatt sikte på å gi grunnlag for en sunn og nødvendig begrensning i allmaktsbegrepet. Det var ikke engang nødvendig å gå langt for å finne et begrepsmessig holdepunkt for begrensningen. Den ligger nemlig allerede i pantokrator-begrepet, altså i selve det begrep som har dannet utgangspunktet for den begrepsmessige overanstrengelsen. Begrensningen hindres heller ikke av de øvrige bibelske begreper og forestillinger som kommer i betraktning, og den anbefaler seg under en rekke forskjellige synspunkter. Allerede en utveksling av den tradisjonelle oversettelse, «den allmektige», med det mer korrekte «allherskeren» ville derfor være en vinning.

Det som ennå står igjen, er å si litt om den religiøse betydning av de forskjellige begrepsutformninger.

De bibelske utsagn om Guds makt uttrykker ærefrykt og tillit og har ofte en direkte doksologisk karakter. Denne religiøse funksjon har også allmaktsbegrepet i dets senere utformning vært tillagt, og det i den grad at tilliten har vært gjort avhengig av et meget absolutt allmaktsbegrep. Hvordan er det med dette? Vil ikke enhver begrensning i forhold til det tradisjonelle allmaktsbegrep bety en

religiøs svekkelse? Vil det ikke ta noe av grunnen bort under den fulle tillit til Gud?

Helt entydig er saken ikke. Det finnes nemlig en heroisk allmaktstro som uten spørsmål, tvil og innvendninger er fast forvissnet om at alt som skjer, skjer til det beste etter Guds gode vilje. En slik tillit kan gi en veldig styrke i motgang og lidelser.

Jeg har også vært inne på at dette ikke er noen uholdbar tanke, nemlig ut fra erfaringen om at Gud kan vende det onde til det gode. Men dette er en eksistensiell erfaring og tro som neppe tåler en ubegrenset generalisering. Den sprenges av det absurde, den uartikulerte ondskap og det hav av menneskelig lidelse og elendighet hvor ingen hensikt eller mening lar seg finne. Selv en meget levende eskatologisk forventning kan ikke bære denne byrde.

Derfor hadde Guds egen Sønn intet annet svar på syndens, lidelsens og dødens dystre hemmelighet enn det han ga ved selv å lide og dø. Han ga ingen forklaring, men ga sitt liv.

Dersom den uinnskrenkede allmaktstro allikevel fastholdes, svikter det moment av glede som ligger i tilliten, og resultatet blir fatalisme. Det som må skje, det skjer, og det som skjer, må skje. Eller selve tilliten og troen går istykker, og resultatet blir enten en resignert ateisme eller et aktivt fiendskap mot Gud: «Er det Gud som står bak all denne elendighet og kan avskaffe den, men vil ikke, da hverken kan eller vil jeg ha noe med en slik gud å gjøre.»

Det viser seg altså at nettopp den tillit som troen på Guds makt skulle vekke, tvert imot kan bli lemlestet eller knust under det tradisjonelle allmaktsbegreps problematikk.

En rimelig begrensning av maktbegrepet gjenoppretter derimot den etiske balanse i gudsbegrepet. Gud blir igjen kjærlighetens Gud, hvis gode makt tross syndens, dødens og djevelens ødeleggelsesverk ikke er usynlig eller uvirksom i verden, men erfares på mange måter av dem som setter sin lit til ham i troen på Kristi foregripende seier og i håpet om dens fullendelse i Guds rike. En slik Gud vekker ikke bare numinøs ærefrykt, men etisk begrunnet tillit, fordi hans hellige godhet er ett med hans hellige makt.

Denne gudstro oppfordrer ikke til resignasjon, men til arbeid og kamp i fri lydighet mot den Gud som vi ikke bare må frykte, men kan elske. Det er en kamp på den ytre front, i arbeid for å dempe syndens makt og lindre medmenneskers nød. Det er også en kamp på den indre front, hvor det som i seg selv er ondt, vendes til det gode, fordi lidelsen blir tatt i Guds tjeneste som kors og kall. Det er denne Gud den troende kan lovprise som den mektige i tiden og den allmechtige i evigheten.

BENKT-ERIK BENKTSON

Hundra års kontinental Jesus-forskning.

I tredje och sista bandet av sin dogmatik säger Emil Brunner i en exkurs om det innevarande teologiska läget, att den pågående teologiska utvecklingen åtminstone i det tyska språkområdet tycks bestyrka riktigheten i det hegelska tretaktsschemat med tes, antites och syntes. Tesen skulle representeras av Barths objektivism, antitesen av Bultmanns subjektivism, och det är väl Brunners mening, att syntesen framför allt skall präglas av hans egen personalism. Om man, såsom vi skall göra i denna föreläsning, anlägger ett längre perspektiv på dagens teologiska situation, kan man använda det dialektiska schemat på det gångna seklets Jesus-forskning på kontinenten och i synnerhet i Tyskland. Den epok, som karakteriseras av försöken att teckna bilden av den historiske Jesus, följs av en period, då man ställer sig mycket negativ mot dessa försök. Bultmann förklarar sig vara av den åsikten, »att vi så gott som ingenting mer kunna veta om Jesu personlighet och liv», och undersökningen inriktas på hans budskap, på kerygmat. På sistone har emellertid ställts »a New Quest of the Historical Jesus», titeln på en bok av en initierad iakttagare av den kontinentala teologiska debatten, James M. Robinson. Vi är inne i ett nytt skede, då man försöker med varandra förena kerygmat och den historiske Jesus. Den skisserade utvecklingen kan schematiskt anges på följande sätt:

- I. Hist. Jesus.
- II. Kerygma.
- III. Hist. Jesus + kerygma.

När jag i fortsättningen skall redogöra för några väsentliga linjer i de senaste hundra årens Jesus-forskning och på antytt sätt framställa utvecklingen som en dialektisk process, är mitt syfte självfallet inte historie-filosofiskt utan pedagogiskt. Då man skall försöka ge en så omfattande överblick som den avsedda -- och sådana omfattande överblickar behövs ibland såsom komplettering av de detaljerade och grundliga analyserna --, när man eftersträvar att anlägga ett vidsträckt perspektiv och ge en omfattande överblick, är ett lämpligt referenssystem det, som man av pedagogiska skäl efterlyser. Såsom ett sådant referenssystem må det dialektiska schemat tjäna, när vi nu skall försöka att »tänka i epoker». Det har ju sagts, att har man intryck av en mer eller mindre kaotisk växling på det teologiska området, så beror detta utan något som helst tvivel i

första rummet på att man anlagt för korta perspektiv. Detta gäller också de färska bidragen till frågan om förhållandet mellan den historiske Jesus och den kerygmatiske Kristus.

Jag skall förutskicka, att jag endast kortfattat kommer att beröra »den nya debatten om den historiske Jesus» (Gottfried Hornigs föreläsning i det just utkomna häftet av Sv. Teol. Kvartalskrift har jag först i dag på morgonen haft tillfälle att se); denna debatt befinner sig ju i ett begynnelseskede. Stauffers insats går jag helt förbi.

I.

Enligt Albert Schweitzer är Hermann Samuel Reimarus den förste, som försökt »das Leben Jesu historisch zu erfassen». Fragment av hans arbete utgavs av Lessing år 1778. Det är emellertid motiverat, att såsom den egentliga starten för utforskningen av den historiske Jesus betrakta 1860-talet. Då börjar, vad Schweitzer kallar den liberala Leben-Jesu-forskningen.

1864 utkom i Leipzig Strauss' andra, liberala Jesus-bok, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*. I förordet säger sig Strauss hysa den förhoppningen, att han skrivit en bok för tyskar i samma mening som Renan gjort det för fransmän. Renans *La vie de Jésus* utgavs i Paris 1863 och skrevs under en av Napoleon III finansierad resa till Fenicien och Syrien. Den plats, där Renan utarbetade sin mest berömda bok, saknar inte aktualitet för dagens svenskar — det var Ghaza, och dedikationen är till den älskade systemen Henriettes »rena ande, som lämnade jordelivet den 24 september 1861».

Renans Jesu liv är ett gott exempel på att alla s. k. Jesu livsskildringar ingalunda ger en i sträng mening historisk framställning av Jesus. Renans eget verk är typen för det utgående 1800-talets Jesus-romaner med deras ofta säregna förening av mer eller mindre lärd apparat och frikostigt tillämpad *licentia poetica*.

Renan diskuterar visserligen här och där källkritiska problem, men i stort sett tar han mycket lätt på frågan om möjligheten att ur synoptikerna utvinna en tillförlitlig bild av Jesu person. Vid försöket att låta »det förflutnas stora andar» — Jesus är för Renan »en av de stora skapande snillena» — leva upp i nya bilder är, heter det, ingivelse och aning till någon del tillåtna. »En stor mans liv är ett organiskt helt, som ej kan fattas genom ett enkelt sammanställande av små fakta. Det fordras en djup känsla och konstnärlig inlevelse för att lyckas.» I historiska skrifter av detta slag, heter det vidare, är beviset på att man hållit sig på rätta vägen, att man lyckats sammanbinda texterna på ett sådant sätt, att av dem uppkommer en logiskt sannolik berättelse, där ingen del sviker harmonien i det hela. Man kan knappast önska sig en mera effektiv kontrast mot den formhistoriska

skolans arbetssätt. Frågan om Jesus-ordens autenticitet löser Renan med en enkel hänvisning till intuitionen: »Jesu egna ord röja sig s. a. s. av sig själva; när man vidrör dem i detta kaos av traditioner med olika autenticitet, känner man dem vibrera, de liksom erbjuda sig självmant, och komma av sig själva att taga sin plats i berättelsen, där de äro av ojämförlig höghet.»

De nämnda dragen i Renans Jesu liv är inte de enda, som är ägnade att göra den följande utvecklingen på Jesus-forskningens område förståelig. Det romanti-serande framställningssättet gjorde behovet akut av rigoröst tillämpad historisk metod på frågan om Jesu liv. Det var blott alltför uppenbart, att Renan och hans efterföljare läste in sina älsklingsidéer i evangelierna. Detta gäller ej blott de stora ledande principerna — den »sublima idealismen», som Renan finner i Jesu person, är hans eget stora ideal — utan även sådana specialiteter som en utförd klimatteori, enligt vilken »den sanna religionen ej bör framgå ur städernas vimmel, utan ur landsbygdens milda lugn». I överensstämmelse härmed sägs Jesus inte vara sig själv i Jerusalem. »Han, i så hög grad på sin plats vid stranden av sin lilla, förtjusande sjö, var besvärad och främmande inför de lärda pedanterna. Hans beständiga vittnesbörd om sig själv togo en långtråkig vändning.» Renan trycker på att det var från Galiléen, som Jesus hämtade sina lärjungar. »Galiléens härliga klimat gav dessa redliga fiskares liv en prägel av ständig hänryckning. De förberedde sig sannerligen till Guds rike, enkla, goda, lyckliga, ljuvt vaggade på sin lilla insjös milda vågor, eller om aftonen inslumrande på dennas stränder.» Tillsammans med sina lärjungar »genomvandrade» Jesus på en mulåsna med »stora, svarta ögon, beskuggade av långa ögonhår» det fagra Galiléen »under en beständig festlighet».

De lämnade utdragen ur Renan erinrar om att man — vilket inte alltid observeras — måste skilja mellan Jesus-romanens suveräna förhållande till det föreliggande historiska stoffet och det redbara historiska arbetet bakom exempelvis framställningen av den historiske Jesus i Harnacks Kristendomens väsen. Koncentrationen på den historiske Jesus är också som antytts att uppfatta såsom en reaktion mot det ohistoriska draget i många Jesu-livsskildringar. Också bestridandet av Jesu historicitet gjorde det angeläget att uppvisa, att talet om Kristusmyten saknar berättigande. År 1897 kunde Harnack skriva i förordet till sin *Geschichte der altchristlichen Literatur*: »Det gavs en tid — ja, det stora publikum befinner sig ännu i den tiden — då man menade sig böra betrakta den äldsta kristna litteraturen, Nya Testamentet inbegripet, såsom en kedja av bedrägerier och förfalskningar. Denna tid är förbi. För vetenskapen var den en episod, varunder hon lärt sig mycket och varefter hon måste glömma mycket . . . Kyrkans äldsta litteratur är i huvudpunkterna och i de flesta enskildheter, litteraturhistoriskt betraktad, sann och tillförlitlig.» Orden den historiske Jesus bör få erinra

om uppgörelsen med dem, som under anspråk på vetenskaplighet förnekade Jesu existens, en uppgörelse, vars huvudresultat ännu icke bestritts av någon representativ forskare. När Jesu existens förnekas i ett 1955 från ryskan översatt arbete, ger redan titeln besked om dettas tendentiösa karaktär: *Die Entstehung und der Klassencharakter des Christentums*. Författaren har f. ö. samma namn som den förste kosmonauten och heter sålunda Gagarin.

Ett motiv för koncentrationen på den historiske Jesus var alltså behovet att vederlägga det inte minst i populärvetenskapliga sammanhang omhuldade temat, att Jesus aldrig levat, och att övervinna den mycket uppskattade sysselsättningen att förvandla Jesus till en romanhjärte med så ringa förankring i historien, att han tedde sig nära nog lika överklig, som han av kristusmytens anhängare påstods vara. Härtill kommer ett annat motiv: Man ville — för att tala med Schweitzer — lösa de bojor, med vilka Jesus sedan århundraden varit fjättrad vid kyrkolärans klippor. Man ville m. a. o. frigöra det teologiska tänkandet från den traderade dogmatiken, mot vars såsom metafysiska betecknade formler man ville ställa Jesus konkreta historiska personlighet. Inte minst Harnacks dogmhistoria gav genom sin målsättning, betraktelsen av det kyrkliga dogmat såsom en följd av kristendomens hellenisering, mycket starka impulser till en koncentration på den historiske Jesus och hans förkunnelse, en koncentration, till vilken Harnack ju också bidrog genom sitt betydelsefulla arbete *Sprüche und Reden Jesu 1907*. Inte blott mot den mytiske Jesus och den romantiserade Jesus utan också mot traditionens dogmatiska Kristus ställs alltså såsom korrektiv den historiske Jesus, som ofta ganska oreflekterat anses ha en helt annan biblisk förankring än det nedärvda kristologiska dogmat. Detta förhållande fattas klart i sikte av Martin Kähler i hans föredrag av år 1892 *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*. Beteckningen den historiske Jesus har, påpekar Kähler, sin historia likaväl som de filosofiska termerna. De unga anar i allmänhet inte längre, vad termen historisk Jesus från början innebär: »Zu allererst hat er den biblischen Christus dem dogmatischen entgegenstellen wollen, nämlich den lebensvollen, anschaulichen Menschensohn in seinem Tun, Reden und Erleben . . .» Såsom ju redan titeln på Käblers skrift aviserar, anser Kähler emellertid inte försöket att ersätta dogmen om Kristus med Jesu liv lyckat. Såsom pietismens enfaldiga skriffteologi en gång befriade *dogmatikerna* från deras »Gelehrtenpapat», så är det enligt Kähler en uppgift för hans samtids dogmatiker att till den enkla kristustrons fromma sätta en spärr mot *historikernas* »Gelehrtenpapat». Käblers tes är: »Der historische Jesus der modernen Schriftsteller verdeckt uns den lebendigen Christus.» Sin verkliga betydelse fick Käblers skrift först långt efter utgivandet. Schweitzer omnämner den ö. h. inte i sin *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. 1953 utgavs den första upplagan på nytt av Ernst

Wolf. Redan tre år senare utkom nytrycket i en andra, utvidgad upplaga. (Utvidgningen föreslogs av Gogarten.) Det är värt att nämna, att Aulén i en inledningsvis i dag berörd artikel i Sv. Teol. Kvartalskrift 1931 på tal om de redan under förra århundradet skönjbara tecknen på en kommande teologisk nyorientering skriver: »Skulle något namn här nämnas framför andra, vore det förmodligen Martin Kählens.»

Joachim Jeremias har nyligen erinrat om att frågan om den historiske Jesus, sådan den ställdes under 1800-talet, ytterst härstammar från upplysningens försök att överskrida de gränser för forskningen, vilka man såg i dogmat, och att därigenom bana sig väg till »Jesus från Nasaret, som han verkligen levde i det första århundradets Palestina». För upplysningsteologer av olika schattering tycktes det klart, att dogmats Kristus var en ren förvrängning av den verkliga Jesus. Upplysningens Jesus-bild tedde sig sedan i sin tur ut från det senare 1800-talets uppsving på historieforskningens område mycket ohistorisk, och man bemödade sig om att rekonstruera hans livslopp med objektiv, historisk metod. Att också resultatet av denna ambitiösa historieskrivning ofta färgades av den enskilde forskarens personliga Jesus-ideal, är det lätt att efteråt konstatera. Jesus framställdes i en viss typ av upplysningslitteratur gärna såsom »ett slags Sokrates från landet». Ännu hos Renan tenderar Jesus att bli ett slags galiléisk Sokrates. Parallelliseringen av Jesus och Sokrates är intressant också ur metodologisk synpunkt. Synoptikerna och Johannesevangeliet förhåller sig enligt Renan till Jesus på samma sätt som Xenophon och Platon till Sokrates. Med synoptikerna har Xenophon gemensam »sin flytande, genomskinliga och opersonliga stil» — Renan karakteriserar Matteus som »den nyfödda kristendomens Xenophon» —, Platon påminner »genom sin kraftfulla individualitet» om evangelisten Johannes. »Hela världen har — konstaterar Renan också — hållit sig till Xenophon och ej till Platon.» Den omsvängning, som sedermera skett inom sokratesforskningen, och för vilken redan Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates* (från 1893) är ett uttryck, motsvaras ju i viss mån av en annan bedömning av Johannes-evangeliet. Harnack anser ännu, att detta knappast någonstädes kan tagas i anspråk såsom källa för Jesu historia. Den framstående historikern talar visserligen inte såsom den typiska Jesus-romanens författare Renan om Johannes-evangeliets »metafysiskt torra ödemarker med den abstrakta dogmens dimmor»; Harnack fastslår tvärtom, att »detta evangelium [är] en källa av första rangen för besvarandet av frågan, vilka levande åskådningar om Jesu person, vilket ljus och vilken värme evangelium har frigjort». Sambandet mellan Renan och Harnack kommer emellertid mycket tydligt i dagen, om man undersöker, var båda ser kärnpunkten i den »religion, som Jesus grundat», resp. »kristendomens väsen». Det har ofta påpekats, att man finner upplysningens karakteristiska tretal: Gud,

dygd, odödlighet bakom de tre motivkretsarna i *Das Wesen des Christentums*. »I uttrycken: Gud Fadren, Försynen, barnskapet, människosjärens oändliga värde, är hela evangelium framställt», säger Harnack. Knappast något demonstrerar så tydligt hans beroende bakåt som följande passus i *Renans Jesu liv*: »De grekiska kyrkofädernas spekulationer över det gudomliga väsendet äro frukten av en helt annan anda [än evangelium]. Gud omedelbart uppfattad såsom fader, se där Jesu hela teologi.» Några ord av Aulén 1933, till vilka Ernst Wolf ansluter sig i *Antwort*, festskriften till Barths 70-årsdag, gör sig här påminta: »Harnack betydde icke en nybegynnelse, en inledning till något som skulle komma, utan i stället avslutningen på en hel teologisk tidsålder.»

Att det skildrade arbetet med frågan om den historiske Jesus hör till en gången epok, visar inte minst den däri ingående psykologien. Baumgartens artikel *Jesus Christus in der Gegenwart* i 1. uppl. av RGG 1912 andas en optimistisk men ganska löst grundad tilltro till psykologiens möjligheter på Jesus-forskningens område. Det skulle vara psykologiens förtjänst, att teologien befriats från såväl den ortodoxa föreställningen om Jesus såsom en gudomlig Frälsare (Gott-Heiland) som den rationalistiska bilden av Jesus såsom den store dygdeläraren. Frågar man sig nu, vilken metod, som används för att ge »ein ernstlich psychologisches Jesusbild», blir svaret: introspektion. Kritiken mot introspektionen för dess subjektiva karaktär har sedermera drabbat också de förmodat objektiva metoderna. För att låna ett exempel från den svenske psykolog, som ägnat metodfrågorna den ojämförligt största uppmärksamheten, Gösta Ekman, kommer man ju inte heller vid studiet av någons yttre beteende eller vid avläsningen av en galvanometer utanför det egna medvetandet. Den äldre Jesus-forskningens användning av introspektion brast därför trots allt mindre i reliabilitet än i validitet: det själsliv, som man — det säger redan termen — genom »inåtblickande» kom åt, var forskarens eget »inre liv». Endast genom mycket osäkra analogislut kunde man uttala sig om *Jesu* personlighet. Kähler satte verkligen fingret på den ömma punkten, när han karakteriserade *Jesu*-livsforskningens psykologi såsom »analogisierende Seelenmalerei». Ännu betänkligare skulle emellertid psykoanalysens bidrag till utforskandet av den historiske Jesus bli. Ett typiskt exempel är Reik, *Der eigene und der fremde Gott* (1923). Här tolkas evangelierna med tillhjälp av de äventyrliga teorierna om fademord och oidipuskomplex, som märkligt nog alltfört figurerar här och var i nutida religionspsykologi. Smörjelsescenen i Betania är »die sexualsymbolische Szene des Geschlechtsverkehrs, also der Vereinigung des jungen Liebesgottes mit der Muttergöttin». Judas' förräderi beror enligt Reik på att han representerar den gamle svartsjuke faderguden. När arbetet med den historiske Jesus uppges, har det också hunnit komprometteras genom dålig psykologi.

II.

Om man säger, att den dialektiska teologien inleder en ny teologisk epok, så är detta faktiskt omstritt. I början av detta år hävdade exempelvis Gotthard Nygren i samband med ventileringen av en finsk Brunner-avhandling, att respondenten gett sin tribut åt en viss »from mytbildning, som skulle bestå i ett kritiklöst accepterande av »1920-talsgenerationens egen tendentiösa historieskrivning». I själva verket låge omvälvningen mer »på känslo- än på tankeplanet» och hade »större intresse för kulturhistorikern än för idéhistorikern». Också Hornig talar ordagrant om en reaktion mera på känslo- än på tankeplanet. Samma uppfattning kom vid min egen disputation här i Lund för 13 år sedan till uttryck; det gjordes nämligen gällande, att min betoning av Barths och Thurneysens intensiva arbete med *predikans problem* var om inte trulistiskt så likväl psykologistiskt. Jag kan fortfarande inte förstå, hur ett så uppenbart byte av grundläggande frågeställningar, som det som sker i den unga dialektiska teologien, kan uppfattas såsom idéhistoriskt irrelevant. Vad som skedde, var att de av den faktiska predikan dikterade frågorna sköt undan de vid sekelskiftet gängse frågeställningarna av mer eller mindre tydligt uttalad religionsfilosofisk natur till förmån för centrala homiletiska grundtankar, vilket i grunden ändrade hela den teologiskt systematiska konceptionen. Detta visar också det föreliggande ämnet: Jesus betraktas inte längre såsom ett allmänhistoriskt fenomen utan flyttas in i »kyrkans rum» och ses såsom den *predikade* Kristus.

Vi skall nu söka upp och tänka igenom de mest typiska reaktionerna på *Leben-Jesu*-arbetet hos den unge Barth. Det är framför allt två ställen i Römerbriefs andra upplaga som kommer ifråga. Det mest kända stället är förklaringen av Romarbrevets sju första verser och särskilt orden »Jesus Kristus, vår Herre». I namnet Jesus Kristus möts och skiljs två världar, säger Barth, *vår* värld, den kända världen, människornas, tingens och tidens värld, och *Guds* värld, den ursprungliga skapelsens och slutliga förlossningens värld. Vad nu allt kommer an på, är, att relationen mellan de två världarna blir känd, inskräper Barth och ger på de första sidorna av Römerbrief uttryck åt den teologiskt kunskaps-teoretiska frågeställning, som sedan skall följa honom. »Aber diese Beziehung zwischen uns und Gott, zwischen dieser Welt und der Welt Gottes will erkannt sein. . . . Der Punkt der Schnittlinie, wo sie zu sehen ist und geschehen wird, ist *Jesus*, Jesus von Nazareth, der 'historische Jesus'.» Tanken på den historiske Jesus såsom skärningspunkten mellan Guds och människans världar utvecklas i fortsättningen så, att utstrålningarna från Guds värld eller snarare, såsom Barth korrigerar sig själv, nedslagskratrarna, tomrummen, inte heller när det gäller »*Leben Jesu*», tillhör den andra gudomliga världen, som i Jesus snuddar vid *vår* värld. I den mån denna *vår* värld berörs av den andra världen, upphör *vår*

värld att vara historisk, tidlig, tinglig, direkt åskådlig. Såsom Kristus, såsom Messias, är Jesus tidens ände, fortsätter Barth och tillgriper för att nita fast denna tes begrepp från Kierkegaards, Blumhardts och Overbecks tänkande: I egenskap av Kristus är Jesus blott att förstå såsom paradox, Segrare, urhistoria. — När Barth i sin kommentar hunnit till den nya människan i det femte kapitlets sjätte vers, tar han åter upp frågan om den historiske Jesus. Sammanhanget är mindre beaktat i barthlitteraturen men utomordentligt typiskt. Den nya människan har, utlägger Barth, sitt liv av Kristi död. Kristi liv, hans uppståndelse, blir åskådlig i hans oboedientia passiva. Här sker en av de för Barth karakteristiska anknytningarna till den traditionella dogmatiken, dessa anknytningar, som kommit många att i honom se en förnyare av både den klassiska ortodoxien och patristiken. Det för Barth mest karakteristiska synes dock inte vara anknytningarna utan omböjningarna. Detta kan vi se också här: »Anschaulich wird das Leben des Christus, seine Auferstehung, in der der Glaube seine Quelle hat . . ., in seiner oboedientia passiva, in seinem Tod am Kreuz». Barth tillägger: »einzig und allein und ausschliesslich in seinem Tod am Kreuz». Detta tillägg bildar upptakten till en mycket betecknande kritik av läran om Kristi trefaldiga ämbete. Munus-triplexläran är, hävdar Barth, ett fördunklande och ett försvagande av den koncentrerade nytestamentliga uppfattningen. »Es gibt kein zweites oder drittes *anderes*, das etwa selbständig *neben* diesen einzigen . . . Sinn des Christus treten könnte.» Kristi korsdöd får inte kompletteras med något annat, varken med Jesu personlighet eller Kristusidén, varken med hans Bergspredikan eller hans läkeunder, varken med hans gudsförtröstan eller hans broderskärlek, varken med hans botrop eller hans budskap om förlåtelse, varken med hans kamp mot den traderade religionen eller hans uppfordran till efterföljelse i fattigdom, varken med den sociala eller den individuella, den omedelbara eller eskatologiska sidan av hans evangelium.

Denna passus i Römerbrief innehåller, såsom var och en märker, ett nej till alla upptänkliga aspekter på den historiske Jesus, också till den eskatologiska tolkningen. Schweitzer hade ju eljest redan gett Leben-Jesu-forskningen ett grundskott genom att göra gällande, att den verkliga Jesus från Nasaret i själva verket var ännu mindre modern än den dogmatiska Kristus, som man velat ersätta med den historiske Jesus. »Ett underligt öde, säger Schweitzer, vilar över forskningarna rörande Jesu liv. De begynte för att finna den historiske Jesus, och menade, att de sedan kunde sätta in honom i vår tid såsom lärare och frälsare. De löste de bojor, med vilka han sedan århundraden varit fjättrad vid kyrkolärans klippor, och man glädde sig, då det åter kom in liv och rörelse i bilden och den historiska människan Jesus kom en till mötes. Men bilden förblev inte stående, utan gick förbi vår tid och återvände till sin egen. Just

detta förbryllade och förskräckte de sista årtiondenas teologi, att den med alla sina tokningsförsök och allt våldförande av fakta icke förmådde hålla den kvar i vår tid utan måste låta den fara. Den återvände till sin tid med samma nödvändighet, med vilken den befriade pendeln återgår till sitt ursprungliga läge.» Man kan trots den polemiska udden knappast tänka sig en bättre teckning av det problemläge, ur vilket Bultmanns »Jesus» växer fram. Den wilhelminska epokens etiska program ersätts här hos Bultmann med eskatologi men en eskatologi med ensidig betoning av nuet. Bultmann vill för att använda Schweitzers bild hålla kvar Jesus i vår egen tid, göra hans budskap aktuellt. Därför betonas dettas karaktär av skeende och dess uppfordran till avgörelse. Mot Harnacks formel: »Gott und die Seele, die Seele und Gott» ställs begreppen »Ereignis und Entscheidung, Entscheidung und Ereignis».

I Schweitzers Geschichte der Leben-Jesu-Forschung finns emellertid också en efterlysning av religionsfilosofiska insatser i Jesus-forskningen, en efterlysning, som kastar ett ljus över Bultmanns anknytning till Martin Heideggers »Sein und Zeit». Eftersom detta sammanhang veterligen inte tidigare beaktats, inte heller av mig själv, skall jag referera den nämnda schweitzerska efterlysningen av en filosofisk grundval för »das Leben Jesu»; den är redan i och för sig värd beaktande. Schweitzer utgår från det faktum, att den föregående teologien försvarat den historiske Jesus framför allt i uppgörelser med Drews, Robertson och Smith. Enligt Schweitzer är emellertid det verkliga problemet — vad han kallar »das religionsphilosophische Problem des 'allzu geschichtlichen Jesus'» — inte, att Jesus är för litet historisk utan för mycket, och för att lösa det problemet fordras enligt Schweitzer filosofi. Den teologiska historievetenskapen är, säger han, såsom infanteriet, som inte kan göra någon framryckning utan understöd av artilleriet, beroende av religionsfilosofien. Med denna principiella inställning måste Schweitzer kritisera Ritschl hårt. Han säger: »Den 'kristocentriska' avledningen och framställningen av alla religiösa kunskaper blev obligatorisk. Den andelösa satsen, att vi utan Jesus vore ateister, framstod såsom höjden av vishet.» Den, som utfärdade parollerna »kristocentrisk» och »bort med metafysiken», var, säger Schweitzer, som i sin ungdom hade en viss förkärlek för militära bilder, ingen stor härförare i andens rike. Den religionsfilosofiska frågan är mycket viktigare än alla historiska bevis och motbevis. En teologi, som inte är väpnad med religionsfilosofi, befinner sig i ett mycket utsatt läge, eftersom inte blott Jesu historicitet utan även motsatsen är logiskt tänkbar. En sådan filosofilös teologi marscherar utan skydd och kan därför överraskas och tillfogas svåra skador av obetydliga fientliga stridskrafter. Schweitzer tänker på det uppåtdrivna av teologisk aktivitet, som ägnats Robertsons, Smiths och Drews »icke alltför vetenskapliga hypoteser». I detta sammanhang skriver Schweitzer följande ord,

som såsom antytt är en intressant bakgrund till Bultmanns anknytning till Heidegger och till hans existentiala tolkning av NT ö. h.: »Die Religion muss über eine Metaphysik, das heisst eine Grundanschauung über das Wesen und die Bedeutung des Seins (!), verfügen, die von Geschichte und überlieferten Erkenntnissen vollständig unabhängig ist und in jedem Augenblick und in jedem religiösen Subjekt neu geschaffen werden kann.» Det har ju påpekats, att det förhållandet, att Bultmann länge ställer sig avvisande till den historiske Jesus, inte i första hand beror på hans radikala skepticism ifråga om de NT skrifternas historiska källvärde utan på hans rädsla för att göra tron beroende av historievetenskapen. I detta motiv ingår tre olika element. För det första är det den dialektiska grundsynen, enligt vilken undanröjandet av världsliga bevis, som kan nyttjas såsom stöttor för tron, är en angelägenhet av första rang. Redan Herrmann hade ur denna synpunkt hälsat en radikal evangelielkritik välkommen; den dialektiska teologien kunde ju också hänvisa till Kierkegaards ord om ovissheten såsom en nyttig tuktomästare för tron. Härtill kommer påverkan från den existentialfilosofiska tankegång, som säger, att det är att leva oegentligt, om man bygger sin existens på något, över vilket man förfogar. Men man bör också bakom Bultmanns teologi se Schweitzers betonande av nödvändigheten av en ontologi, som är fullständigt oberoende av historien och i varje ögonblick och i varje religiöst subjekt, i varje existerande individ, kan nyskapas. Med sin existentiala tolkning av NT har Bultmann försökt lösa den fråga, som vi nyss hörde Schweitzer kalla det religionsfilosofiska problemet med den alltför historiske Jesus.

Hur aktuellt detta problem är för den unge Bultmann visar hans recension av Barths Römerbrief i *Christliche Welt* 1922, där han säger, att han trots medvetandet om Barths protester måste ställa *Der Römerbrief* i linje med de moderna försöken att uppvisa ett religiöst apriori och sålunda demonstrera religionens eller som Barth hellre skulle säga trons självständighet och absoluthet. — Hela diskussionen om ett religiöst apriori är ur en synpunkt att förstå som en reaktion mot *Leben-Jesu*-forskningens historicism och ett försök att för att tala med Bousset finna ett »sturmfreies Gebiet, das jenseits aller historischen Einzel-forschung liegen muss». Herrmanns avvisande av allt vad allmängiltighet heter på religionens område accepteras av Bultmann och gör att han inte söker lösa problemet med den alltför historiske Jesus med transcendentalfilosofi utan med existentialfilosofi.

När Althaus kallar en liten skrift, som kan komma att visa sig ha lika stor betydelse som Käblers 60 år äldre tidigare berörda framställning, *Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus*, är det framför allt Bultmanns kerygmateologi, som han åsyftar. Kerygma är centralbegreppet i många olika läger i den nutida

teologien, och det är därför viktigt att observera, att kerygma såsom rubrik över den nu behandlade Jesus-forskningens andra akt är ett kerygma, som lösgjorts från sitt samband med den historiske Jesus. De pågående strävandena i den innevarande tredje akten syftar till att åter ehuru på nytt sätt upprätta ett samband mellan kerygmat och den historiske Jesus.

III.

En intressant fråga är, om den dialektiska teologiens forna huvudrepresentanter alltfört håller fast vid sin negativa ställning till den historiske Jesus. Svaret finns i två aktstycken från förra året, det ena tredje bandet av Brunners dogmatik, det andra Barths självbiografiska framställning »How my mind has changed». Brunner skriver: »Icke kerygmat om Jesus såsom Kristus är kristustrons grund, utan Jesus, Kristus själv». Han tillfogar, att han på denna punkt själv måste säga peccavi, när han tänker på det ringa intresse, han i Der Mittler ägnade historiens Jesus. Vad Barth säger i Evangelische Theologie 1960 ger däremot vid handen, att ifråga om den historiske Jesus »his mind has *not* changed». Något av romarbrevskommentarens diskriminering av »det åskådliga» finns kvar i Kirchliche Dogmatik och gör, att de talrika hänvisningarna till evangeliernas konkreta detaljer rörande Jesus likväl bestäms av en med Bultmann besläktad tendens att låta allt hänga på kerygmats tilltal i nuet. Barth uttrycker också i den nämnda självbiografiska redogörelsen sin oerhörda förvåning över att »de tongivande nytestamentliga exegeterna», beväpnade med svärd och stavar, begett sig ut för att söka efter den historiske Jesus, ett företag, som han nu lika litet som tidigare vore benägen att deltaga i (jfr Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, 2. Aufl. 1956, s. 18: »... manchem aber will es scheinen: obwohl man mit Spiessen und Stangen ausgezogen ist, 'er ging hinaus, mitten durch sie hinstreichend'»).

Med talet om tongivande »Neutestamentler» åsyftar Barth ledande teologer i den bultmannska skolan, om vilkas målsättning här till sist endast skall ges en kort antydan. År 1953 brukar anges såsom början av den i dialektisk mening förstådda »efterbultmannska» epoken med dess strävan att överbygga klyftan mellan den historiske Jesus och den kerygmatiske Kristus. Om de två skiljs åt, riskerar man, säger Käsemann i ett betydelsefullt föredrag år 1953, att »ein Mythos an die Stelle der Geschichte, ein Himmelswesen an die Stelle des Nazareners [tritt]». För de utomstående betraktare, som insett, att avmytologiseringen innebär ett neutraliserande av historien, är det intressant att se, att i Günther Bornkamms »Jesus von Nazareth» 1956, den första boken om den historiske Jesus av en bultmannslärjunge efter Bultmanns egen Jesus-bok trettio

år tidigare, frågan ställs om *historien i kerygmat*. För Bultmannskolans fortsatta utveckling synes det avgörande vara, om man åter lyckas fylla kerygmat med historia inte blott bakåt, mot den historiske Jesus och GT, utan också framåt, så att man gör upp med den existenciala borttolkningen av sluteskatologien. Det sätt, på vilket kontinuiteten upprättas mellan den historiske Jesus och kerygmat, är emellertid redan det mycket diskutabelt. Till den existenciala tolkningen av kerygmat fogas en existencial analys av Jesu självförståelse. Kontinuiteten mellan Jesus och kerygmat räddas, genom att båda sägs ha en med varandra överensstämmande existensförståelse. Risker med en sådan av existentialfilosofi betingad lösning är ju, att jämförelsen mellan Jesu existensförståelse och kerygmats oavsiktligt bestäms i förväg, därför att »Existenzverständnis» trots den påstådda formaliteten implicerar ett visst innehåll, som gör de båda storheterna »historischer» och »kerygmatischer Jesus» liknämninga. Härtill kommer den tungt vägande kritik, som Althaus riktat mot det använda trånga historiebegreppet, och den säkerligen inte ogrundade misstanke, som man kan hysa, att den ifrågavarande teologien på väsentliga punkter består av ett slags psykologi i existentialfilosofisk förklädnad.

Inte minst risken att få en existentialfilosofisk Jesus bör motivera en omprövning av inställningen till det traditionella dogmats kristusbild, som innehåller motgift både mot Renans ebionitism och Harnacks och Bultmanns doketism. Hur nära dessa båda utglidningar ligger varandra, visar f. ö. Renans meddelande, att hans första tanke var »att författa en historia om tros- och lärosatser», där Jesus »knappast skulle bli nämnd». Den nödvändiga omprövningen av den allmänna inställningen till det kristologiska dogmat kan emellertid inte ske på sådant sätt, att man negligerar de faktiska insatser, som gjorts av sekelskiftets teologi, denna för att tala med Aulén »kraftigt skurna och i sin art imponerande teologi». Man vågar nog säga, att svensk teologi varit relativt fri från både liberal och antiliberal bundenhet. Typiskt är Fridrichsens förord till den svenska översättningen av Bultmanns »Jesus», som betecknas såsom en glödande krater, som öppnat sig i professorskatedern. Fridrichsen säger, att Bultmanns skarpa snitt mellan Jesus och hans budskap är en smärtsam, i längden outhärdlig skåra i trons historiska organism. Beaktansvärt är också företalet till den svenska utgåvan av Harnacks Kristendomens väsen, där Nathan Söderblom inskräper att »garantier för en framställning, som kan kalla sig historia, äro . . . något helt annat än en opartiskhet, 'objektiv som kattun'». Vad som i dagens teologiska läger dessa ord deras särskilda tyngd, är, att de uttalades långt före det den nutida kontinental teologien behärskande falska alternativet mellan historiskt-faktiskt och historiskt-existentiellt och upphäver detta alternativ. Ifråga om synen på det kristologiska dogmat delar däremot Söderblom den alltför vanliga kritiken.

Han talar om »en försteltnad dogmatiks samling av egenskaper». Just med hänsyn till behandlingen av Jesu historia är den avsedda dogmatiken helt visst värd större uppskattning. Men orden kan få erinra om att man inte »kommer till kristendomen genom en bakport», såsom Ivan Oljelund menar i en självbekännelse i boken »Med stort G», att man inte kommer till kristendomen genom en bakport, man nalkas den inte via dogmatiska formuleringar utan genom mötet med Jesus i evangelierna, med evangeliernas Jesus.

TEOLOGISK LITTEKATUR

Die Religion in Geschichte und Gegenwart – Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage in Gemeinschaft mit HANS FRHR. v. CAMPENHAUSEN, ERICH DINKLER, GERHARD GLOEGE und KNUD E. LØGSTRUP, herausgegeben von KURT GALLING. V. Band (P – Se), 1726 spalter. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1961. Subskriptionspris DM 99: –.

Med sedvanlig precision och på utlovad tid publicerades i slutet av förra året det femte bandet i RGG:s tredje upplaga. Därmed närmar sig det stora tyska uppslagsverket med raska steg sin fullbordan. För närvarande utkommer i enskilda häften de bidrag, som ingår i sjätte bandet, och därefter återstår endast ett registerband. Redan på mycket kort tid har RGG:s tredje upplaga blivit ett oundgängligt hjälpmedel för många forskare, lärare, präster och teologiskt intresserade lekmän. Vår tids snabba utveckling på vetenskapens alla områden gör den enskilde alltmera beroende av den sakliga information som ett nyttkommet uppslagsverk kan ge. Med sina många uppslagsord, biografiska notiser och stora översiktsartiklar, ofta skrivna av de främsta specialisterna på området, fyller RGG:s tredje upplaga denna informativa uppgift på ett förträffligt sätt.

Vid sidan av de bidrag, som orienterar om de sista decenniernas forskning på exegetikens, kyrkohistoriens och systematikens område, finns det i femte bandet en rad större artiklar, som informerar läsaren om huvudströmningar inom den moderna filosofin, pedagogiken, psyko-

login, psykoterapin, religionsfilosofin och religionshistorien. Den teologiska forskningen och det kyrkliga läget inom olika länder (t. ex. Polen, Portugal, Rumänien, Ryssland, Sverige och Schweiz) tecknas i regel av framstående inhemska forskare. Dessutom innehåller det femte bandet även kartor och statistiska uppgifter som åskådliggör kyrkornas missionsverksamhet, de stora religionernas utbredning och procentuella andel i världsbefolkningen.

Till de större artiklarna hör en utförlig framställning av påvedömets historia ända fram till våra dagar. Den avslutas med en av K. Aland upprättat kronologisk förteckning över de 264 påvar, som hittills regerade och som enligt romersk tradition betraktas som Petri efterföljare (beträffande de två första århundradena är dock traditionen ytterst osäker). Med den efterföljande artikeln om påvevalets historia och rättsliga karaktär är dock det stora kapitlet om påvedömet och påvar ingalunda avslutat. Längre fram har nämligen redaktionen givit ytterligare utrymme för biografiska artiklar om alla de påvar, som antagit namnet Paul eller Pius. —

Intressant men överraskande kortfattad (endast två spalter!) är artikeln om patristiken. Här hade man önskat sig en mera utförlig presentation av de nyare forskningsresultaten. Tolv gånger så mycket utrymme (24 spalter) ägnas åt aposteln Paulus och hans teologi. I denna artikel avfärdar Heidelbergexegeten G. Bornkamm (sp. 175) — dock utan att nämna H. Riesenfelds namn — som en icke trovärdig »fantasiprodukt» den i anslutning till Gal: 1: 18 uppställda tesen, att Paulus hos urapostlarna i Jerusalem skulle ha in-

hämtat sin kunskap om den från Jesus härstammande evangelietraditionen. — Med stort intresse läser man även den utförliga redogörelsen för den exegetiska forskningen kring Psaltaren, de gammaltestamentliga profeterna, Romar- och Filipperbrevet. Dödahavsfynden utlöste en febril aktivitet hos forskarna i olika delar av världen. Vilka väldiga framsteg man har gjort vid interpretationen av dödahavstexternas innehåll och teologiska betydelse får man reda på i de av M. Burrows, R. de Vaux, R. Meyer, K. G. Kuhn och C. H. Hunzinger signerade bidrag, som ingår i den omfattande artikeln Qumran (sp. 740—756).

Vad menas med filosofi? Någon allmänt accepterad uppfattning om vad filosofi är existerar inte. För många innebär den ett slags religionssurrogat. Andra ser i filosofin en idealistisk spekulering eller en livsåskådning. Dessa uppfattningar avvisas dock bestämt av dem som vill inskränka filosofins uppgift till en vetenskaplig begrepps-, sats- och språkanalys. För närvarande finns det fyra i andligt och geografiskt avseende överraskande skarpt avgränsade filosofiska huvudströmningar: 1) marxismen-leninismen, det kommunistiska blockets officiella statsfilosofi, 2) nythomismen, sedan 1879 den katolska kyrkans filosofi, 3) den sedan 30-talet över Tyskland och den romanska världen spridda existentialfilosofin och slutligen 4) den i England och Skandinavien dominerande logiskt-analytiska filosofin. De urval, som G. Patzig har företagit i sin artikel filosofi (sp. 349—356), vittnar dock om en tämligen ensidig kontinental betraktelse. Den aristoteliska, idealistiska, nykantianska och existentialfilosofiska synen på filosofins väsen och uppgift skildras här mer eller mindre utförligt, trots att de nämnda riktningarna redan har presenterats i självständiga artiklar. Där emot förbigås den logiskt-analytiska filo-

sofin med nästan fullständig tystnad. Förf. citerar dock Wittgensteins tes, att filosofin inte är en lära utan en aktivitet och filosofins resultat inte satsar utan ett klargörande av satsar (sp. 353). Med tanke på den ordmagi som för närvarande florerar i de av existentialfilosofiska tankegångar behärskade kretsarna kan denna hänvisning till filosofins språkkritiska funktion ses som ett hälsotecken. — Den korta artikeln semantik förmedlar i framställning och litteraturförteckning bara en bråkdel av aktuella forskningsinsatser och problemställningar som hör till området.

Det är tacknämligt att ett relativt stort utrymme har anslagits åt en artikel om Sverige (sp. 1592—1605). Den är uppdelad i tre underrubriker, vilka behandlas av tre olika författare. Först ger S. Göransson en utförlig översikt över Sveriges kyrkohistoria från landets kristnande under medeltiden till kyrkans nuvarande ställning i stat och samhälle. Därefter presenterar H. Lyttkens på ett föredömligt sätt den nyare svenska teologin och dess viktigaste forskningsinsatser inom olika discipliner. Huvudvikten ligger här på tiden efter sekelskiftet. Artikeln avslutas så med en av H. Schlyter författad redogörelse för den svenska missionen. I en motsvarande artikel om Schweiz, vars teologi på grund av landets konfessionella struktur och kantonindelning är avsevärt svårare att överblicka, har man frångått denna tredelning och nöjt sig med en kyrkohistorisk överblick och en redogörelse för missionen. Läsaren saknar här en presentation av den moderna, genom den reformerta traditionen präglade schweiziska teologin. Denna brist uppvägs dock i någon mån genom en rad andra artiklar, framför allt de om landets två främsta teologer, K. Barth och E. Brunner, och om universitetet Basel, Bern, Genève, Lausanne, Neuchâtel och Zürich. Schweiz har visser-

ligen bara fyra miljoner invånare, men inte mindre än sju (!) protestantiska fakulteter.

För dogmatikern och idéhistorikern är även de stora översiktsartiklarna om pietism, predestination, predikan, prästdöme, protestantism, reformation, religion, Guds rike, rättfärdiggörelse, renässans, romantik, sakrament, sekularisering, skapelse och skriftutläggning av stort värde, inte minst tack vare ofta mycket utförliga litteraturförteckningar. I den tyska systematiska teologin finns det en medveten strävan att icke stanna vid en parafra av i den dogmatiska traditionen givna formuleringar. Man söker i stället tolka trons innehåll i nutidens tankeformer. Även om resultatet på grund av det existentiellfilosofiska inflytandet inte alltid förefaller lyckat eller lätt begripligt, så borde dock denna strävan uppmuntras och värderas som något positivt. Här föreligger utan tvivel en viktig och legitim uppgift för en historisk-kritisk teologi, som tar hänsyn till språkbrukets och föreställningarnas förändring.

I den svenska teologin framträder sedan sekelskiftet allt starkare en ekumenisk attityd. Svenska teologer har gjort bestående insatser inte bara genom vetenskapliga undersökningar av allmänna exegetiska och systematiska problem utan även vid utforskandet av vissa specialområden som hör till den schweiziska och tyska teologihistorien. I utlandet uppmärksammas dessa svenska arbeten i regel dock endast om de presenteras på ett av de större kulturspråken. Ett nytt bevis härför lämnar E. Beyreuther i sin artikel om Württembergteologen Magnus Friedrich Roos. Den enda monografin om Roos, som hittills föreligger, är Helge Brattgårds 1955 på svenska publicerade doktorsavhandling. Den borde naturligtvis ha omnämnts i litteraturförteckningen, men E. Beyreuther tycks inte känna till dess exi-

stens. Samma öde har drabbat H. Ivarsons doktorsavhandling i den annars så utförliga litteraturförteckningen till artikeln predikan. Två andra svenska arbeten, nämligen Y. Brilioths Predikans historia och G. Wingrens till tyska översatta bok *Die Predigt*, har emellertid uppmärksamats av A. Niebergall.

GOTTFRIED HORNIG

IVAR NYLANDER: *Studier rörande den svenska äktenskapsrättens historia. Acta universitatis stockholmiensis. Studia juridica stockholmiensia 12. Uppsala 1961. 260 s. Pris kr 24:—.*

Det är ett ytterst intressant ämne förf. till ovannämnda arbete tagit upp till behandling. Icke blott med hänsyn till den nuvarande lagstiftningen rörande äktenskapsskillnad och nutida praxis på detta område utan även utifrån den på lutherskt område så aktuella debatten om kyrkorättens grund och principer bjuder Nylanders undersökning på mycket intressant stoff. Den del av den svenska äktenskapsrättens historia, som blivit föremål för Nylanders granskning är nämligen äktenskapsskillnadsrätten från 1500-talet fram till 1810, då Kungl. Maj:t utfärdade den nya förordningen angående äktenskapsskillnad, som kom att åtminstone i viss mån beteckna vändpunkten inom detta lagstiftningsområde. Inom detta tidsavsnitt har förf. särskilt ingående behandlat sitt ämnes historia under 1700-talet och början av 1800-talet. Framställningen är klar och vederhäftig och bygger på ett omfattande källmaterial omspannande såväl lagtexter som rättsfall.

Enligt medeltida kyrkorätt var äktenskapet ett sakrament och därför i princip ouplösligt. Då särskilda skäl förelägo, kunde emellertid kyrkan medgiva ett upphävande av äkta makars sammanlevnad,

s. k. *separatio quoad torum et mensam*, antingen för beständigt eller för viss tid. Denna separation innebar dock icke ett upphävande av äktenskapet.

Reformationen medförde en förändrad syn på äktenskapet. Detta uppfattades icke längre som ett sakrament utan ansågs i stället i princip falla under världslig rätt. Man ansåg också, att det enligt vissa nytestamentliga bibelord var möjligt att i vissa fall — nämligen vid hor och egenvilligt övergivande — tillåta verklig äktenskapsskillnad, som gav de båda parterna möjlighet att ingå nya äktenskap. Dessa båda skillnadsgrunder förblevo ända fram till den ovannämnda förordningen av år 1810 de enda lagfästa skillnadsgrunderna i Sverige.

Trots den protestantiska uppfattningen att äktenskapet snarare föll under världslig än kyrklig rätt, förblevo dock äktenskapssärendena på grund av gammal hävd under kyrkans doms rätt ända fram till 1734 års lag, då de överfördes till den världsliga rätten. Dock är att märka att enligt 1686 års kyrkolag skulle skilsmäsoärendena, om vederbörande domkapitel icke kunde åstadkomma förlikning mellan parterna, först tagas upp inför världslig domstol, vilken skulle rannsaka och döma om själva gärningen, och därefter skulle ärendet gå till vederbörande domkapitel, som hade att avkunna skillnadsdomen. Enligt 1734 års lag skulle visserligen domkapitlen alltjämt utfärda skiljebreven, men domsrätten i skillnads-mål låg helt under världslig rätt. Anledningen till den förändrade gränsdragningen mellan andlig och världslig jurisdiktion 1734 torde enligt förf. bl. a. ha varit den naturrättsliga uppfattning av kyrkan, som vid denna tid gjorde sig gällande, enligt vilken kyrkan var en förening av likställda personer, som icke ägde utöva någon tvångsmakt över sina medlemmar.

Som ovan nämnts förblevo hor och egenvilligt övergivande de enda lagfästa skillnadsgrunderna i Sverige ända fram till 1810. Nylander visar emellertid, hur det alltifrån senare delen av 1600-talet blev allt vanligare, att Kungl. Maj:t genom dispensförfarande beviljade äktenskapsskillnad av andra skäl än de lagstadgade. Enligt förf. kan man även härutinnan spåra inflytande från den naturrättsliga uppfattningen av äktenskapet, enligt vilken äktenskapet icke betraktades som en gudomlig institution utan såsom ett borgerligt avtal, som kunde upplösas, när det icke längre uppfyllde sitt ändamål. — Detta avsnitt av Nylanders undersökning är alldeles särskilt intressant med hänsyn till den nämnda aktuella kyrkorättsdebatten såväl på kontinenten som här i Sverige. Inom dispensrättens ram frångick man nämligen den strängt bibliska linjen och medgav även andra skilsmässogrunder än de två i bibeln omnämnda. Ja, det hände, såsom förf. påvisar, att man gick så långt, att man påstod det i vissa fall vara kristligare att frångå bibelns ord än att följa det. Liknande tankegångar finner man även i nutida debattinlägg. — Kungl. dispensgivning synes förekommit framförallt i fall av oenighet och osämja, då man trots kraftåtgärder enligt kyrkotuktens föreskrifter icke hade lyckats förlika makarna. Andra skilsmäsoorsaker för kungl. dispensgivning voro brott och därpå följande straff samt vissa sjukdomar såsom spetälska och obotligt vansinne.

Med 1810 års förordning lagfästes såsom giltiga skillnadsgrunder, förutom de tidigare godkända, landsförvisning, livstids fängelse, stämpling eller försåt mot makes liv samt långvarig sinnessjukdom. Dessutom skulle Kungl. Maj:t efter ansökan kunna bevilja äktenskapsskillnad på grund av andra anledningar.

Såsom redan framhållits är Nylanders undersökning av den svenska äktenskaps-

skillnadsrättens historia av stort intresse och mycket värdefull ur kyrkorättshistorisk synpunkt. Genom bl. a. de rikligt förekommande källcitaten och -hänvisningarna ger förf. en konkret bild av såväl lagstiftningen som lagarnas tillämpning inom det undersökta ämnesområdet.

GÖRAN INGER

GLOBALA PERSPEKTIV I NORDISK
RELIGIONSDISKUSSION

ANNE-MARIE THUNBERG: *Kontinenter i uppbrott. Kyrka och mission inför den afro-asiatiska revolutionen. Missionsforskningsinstitutets serie 15. 295 sid. Diakonistyrelsens Bokförlag, Stockholm 1960.*

KR. KRARUP: *Guds virkelighed i lyset af den nye fysik. Livsanskuelsspørgsmålet tilrettelagt for intellektuelt interesserede. 89 sid. Apologetica, Holbæk 1960.*

EGIL A. WYLLER: *Fra Homer til Heidegger. En vandring gjennom kulturformer. 223 sid. Johan Grundt Tanum Forlag, Oslo 1959.*

TOR AUKRUST: *Mennesket i kulturen. 267 sid. Forlaget Land og Kirke, Oslo 1958.*

Den moderna människan har mer än någon representant för tidigare generationer anledning att betrakta sig såsom The citizen of the world, såsom titeln heter på O. Goldsmiths bok av år 1762. Kommunikationerna ha krympt avstånden och utjämnat många olikheter mellan länder och världsdelar. Det, som händer på ena sidan av jordklotet, är snart känt på den andra sidan och påverkar ofta dem, som leva där. Samtidigt som världen alltmer kommit att framstå såsom en enhet, ha motsättningarna i fråga om kultur och reli-

gion, nation och ras mångenstädes tillspetsats och äro 200 år efter Oliver Goldsmiths bok större än någonsin. Det är en händelse, som ser ut som en tanke, att ordet världsborgare fått sin spridning genom en bok, som är en satirisk skildring av europeiska förhållanden, sedda med kinesiska ögon.

I dagens läge, skriver ärkebiskop Gunnar Hultgren i förordet till Anne-Marie Thunberg, Kontinenter i uppbrott, arbete olika världsomspännande organ på att »övervinna avståndens faror och göra närheten fruktbar för så många som möjligt». Detta gäller icke blott Förenta Nationerna utan även missionen och den ekumeniska rörelsen. Inom denna senare har man till studium tagit upp temat »Det ansvariga samhället i världsperspektiv». Thunbergs bok är ett resultat av det studiearbete, som skett inom ramen för Svenska Ekumeniska Nämndens verksamhet, men är inte blott frukten av ett gruppsamarbete utan präglas också av författarens egen ovanligt energiska och engagerade penetration av problemet Kyrka och mission inför den afro-asiatiska revolutionen. Den utomordentligt rika belysning, som ämnet får, kan här endast antydvas genom en kort redogörelse för dispositionen. Frågan Social 'distraktion' eller samhällsdiakoni? överordnas den inledande redogörelsen för sex decenniernas samkristen debatt kring världsproblem. Utgångspunkten toges i ett kring sekelskiftet utkommet amerikanskt arbete, som är den första större undersökningen av förhållandet mellan missionen och det sociala livet, James S. Dennis, Christian Missions and Social Progress. Thunberg visar, hur utvecklingen inom mission och ekumenik alltmer avgjort gått från den sociala distraktionen, missionens tidigare omedvetna, s. a. s. mera distraktionsmässiga påverkan på samhället (s. 7), till insikt om »den världsvida kyrkans diakonala ansvar i en värld, där människor blir

alltmer beroende av varandra men där också motsättningarna mellan skilda raser och mellan fattiga och rika länder just på grund av närheten till varandra blir allt skarpare» (s. 43). Kap. 2, Ansvarsnätet, har utformats i samarbete med universitetslektor Johannes Aagaard, Århus, vilken i *Studia Theologica* 1960 publicerat en intressant undersökning av den dialektiska teologiens inflytande på uppfattningen om förhållandet mellan kristendomen och andra religioner (*Revelation and Religion*, *Studia Theologica* 1960, ss. 148–185). Kap. 3 behandlar Det ansvariga medborgarskapet och dess förutsättningar och kap. 4 Nationen – kyrkan – världen – en fråga om identitet och integration. De fyra återstående kapitlen taga upp ytterst brännande problem: Rasernas möte (5), Befolkningsexplosionen (6), Landsbygd i förvandling (7) och Den tekniska revolutionen (8).

Det första ämne, som Anne-Marie Thunberg behandlar i sitt sista kapitel, Tekniken kräver ett nytt värdesystem, saknar icke beröring med Krarups första kapitelrubrik: Den halve verden omskifter i dag sine guder. Denna rubrik är en översättning av ett ord av Hans Asmussen, som går ut på att den västliga delen av världen i dag kastat bort sina gamla gudar och ersatt dem med nya; att den östliga världshalvan icke gjort detsamma skulle bero på att dess politiska system binder den vid den gamla materialismen. Krarup utgår från de senaste decenniernas debatt om tro och vetande, exemplifierad av trettioalets danska diskussion mellan stiftsprovst Paul Brodersen och professor Jørgen Jørgensen och av den i Sverige genom Ingemar Hedenius, *Tro och vetande* (1949) utlösta debatten. Mot de danska debattörerna görs gällande, att de båda arbeta med ett alltför snävt verklighetsbegrepp, och beträffande Hedenius ifrågasätts, om han dragit konsekvenserna av

att den nya fysikens naturbegrepp är statistiskt och icke vilar på en orsakslag, tolkad i överensstämmelse med tidigare materialism. Krarups huvudteser äro, att det råder ett dimensionellt förhållande mellan de olika meningssammanhangen, och att varje utsaga måste ses i sitt sammanhang, sitt referenssystem eller sin aspekt. Tillvaron måste betraktas under olika aspekter, och de snävare (lägre) aspekterna äro alltid detaljer av de mera omfattande (högre). Krarup anknyter till Einsteins relativitetsteori (se särskilt kap. 24–28) och hävdar, att »en erfarenhet kun [er] 'sand', hvis den koordineres rigtigt i sit erkendelseskema. Og en begivenhed er måske ikke mulig inden for en dimension, men meget vel mulig i den nærmest højere dimension» (s. 34). Krarup finner det vara en allvarlig brist hos Hedenius, att allt av honom förutsätts ligga på ett och samma logiska plan. På frågan om vad under är, svarar Hedenius, att det är en klar avvikelse från en av förnuftet etablerad naturlag. Ponerandet av en sådan avvikelse gör det nödvändigt att välja mellan att revidera lagen och att uppvisa, att avvikelsen var en illusion. Hur valet än utfaller, framstår undertron såsom en självmotsägelse. Bakom detta Hedenius' resonemang ligger enligt Krarup en endimensionell betraktelse, som icke gör rättvisa åt tillvaron såsom totalitet betraktad, eftersom betraktelsen i fråga icke tar hänsyn till tillvarons relativitet. Själv ger Krarup följande definition av under: Ett under är ett ingrepp från en högre dimension i en lägre. En viss händelse är ut från den lägre dimensionen ett klart under, medan detta icke är fallet ut från den högre dimensionen (ss. 25 f). I diskussion med bl. a. Sjøe hävdas, att det att »spränga en verklighet» innebär att flytta över den i ett annat och högre referenssystem, där verkligheten icke längre är något absolut utan något relativt (s. 44).

Denna tillämpning av relativitetsprincipen på all kunskap, icke blott på fysiken, sker under anslutning till lundateologiens distinktion mellan olika meningssammanhang (ss. 30 f, 40, 81). Trogen sitt uppsåt att studera Guds verklighet i ljuset av den nya fysiken ersätter Krarup emellertid den till grund för åtskillnaden mellan olika meningssammanhang liggande transcendentalkritiska frågeställningen (som icke berörs i framställningen) med den från matematiken hämtade dimensionsläran. Meningssammanhangen uppfattas såsom aspekter eller referenssystem. »Vi behøver blot att gå et skridt videre end Nygren, idet vi anskuer disse meningssammenhænge som dimensionelle områder, hvoraf de lavere er en detail af de højere. Og højest står det religiøse, lavest det logiske. Derved har vi gjort et religionsfilosofisk forankret forsøg på at fastholde en klar sondring mellem troens udsagn og udsagn af anden art, være sig etiske, æstetiske eller logiske domme. Men vi har samtidig skabt en organisk forbindelse imellem disse livsområder, hvad Nygren dog ikke ønsker, til trods for at hans evighedskategori er den nødvendige forudsætning for alt videnskabeligt og etisk erkendelsearbejde. Disse aspekter er efter vor opfattelse sammenkædede med den mest omfattende og klareste lov, som nutidig tænkning arbejder med: loven om relativitet, idet hvert område står i et absolut forhold nedad og et relativt forhold opad . . .» (s. 31).

Förhållandet mellan meningssammanhang och referenssystem vore värt en mera ingående undersökning än den författaren kunnat företaga i sitt för »intellektuellt intresserade» tillrättalagda arbete, som med hänsyn till ämnesvalet fullföljer gamla goda traditioner inom dansk teologi (jfr Anders Nygrens recension i Svensk Teologisk Kvartalskrift 1926, ss. 385 ff).

Medan det i de två nu anmälda arbetena göras väldiga *tvärsnitt* genom nuet, i Thunbergs bok genom vår tids sociala problematik i dess mest världsvida perspektiv, i Krarups arbete genom den moderna starkt expanderande naturvetenskapen, lägger Wyller i sin bok ett *längdsnitt* från Homeros till Heidegger. Avstånden i rummet äro i hans framställning icke så stora; man förblir inom den gamla västerländska kulturkretsens område. Ett kapitel heter: Fra Norge til Akropolis, och det börjar så: »Alle veier fører til Rom, men bare én til Athen: På kartet landsverts gjennom Tyskland, Østerrike, Jugoslavia til Saloniki; i det levende liv gjennom slit, forsagelser og tro-tross-alt» (s. 51). Äro alltså de geografiska avstånden hos Wyller icke så stora, drar han emellertid desto längre idéhistoriska linjer. Inledningskapitlet behandlar Kulturhumanisme og sivilisasjonshumanisme och sägs vara »utkast til en typologi». Wyller utgår från skillnaden mellan den ursprungliga grekiska kulturen och den följande hellenistisk-romerska civilisationen och påpekar, att den siste representanten för den grekiska kulturen, Aristoteles, och den förste representanten för den hellenistiska civilisationen, Alexander den store, dogo praktiskt taget samtidigt, år 323–22. Efter ett historiskt sprinterlopp (sprintløp, s. 30) kommer författaren till förhållandena i sitt hemland, där det enligt hans mening härskar en civilisation, som saknar humanistisk grund. »Der [i Norge] ser man kun de teknisk-sivilisatoriske idealer. Allerede fra skoledagene blir man så ensidig vendt mot nestens problemer, innenlands som utenlands, at man rent glemmer å beskeftige seg med sine egne, — med den følge at kulturlivet sykner hen. Faren er da, at også ens sans for nestens *egentlige* problemer sykner hen. For et sykt kulturliv er symptom på et sykt samfunn, og særlig lumsk er den sykdom som får

pasienten til å føle seg frisk. Den 'innbildt friske' nordmann har nok ikke stort å hjelpe sine medmennsker med idag» (s. 32).

I en presentation av Ernst Cassirer och hans verk »An Essay on Man» erinrar Wyller om att vår tid icke har några intellektuella universalgenier av typen Aristoteles och Leibniz, som voro produktiva inom en lång rad av sin tids vetenskapsgrenar. Vår tids vetenskap är alltför specialiserad och splittrad för att något sådant skulle kunna ske nu. Vad som nu behövs, är i stället universalbegåvningar av en annan typ, sådana, som kunna läsa de olika vetenskapsgrenarnas egna språk och därigenom knyta samman de splittrade kulturfragmenten: »de vil virke som befruktande katalysatorer vitenskapsmännene imellom». Vårt århundrade har åtminstone frambragt en sådan katalysatorisk begåvning av format, menar Wyller, och det är Cassirer, vars hela andliga läggning är världsborgarens, och vars essay om människan till sin form är amerikansk men till innehållet präglad av kontinental-filosofiska tankar (ss. 74 ff). En annan filosof, som Wyller ägnat stor uppmärksamhet, är »Västeuropas djupaste nu levande filosof», Martin Heidegger (omdömet är av Marceles). Det första av de båda slutkapitlen behandlar Heideggers ställning inom modern existensfilosofi. När det gäller denna filosofi, ha vi, som Wyller träffande uttrycker saken, hamnat i ett slags dubbelt avstånd från originalkällorna. De tankar, man känner till, häröra i allmänhet icke från Jaspers, Heidegger eller Marcei utan från Sartre, och det hos den sistnämnde, som blivit inarbetat i norsk journalistik, säger Wyller, och man kan utvidga omdömet till att också gälla svenska förhållanden, är endast vissa enklare slagord. »Derigjennom er vi kommet i et beklagelig skjævt forhold til den egentlige existensfilosofi, i en

slags dubbelt avstånd fra originalkildene» (s. 194). Wyller har behandlat Heidegger också i sin avhandling Tidsproblemet hos Olaf Bull. Et eksistensfilosofisk bidrag (1959). Den föreliggande bokens sista kapitel, Innføring i Heideggers tankeverden: Sannhetsbegrepet, bygger på föreläsningar och seminarieövningar vid Oslo universitet. Heideggers inflytande är mera vittomfattande, än man i allmänhet föreställer sig i skandinaviska filosofkretsar. Wyller ger följande översikt: genom universitetsfilosoferna Jean Wahl och Merleau Ponty har Heidegger erövrat Sorbonne; enligt färskas rapporter börjar han ägnas en viss uppmärksamhet i Harvard, »men murene rundt Oxford och Cambridge holdes lukket for ham, likeledes rundt Uppsala og Lund. Hans vei går sydover, til Frankrike, Italia, Spania, Syd-Amerika og Japan» (s. 202).

I sitt på intressanta synpunkter mycket rika arbete Mennesket i kulturen gör Aukrust både ett längdsnitt genom historien och ett tvärsnitt genom nuet och belyser härigenom *sekulariseringens* historiska förutsättningar och nuvarande utbredning. Första gången som ordet sekularisering brukas i betydelsen förvandling av kyrklig egendom till världslig är enligt Hoffmeisters Wörterbuch der philosophischen Begriffe under fredsförhandlingarna i Westfalen den 8 april 1646. Sekularisering har ju sedermera med bibehållen grundbetydelse blivit ett idéhistoriskt begrepp. Karl Löwith har i sin bok Meaning in history visat, hur den kristna historiesynen och eskatologien i modern historiefilosofi och ideologi över huvud sekulariserats. Alldeles som kyrkans jordegendomar tidigare exproprierats, har i vår tid sekulariseringen gått ut över kyrkans andliga skatter, uppenbarelse, tradition, teologi. Den teolog, som mer än någon annan angripit sekulariseringsproblemet, är som bekant Friedrich Gogarten. Han skil-

jer mellan sekularism och sekularisering. Den senare termen får av Gogarten ett positivt innehåll och sägs uttrycka människans frihet och ansvar för det skapade i överensstämmelse med Skaparens vilja. Sekularismen innebär, att människan i självhärlighet emanciperar sig från Gud i tro att därigenom vinna full frihet men med trældom under världens makter såsom oundviklig följd. Aukrust godtar icke denna Gogartens distinktion utan använder ordet sekularisering om de förhållanden, som Gogarten betecknar med sekularism. Att Gogarten värderar sekulariseringen mycket positivt, ja, betraktar den såsom en konsekvens av den kristna tron, beror enligt Aukrust på att den tyske teologen egentligen endast tänker på sekulariseringen av *världen*. Studiet av Aukrusts framställning visar emellertid, att Gogartens distinktion måste tagas på allvar, om man vill diskutera sekulariseringsproblemet med honom (jfr till det följande Aukrust, ss. 1 och 195 f). Sekulariseringen av världen betyder för Gogarten, att naturen icke betraktas såsom behärskad av mystiska makter utan ses såsom Guds skapelse, som människan skall råda över. Uppfattningen att världen är ett av skapelsetro oberört råstoff, som människan efter eget skön kan förfoga över, är enligt Gogarten sekularism.

Aukrust hävdar, att sekulariseringsprocessen inrymmer tre moment, utom sekulariseringen av världen en sekularisering av gudstron och av människan. I stora drag skulle sekulariseringen av världen kunna sägas ske under renässansen, av gudstron under 1700- och 1800-talen och av människan i den innevarande tiden. För att undvika att lägga en teologisk värdering till grund för sin tidsanalys låter Aukrust den i de två första huvuddelarna (1. Människan och världen, 2. Människan i den tekniska kulturen) få en kulturfilosofisk och sociologisk karaktär. I den tredje

huvuddelen, Kristus och världen, uppvisas, att den i de två första delarna beskrivna kulturdeterminationen är identisk med vad teologien (= Aukrust själv och andra författare, icke Gogarten, som ju betecknar fenomenets ur biblisk synpunkt förkastliga sida sekularism) kallar sekularisering. Sina tankar om sekulariseringen av människosynen låter Aukrust sammanfattas i ett ord av E. Fromm: »1800-talets problem var, att Gud är död; i 1900-talet är problemet, att människan är död» (s. 187). Aukrusts framställning är såsom redan antytts mycket intressant; det måste dock sägas, att det endast är skenbart, som han når djupare i sin analys än Gogarten. Vad Aukrust benämner sekularisering av gudstro och människosyn, är givetvis ingenting för Gogarten främmande; den senare innesluter dessa moment i begreppet sekularism; de uppstå, när människan sätter världen och sig själv på Guds plats och dyrkar det skapade framför Skaparen.

Kan den systematiska kraften i Aukrusts bok icke jämföras med den, som präglar Gogartens författarskap, har den norska boken likväl ett mycket angeläget ärende. Vad som står att läsa i tredje delens tredje kapitel om sekulariseringen av kyrkan och särskilt kulturdeterminationen och den kristna livsstilen, resp. kyrkans förkunnelse är i dagens läge ytterst tänkvärt. Kritiken av de moderna försöken att »stötta under» evangeliet med tillhjälp av det moderna reklam- och managementsystemet är sällsynt välförtjänt. Evangelium får genom de osmakliga försöken »att sälja det» en generande bismak av »å være en vare, en sensasjon, et underholdningsforetagende, som melder seg som konkurrent på det hektiske erhvervs – og underholdningsmarked. Med andre ord: Evangeliseringsarbeidet og kirkelivet risikerer, i likhet med samfunnslivet forøvrig, å bli gjenomsyret av de sekundære systemer»

(s. 226). Mot strävandena att till varje pris skaffa evangeliet största möjliga »publicity» kontrastera några ord av D. Bonhoeffer, orden att kyrkohistorien är världshistoriens dolda centrum. De globala per-

spektiv, som de anmälda böckerna var och en på sitt sätt öppna, stå alla i mer eller mindre intimt sammanhang med denna dolda medelpunkt.

BENKT-ERIK BENKTSO

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

»DIALOG» — NY TIDSKRIFT MED VIDSTRÄCKTA AMBITIONER

En rad lutherska teologer i Förenta Staterna har tagit initiativet till en ny teologisk tidskrift, som är värd spridning också i vårt land. »Dialog» med undertiteln »A Journal of Theology» utges som kvartalskrift av Sacred Design Associates, Inc., Minneapolis. I redaktionen finner man teologer verksamma vid de teologiska högskolorna i Maywood nära Chicago och St. Paul, Minn.

I presentationsnumret (våren 1962) anges att tidskriften skall få en vid inriktning. Anspelande på namnet säger utgivarna i en anmälan att samtalet som teologisk metod är äldre än den välkända typ av teologi, som speciellt tog dialektiken i sin tjänst och fick namn därav. »The word of man about the Word of God is necessarily a dialectical word.» Avsikten är att i samtalets och diskussionens form konfrontera gudsordet med vår moderna värld och med kyrkan och kyrkorna av idag. Dialogen skall också få gälla mellan nuet och det förflutna: det finns alldeles för mycket teologi, som glömt hur gångna generationer brottats för att nå den grund, på vilket vi har att bygga vidare. Udden riktas därvid inte minst mot lättköpt ortodoxi och mot alla eftersägare, som glömt hur deras teologiska auktoriteter kämpat sig fram till respektive ståndpunkter. »For example, it is always something of a curio-

sity to meet a Barthian who has never exposed himself to Barth's schooling in so-called nineteenth century liberalism . . . A movement from American fundamentalism to neo-orthodoxy without having been filtered through the screens of the liberal critique is like trying to change your personality by putting on a new suit of clothes».

Inte minst eftersträvar »Dialog» ett samtal över oceanen mellan amerikanska och europeiska teologer. En lång rad av europeiska teologer, som under senare år gästtat Förenta staterna, har knutits till tidskriften som »contributing editors», bl. a. Edmund Schlink, Ernst Kinder och Walter Künneth från Tyskland, Anders Nygren, Per Lønning och Regin Prenter från Skandinavien. Tidskriftens första nummer avtrycker i engelsk översättning tidigare publicerade uppsatser av Prenter och Schlink. I andra numret skriver bl. a. Helmut Thielicke, Walter Künneth och Peter Brunner.

Kvartalskriftens andra nummer är värd särskild uppmärksamhet. Bortsett från en rad ledande artiklar, som berör den amerikanska scenen — Karl Barth, som för första gången i sitt liv besöker USA, hälsas välkommen, och de s. k. »freedom riders», präster och andra som i sydstaterna i handling vänt sig mot segregationsbestämmelserna rörande en del offentliga kommunikationsmedel, får en positiv kommentar — handlar hela numret om

»död och uppståndelse». Den nya tyska debatten om den historiske Jesus presenteras och kommenteras, och flera originalartiklar ger vidare bidrag till debatten. Framför andra vill jag fästa uppmärksamheten på Helmut Thielicke, *The Certainty of Easter Faith*; Walther Künneth, *The Easter Message as the Essence of Theo-*

logy och Roy A. Harrisville (professor i Nya Testamentets exegetik i St. Paul), *Resurrection and Historical Method*.

»Dialog» har tvivelsutan en stor uppgift att fylla i amerikansk lutherdom, och dess röster är värda att lyssna till också i Europa.

GUNNAR HILLERDAL