

*Dödahavsrollarna*¹

Beduinynglingen som en vårdag år 1947 av en tillfällighet stötte på en grotta under en vandring i Juda öken, visste inte mycket om den sensation hans fynd skulle vålla. Handskrifterna i denna och andra under den följande tiden påträffade grottorna utgör sannolikt den viktigaste upptäckt som någonsin gjorts på den bibliska arkeologiens område. En liten sekt, en obetydlig folkspillra på kanske några hundra själar som för 2000 år sen drog sig undan världens larm till öknens stillhet, har plötsligt väckts till liv igen, röster som för länge sen hade tystnat, har på nytt börjat tala. Världspressen har öppnat sina spalter för vad dessa eremiter en gång hade att säga, och deras ord har gett eko över hela världen. Över hela världen är exegeter och bibelforskare sysselsatta med att tyda och kommentera budskapet från ökengrottorna. Litteraturen om dessa texter är redan enorm och nästan överskådlig.

Sammanlagt är det 11 hålor eller grottor som har visat sig innehålla manuskript. Flera av grottorna hade redan haft påhälsning av beduiner, när arkeologerna kom, och de viktiga handskrifterna måste på besvärliga omvägar köpas upp från de infödda. Ingen vet hur pass mycket som alltjämt befinner sig i de infödda skattsökarnas händer.

En planmässig publicering är sedan en tid i gång, men ännu så länge är det endast fynden från den först påträffade grottan som helt och definitivt publicerats. En överenskommelse har träffats, att alla handskriftsfragment som kommer i dagen, oavsett vem som förvärvar dem, skall deponeras i Palestine Archaeological Museum i Jerusalem, till dess de hunnit utgivas. Allt som allt har man hittills funnit handskrifter till omkring 600 verk, men endast ungefär ett dussin rullar är någorlunda fullständiga. Mest är det fråga om fragment och av många texter har man bara ett enda fragment. De flesta grottorna tycks ha rymt enskilda personers samlingar och innehåller i allmänhet ett tiotal skrifter. Men nr 1, 4 och 11 är mera omfattande och i dessa är det tydligt fråga om hela menighetens eller en större grupps gemensamma bibliotek. Omkring $\frac{1}{4}$ av de funna handskrifterna är bibeltexter. Mer än 100 fragment av gammaltestamentliga skrifter har påträffats och med undantag av Esters bok är samtliga böcker representerade. Talrikast företrädda är — som man kunde

¹ Föredrag i Lunds teologiska sällskap 24 februari 1958.

vänta — Deuteronomium, Jesaja och Psaltaren, som vardera förekommer i dussinet avskrifter. Man har på paleografisk väg sökt ordna handskrifterna efter deras ålder. Till de allra äldsta bibelmanuskripten hör fragment av Samuelsböckerna och Jeremia, som man daterar till omkring 200 f. Kr. Från mitten av 2:dra årh. härrör brottstycken av Predikaren. Den stora Jesajarullen ur grotta nr 1 dateras till omkring 100 f. Kr., medan en andra, ofullständig Jesaja-handskrift från samma grotta anses skriven mot slutet av århundradet närmast före Kristi födelse. Från samma tid stammar ett av de påträffade Danielsmanuskripten. Något äldre anses en annan Danielstext vara, som sålunda skulle ha gjorts knappa 100 år efter bokens tillkomst. Detta är något ytterst sällsynt, även när det gäller papyrusfynd av klassiska auktorer.

Somliga texter överensstämmer väl med massoreternas, t. ex. Pentateuken, andra står Septuaginta närmare, t. ex. Samuelsböckerna och Jeremia. Dessa senare visa bl. a. att den grekiska översättningen faktiskt vilar på en äkta hebreisk texttradition, som på och före Jesu tid var känd och brukad i Palestina.

För vår kännedom om sekten och dess läror är vi framför allt hänvisade till de utombibliska handskrifterna. Dessa är av mycket olika karaktär. Mest upplysande för den lilla menighetens organisation är den s. k. Disciplinrullen eller Sektregeln samt Damaskusskriften. De låter oss stifta bekantskap med en grupp människor som betraktade sig som det sanna Israel, den lilla kvarleva som ensam hade troget hållit fast vid förbundet. I denna lilla skara upprepades det som skedde under Mosestiden. Det talas om att de begav sig ut i öknen och där i ensamheten levde sitt liv i trogen laguppfyllelse och i väntan på det eskatologiska dramat. Öknen — det är Juda öknen, där David en gång uppehöll sig som flykting och fribytare, när han hade råkat i onåd hos Saul. Här, vid Khirbet Qumran, inte långt från Döda havets nordspets, hade de grundat en koloni kring en gemensam huvudbyggnad, ungefär en kilometer från den grotta i vilken man fann de första handskrifterna. Man har grävt fram en klosterliknande huvudbyggnad innehållande kök, samlings-salar och ett scriptorium med ett stort lerbord, en lerbänk och två bläckkärl, det ena av lera och det andra av brons. I samma rum fanns också ett bäcken, sannolikt avsett för skrivarnas rituella tvagningar före och efter sysslandet med de heliga texterna. Med hjälp av funna mynt har man kunnat räkna ut att huset varit bebott ungefär mellan åren 125 f. Kr.—68 e. Kr. Det senare året sammanfaller med en händelse som vi känner från historien: den 10. romerska legionens ankomst för att kväva det judiska upproret. Det är så gott som säkert, att byggnaden övergavs, när de romerska trupperna närmade sig och att sekteristerna före sin flykt gömde undan sina värdefulla skrifter i grottor och hålor i den omgivande öknen.

Den lilla menigheten i Qumran såg som sin främsta uppgift att tolka Lagen

och de övriga heliga skrifterna. De var de enda tillförlitliga uttolkarna av Mose lag. Dag och natt arbetade de med att studera och avskriva de heliga skrifterna. Barnen måste genomgå en 10-årig lärotid och först vid 20 års ålder var det möjligt att bli upptagen i sektens gemenskap och då endast efter en offentlig prövning. Den som bestod receptionen hade först ett års provtid. Under den tiden ägde han inte tillträde till de gemensamma måltiderna och hade ingen del i den gemensamma egendomen. Efter årets slut blev han ånyo examinerad, och om han godkändes, följde en ny provtid på 1 år, men nu var han närmare knuten till sekten: han fick överlämna alla sina ägodelar åt en föreståndare men hade fortfarande inte del i vare sig gemensamma måltider eller egendom. Först efter detta andra år kunde han bli fullständigt inlemmad i menigheten. Det skedde genom allmän votering och efter avläggande av en ed.

Högsta myndighet i alla lärofrågor och även ifråga om ekonomiska ting hade prästerna. På varje tiotal människor skulle finnas en präst. Det fanns också en gemensam rådsförsamling, ett slags parlament, där överläggningar i olika frågor ägde rum, dock inte i lärofrågor. Vidare fanns ett presbyterium med administrativa uppgifter. Det bestod av tre präster jämte 9 (eller 12) speciellt kvalificerade lekmän. Varje sektmedlem tillhörde en viss grad; varje år prövades denna gradtillhörighet, och därvid kunde uppflyttning eller nedflyttning komma ifråga, vilket avgjordes genom allmän omröstning. Alla ägodelar var gemensamma och sköttes av en superintendent. Måltiderna intogs gemensamt. Prästen välsignade maten. Var och en hade sin bestämda plats vid bordet, alltefter den grad han innehade. Den främsta platsen hade prästen. Det fanns också gemensamma sammankomster för bön och för studium. Sektmedlemmarna var ålagda att tillbringa $\frac{1}{3}$ av alla årets nätter under sådana religiösa övningar. Brott mot reglerna straffades med minskade matransoner eller, i svårare fall, med uteslutning på viss tid. Upprepade eller särskilt svåra förseelser medförde uteslutning för alltid.

En amerikansk forskare har nyligen liknat menigheten i Qumran vid ett evangeliskt kyrkosamfund i Italien, de s. k. valdensarna, som på 1100-talet dömdes som kättare och under de följande århundradena utsattes för upprepade blodiga förföljelser. Viktigare är att man kan finna vissa likheter i organisatoriskt avseende med de första kristna församlingarna. Ett ofta diskuterat problem, som man menar kommit i ny dager genom Qumrantexterna, gäller förhållandet mellan biskopar och presbyterer i urkyrkan. De administrativa uppgifterna var i Qumran som redan nämnts anförtrodda åt ett presbyterium bestående av både präster och lekmän. De förra kallas på hebreiska *mebaqqerim*, vars grekiska ekvivalent är *episkopoi*, medan lekmännen skulle motsvara de kristna presbytererna eller äldste. Nu är det inte helt klart, om texten avser ett 12-mannakollegium eller

ett 15-mannakollegium, d. v. s. om de tre *mebaqquerim* är inräknade i de tolv eller inte. Det förra synes sannolikt, och i så fall skulle man, har det påpekats, här ha en parallell till Jesu utväljande av 12 apostlar. Detta betyder emellertid ingalunda, att Jesus skulle ha lånat tanken på 12 apostlar från Qumranmenigheten eller från någon annan judisk sekt. När han i Matt. 19, 28 säger, att hans lärjungar skall sitta på tolv troner såsom domare över Israels tolv stammar, är det tydligt att han anknyter till den gammaltestamentliga amfiktyonien. Därtill kommer, att de tolv apostlarna inte var avsedda att utgöra en permanent institution i kyrkan, såsom fallet var med Qumransektens kollegium.

Inte heller går det att betrakta Petrus, Jakob och Johannes som en motsvarighet till Qumranmenighetens tre *mebaqquerim*. Den särställning som de tre lärjungarna otvivelaktigt intog i apostlakretsen bestod icke däri, att de betraktades som präster till skillnad från de övriga.

På några ställen talas i Dödahavstexterna om rituella bad och tvagningar. Det är alltså en omtvistad fråga, om man har rätt att betrakta dessa som ett slags dopakter eller icke. Somliga forskare menar, att Qumranmenighetens rituella bad var förebilden för Johannes Döparens och därmed för de kristnas dop. Det är emellertid tydligt, att Johannes' dop i viktiga avseenden skilde sig från det som praktiserades i Qumran. Det senare betydde upptagande i sektens gemenskap och föregicks av en lång provotid. Johannes' dop gjorde människorna delaktiga av den nya tidsålder som höll på att bryta in, och det kristna dopet innebar gemenskap med Herren Kristus, delaktighet i hans död och uppståndelse. Om någon förberedelse tid talas här inte. När Petrus predikade den första pingstdagen, berättas det att vid pass tre tusen personer togo emot hans ord och läto döpa sig, Apg. 2, 41. Inte heller den etiopiske hovmannen i Apg. 8, 36 ff. eller fångvaktaren i Filippi, Apg. 16, 33, behövde vänta på att bli döpta.

Något liknande gäller också om de gemensamma måltiderna i Qumran. Somliga forskare har velat se dem som förebilder för den kristna nattvarden. Nu är det visserligen sant, att det vid nattvardsinstiftelsen var fråga om en verklig måltid och de första kristna samlades också till verkliga, gemensamma agape-måltider. Men nattvarden hade genom Jesus fått en specifik karaktär. Det var inte fråga om en kärleksmåltid i vanlig mening, utan om en måltid som band gästerna icke endast vid Jesus, utan vid hans död. Detta är den nya innebörd Jesus gav påskmåltiden. Qumrantexterna visa intet spår av liknande föreställningar.

Påtagliga likheter med Qumransekten har emellertid ett bestämt judiskt samfund av förkristet ursprung, nämligen esséerna, och åtskilliga forskare menar, att människorna i Qumran helt enkelt var esséer. Dessa nämnas aldrig i Nya testamentet, men Plinius d. ä. berättar, att de bodde nära Döda havet sen tusen-

tals år tillbaka och kallar dem »ett släkte av enstöringar, sällsammare än några andra i hela världen».¹ Och av Josephus får vi veta, att de hade alla ägodelar gemensamt, att de ålade sig en måttfull askes och levde enligt höga etiska principer, »som var bättre än andra människors».² Han förlägger deras ursprung till 2. årh. f. Kr.

Till de teologiskt betydelsefullaste Qumrantexterna hör den s. k. Habackuk-kommentaren. Den är ingen bibelkommentar i vår mening. Qumransekten menade sig leva i ändens tid. Den nya tidsåldern höll just på att bryta in och det var om denna profeterna talade. Den vetenskapsman som först blev färdig med en analys av Habackuk-kommentarens innehåll och teologiska innebörd, var fransmannen André Dupont-Sommer. Han tog framför allt upp frågan om den s. k. Rättfärdighetens lärare, en ledande gestalt inom sekten och sannolikt dess grundare. I ett arbete 1950 sökte Dupont-Sommer framställa Rättfärdighetens lärare som en föregångare och förebild till Jesus.³ Han menade sig kunna påvisa en långtgående överensstämmelse i liv och lära, och eftersom Rättfärdighetens lärare levde omkring 100 år före Jesus, var han självfallet den primäre och originelle. Kristendomen hade, menade Dupont-Sommer, vuxit fram ur sekten i Qumran och Jesus själv sjönk ner till en »häpnadsväckande reinkarnation av Rättfärdighetens lärare». Dupont-Sommer menade sig ur texterna kunna utläsa, att Rättfärdighetens lärare liksom Jesus hade betraktats som en messiansk gestalt, att han led en våldsamt död och att man väntade hans återkomst i härlighet.

Dessa teser möttes från forskningens sida av ett sällsynt enhälligt motstånd. Dupont-Sommer själv tog intryck av kritiken mot hans texttolkning och i nästa arbete,⁴ år 1953, lät han tanken att kristendomen skulle vara direkt beroende av Qumransekten falla. Men oaktat upphovsmannen själv sålunda hade retirerat, var hans teser inte ur världen. De har tvärtom kommit att i hög grad bestämma den populära uppfattningen av Dödahavsrullarna. Härför sörjde främst två män, engelsmannen John Allegro och amerikanen Edmund Wilson. De har skrivit var sin bok i ämnet, som gått ut i gigantiska upplagor och översatts till en mängd språk, även svenska.

Allegro var lektor i semitiska språk i Manchester. När den lilla kretsen av orientalister som skulle bearbeta och utge fynden måste utvidgas för att arbetet skulle påskyndas, togs Allegro med och arbetade under en tid i Jerusalem. Efter hemkomsten till England utvecklade han en livlig verksamhet i

¹ Hist. nat. V 17.

² A. J. XVIII 1.

³ *Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte.*

⁴ *Nouveaux aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte.*

press och radio. Han talade mycket om sina upptäckter i dessa texter, genom vilka kristendomen, som han menade, skakades i sina grundvalar. Han tog upp Dupont-Sommers teser, som denne utvecklade i sitt första arbete, angående kristendomens beroende av Qumransekten, och när det gällde att finna överensstämmelser mellan Rättfärdighetens lärare och Jesus gick han ännu längre än Dupont-Sommer. Rättfärdighetens lärare skulle t. o. m. ha lidit korsdöden. Sekten skulle ha fördrivits från Jerusalem av den judiske kungen Alexander Jannaeus (103–76 f. Kr.) och då upprättat sitt kloster i Qumran. Tio år senare skulle Alexander Jannaeus ha överfallit menigheten med sina trupper, varvid han lät korsfästa Rättfärdighetens lärare. Sedan kungen avtågat hade sektens medlemmar tagit ned mästarens döda kropp från korset och lagt honom i en grav för att hålla vakt vid den till den yttersta dagen, då han skulle uppstå och leda sin menighet, det nya förbundets folk, in i ett nytt Jerusalem. Den tyska veckotidningen »Der Spiegel» gjorde en sensationell artikel av Allegros radioföredrag, bl. a. med Allegros fotografi, försett med den lika enfaldiga som osmakliga underskriften: »Den förste kristne?» Wilsons bok går i samma riktning som Allegros. I motsats till Allegro är Wilson ingen fackman utan litteraturhistoriker och skriftställare. Hans bok gick först som artikelserie i den illustrerade tidskriften »The New Yorker».

Man kunde tycka, att framför allt Allegros upptäckter måste tilläggas en bestämd vikt, eftersom han ju kommer direkt från källorna och åberopar sig på texter som ännu icke skulle vara allmänt tillgängliga. Men nu kommer det märkvärdiga, att t. o. m. Allegros kolleger från Palestinamuséet, som han under ett års tid dagligen arbetade tillsammans med, blev högst överraskade av hans avslöjanden och inte ville veta av dem. Ledaren för utgivningsarbetet, Roland de Vaux, skrev två gånger till honom och anmodade honom energiskt att utan dröjsmål lägga fram de texter han åberopade sig på. Då detta inte skedde och då Allegro inte ens svarade, skrev samtliga övriga medarbetare till Times' redaktion ett öppet brev, som publicerades. På grund av det stora uppseende som Allegros bok hade väckt och emedan det material han stödde sig på inte var tillgängligt, såg sig hans kolleger, hette det, nödsakade fastslå, att Allegro inte hade några andra opublicerade texter till sitt förfogande än dem, vilkas original höll på att bearbetas i Palestine Archaeological Museum. Kollegerna hade på nytt noggrant gått igenom alla de texter som kunde komma ifråga, utgivna liksom outgivna, utan att finna något av det som Allegro hade skrivit om. »Vi kan inte finna, att det någonstades talas om Lärarens korsfästelse, hans nedtagande från korset eller hans döda kropp eller om några vakter i väntan på hans uppståndelse. Det är vår övertygelse», slutar kollegernas brev, »att Allegro an-

tingen har läst texterna fel eller har konstruerat en kedja av gissningar utan stöd av materialet.»

Det är egentligen endast fråga om två ställen som Allergo stöder sig på och jag vill söka så gott det går utan att diskutera texten i dess original ge en föreställning om de svårigheter, som är förknippade med dessa ställen, som båda är hämtade från Habackukkommentaren. Där säges, att Rättfärdighetens lärare talar Guds muns ord. Gud har givit honom makt och insikt att tyda profeternas ord. Och profeternas ord handlar om vad som skall ske »vid dagarnas ände», d. v. s. nu, i Qumranmenighetens egen tid. Det ställe som har gett anledning till Dupont-Sommers och Allegros teori om sektledarens martyrdöd finner man i utläggningen av Hab. 2, 15: »Ve dig som skänker i vin åt din nästa och blandar ditt gift däri och berusar honom för att få skåda hans blygd.» I utläggningen heter det: »Detta ord syftar på den ogudaktige prästen, som har förföljt Rättfärdighetens lärare för att uppsluka honom (eller: förvirra honom) i sin vredes förgrymmelse ända till platsen för hans landsflykt (eller med en lätt textändring: för att driva honom i landsflykt). Och vid tiden för deras vilas fest, nämligen försoningsdagen, visade han sig för dem för att uppsluka dem (eller: förvirra dem) och för att de skulle stappla på fastedagen, deras vilosabbat.» Endast ett par saker är här omedelbart klara. Den ogudaktige prästen, som enligt en alltmer samstämmig uppfattning synes vara prästkonungen Alexander Jannaeus, har förföljt Rättfärdighetens lärare för att komma åt honom och fördärva honom. Men det står inte ett ord om huruvida han lyckades i sitt uppsåt. Mest överraskande är tolkningen av orden: »vid tiden för deras vilas fest, nämligen försoningsdagen, visade han sig för dem för att uppsluka dem och för att de skulle stappla på fastedagen, deras vilosabbat». Vem är »han» som visade sig för sektmedlemmarna för att uppsluka dem? Var och en som läser orden måste, tycker man, draga slutsatsen, att det är samme man som ville uppsluka Rättfärdighetens lärare, d. v. s. den ogudaktige prästen, som här gjort ett nytt försök att komma åt sektens medlemmar. Dupont-Sommer menar emellertid, att det är Rättfärdighetens lärare, som nu, efter att ha dött och uppstått igen, uppenbarar sig för att förgöra sina ogudaktiga fiender. För att, som han säger, göra meningen tydligare och visa, att det är fråga om en överjordisk uppenbarelse, tillägger han ett par ord som inte finns i texten: (han visade sig för dem) »i full härlighet».

Men varifrån har Dupont-Sommer fått sin uppfattning, att Rättfärdighetens lärare dog på korset? Det är från ett annat ställe i Habackukkommentaren, nämligen utläggningen av Hab. 2, 7 f.: »Sannerligen, oförtänt skola borgenärer resa sig upp mot dig och du skall bliva ett byte för dem. Såsom du själv har plundrat många folk, så skola ock alla andra folk få plundra dig.» I utlägg-

ningen heter det: »Detta ord gäller den ogudaktige prästen, som har gjort uppror mot Guds stadgar (lakun) med orättfärdiga domar. Och vederstyggligheter föröfvade de mot honom och vedergällningar på hans köotts lekamen.» Man kan godtaga Dupont-Sommers tolkning, att det här är fråga om Rättfärdighetens lärare, som blir utsatt för våld från sina motståndares sida. Men var står det, att han blev korsfäst eller ens dödad? En rad andra möjligheter står öppna och man måste vara i hög grad tendentiös för att kunna se någon sannolikhet i Dupont-Sommers eller Allegros tanke, att det skulle vara fråga om en korsfästelse. Härtill kommer emellertid ytterligare ett par omständigheter, som gör deras uppfattning än vanskeligare. Många menar, att det inte alls är tal om Rättfärdighetens lärare, utan om den ogudaktige prästen. Både det som föregår och det som följer på detta lilla avsnitt handlar nämligen om denne senare. Det är långt ifrån otänkbart, att det är den ogudaktige prästen som här drabbas av Guds dom. En sådan utläggning skulle onekligen bättre ansluta sig till Habackuktexten, som talar om hur en ogudaktig människa får sitt straff, en som har plundrat många folk.

Den ovan i all korthet refererade tolkningen och de slutsatser som dragits därav ger anledning till åtskilliga reflexioner. Dupont-Sommer var tidigare abbé, men är numera, som han själv uttrycker det, »un pur savant», utan alla konfessionella bindningar. Hans officiella ställning är professor i orientaliska språk i Sorbonne. Denna omständighet, att han har lösgjort sig från kyrkan, får ofta gälla som en garanti för hans vederhäftighet och för hans teoriers riktighet. Den tidigare nämnde amerikanske journalisten Edmund Wilson skriver t. ex.: »Det är angenämt och betryggande att finna att framstående profana sanningssökare lika väl som Rättfärdighetens lärare kan skapa bestående traditioner inom sitt fack. Och man kan ifrågasätta, om någon annan än en profan forskare verkligen är fri nog för att ta itu med problemhärvan kring Döda Havsfynden.»

När man synar Dupont-Sommers teorier lite närmare i sömmarna, grips man av vissa tvivel, om verkligen hans ställning som »pur savant» innebär en garanti för vetenskaplig objektivitet. Det finns andra dogmer än de kyrkliga som kan binda en forskare. Man kan inte frigöra sig från ett nedslående intryck, när man ser, hur en skarpsinning och kunnig forskare som Dupont-Sommer kan gripas av en idé om vad texterna enligt hans mening skall handla om, hur han inte drar sig för att göra våld på deras ordalydelse för att få fram den innebörd han önskar. Och verkligen tragiskt är det, att en uppfattning som inte på något sätt har accepterats av forskningen och som av upphovsmannen själv delvis tagits tillbaka, skall spridas i populära framställningar, som går ut i miljonupplagor och läsas som om de vore vetenskapens sista ord. Man kan fråga sig, vad avsikten är med detta. Det förefaller som om man skulle tro, att kristendomens

vara eller icke vara hänger på hur dessa dokument tolkas. Men en sådan betydelse har det icke, om man kan påvisa, att föreställningen om en lidande Messias fanns före Jesus, t. ex. hos esséerna. Denna tid var i själva verket rik på både martyrer och messiaspretendenter, och Jesus själv talar om dem. Den avgörande frågan är inte, vem som var den förste som sade sig vara Messias. Utan den avgörande frågan är: vem *är* Messias? Men den frågan kan inte den historiska forskningen besvara.

Evangelierna berättar om den gången vid Caesarea Filippi, då lärjungarna ställdes inför avgörelsen. Jesus frågade dem: »Vem säger folket Människosonen vara?» De svarade: »Somliga säga Johannes Döparen, andra Elias, andra åter Jeremias eller en annan av profeterna.» Då frågade han dem: »Vem sägen då I mig vara?» Simon Petrus svarade och sade: »Du är Messias, den levande Gudens Son.» Då svarade Jesus och sade till honom: »Salig är du, Simon, Jonas' son; ty kött och blod har icke uppenbarat detta för dig, utan min Fader som är i himmelen.»

När det säges, att Dödahavstexterna har åstadkommit en omvälvning, en revolution, ja, en kaskad av revolutioner, har man anledning att erinra sig dessa ord. Här, i detta som evangeliet berättar från samtalet vid Caesarea Filippi, ligger den enda verkligt stora omvälvningen. Den äger inte rum i världspressens spalter, utan i människohjärtana, i vårt eget inre. Och denna omvälvning i hjärtana utgår inte ifrån Dödahavsrullarna, utan ifrån Bibeln, nu som i gångna tider.

Skriftläsningen i den judiska gudstjänsten

I

Den judiska gudstjänsten består som bekant av bibelläsning och böner; skriftutläggning eller predikan är däremot ingen integrerande del av densamma. De delar av Bibeln, som läsas i synagogan, äro »lagen och profeterna». Lagen är den inom kristenheten gängse, slagordsmässiga benämningen på Thora, de fem moseböckerna.

Angående uppkomsten av Thoraläsningen på helg- och sabbatsdagar finnes en klargörande utredning av Adolf Büchler 1893, *The Reading of the Law and Prophets in a triennial cycle* (*The Jewish Quarterly Review* VI: 420–468, VII: 1–73). Däri påvisas med mycket skarpsinne att det funnits en ursprunglig treårig sabbatscykel och att de vedertagna särskilda helgdags-sidroth äro densamma, som enligt denna indelning lästes på invidliggande sabbat under något av de tre åren, vanligen det andra, då man hunnit till föreskrifterna om fest-offren och festernas firande i övrigt. Hos masoreterna finner man en indelning av Thora i 154 sidroth (ental: sidra), vilket motsvarar antalet sabbater i en treårig cykel med ett skottår.¹ Cykeln började 1 Nissan och slutade i månaden Adar; enligt traditionen hade världen skapats 1 Nissan och Moses dött 7 Adar. Sabbaterna i månaden Adar, som under tredje året skulle blivit utan någon sidra, fingo redan tidigt särskilda sidroth, de välbekanta Schekalim, Sachor, Parah och Hagadol.

Uppdelningen på sidroth eller parschioth är mycket äldre än den gängse kapitelindelningen, som i många fall är mindre lyckad och inte alldeles bestämd. Den sistnämnda är av kristet ursprung, men förekommer redan omkr. 1330 i en hebreisk handskrift, då en viss R. Salomo ben Ismael anmärker att han infört den kristna kapitelindelningen i handskriften för att bättre kunna följa motståndarna i de påtvingade religionsdisputationerna med kristna, vid vilka dessa städse citerade Bibeln. (Påpekats av min lärde vän, bibliotekarien och docenten Rafael Edelmann, Köpenhamn.) I tryckta hebreiska biblar anger man kapitelindelningen jämte den traditionella sidroth-uppdelningen, likaså i moderna

¹ För att det judiska året med sina normalt 354 dagar (12 mån-månader) skall lämpas efter årstiderna och solåret, inskjutes en trettonde månad sju gånger under en 19-årscykel; det blir alltså under varje sådan period sju skottår med 383–384 dagar.

Vulgataupplagor kapitelindelningen vid sidan om en mera systematisk, dogmbunden rubricering.

I Palestina genomlästes sålunda Thora under loppet av tre år. Büchler antager att det var amoreen Rab (Abba Areka), som levde ca. 175–247 och bodde i Palestina, men ca. år 210 flyttade tillbaka till Babylonien, som där, i st. f. den i Palestina brukliga 3-åriga cykeln, införde en ettårig cykel, så att Thora började och slutade läsas vid Lövhyddofesten varje år. Detta nya bruk spred sig, liksom andra religionsbruk, från det tongivande tvåflodslandet till andra länder, inte minst till den europeiska judenheten. För 800 år sedan fanns den treåriga cykeln kvar endast i Palestina och Egypten. Eljest var den ettåriga allenarådande ända fram till 1800-talet, då reformrörelsen på många håll införde en treårig cykel, bl. a. i Göteborg 1855; för några år sedan återgick man emellertid där till den ettåriga.²

Liksom mycket annat i den kristna gudstjänsten har bruket att läsa en episteltext och en evangelietext sin direkta motsvarighet och förebild i synagogan, där man sedan förkristen tid brukat läsa ur Thora och »haftarah ba-nabi», ordragrant: avsluta med profeten. I Apostlagärningarna 13: 14 f. berättas sålunda att i Antiokia »gingo de in i synagogan på sabbatsdagen och satte sig. Och sedan lagen och profeterna hade blivit förelästa . . .» Och i Lukas 4: 16–20 berättas om Jesus: »Och han kom till Nasaret, där han var uppfödd, och gick, såsom hans sedvänja var, på sabbatsdagen in i synagogan och stod upp för att föreläsa. Då vart honom given profeten Esaias bok, och då han öppnade boken, fann han det ställe, där det stod skrivet . . . (Jes. 61: 1) . . . Och han lade ihop boken och gav den åt tjänaren och satte sig och allas ögon i synagogan voro fästade på honom. Och han begynte säga till dem . . .» Inom parentes må sägas att översättningen »öppnade boken» utgår från en läsart, som knäsatte i den moderna Nestleeditionen av N. T., men som knappast kan vara den riktiga. Trovärdigare synes mig, som dock är alldeles okunnig i grekiska, läsarten ἄναπτύξας (Vulgata: *revolvit*), som ger översättningen *veklade el. rullade upp*; »lade ihop» heter likaså i grundtexten πτύξας τὸ βιβλίον, i Vulgata: *cum plicuisset librum*, då han vikt ihop boken.

Skriftläsningen är sannolikt ännu äldre än synagogan, vilken tillkom just för skriftläsningens skull.

Thora föreläses fortfarande inom hela judenheten ur en pergamentrulle, likaså hos samariterna, som ju separerade för två och ett halvt årtusende sedan. På samma sätt som hela berättelsen, från skapelsen till Mose död, genomläses under ett år, skildras under det kristna kyrkoåret det nytestamentliga händelseförlop-

² Mera härom i min bok Göteborgs mosaiska församling 1780–1955, Gbg 1955.

pet, från advent till yttersta domen. Visserligen kan Kyrkan numera välja mellan olika evangelietexter, som berätta samma sak, men man har en bestämd söndag ägnad åt varje händelse — vilket erinrar om och kanske ytterst återgår på den judiska ursprungliga treårscykeln — och varje söndag har namn efter texten. På samma sätt ha sabbaterna namn efter Thoraavsnittets begynnelseord. Ofta anges datum i dokument, på gravstenar och i historiska skildringar efter sabbatsidran, t. ex. tredje dagen efter Sabb. Noach.

Varje sabbat läser man sålunda i synagogan några kapitel (som delvis lästs på måndagen och torsdagen — fordom marknadsdagar — under föregående vecka). Helgdagarna ha sina särskilda Thorastycken, som innehålla föreskrifterna om hur, när och med vilka offer i templet de skulle firas. I anslutning till skriftläsningen på sabbater och helgdagar läses, såsom en ersättning för dessa *mussafoffer*, *mussafbönen*. Det är måhända en alltför djärv hypotes att påstå, att den kristna *mässan* och *mässoffret* har sitt namn härav: den vanliga förklaringen (»ite missa est» = gån, det är utsänt! el. församlingen sändes hem!), tror jag är en folketyologi.

Före *mussaf* läses ur *profeterna*, varom mera nedan. I äldsta tid torde även föreläsning ur *hagiograferna* (ketubim) ha förekommit i anslutning till sabbatens eftermiddagsgudstjänst,³ men detta kom ur bruk redan på Talmuds tid. Vissa av hagiograferna föreläses emellertid i andra sammanhang. Sålunda läsas fem av Bibelns böcker i sin helhet vid särskilda fester: Predikaren på lövhyddofestens näst sista dag — antagligen för att dess tema om alltings förgänglighet passade på hösten; det finns även ett par andra, mera långsökta förklaringar. Vidare: Esters bok på Purim, Höga visan på Pesach, Ruth på Veckofesten, som ju är en skördefest, och Klagovisorna på 9 Ab, årsdagen av bägge templens förstöring. Dessa fem bruka kallas Chamischah megilloth, de fem rullarna, emedan de förr ofta skrevos som bokrullar. Numera föreläses, åtminstone i Europa, endast Esterboken från rulle. Vid minchah, eftermiddagsbönen, på försoningsdagen läser man som haftarah hela Jona, vars innehåll anknyter till den stora bot- och fastedagen.

Som nämnt avslutas Thoraläsningen på sabbater och helgdagar med haftarah eller »maftir» (eg. den som avslutar), som brukar betecknas som profetavsnittet och *vanligen* är ett stycke ur profeterna. Läsning är f. ö. inte rätta ordet, eftersom alla bibliska skrifter reciteras på skiftande sätt, men vilka alla snarare bör betecknas som sång. Melodierna, som i punkterad text alltid anges med tecken, äro uråldriga, men mycket olika bland sefardim (spansk-portugisiska judar) och

³ Se härom Ismar Elbogens standardverk *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1913, s. 186.

aschkenasim (tyska och polska judar). Den är något olika bland öst- och västjudiska aschkenasim. Bland sefardim och orientaliska judar skiftar melodien något från land till land, men är mera entonig och primitiv, påminnande om mässandet i den grekisk-ortodoxa kyrkan. Under ett påskbesök i Jerusalem hade jag tillfälle höra Höga visan reciteras i stadens största synagoga, ävenledes ur bok; det var stämmningsfullt att höra denna sköna vårdikt och se grönskan genom de höga glasfönstren.

Urvalet av haftarahtexter erbjuder mycket stort intresse ur olika synpunkter. Först och främst därför, att de lästa texterna förmedlade kunskapen om innehållet i stora delar av Bibeln. Hela »Tenach» (Gamla testamentet) var ända till 1800-talet ingalunda var mans egendom, utan tvärtom något ganska ovanligt, även om det under seklernas lopp utgivits ett ansevärt antal judiska bibelupplagor. Oftast äro hebreiska biblar, även de i judisk ägo, ederade och tryckta av kristna och avsedda för teologie studerande och präster. Däremot hade man på judiskt håll volymer, som innehöllo Moseböckerna (med kommentarer) och de till varje sidra brukade haftarorna. Flertalet judar läste aldrig andra bibelböcker än dessa, de fem megilloth samt Psaltaren och Job. Psaltaren (Thehillim) har tryckts i otaliga särupplagor och varit mycket läst och brukad. Av dess 150 psalmer ha 58 sin plats i den vanliga bönboken. Dessutom läste man Thehillim vid många tillfällen: vid dödsbäddar och då man vakade över en död, på jårzeitdagen (årsdagen av någon nära anhörigs död), under pauser i synagogan. Likaså lästes Jobs bok i hemmen under sorgeveckan efter ett dödsfall.

Frånsett dessa böcker och de många bibelcitaten i de dagliga bönerna kände menige man helt enkelt inte till de övriga: Ordspråksboken, åtskilliga av de historiska böckerna och några av de mindre profeterna ha de flesta aldrig stiftat bekantskap med. Därför är urvalet av haftaroth så betydelsefullt. Den ojämförligt mest läste profeten är, som sig bör, den andre Jesaja, som förekommer 14 sabbater och festdagar (förste Jesaja: sex), därefter Jeremia och Hesekiel vardera elva, Hosea fyra, Sakarja tre och Amos två gånger. Fyra andra av de mindre profeterna förekomma 1–2 gånger. Av de historiska böckerna föredrages ur Första Konungaboken elva gånger, ur Andra sex, ur Samuelsböckerna fyra och två gånger. Dessutom förekommer tre gånger begynnelsekapiteln ur Josua samt tre stycken ur Domareboken. Dessa historiska texter äro mestadels avslutade berättande episoder och ha sålunda oftast en mera underhållande karaktär, medan profetavsnitten äro enbart uppbyggliga, tröstande. Urvalet av dessa är både ur etisk och litterär synpunkt utomordentligt gott, vilket är så mycket mera anmärkningsvärt som det historiskt sett skett slumpartat, såsom nedan skall påvisas. Om de historiska texterna kan sägas ungefär detsamma. En volym med haftaroth jämte översättning är därför en mycket värdefull och nyttig biblisk

antologi. En dansk sådan utgavs av A. A. Wolff 1894, tryckt i Leipzig, men är nu svår att förvärva. En standardedition med engelsk översättning och kommentar utgavs av överrabbinen J. H. Hertz, *The Pentateuch and Haftorahs. Hebrew Text, English Translation with Commentary*, i fem band, London 1929–1936.

De nu brukliga haftarah-texterna ha gammal hävd, i enstaka fall 2000-årig. De sefardiska judarne läsa sålunda på de flesta sabbater och fester samma haftarah-texter som de aschkenasiska, men vanligen något avkortade. Bland mera anmärkningsvärda avvikelser är, att de också läsa Obadja en sabbat. I första upplagan av Erik Nyströms *Biblisk ordbok*, Sthm 1896, sid. 305, finnes en sammanställning av sabbatstexterna för dem, som vill studera saken. I den danska *Haftaroht-upplagan* uppräknas i slutet alla bibeltexter, som läsas under året, således även helgdagar och halvhelgdagar.

Av Mischna (Megillah 4) framgår, att man under årtiondena efter templets förstöring diskuterade, om vissa omoraliska stycken i Moseböckerna efter läsningen borde, som de andra, göras till föremål för utläggning, samt om vissa likartade ställen hos profeterna (Samuel o. a.) borde få komma ifråga som haftarah-texter – vilket visar att vid denna tid valet av sådana ännu var fritt. Från början var haftaran mycket kort, kanske bara en enda vers, och hade till uppgift att förklara den sidra, som lästs. Büchler (a. a. VI, s. 7) påvisar, att de första haftaroht – för festerna och ett par av de speciella sabbaterna, Ha-chodesch, Parah – voro hämtade ur Hesekiel. Dessa haftaroht berättar om liknande händelser eller stadganden, som den sidra, de lästes efter, utgjorde förklaringar till denna. Överhuvud är Büchler övertygad om, att man alltid valde haftaroht »similar in contents to the Torah portion of that day» (VI, s. 12). Över haftarans *sista* vers predikade man.

I Lukasevangeliet berättas som nämnt att man i synagogan räckte Jesajarullen åt Jesus såsom maftir (den som läser, eg. »avslutaren»). Man får sålunda intrycket att texten redan var bestämd, men att det råkade vara Jes. 61: 1–2, som emellertid numera ej förekommer bland våra haftaroht. I den babyloniska Talmud, Megillah 4, fol. 31, fastställas haftaroht för alla fest- och halvfestdagar; de äro enhetliga inom hela judenheten. Då det gällde en profettext, som behandlade de mosaiska föreskrifterna, erbjöd sig i första hand Hesekiel, och Büchler påvisar, att de flesta av de äldsta kända sabbat-haftaroht äro hämtade ur denne profet, därjämte ur de historiska böckerna och de mindre profeterna, sedan följer i frekvens Jeremia och sist Jesaja.

På 700-talet voro haftaroht ej längre valda på grund av analogt innehåll (Büchler VI, s. 44), utan på grund av att någon »significant expression» förekom i både sidra och haftarah. Büchler konstaterar att av 44 profetstycken, som enligt äldre källor använts som haftaroht till Genesis och 29 till Exodus – enligt den

treåriga cykeln — inte mindre än 29 resp. 18 äro hämtade ur Jesaja, men endast 7 resp. 4 från de mindre profeterna, 6 resp. 3 från de historiska böckerna, 1 och 3 från Jeremias och vardera 1 från Hesekiel. Ur de i Kairo påträffade handskriftsfragmenten, som i en del fall härröra ända från 600-talet, har man funnit uppgifter om 15 av de sabbat-haftaroth, som enligt den treåriga cykeln lästes, mestadels till Genesis. (Isr. Abrahams i Festskrift till D. Simonsen, 1924.) Åtta av dessa äro hämtade ur Jesaja, två ur Sakarja, en ur Jeremia och fyra ur de historiska böckerna.

De i Kairo funna Genisafragmenten erbjuda intet bevis för, att den treåriga Thoracykeln motsvarats av en profetykel, såsom vissa forskare antagit. Inte heller Büchlers forskning antyder något sådant. Skenbart kan man tro sig finna spår av en profetykel de sex eller sju sista sabbaterna under omloppsåret, som ha en serie haftaroth ur andre Jesaja, men orsaken härtill är nog en annan. De äldsta haftaroth hämtades, som vi sett, *ej* ur Jesaja. (Büchler VI, s. 44.) För tiden mellan de båda fastedagarna 17 Tammus och 9 Ab med sina dystra historiska minnen och för den allvarsfyllda månaden Ab valde man, utan hänsyn till Thoratexterna, trösterika profetior, och sådana fanns i första hand hos Jesaja. Därav bruket att till alla Femte Mosebokens texter läsa haftaroth ur Deuterio-Jesaja. Det finns f. ö. ett vittnesbörd från omkr. år 860 att man då i Babylonien uteslutande valde alla årets haftaroth ur Jesaja, åtminstone vid sabbat-eftermiddagsgudstjänsterna. (Gaon Nathronai, cit. av Büchler, VI, s. 73.)

II

Sambandet mellan sidra och haftarah erbjuder många intressanta iakttagelser, *ej* minst ur folkloristisk och folkpsykologisk synpunkt. Som nämnt äro haftaroth för alla festdagar fastställda redan i Talmud, likaså för de sabbater, som infalla under Chanuckafesten, på nymånadsdag eller dagen före samt före eller på 9 Ab. Dessa fest-haftaroth innehålla stundom berättelser ur de historiska böckerna om hur de firats, t. ex. Josuas pesachfirande i Gilgal (5: 9 ff.) och Josias i 2 Kon. 23, på lövhyddofesten om templets invigning, som likt denna firades i sjunde månaden, Ethnaim, dvs. Tischri. (1 Kon. 8 och 9.)

Under Chanuckafestens åtta dagar inträffar minst en sabbat. Haftarah blir då, liksom på Sabbat Beha'alothcha, Sakarjas profetia, där han bl. a. ser en sjuarmad ljusstake; om både festens första och sista dag är sabbat, läses på den sista som haftarah skildringen i 1 Kon. av hur Hiram förfärdigade templets klenoder, bl. a. ljusstaken. I slutet av den förstnämnda haftaran förekommer dessutom Herrans ord till Serubbabel: »Icke genom makt och icke genom kraft,

utan genom min ande [skall det ske] säger Herran Sebaoth» (Sak. 4: 6), vilka passa ganska litet till firandet av mackabeernas seger, men man förmodar, att texten valts vid en tidpunkt, då man i tongivande religiösa kretsar bekämpade deras efterkommande, den hasmoneiska kungaslakten. (Så enligt Edelmänn.) Det naturligaste hade varit, att man på Chanucka läst ur Mackabéerböckerna, men dessa, liksom alla andra apokryfer, höra ej till den judiska Bibeln, Tenach. Judit och Tobias, Susanna och Syrak äro även apokryfiska gestalter, okända för de judar, som ej fått västerländsk bildning.

Om nymånadsdagen är en sabbat, läses alltid som haftarah Jesajas sista kapitel (66), där det i *näst* sista versen står: »Och det skall ske var nymånadsdag och var sabbatsdag, att allt kött skall komma och tillbedja inför mig», säger Herren. Eftersom *sista* versen är av mindre angenämt innehåll, återupprepas efter denna föregående, nyss citerade vers, och på liknande sätt förfar man även i andra haftaroth, för att de skola sluta i dur. Infaller sabbatsdagen före nymånen, blir haftaran ett stycke ur 1 Samuel, som börjar: »Och Jonatan sade till honom: I morgon är det nymåne . . .» (20: 18.)

Dessa fest-haftaroth äro således fastlagda redan i Talmud. Detta är däremot ej fallet beträffande Thorafesten, eftersom lövhyddofestens sista dag under talmudisk tid ännu ej firades såsom Simchath Thorah. Denna dag avslutas som nämnt läsningen av femte Moseboken, varför det är alldeles i sin ordning att som haftarah läsa nästa kapitel i Bibeln, Josuas första.

Sambandet mellan sidra och haftarah, som de nämnda fest-haftaroth gett exempel på, synes mig vara av speciellt intresse, varför jag mera utförligt vill uppehålla mig vid detta ämne. För varje haftarah finnes »the connection» angiven i J. H. Hertz' ypperliga kommentar till den nämnda editionen, som jag efter egen undersökning rådfrågat. Mellan en söndags eller kristen helgdags evangelie- och episteltext — vilken senare f. ö. stundom är hämtad ur G. T:s profeter — finnes som regel intet annat samband än som betingas av att söndagen ifråga är böne-, tacksägelse-, missionsdag el. dyl. och att bägge texterna då behandla detta tema. Frånsett sviten av jesajanska profetior såsom haftaroth till 5 Mosebok, eller rättare flertalet av dessa, finnes däremot så gott som alltid något som associerar haftaran till sidran. Detta gäller redan om de av Büchler och Abrahams studerade haftaroth till treårscykeln, men jag begränsar mig här till de nu brukliga haftaroth.

Sammanhanget kan vara av olika art och tydlighet:

A) Såsom exempel på Büchlers tes, att haftaran äldst skulle *förklara* sidran, kan nämnas: nasiröfterna i 4 Mosebok — Domareboken 13 om nasiren Simson. Vidare: föreskrifterna om sabbatsår och jordförsäljning illustreras av Jeremias'

åkerköp, kap. 32, likaså de två sidroth i 3 Mosebok, som innehålla föreskrifterna om rening av spetälska, av berättelsen om Naamans spetälska (2 Kon. 5) och andra historier om samma sjukdom. Omvänt kan sidran illustrera haftaran: Jeremias' profetia om Egyptens ödeläggelse läses efter berättelsen om Egyptens tio plågor.

B) Haftaran innehåller ofta en *likartad berättelse* som sidran, t. ex. om de tio spejarne i Kanaan — spejarne i Jeriko (Jos. 2); övergången av Röda havet med Mose och Mirjams lovsånger över segern⁴ — Domarebokens skildring av Deboras seger och segersång; uppenbarelsen på Sinai — Jesajas uppenbarelse. Den sidra, som handlar om hur Sara på ålderns dagar får en son, har en haftarah, som berättar om hur kvinnan från Sunem får en son; Faraos dröm har sin parallell i Salomos dröm (1 Kon. 3: 15 ff.). I 2 Mosebok berättas om altarbygget etc. och dansen kring guldkalven — i haftaran (ur 1 Kon.), om hur Elia bygger ett altare och utrotar avgudadyrkan, närmast tjuroffren till Baal. Sakarjas syn av ljusstaken (4: 2) associeras med 4 Moseboks skildring av ljusstaken i templet (8: 2—4). Skildringen av Abrahams ålderdom och bekymmer om sin son Isak får till parallell den åldrige Davids omsorger om sonen Salomo; Hertz framhåller dock kontrasten mellan de bägge »kronprinsarnes» inställning till sin far. Till sista sidran i 1 Mosebok, som berättar hur Jakob på dödsbädden välsignar Josefs söner och dör, har som haftarah valts berättelsen om hur David välsignar sin son Salomo och avlider. Alla dessa exempel gälla Genesis och de berättande partierna i 2—4 Moseböckerna.

C) Haftaran kan innehålla *samma stadgande* som sidran. Det äldsta exemplet härpå är Sabb. Schekalim, där både sidra och haftarah handla om penningavgifter till prästerna (halvsikeln). Vidare kan nämnas de fyra eller fem sidroth i 2 Mosebok, som handla om tabernaklets byggande och inredning — 1 Kon:s motsvarande redogörelser för tempelbygget samt Hesekiels profetia om det stora tempelbygget. Helighetsreglerna för prästerna i 3 Mosebok (Sabb. Emor) — och hos Hesekiel (44: 15—31). Mera kuriös är sammanställningen på Sabb. Zav: offerlagarna — Jeremias' förkastelse om offren (7: 21). I anslutning till de mosaiska stadgandena berättas några haftaroth om brott mot dessa, t. ex. Sabb. Mischpatim: lagarna om trälarna — Jeremias' strafftal över att trälarna ej enligt lagen frigåvos, eller Sabb. Vajikra, som inleder 3 Mosebok med lagarna om offren — Jesaja 43: 23: »Du har icke framburit åt mig Dina får till brännoffer eller ärat mig med slaktoffer . . .» Vidare Sabb. Achare moth: föreskrifterna om rent och orent — Hesekiel 22, som påtalar brott mot dessa. Sista sidran i 3 Mosebok, från vilken bok alla dessa exempel äro hämtade, innehåller var-

⁴ Efter denna kallas den sabbat, då sidran läses, Sabb. Schirah, Sångens sabbat.

ning för avguderi etc., liksom haftaran, Jer. 16: 19—17: 14, straffdomar över avguderi m. m.

D) Haftaran innehåller ett *citāt* ur eller direkt *hänvisning* till sidran. Ett gott exempel härpå ger redan en av de speciella sabbaterna, Sachor, som närmast föregår Purimfesten. Haftaran (1 Sam. 15) erinrar om Amaleks fientliga uppträdande under ökenvandringen. Haman, ärkefienden, var en avkomling av Amalek och Purimfesten firas till minne av hans tillintetgörelse. Tre sidroth i följd i 4 Mosebok kunna vidare nämnas. Sabb. Chukath: om edomiternas grymhet — haftaran om Jefta (Dom. 11) rekapitulerar historien härom. Sabb. Balak: om Bileam — Mika (6: 5) erinrar om Bileams svar till Balak. I berättelsen om Korah står (4 Mosebok 15: 1): »Icke så mycket som en enda åsna har jag tagit av dem . . .» och i haftaran, 1 Sam. 12: 3: »Har jag tagit någons åsna?». Hertz hänvisar däremot till att både sidra och haftarah handla om folkets otacksamhet mot sin ledare, i förra fallet Moses, i det senare Samuel. Från 1 Mosebok må nämnas haftaran till Noah: Jes. 54: 9, som anspelar på Guds löfte till Noah. Slutligen ge de jesajanska haftaroth till 5 Mosebok även ett par exempel. Det finns en viss likhet mellan inledningsorden till denna bok och till Jes. 1. Och i nästa sidra står bl. a. »Stig upp på toppen av Pisga . . .» (3: 27), liksom i Jes. 40: 9: »Stig upp på ett högt berg . . .» Dessa associationer äro ju långsökta, men på sitt sätt betecknande för den »bokstavsträldom», som man finner så många andra prov på i den talmudiska och rabbinska litteraturen.

E) Mera påtagligt är sambandet i de fall, då haftaran har *samma begynnelseord* som sidran, om man så vill ett särfall av föregående grupp. Redan Sabb. Bereschith ger ett utmärkt exempel härpå — haftaran är Jes. 42: 5. Vidare Sabb. Toldoth, om Jakob och Esau — Mal. 1: 2: »Var Esau icke en broder till Jakob . . .», och Sabb. Vajezzeh, om Jakobs flykt — Hosea 12: 12. Fjärde Mosebok börjar med befallningen att räkna folket — haftaran (Hosea 2, eller enl. den svenska kyrkobibeln 1: 10): »Men antalet av Israels barn skall bliva såsom havets sand, som man varken kan mäta eller räkna.» Hit kan man också hänföra Sabb. Sachor, som ovan nämnades i grupp D.

F) I haftaran kanske endast en *person nämnes*, som sidran handlar om, t. ex. Noah i Jes. 54: 9, Jakob i Hosea 4, Josef i Hesekiel 47. Vidare må nämnas Sabb. Vaera, om farao, vartill som haftarah Hesekiels profetia mot sin tids farao och Egypten (28—29). Sefardim läsa som haftarah till berättelsen om Esau Obadja, som profeterar mot Edom, som ansågs vara Esaus avkomlingar. Detta erinrar om hur hatkänslorna mot Haman få näring genom berättelsen om hans förfader Amalek.

G) Sambandet kan vara synnerligen obetydligt. Många exempel härpå ha redan anförts, men ännu flera och långsökta finnas. 2 Mosebok börjar med

att berätta hur Israels barn slog rot i Egypten — i motsvarande haftarah läser man (Jes. 27: 6): »Så skall Jakob i kommande tider slå rot, Israel grönska och blomstra.» De sefardiska judarne läsa i stället Jeremia 1, där han kallas av Herren, men invänder: »Se, jag förstår icke att tala . . .», alldeles som Moses (i samma sidra) sökte slippa kallelsen (4: 10): »Jag är ingen talför man . . .» Sabb. Pinchas talar om Israels fridsförbund (4 Mosebok 28: 12) — haftaran (1 Kon. 19: 10) om att Israel brutit förbundet, men denna väl dolda överensstämmelse kan nog ej ha varit avgörande vid valet av haftarah; Hertz menar att »The zeal of Phinehas and the zeal of Elijah form the connecting link». På Sabb. Kedoschim nämnes i både sidra och haftarah trädplantering, eljest kan jag ej finna några associationer, men Hertz finner här som i många fall en djupare mening. Mera påtaglig är den symboliska överensstämmelsen i fråga om Sabb. Parah, föreskrifterna om den kroppsliga reningen — Hesekiel 36, om den moraliska reningen. Även i fråga om Sabb. Schemini har jag svårt att finna sambandet mellan sidran, om Arons offer etc., och haftaran (2 Sam.), där David får Guds befallning att bygga templet. Hertz finner beröringspunkterna dels däri, att den förra talar om tabernaklets invigning, den senare om förbundsarkens flyttning, dels en mera påtaglig: episoderna om Nadabs och Abihus plötsliga död och den lika förmätne Ussas bråddöd. Endast ifråga om de båda sista sidroth i 4 Mosebok (och de ofta nämnda i 5 Mosebok) avstår Hertz från att påvisa någon connection. Dessa båda, som närmast föregå fastedagen 9 Ab, äro »Haftaroth of Rebuke», Jeremias' stränga förmaningar.⁵

Med avsikt har jag ej upptagit alla Hertz' mera djupsinniga, oftast symboliska tolkningar av sambandet mellan sidra och haftarah, då de kanske långsökta, men mera påtagliga, bokstavliga, stundom spetsfundiga associationerna synas mig vara av större intresse för förståelsen av det judiska psyket, vare sig man vill etikettera dess yttringar som bokstavsträldom och hårklyveri eller som primitiv, äkta tro och djup förtrogenhet med Thora.

*

Här har endast behandlats skriftläsningens art och omfattning. Mycket vore att säga också om ceremonierna kring läsningen, hur denna försiggår, vilka som läser,⁶ och huru läsningen omramas av hymner, recitativ av kantorn och växel-

⁵ Sabbaten närmast före och den närmast efter 9 Ab brukas benämnas efter resp. haftarah (Sabb. Chason, Sabb. Nachmu), ej efter sidran, vilket visar vilken betydelse man fäste vid dessa haftaroth.

⁶ Hugo Odebergs påstående i sin mycket läsvärda bok Bibelns eget budskap (Sthm 1958, s. 16) att det var mera hedersamt att läsa ur Thoran än ur profeterna, är nog ganska diskutabelt. Nu för tiden är det snarare tvärtom och antagligen var det så redan på Jesu tid.

sång mellan denne och församlingen eller i den reformerade gudstjänsten mellan kantorn och kören med orgelackompanjemang. Skriftläsningen är av gammalt gudstjänstens höjdpunkt, för vars skull synagogan kan sägas ha tillkommit, och dess centrala ställning markeras därav, att i alla äldre synagogor — och alltså i alla ortodoxa — bordet, på vilket Thora ligger upprullad under läsningen, bildar rummets centrum. Som regel står det på en upphöjd plats, bima, till vilken trappsteg leda från bägge sidor och kring vilken bänkplatserna gruppera sig.

Dr Edelmänn, som genomläst denna uppsats i manuskript och därvid, som nämnt, gjort vissa erinringar, delar ej helt min uppfattning om judarnes bibelkunskap, utan menar att jag varit alltför kategorisk. Mängden av judiska bibelupplagor synes honom tala häremot. Med rätta påpekar han att man i judiska skrifter finner så många citat ur och anspelningar på bibelställen att de vittna om stor förtrogenhet med Böckernas bok, men jag tror att en närmare undersökning skulle ge mig rätt. Slutligen hänvisar dr Edelmänn också till en mycket intressant forskningsuppgift — jag citerar ett brev från honom:

»Haftara-spørgsmålet er endnu ikke helt afklaret, selv efter Büchlers udmærkede afhandling, der er endnu en hel del at undersøge. Således ville det være interessant at se, hvad de gamle Kerobot har at sige om dette spørgsmål. Kerobot er de poetiske kompositioner, som de gamle pajtanim: Jannaj, Kalir o. a. byggede op omkring de tre første Berachot i »Schemone Esre» inkl. Keduscha. Disse Kerobot var forskellige for hver Sabbat og Jomtob og indeholdt elementer fra den sidra og den haftara, der blev læst på vedkommende dag. Der findes endnu ikke nogen undersøgelse af dette fænomen, det nærmeste derom har M. Zulay, Zur Liturgie der babylonischen Juden, Stuttgart 1933 (Bonner orientalische Studien, 2) sagt, men der er endnu meget at gøre.»

En amerikansk-judisk teolog, Jacob Mann, har uppmärksammat en annan källa till utforskandet av haftarah-problemet. I ett brett upplagt arbete, *The Bible as read and preached in the old synagogue*, Vol. I, *The Palestinian Triennial Cycle: Genesis and Exodus*, Cincinnati 1940, har han påvisat sambandet — han nyttjar härför termen *tally*, ej *connection* — mellan valet av haftaroth till en treårig cykel och midraschim, skriftutläggningar från talmudisk tid. Mann daterar dessa till tiden före Muhammeds framträdande och vill göra gällande att man från dessa homilier, som alltid börja med frasen *Jelamdenu rabbenu* (Våra lärare lära oss att . . .) och ett halachacitat från någon skriftlärd, och som bygga på en vers ur profeterna, någon gång också på en med denna »tallying» Thoravers, kan rekonstruera i första hand haftarah-, i andra hand Thoracykeln. Den intresserade hänvisas till Manns lärda och skarpsinniga verk med sin oftast alltför djärva bevisföring.

*Det tidsbestämda och det evigt giltiga i Bibelns
ord och bud*

Frågan om det rätta tillämpandet av bibelns bud har de sista åren på ett märkligt sätt blivit aktuell. Detta är ju i och för sig lyckligt. Det är, som om den tendens, som tidigare varit stark, att förbigå bibelns ord med likgiltighet eller låta dem betyda några allmänna ideella betraktelser, blivit en smula omskakad.

Å andra sidan har det blivit uppenbart, att man på flera håll, där man tror sig stå fast i luthersk tradition, har, utan att själv märka eller förstå det, glidit bort därifrån. Den noggranna undervisning i hur bibeln rätt skall tolkas och förstås, som tidigare givits genom katekesundervisning och konfirmationsförberedelse, har ju starkt inskränkts eller helt bortfallit. Då har i stället också på håll, där man trott sig leva i tro på bibeln, tolkningen av denna förtyligats. Men också bland präster har stor osäkerhet framträtt i fråga om förståelsen av bibeln. Ibland har tolkningsförsök gått i idealistisk-liberal riktning, ibland i pietistisk-legalistisk, ibland åter i romersk. En allmän omskakning av den självklarhet, varmed man sett på bibeln, är kanske nyttig. Man får blott önska, att denna leder till djupare insikt och inte till ett fastlåsende vid känslbestämda partiståndpunkter.

Den uppkomna svårigheten har tenderat att ta den formen, att somliga velat hävda, att alla bibelns ord vore evigt giltiga; andra har förefallit mena, att vissa bud är ogiltiga i vår tid, på grund av att dessa skulle vara tidsbestämda. Bör man, kan man fråga, skilja mellan något tidsbundet och något av tiden oberoende i bibeln?

Vi går då först till reformationen för att erinra om dess ställning. För Luther hade lagen, t. ex. de tio buden, både något tidsbestämt och något evigt förblivande i sig. Det svåra att förstå och klargöra är då, hur det tidsbestämda och det förblivande förhåller sig till varandra. Det är inte möjligt att göra en sådan skillnad däremellan, att vissa bud och förordningar var tidsbestämda och därför förlorat sin giltighet, under det att andra hade gällande kraft för alltid. En sådan skillnad gjorde man, då man stundom i Gamla kyrkans tid och medeltiden skilde mellan Gamla testamentets ceremonial-lag, som man ansåg avskaffad genom evangeliet, och en moral-lag, som hade förblivande giltighet. En liknande skillnad har genomförts av den liberala teologien, då man dels talat om något cen-

tralt, dels om något periferiskt i bibeln; det centrala vore alltid förbindande, det periferiska åter vore icke förbindande.

När man gör sådana skillnader, utgår man vanligen själv från en tidsbestämd och godtycklig uppfattning av vad som är morallag och vad som är centralt. I Gamla testamentet är emellertid de flesta bud på något sätt förbundna med kulten, och de »moraliska» buden kan näppeligen utsöndras från de kultiska.

Om vi granskar Luthers syn på första budet, är det tydligt, att det, som kan sägas vara själva kärnan däri, inte är vissa abstrakta moraliska moment, inte vissa allmänna sanningar, utan fastner själva det konkreta förhållande till Gud, som anges med budet.¹ Det har ofta framstått såsom svårförståeligt, att Luther å ena sidan kan förklara hela Mose lag vara »der Juden Sachsenspiegel» och alltså något tidsbundet och nu inte mer förbindande för icke-judar, medan han å andra sidan anser hela bibeln vara Guds ord och såsom sådant vara absolut förbindande. Luthers syn är emellertid inte så obegriplig som den kan förefalla. Om man fullföljer hans tankegång vid utläggningen av första budet, säger detta, att människan skall ha Gud till sin Gud. Han visar, hur var och en, som inte har Gud till Gud, gör sig gudar, som han tror på och älskar: penningen, äran, etc. I grunden dyrkar var och en, som inte verkligen betvingats av Gud och tror på honom, sig själv; för att rädda och säkra sitt eget liv dyrkar han det, som gagnar det egna jaget.

Nu kunde man fråga, om man inte därvid dock skilt mellan å ena sidan förgängliga ceremoniella bestämmelser och å andra sidan något moraliskt bestående eller om man inte lämnat något perifert åt sidan och tagit ut något centralt. Man kunde ju säga, att de moment i Gamla testamentet, som betonar förbudet att dyrka bilder och beläten hör till det ceremoniella. Och man kunde fråga, om inte det perifera, tidsbestämda kunde fattas såsom alla de förordningar, som i samband med de tio buden i Gamla testamentet gavs åt Israel.

Emellertid ligger utläggningen hos Luther på ett djupare plan. Det, som enligt honom förbjudes, är inte vissa, till bestämda, förflutna förhållanden hänfödda förordningar. I stället vill han få fram, att människan vore förpliktad att leva såsom Guds avbild, vilket hon dock inte kan prestera. Första budet, och i sista hand *alla* Guds bud, kräver inte en begränsad lagiakttagelse, som kan fullgöras av en människa, så att hon med sanning kan säga: »Nu har jag iakttagit dessa bud.» Buden kräver ett helt nytt förhållande till Gud — nytt, därför att detta förhållande inte är något, som är omedelbart givet och klart för människan, sådan som hon nu är. Arvsyndens innebär i själva verket, att det förhållande till

¹ Jfr härtill A. Siirala, Gottes Gebot bei Martin Luther, Helsingfors 1956. Jfr också L. Haikola, Usus legis samt Dens., Studien zu Luther und zum Luthertum (båda arbetena i Uppsala universitets årsskrift 1958). Obs. särskilt sistnämnda arbete, sid. 96–103, vilka sidor den som vill förstå Luthers syn på lagen borde studera noggrant.

Gud, som kräves av henne såsom en av Gud skapad och honom från begynnelsen av sitt och släktets liv tillhörig varelse, faktiskt inte föreligger. Det, som i buden kräves, är detta ursprungliga förhållande till Gud. Bakom buden ligger, att detta, som kräves, för henne är både det naturliga och det högsta tänkbara goda. Det meddelas i budet, att hon är skapad av den, som är all godhets, kärleks och rättfärdighets källa och att denne har allt han har för att giva ut det. Hon får i budet alltså veta, att hon är skapad för att mottaga allt detta och leva däri. Det som bjudes henne, är just att leva däri, att förtrösta, tro och hålla sig till denne Gud. — I den kommande tidsålder, vars krafter började verka i och med Kristi ankomst och genom Andens utgjutande över den första kyrkan, skulle det förverkligas, som ursprungligen var givet såsom Guds bud och som sammanhängde med skapelsen av människan till Guds avbild. Lagen pekade med sina krav fram emot evangeliet. Då lagen ställde fram människan såsom syndare, låg den rättfärdighet, som var syndens motsats, inte i vissa prestationer, utan i den kommande tidsålderns liv, varom löftet gavs. — Så kunde, med nu mer vanliga uttryckssätt, Luthers mening framställas.

Det evigt bestående i första budet är alltså just det, som är ouppfyllbart såsom prestationer och som ställer människan inför det, hon är skapad till och som just därför kan gripa hennes samvete och säga henne, hurudan hon borde vara. Det bestående och djupast sett för henne naturliga är något, som ständigt måste uppenbaras för henne såsom något nytt, inte något, vars sanning är given såsom klar och begriplig i och med hennes förnuftsutrustning.

Samtidigt visas genom detta, att hon inte på något sätt i sitt liv (i sitt inre, i hela sitt väsen) svarar emot detta krav. Det är rättmätigt just därför, att det exakt framställer, vad människan skapats att vara. Hon inte bara inte motsvarar dessa rättfärdiga krav, hon inte ens *kan* göra detta. Och att hon inte *kan* det, minskar inte utan ökar hennes skuld. Det visar, att hon till sitt innersta väsen blivit främmande för, och inför kravet i lagen fientlig emot det liv, hon skapats för och som hon vore skyldig att leva — en skyldighet, som inte kunde fullgöras så som man presterar en yttre förpliktelse men som det vore hennes djupaste och verkliga sällhet att leva i, då det nämligen skulle motsvara hennes skapelse och bestämelse. Budet, som klargör detta för henne, är inte en framställning av ett fjärran ideal eller ett tal om en allmän, abstrakt skuld. Skulden konkretiseras helt åskådligt. Och här blir det också fråga om budets tidsbundenhet och föränderlighet.

Då man skilt mellan vissa evigt gällande bud och andra, tidsbestämda förordningar i Skriften, har man stundom anlagt ett perspektiv, som var relevant för upplysningsteologien. För denna var det en självklar sak, att intet evigt giltigt kunde härledas ur det historiskt givna. Kristendomens sanningar vore av

evig natur; de vore därför upphöjda över all historia, ty på tillfälliga, historiska händelser kunde inga eviga sanningar grundas. Mot Lessings tes i denna riktning har man (i Sverige t. ex. E. Billing) kunnat hävda, att blott genom historiska händelser Gud kunnat göra sin vilja uppenbar. Om Gud är förstådd såsom den, som låter sin frälsning förverkligas genom sina gärningar, innebär detta, att hans vilja och ord framträtt på konkret, historiskt sätt. De är därför i en mening tidsbundna. De kan blott helt förstås i den historiska konkreta situation, där de utförts och talats. Detta betyder emellertid inte, att de förlorar all relevans för andra tider. Men de måste konkretiseras på nytt sätt.

Då man talat om bibelordens evighet eller om deras beroende av en viss tid, har man emellertid vanligen utgått ifrån, att bibelns ord göres ogiltiga och irrelevanta för oss, om de förklaras sammanhänga med en gånge tids förhållanden eller åskådning. Man har alltså utgått ifrån, att det eviga och det tidspräglade vore varandra uteslutande motsatser; om ett ord i bibeln betraktats som tidsbestämt, har man menat, att det inte har någon betydelse för oss i vår tid. Blott det, som *inte* hade tidsprägel, skulle kunna vara fullständigt förpliktande. Stundom anses det mesta i bibeln vara höjt över tidens växlingar. Men likväl synas särskilt vissa ord betraktas som i speciell grad höjda över allt, som har med en konkret tid att göra. Man har försökt att fixera, vad som i Nya testamentet skulle vara särskilt förpliktande och därvid hänvisat t. ex. till »Herrens bud», d. v. s. föreskrifter, varom Paulus säger, att de är »Herrens bud», varvid han åsyftar antingen vissa i något av evangelierna bevarade Jesus-ord eller något apokryfiskt ord, som tillagts Jesus. Andra bestämmelser i bibeln skulle då tydligen inte ha samma för alla tider förpliktande karaktär som dessa; så t. ex. menar man, att föreskrifterna i apostladekretet i Apg. 15: 29 vore bestämda av situationen och inte vore för alltid förpliktande. Likaså vore Jesu ord om fotatvagningen inte förpliktande för alla tider.

Alla sådana skillnader måste verka i den riktning, att de upplöser giltigheten av bibelns ord. *Dels* blir den giltighet, det är fråga om för de såsom evigt förpliktande ansedda orden, en juridisk-rationell giltighet, *dels* blir andra bibelord berövade sin giltighet.

Det må särskilt påpekas, att omnämmandet av »Herrens bud» (Κυρίου ἐντολή) i 1 Kor. 14: 37 inte kan innebära, att en rationell, över tiden upphöjd och därför evigt giltig regel angivits — buden föreligger över huvud inte så, utan de är *alltid* tidsbestämda. Alldeles bortsett från om innehållet i vers 37 syftar på hela det föregående kapitlet (och då närmast på ordningen vid gudstjänsterna och uppträdandet där) eller på v. 34 f. om kvinnans ställning, kan det fastställas, att intet Herrens bud kan ha den rationella innebörd, som gör det oberoende av historien. Upplysningstiden hade den föreställningen, att det gäves eviga idéer,

som inte hade med tiden och historien att göra, men att söka förstå bibelns bud i det schemat, innebär så litet att göra dem alltid giltiga, att det i stället betyder att göra dem döda, stumma och irrelevanta.

Detsamma gäller också omnämmandet av Herrens bud i 1 Kor. 7: 10. Återgår detta bud, som troligt är, på Matt. 5: 32, resp. Mark. 10: 11 f., är det helt tydligt, att det, som avvisas, är fariséernas mening, att man skulle vara säker om att handla rättfärdigt genom att bokstavligt följa Mose bud. *Detta* avvisas, varmed egentligen redan den rationella synen på budet såsom grund för rättfärdighet avvisas.

Jesus anspelar ju på Genesis-berättelsen om hur Gud skapade människan till man och kvinna och gjorde människan till sin avbild.² Livet såsom Guds avbild innefattar dubbelheten att leva som man och kvinna, alltså också äktenskapet. Att anse Mose tillåtelse att skiljas (vilket också var ett Guds bud) som en väg till ett rättfärdigt liv och icke som en reglering av det faktiskt syndiga livet på jorden var, säger Jesus, ett missbruk av detta bud. — Orden i Genesis hänvisar enligt Nya testamentet till den djupa mening med skapelsen, vilken förverkligades genom *Kristus*, alltså meningen att människan skulle leva som Guds avbild. Därför hänvisar också Efesierbrevet 5: 32 till den »hemlighet», som ligger i orden i Genesis, att en man skall övergiva sin fader och sin moder och hålla sig till sin hustru, nämligen att de syfta på Kristus och kyrkan; Kristus förverkligar Guds avbild, vilket framträder just i hans självutgivelse. Men orden har också, tillägges det i v. 33, en enkel mening i fråga om äktenskapet. — I 1 Kor. 7 säges något liknande i v. 3 f., varefter i v. 10 Herrens bud omnämnes. Att detta icke alltid följdes, förutsättes i nästa vers.

Att genom detta bud en hänvisning skett till ordningen vid skapelsen (jfr Mark. 10: 11 f.; Matt. 5: 32; 19: 6; Luk. 16: 18) är tydligt. Denna och det i och med Kristi rike givna fördes tillsammans. Men det är en ytlig utläggning, om man förklarar, att genom det jordiska äktenskapet skapelsens mening förverkligas, alltså att människan lever såsom Guds avbild, eller m. a. o., att människan lever i Guds rättfärdighet, om hon lever i ett obrutet äktenskap. Då skulle förnekas, att också äktenskapet här på jorden alltid hörde samman med synd. En helt annan sak, som inte har med rättfärdighet inför Gud att göra men väl är en tillsägelse med avseende på livet på jorden, är att man tillsades att icke skiljas, eller att skilsmässan är ett utslag av synd, varför den inte skulle sökas. Motivet kan ha varit en önskan att leva i ogift stånd såsom ett i och för sig högre liv, som en gift man eller kvinna skulle nå, om de skilde sig och levde

² Då Luther återförde alla de tio buden på det första och tolkade detta på nytt sätt, förfor han egentligen på samma sätt som Jesus, då denne på de sist anförda ställena talade om hur det var från begynnelsen.

ogifta, eller att efter skilsmässa från en hedning gifta sig med en kristen. I stället skulle man undvika skilsmässa, där så var möjligt. Att här tala om Herrens bud såsom ett över tiden och historien upphöjt bud är att beröva det konkreta mening — då vore det ju också oriktigt av Paulus att strax efter de anförda orden säga, att de kristna borde medgiva skilsmässa om en icke-kristen make önskade det, med hänvisning till att Gud kallat oss att leva i frid (1 Kor. 7: 15).

Vi skall i annat sammanhang återvända till frågan om skilsmässa (och den därmed sammanhängande aktuella frågan om vigsel av fränskilda); här må blott betonas, att orden, att det är fråga om Herrens bud, inte innebär, att eviga, av historien oberoende idéer angivits, utan att Guds vilja, fixerad på visst sätt i ett bestämt historiskt sammanhang, framställts.³

³ Det synes oss nödvändigt att gång på gång erinra om den förödande fariseism, som hos oss skulle fastslås såsom Kyrkans lära, om det förklarades, att prästen alltid gjorde orätt genom att alls viga någon fränskild, därför att detta strede emot Guds bud. Denna upprepade erinran beror alltså inte alls på någon önskan att skjuta undan Jesu och Pauli stränga ord. Tvärtom beror det på övertygelsen, att dessa ords allvar förvanskas och att ett täckelse hänges framför dem, så att man hindras se deras allvar och tillämpa dem på rätt sätt, om man förvandlar dem till yttre regler, lätt iakttagna av präster, som själva därmed blott binder ihop tunga bördor för människor utan att med ett finger röra vid dem. Till ordens positiva innebörd hoppas vi i annat sammanhang kunna återvända.

Det må emellertid också här påpekas, att man särskilt lätt råkar in i en felaktig exeges av Jesu ord om äktenskapet, om man nu tänker sig dessa ha den innebörden, att de hade uppgiften att inpränta i lärjungarnas sinne vissa regler för deras liv, sådant som det borde utgestaltas under kyrkans tid, alltså under tiden före Jesu återkomst.

Det är säkerligen riktigt, att Jesus räknat med en sådan mellantid. Att i orden också kan ligga en anvisning att inte låta skilja sig, är ovan framhållet. Likväl kunde en sådan utläggning som den nämnda föra *helt* vilse. Då skulle lydnad för Jesu ord och bud i praktiken komma att innebära att leva efter vissa, stränga regler, genom vilka man skulle avsondra sig från andra människor, från »världen», och tillägga vissa yttre bestämmelser karaktär av villkor för delaktighet i kyrkan och den rättfärdighet, den utlovar.

En sådan utläggning förbiser, att traditionen från Jesus är innehållsbestämd av *allt* vad Jesus lärde och gjorde. Hans undervisning bestod inte i och för sig bara i vissa enkla regler, som lärjungarna skulle iakttaga i väntan på hans återkomst; den grundade sig på en stor uppgörelse med fariseernas etik, som formellt gick ut på att iakttaga vissa regler för det yttre och inre livet. Jesu ord i Johannesevangeliet mot »judarna» avslöjar ytligheten i dessas skenbara bibeltrohet och visar att troheten ligger på ett djupare plan.

Innehållet i den i evangelierna givna undervisningen och förkunnelsen liksom Jesu gärningar innebär en uppgörelse med den fariseiska lagrättfärdigheten, vilken uppgörelse inte är mindre skarp än den i Pauli brev. Om undervisningen fattas såsom enkla regler för ett rättfärdigt liv, vilka skulle gälla för lärjungarna under den tid, som skulle förflyta före Kristi återkomst, skulle detta betyda, att Kristus grundat en judisk sekt. Hela innebörden av den rättfärdighet, han kom med och åskådliggjorde med sina gärningar, strider totalt mot en sådan syn. Vid Jesu ord får man inte förbise den bakgrund de har i avvisandet av det fariseiska rättfärdighetsidealet.

Vad vigsel av fränskilda beträffar, har vi vid kyrkomötet 1953 haft tillfälle angiva vår ställning. Där framhölls under anslutning till kyrkolagsutskottets betänkande, att vigsel, som kunde anses bryta emot kyrklig ordning, inte borde förrättas (jfr Kyrkomötets protokoll 1953 samt STK 1952, sid. 149 ff.).

En första tes i fråga om de angivna ställena, där det talas om Herrens bud, är alltså, att det *inte* är fråga om eviga, över tider höjda idéer, utan om konkreta bud, givna i bestämda situationer.

En andra tes blir emellertid då, att detta *inte* alls gör dem ogiltiga för oss. De måste emellertid på nytt sätt konkretiseras för oss, under hänsynstagande till vad de förbjuder och befäller.

I själva verket är det så, att det eviga, för alla tider förpliktande och det tidsbestämda i sista hand *inte* angives i tvenne olika grupper bibelord. Denna skillnad är lika oriktig som den mellan en (avskaffad) ceremoniallag och en (alltid giltig) morallag eller den för liberal teologi naturliga skillnaden mellan något centralt och något periferiskt.

Det förhåller sig tvärtom så, att just det evigt giltiga *är* tidsbestämt. D. v. s. det som skall gälla som Guds eviga bud, måste *alltid* konkretiseras och få en i tiden relevant form. Annars blir det missuppfattat som en abstrakt regel, antingen av yttre, ouppfyllbar art eller sammanhängande med ouppnåeliga ideal och med en skuld, som i praktiken *inte* tas på allvar. Det som förbjödes i första budet enligt Exodus är att dyrka andra gudar. Hur dessa förstås, hör emellertid samman med den tid, som för tillfället är inne. De gudar, man närmast vände sig emot i Gamla testamentet, var de, som dyrkades av de olika främre-orientalska folk, med vilka Israels folk kom i beröring. Till den konkreta utformningen av första budet i Exodus hörde bildförbudet. Att göra och dyrka bilder var den tiden det typiska uttrycket för den inställning, vari man vänder sig bort från den i de tio buden talande Guden.

Andra tider har fixerat avfall från de tio buden på andra sätt. I Nya testamentet är iveren att följa de av Gud givna tio buden otvivelaktig. Men det Jesus pekar på är *inte* bildförbudet; han opponerar emot den fariseiska traditionens utläggning av buden, framträdande t. ex. i den till fjärde budet fogade bestämmelsen om förfarandet vid erläggande av »korban» (Mark. 7: 10 ff. et par.). I stället betonas budet att älska Gud av allt hjärta, att icke vara fjärran från Gud i hjärtat, medan man med läpparna ärar honom, så som Jesaja sagt om folket (Mark. 7: 6 f.). Lagrättfärdighet likställes av Paulus med hedningarnas dyrkan av »denna världens makter» (Gal. 4: 3, 8 f.). Lagrättfärdighet är alltså avgudadyrkan (jfr Kol. 2: 8, 20).

Går vi tillbaka till Luthers utläggning av första budet, som ovan berörts, finner vi, att han på originellt sätt fixerar de avgudar, vilkas dyrkan förbjödes. De beskrives såsom gods och penningar, skicklighet, klokhet, makt, gunst, vänskap och ära. Att hava en Gud är att med hjärtat gripa om honom och hänga fast vid honom. De nämnda storheterna (gods, penningar, makt etc.) fungerade alltså såsom gudar för dem, som hängde fast vid dem med hjärtat.

Det, som första budet förbjuder, har då konkretiserats på ett nytt sätt. Men detta innebär icke, att första budet förklarats vara ogiltigt, därför att dess konkretisering i Gamla testamentet tog hänsyn till dåvarande tid. Paulus talade som sagt om lagrättfärdigheten som en avgud och likställer den med dyrkan av »denna världens makter» (kanske åsyftande en konkretisering av den ödestro, som fanns, till astrala makter, vilka hellenistiska hedningar trodde på). Första budet göres i själva verket gällande just därigenom, att det är tidsbundet och därför måste konkretiseras på olika sätt under olika tider. *Vi i vår tid håller inte första budet genom att blott imitera orden i Exodus och så inbilla oss att vi lytt buden genom att inte göra oss och dyrka hilder och beläten.* Tvärtom vore detta att göra budet till ett dött bud. Luther låter budet, just genom att förklara det i sin tids miljö, bli ett levande bud. Han konkretiserar det och visar därigenom också dess eviga innehåll. En senare tid skulle kunna nämna även andra namn på avgudar än Luther gör, t. ex. staten, partiet, den och den ideologien, allmänna opinionen, det sociala anseendet, etc. Det viktiga att ge akt på är, att budet är av levande, skapande art; det kan ta sig nya uttryck, allt efter som livet ställer människan i nya situationer. Likväl finns en förbindelse med budet i dess ursprungliga form, och senare konkretiseringar återgår på detta.

Relevant och gällande blir budet alltså just om man ser det tidsbestämt. Medan man vanligen utgår ifrån såsom självklart, att man relativiserar och gör bibelns bud irrelevanta för oss genom att förklara, att de ursprungligen var bundna vid tidsbestämda förhållanden, är det alltså tvärtom så, att de *blott* om de förstås i sin historiska konkretion har möjlighet att göras relevanta för oss. Detta sker genom att de nu insätts i vår tids tänkesätt och får bryta sig mot våra värderingar. Om de konserveras och imiteras utan att man tar hänsyn till deras tidsbestämthet, blir de döda och blott konstlat och på oäkta sätt gällande för oss. Ja, de blir egentligen falska bud; man fördöljer det äkta i dem; man kommer nämligen alltid, med- eller omedvetet, att förändra dem, därför att de i en helt ny tidsmiljö inte *kan* betyda detsamma, som de ursprungligen betytt.

Alla bud, Guds bud i Moselagen, även de tio buden, och likaså Jesu ord i evangelierna, såsom i bergspredikan, är givna i en bestämd historisk situation. Man behöver blott läsa de tio budens text för att inse detta. Och bergspredikans negativa bakgrund, mot vilken den skall förstås, är den fariseiska traditionen och skriftutläggningen; bildvalet, som åskådliggör orden, är helt naturligt hämtat från förhållanden, som den tiden gjorde orden åskådliga (t. ex. allmosegivande, att icke göra som »hedningarna», att komma med sin gåva till altaret, att vara jordens salt, inte sätta sitt ljus under skäppan etc.).

Därför att alla bud är historiskt förankrade, var de levande då de gavs. Med detta följer inte alls, att de är ogiltiga under andra tidsomständigheter. Men de

får inte imiteras och konserveras just i deras en gång givna tidsbestämmdhet. Det drag, som sätter in dem i en bestämd tidsmiljö, visar, att de *skall* föras in i en ny tidsmiljö. Just så blir de relevanta för andra tider.

Därför är alla ord i bibeln till sin natur levande. De måste alltid förbindas med Anden, alltid förstås på särskilt sätt. Profeterna vände sig mot en kult, som inte gav uttryck åt det rätta förhållandet till och lydningen för Israels Gud. De upphävde den gamla ordningen, därför att Gud enligt deras syn fört in historien i en yttersta tid, i en domstid. Det var inte en allmän etik, som ersatte kulten, men all etik, kult, religion, fick ny innebörd och relevans, då nu domen stod för dörren och allt oäkta och mot Guds utkorelsehandlande fientligt måste borttagas. Det finns *alltid* ett nyskapande moment i Guds bud. Att på levande sätt lyda budet är blott möjligt genom Anden, som är nyskapande men som är detta i överensstämmelse med och fullföljande av det givna. Nya testamentet hade, i motsats till den fariseiska traditionen, just denna syn på budet såsom levande. Det hölls inte levande genom att, såsom man gjorde i den fariseiska traditionen, konservera lagarna och förse dem med tillägg och tillämpningsregler för livets olika situationer. Men de blev levande i Nya testamentet. Där konserverades och imiterades inte de gammaltestamentliga buden, men de gjordes levande och relevanta just i det nyskapande, som skedde genom Jesu ord och hans verk i död och uppståndelse, och genom den Ande, som sedan gavs de kristna, den vari Kristus var levande. Genom Kristus blev, i den eskatologiska situationen, lagbudet fullbordade, vilket också innebar deras fördjupning, omgestaltning och hänförande till människans hjärta (vilket sistnämnda drag fullföljde vissa intentioner i Gamla testamentet).

Det är ett svårt misstag att tro, att vissa lagar från Gamla testamentet upphävdes av det Nya testamentet och att detta senare, i stället för dessa, gav nya lagar. Resonerar man så, befinner man sig inom fariseismens sfär och gör kristendomen till en senjudisk sekt. Det, som avskaffades i Nya testamentet, var fariseismens hela legalistiska syn på Gamla testamentet; dess sätt att fatta och tillämpa detta och dess tradition från detta, var oriktiga. Hela den inställningen var legalistisk. Man sökte genom sin fromhet vinna en egen rättfärdighet. Legalismen bröts inte genom att man också kunde utlägga bibeln mycket fritt. Målet var ändå den egna rättfärdigheten.

Den skriftutläggning, som Paulus var mäktig, gav honom möjlighet att se budorden tillämpade med den fördjupning av dem och den klarhet över deras gudomliga mening, som uppenbarelsen av Messias givit. Då blev dess förverkligande inte prestationer av den enskildes fria vilja av fixerade bestämmelser, som var rationellt fattbara, utan alla bud framstod som begripliga blott genom Guds uppenbarelse i Kristus; de hade bebådats den rättfärdighet, som kom med

honom; de fick mening och kom till rätt användning i den sfär, som skapats genom Kristi verk; och de visade sig uppfylla i de människor, som hade Anden, vari Kristus var levande (Rom. 8: 4). Det blev klart, att de rätt kunde uppfyllas, blott då de redan *var* uppfyllda. — Detta verkar paradoxalt men återger ett enkelt förhållande. Buden kan nämligen aldrig framkalla den rättfärdighet de kräver. De kan därför blott döma eller visa sig vara uppfyllda. Uppfyllelsen av dem var inte viljeprestationer eller »gärningar» av den enskilde, utan buden angav det liv, som redan var för handen, och om deras innehåll inte bekräftades av det liv, den kristne förde, visade buden denne, att han inte levde rätt i Anden utan att köttet åter tagit väldet över honom.

I fråga om de kristnas uppfyllande av buden, måste alltså först och främst betonas, att buden fick ny mening i och genom den messianska situationen.

Människans liv i Kyrkan under dess tid (alltså den tid, då Kristus genom Ord och sakrament är närvarande men änu inte återkommit och i det yttre upprättat sitt rike) innebär aldrig en imitation av den konkreta form, buden fått i en tidigare situation, utan är alltid ett fritt skapande ut från budets innehåll med hänsyn till de tidsförhållanden, som råder. Frågan blir alltså, dels vad som särskilt förbjödes en viss tid, alltså vilka avgudar, som locka bort från dyrkan av den ende Guden, dels vad som befallas, alltså hur fasthållande vid den ende Guden skall på rätt sätt förverkligas en bestämd tid.

Det har redan påpekats, att de avgudar, som vill ta väldet över människan och hindra tro och dyrkan av den ende Guden, tar olika gestalt olika tider. Därmed sammanhänger, att det inte alls är så, att bibelns tidsbestämthet innebär, att buden skall anpassas efter den innevarande tidens älsklingstankar, t. ex. i vår tid en nivellerad och nivellerande demokrati eller allmänt välstånd eller statens makt eller större möjlighet för den enskilde att leva bekvämt och njutningsrikt. Sådant kan tvärtom bli idoler. Mycket av det, som i och för sig otvivelaktigt representerar ett högt värde (t. ex. demokrati, allas likhet) kan bli en idol genom att schabloniseras och ensamt göras till det högsta och absoluta värdet, eller till det, som man helt är beroende av och tjänar.

Insikten i budets tidsbetingade karaktär nödvändiggör alltså visserligen i en mening, att det anpassas till innevarande tid. Men denna anpassning betyder så litet ett försök att få budet att överensstämma med innevarande tids självklara värderingar, att den snarare innesluter, att man upptäcker tidens idoler, alltså vilka värden, som nu vanligen göras till avgudar. En tid är det privat rike-dom, en annan socialt högt anseende, ära eller makt. Och för olika individer kan idolerna ta olika gestalt. För en är framgång i makt och anseende, i social rang eller rikedom det högsta, för en annan erotisk tillfredsställelse, för en tredje en viss ideologis värden och dogmer, demokratiens, marxismens eller nationalis-

mens. De olika buden tar sikte på olika idoler, och det gäller att upptäcka den relevanta formen för brytande av budet.

Man kan ge akt på att förkunnelsen i Nya testamentet inte är helt identisk alltid. Paulus gav på areopagen i Athen liksom över huvud åt sin predikan för hedningar en utformning, vari budskapet om Kristus kom klart fram, ehuru det utgestaltats något annorlunda än för judarna. Han kunde för judarna bli såsom en jude och för dem som var utan lag såsom vore han själv utan lag (1 Kor. 9: 20 f.). I de tidigare breven gör han fruktan för den kommande domen, i de senare den i den hellenistiska världen relevanta dödsfruktan till anknytningspunkt hos åhörarna för sin förkunnelse (jfr Riesenfelds påpekande härom, STK 1958, sid. 249).

Då budets rätta tidsanpassning innesluter upptäckandet av de avgudar, som representerar det, som förbjudes, och då evangeliet innehåller budskapet om befrielsen från dessa, är denna tidsanpassning egentligen en profetisk funktion. Ju mindre kyrkans tjänare är i stånd till denna, desto närmare ligger det att försumma vakhållningen mot avgudarna och deltaga i deras kult — alltså i vår tid att sjunka in i den allmänna värderingen av materiella fördelar, eller t. ex. att medverka till sammanblandningen av *den* likhet, vilken har sin grund i olika uppgifter i den gemenskap, som konstitueras av att alla ha en Herre, deras Skapare, Domare och Frälsare, och *det* krav på likhet, som är ett uttryck för resentment. Ett annat slags falsk anpassning är emellertid att osjälvständigt konservera och imitera den form, budet haft en gången tid. Denna form kan *den* tiden ha varit fullt relevant, under det att den nu inte är det utan i stället blir en död bokstav och en utvärtas lagiskhet. Ehuru denna form av anpassning framträder som motsatsen till den först angivna formen därför och kan ha uppkommit som en reaktion mot denna, är den i sista hand själv ett sätt att undvika budets allvar. Detta undgås genom all rationell konservering och imitering av budet; så kringgås den nödvändiga, ovan berörda profetiska funktionen. I dess ställe insättes lagprestationer; då så sker är det djupast sett alltid fråga om en anpassning till ett rationalistiskt, obibliskt tänkande. Det profetiska, anknytningen till Ordet i dess levande, det onda i *det närvarande* fördömande art ersättes av ett rationellt fixerbart förhållande, en livsstil, som man kan anlägga. — Det är över huvud nog ett inte ovanligt fel vid förkunnelsen, att denna för fram Ordet på ett sätt, som skulle haft relevans ett halvsekel före förkunnelsen men som saknar relevans och därför verklig slagkraft i dagens läge.

Den romerska kyrkan har insett, att nya riktlinjer i nya situationer måste angivas. Därför promulgeras nya lagar och läror och kyrkans ställning i olika frågor klagöres genom påvliga encyklikor. Men här har då påvestolens auktoritet och makt ansetts vara den enda legitima bäraren av Anden och tolkningen

av bibeln. Enligt Luther kunde man inte så bilda nya dogmer, då bibeln själv angivit trosinnehållet. Men just troheten mot detta krävde Andens tolkning och inträngande förståelse. Och nya situationer och tider krävde nya former av budens tillämpande. Att *upptäcka* Guds vilja och vad som är rättfärdigt i en ny situation är att upptäcka meningen i ett gammalt bud. Kristus upptäckte meningen i sabbatsbudet, då han syntes bryta emot detta.

Ett exempel på hur bibeln på *rätt* sätt anpassats och gjorts relevant för en ny tid på lärans område är de gammalkyrkliga bekännelserna, som angav Kyrkans ställning särskilt i den kristologiska frågan. Dessa bekännelser uttrycker det bibliska budskapet med begrepp, som var relevanta den tid, då de skrevs. Den grekiska kulturen gjorde, att det blev en självklar förutsättning för alla tänkande människor, att det måste anges, hur den gudomliga och mänskliga substansen förhölle sig till varandra. Särskilt blev problemet relevant med avseende på Kristi naturer.

Det är lärorikt att se, hur man gick till väga vid lösningen av svårigheten. Då man tänkte i substanskategorier, var det en fara att de intentioner, som var förbundna med själva tanken på substans, skulle ta överhanden. Om så skedde, bleve den kristna inkarnationstanken omöjliggjord, Gud bleve en för människan främmande substans, en evig idé, en »orörd rörare» eller ett högsta vara, ur vilket annat emanerat och därvid förlorat allt mer av sin verklighet. Frälsningen måste då innebära vägen tillbaka till Gud.

Emot dessa tendenser visades med de gammalkyrkliga bekännelsernas formler, hur Kristus blivit sann människa men likväl var sann Gud. På ett i en mening paradoxalt sätt uttrycktes förbindelsen mellan gudomlig och mänsklig substans hos Kristus. Så framfördes i den tidens kategorier det kristna budskapet, vilket visserligen blott kunde ske i paradoxer (jfr särskilt teserna i Kalcedon: utan sammanblandning och förvandling oupplösligt och oskiljaktigt förenade).

Jämförda med bibelns ord är bekännelserna inte ett återgivande av dessa. I stället konkretiseras på nytt sätt den nytestamentliga förkunnelsen. Genom att så göra kunde man göra denna relevant för den tid, då alla, kristna och icke-kristna, tänkte i substanskategorier. Samtidigt fixerades indirekt som idoler och avgudar de tänkesätt, man närmast fördes in i genom substanstänkandet, då detta logiskt och konsekvent utfördes.

Risken blev sedan, att i stället själva substanstanken absolutifierades och gjordes gällande såsom absolut från kristen ståndpunkt, också då man inte mer allmänt var bunden av att tänka i dess kategorier. Över huvud är det farligt att binda kristen tro för evigt vid en tids filosofi. Ett exempel därpå är nythomismen, som binder den kristna tron vid ett aristoteliskt tänkesätt, ehuru näppeligen eljest aristoteliska tankar kan sägas vara evigt giltiga.

Om vi går till Luther, har han ju aldrig annat än instämt i de gamla bekännelserna. Men i tolkningen och tillämpningen av dem blir han faktiskt fri från substanskategorien såsom teologiskt ledande tanke. Man kan se detta därpå, att frågan om Kristi naturer blir betydelsefull vid utläggningen av Kristi verk, av hans försoning. Och därvid är det tydligt, att det inte är fråga om en teori om substanserna i och för sig utan om Kristi gärning. Då denne på korset ropade »Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig», ser Luther däri uttryck för den djupaste gudsövergivenhet, och han sammanställer därför orden med tesen i Apostolicum »*descendit ad inferna*». Kristus nedsteg till helvetet, tog helvetets hela gudsövergivenhet på sig och övervann därmed detta (jfr Vogelsang, *Der angefochtene Christus bei Luther*).

Frågar man då, om subjektet för denna gärning var den gudomliga eller mänskliga naturen, kan först svaras, att Kristus just i sin gudsövergivenhet som mest intensivt var människa. Ja, allt ve, som en människa kan bära på, och hela mänsklighetens lott och förtvivlan alltifrån syndafallet tog han på sig och blev så den ställföreträdande människan. Han var människa mer och djupare än någon. Samtidigt kan sägas, att han i denna gärning gav uttryck åt den självutgivande kärlek, som är Guds kärlek, och att han förmådde övervinna all helvetets förtvivlan, därför att han representerade — därför att han *var*, kunde man säga — Guds egen rättfärdighet. Guds rättfärdighet är inte skild från hans kärlek utan är ett med denna. I denna kommer Guds innersta väsen fram. Så var Kristus, just i det att han ställföreträdande bar hela mänsklighetens lott och djupare än någon gick in i människans villkor, också Gud. Den gudomliga naturen och den mänskliga naturen ses då inte i sista hand som tvenne substanser utan som djupast samverkande gärningar. Substanserna måste begränsa varandra. De är i och för sig varandras motsatser, och det gäller att förbinda med varandra motsatta storheter. För Luther är det tvärtom så, att Kristus är Gud, just då han djupast blivit människa. Och han kunde gå in i mänsklighetens djupaste förnedringsvillkor, därför att han var Gud. Läran om *communicatio idiomatum*, egenskapernas meddelelse, genombryter substansänkandets kategori och skapar nya uttryck för det bibliska budskapet. Dessa hade nu ingen anknytning till någon filosofisk riktning, något som hade den fördelen, att ingen filosofisk tanke, som en tid gällde såsom självklar, förbands med Luthers teologi. Å andra sidan betydde avsaknaden av anknytning till det dåtida filosofiska tänkandet, att Luthers lärjungar, som hade mindre teologisk säkerhet än han själv, måste förklara de teologiska tankarna med bruk av då gällande filosofiska begrepp (t. ex. då M. Flacius drevs att beteckna arvsynden såsom ett substantiellt fördärv och att diskutera i motsättningen substans—accidens, något som Konkordieformeln måste avvisa). Luthers egna tankar fick material från bibeln;

hans kunskap i hebreiska gav honom möjlighet att leva sig in i Gamla testamentets värld på nytt sätt, och hans kännedom om folkliga tänkesätt gjorde honom i stånd att på begripligt sätt fatta och uttrycka bibelns förkunnelse.

Så blev Luther i stånd att på enkelt sätt för folket konkretisera dogmat. Däremot hade han icke haft tillfälle att genomföra en konkretisering i filosofiens och kulturens former. Då senare lutherska teologer sökte genomföra denna konkretisering, råkade de ut för många svårigheter. Lutherdomens teologer saknade Luthers genialitet. Deras försök att uttrycka det teologiska innehållet med hjälp av på deras tid förhärskande filosofiska tankar ledde stundom till ett fördunklande eller en förvändning av innehållet.

Egentligen behandlar ju problemet ifråga *inkarnationen*. Denna uttrycker ju det djupaste i kristendomen men därför också det mest svårfattliga och det svåraste att klargöra. Det gudomliga, eviga har iklätts tidens, ändlighetens, förgängelsens form, och detta inte bara så, att något evigt finns i ett tidligt hölje. Utan det högsta gudomliga har kommit oss nära i vår hjälplöshet och synd (Gud har blivit Gud *för oss*) genom att gå ned i det lägsta mänskliga, alltså framträda i djupaste ringhet, i största hjälplöshet, i den förfärligaste ensamhet, och i en form, vari det gudomliga tedde sig som den värsta hädelse och också som bärare av den förskräckligaste förbannelse (jfr Gal. 3: 13, 2 Kor. 5: 21, Hebr. 13: 11 ff.).

Ständigt söker man rationalisera inkarnationen och då ta bort dess anstöt genom att skilja det heliga från det timliga. Kristi närvaro i nattvarden göres till en särskild substans, vartill elementen förvandlats. Så blir det fixerbart och möjligt att behandla som ett offer till Gud, som vi presterar. Eller man tar bort inkarnationen genom att tala om nattvardens symboliska framställning i zwingliansk mening, så att människans fromhet och dess befrämjande kommer i centrum.

På liknande sätt undviker man inkarnationens budskap genom att betrakta bibelorden som eviga, alltid gällande, rationellt fixerbara lagar, som alltså av Gud givits och som vi bara har att följa.⁴ Att Ordet blivit kött, att det ingått i tiden med all den anstöt detta innebär, går man då förbi, ty till detta hör att det är tidsbestämt. Lyckas man bara, på ena eller andra sättet, skilja det eviga och tidsbestämda åt (antingen så att det eviga utan tidskonkretion får vara eviga lagar, resp. en evig substans, eller så, att det tidsbestämda skjutes undan såsom för oss ovidkommande), har man vikit undan för inkarnationens anstöt. Fundamentalister och liberaler står varandra i grunden helt nära, liksom modalismens och dynamismens företrädare i Gamla tiden. De försöker bara två

⁴ Jfr En bok om bibeln, sid. 278. Jfr min artikel Christologie und Gottes Monarchie (i Die Leibhaftigkeit des Wortes, Hamburg, Furche-Verlag, 1958, sid. 199 ff.).

olika möjligheter att undslippa en kristendomssyn, där inkarnationen står i centrum.⁵

Då det gäller finna det konkreta uttrycket för vad ett bud förbjuder, liksom för vad det befäller, är det av vikt att ge akt på att det, som förändras, ligger s. a. s. på tvenne linjer. Dels sker en förändring av hela bakgrunden för vår förståelse och vårt mottagande av budet genom att man tänker och känner på olika sätt under olika tider. Ett bud till oss får kraft, blott om det konkretiseras på för oss relevant sätt. Men det, som i en mening kan sägas ha förändrats, är också uppenbarelsens form, ehuru man måste väl förstå, vad som ligger i detta.

För att inte denna tes skall missförstås, må först *ett* sätt att fatta Guds uppenbarelse beröras, som måste avvisas. Man menar stundom, att tron på Guds ingående och talande i tiden innebär, att själva innehållet i Guds uppenbarelse skulle förändras. Då införes lätt i själva synen på uppenbarelsen en utvecklings-tanke av spekulativ art. Därvid förlorar man ofta blicken för motsatsen mellan uppenbarelsen och de i tiden dominerande värdena. Uppenbarelsen gör sin sanning gällande i kamp med dessas tendens att binda människan vid själviska mål och att göra henne själv till gud. — Den vanligaste formen av tanken, att uppenbarelsen förändras efter tiden, torde emellertid vara spiritualismens tanke, att vi skulle kunna lära känna Guds vilja oberoende av Skriftens Ord, genom vårt samvete, genom »det inre ordet», den inre rösten varigenom Gud gäve nya lagar och ordningar. Att se uppenbarelsen på detta sättet innehåller en tendens, som kan leda till upplösning av den bibliska uppenbarelsetanken. Då kan ju också just sådant, som kan vara idoler, avgudar i ovan angiven mening, komma att betraktas som uttryck för Guds uppenbarelse. Här får det subjektiva uttränga det objektiva. Ordet skiljes från Anden, och Anden fattas som vore denna den mänskliga anden.

I denna riktning ser spiritualismen på Guds uppenbarelse. Också rationalismen, som innerst hänger samman med den mystik och spiritualism, som ytligt sett förefaller som dess motsats, kan tänka i liknande banor; det rationellt givna betraktas då såsom uttryck för Guds uppenbarelse; förnuft och uppenbarelse ligger enligt upplysningsteologien på samma plan och uppenbarelsen meddelar blott på klarare sätt, vad förnuftet fattar som sant, ungefär som då man med en kikare kan se snabbare och klarare än vad man kan se med obeväpnat öga.

Då man betraktar uppenbarelsen i bibeln på detta sätt, har man frigjort uppenbarelsen och Andens ledning från bibelordet. Om den vanliga biblicismen

⁵ Jfr härtill min artikel Den kristna inkarnationstanken i Kristendomstolkningar, sid. 124 ff. samt mitt arbete Dualismen hos Luther, sid. 132 ff., 308 ff., 312 ff., 211 f., 329 ff.

Jfr också min skrift Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium (Luther-Jahrbuch 1957).

skiljer ord och Ande åt genom att bibelordet rationaliseras och göres till lagar och bud, tillgängliga medels förnuftet och uppfyllbara medels den fria viljan, är det här fråga om en annan väg att skilja bibelordet och Anden. Om i förra fallet bibelordet skjutes åt sidan och Anden förvandlas till människans ande (till ett inre ord eller till förnuftsmässigt tänkande), skjutes här Anden åt sidan, och bibelordet rationaliseras.

Det är över huvud av största vikt, att bibelordet och Anden inte skiljes åt. Sker detta, blir bibelordet inte Guds Ord utan mänskliga, rationellt tänkta och fattbara lagar och läror, och Anden blir inte Guds Ande, utan människans subjektiva ingivelser, uttryck för hennes andliga, egoistiskt bestämda jag, som kläder sig i religionens och idealitetens form.

Man kan alltså inte betrakta det föränderliga i lagen så, att Guds uppenbarelse av sin vilja framträder med ständigt olika innehåll, känt genom det inre ljuset. Föränderlighet i lagens och uppenbarelsens innehåll har inte heller att göra med tidsmiljöns förändring. Däremot har den sammanhang med den frälsningshistoria, som skildras i bibeln. *Gud talade i Gamla testamentet och gav där lagen, men dennas innersta vilja blev klar först genom Kristus*. Allt i Gamla testamentet får enligt Pauli syn sin rätta tydning genom Kristus, och Kristus fullbordar allt, som av Gud talats och fullgjorts i Gamla testamentet. Frälsningshistorien, som skildras i bibeln, innesluter ett drag, som visar, att uppenbarelsen inte är ett meddelande av lagar och läror i teoretisk, rationell mening utan ett gudshandlande, vars innebörd inte kan fixeras i läror och bud. Detta gudshandlande, som beskrives i bibeln, kan blott rätt förstås genom Anden. Och denna är inte att uppfatta såsom människans subjektivitet, utan den är själv ett uttryck för Guds aktiva närvaro. Dess fullhet gavs först i »den yttersta tiden», då Kristus fullgjort Messias' verk och uppstått från de döda. Och först vid Kristi återkomst skulle allt bli uppenbart också på yttre sätt.

Det sker alltså något i uppenbarelsehistorien. Gud ger sig till känna på nytt sätt. Men detta har han gjort genom Kristus, och Skriften visar, hur detta skett.

Innehållet i Guds lag är emellertid självt inte föränderligt så, att det är beroende av älsklingstankar i olika tider. Det har sin inre fasthet och är knutet till bibelordet, d. v. s. den i bibeln skildrade frälsningshistorien, som anger en fast ram för den levande karaktär, som uppenbarelsen har. Denna princip är särskilt betonad av reformationen. Därför avvisas den romerska kyrkans anspråk, att genom ämbetet (påvestolen) nya läror och dogmer kan promulgeras, vilka har samma giltighet som de på bibelns budskap byggda, i de gamla bekännelserna konkretiserade, dogmerna.⁶

⁶ Beträffande förhållandet mellan Ord och Ande inom romersk teologi kan här hänvisas till P. E. Perssons skrift *Romerskt och evangeliskt*, Lund (Gleerup) 1959.

Så är alltid Anden knuten till Ordet och kan inte skiljas därifrån. Men detta hindrar inte, att budordet på sätt, som ovan angivits, måste konkretiseras på olika sätt under olika tider. Guds kärlek i Kristus ligger alltid (med den dom och den nåd, som inneslutes däri) bakom budordet, men detta kan konkretiseras på nytt sätt i en ny tid. Denna föränderlighet betyder alltså inte, att man låter uppenbarelse bli en form av något av tiden beroende, t. ex. opinionen under en viss tid eller en ideologis eller en världsmakts segerrika välde över människorna. Just för att domen över de falska avgudarna och budet om kärlek till Gud och nästan, vilket bud går rakt emot tendensen att böja sig för avgudarna, skall förstås i hela dess skärpa, måste uppvisas, vad det betyder och har för konsekvenser *innevarande tid*. Detsamma gäller om allt, som påbjudes.

Alltså betyder det, att bibelns ord inte kan eller får imiteras och konserveras i deras en gång givna historiska bestämdhet, inte alls, att de berövas sin giltighet för oss. Tvärtom bli de verkningslösa eller på konstlat, oäkta sätt bindande, om de konserveras och imiteras; man förledes då att ge »tionde av mynta och dill och kummin» men underlåta det som är viktigast i lagen, nämligen rätten och barmhärtigheten och troheten (Matt. 23: 23). För att de skall få full kraft och giltighet måste de konkretiseras i vår tid och få den bestämdhet, att de ta hänsyn till vår tids förhållanden och i dem gör Guds vilja gällande. Men då är det inte regler, som gäller, regler med vilkas efterkommande man kan göra sig (eller sin kyrka) ren, helig och rättfärdig, utan det gällande är den levande tron på Guds närvaro och hans Andes kraft att tillämpa bibelorden rätt.

Detta kan stundom förefalla som verklighetsfrämmande i lugna tider. Men det kan också komma tider, då bibelord, som man förut gått förbi, ånyo bli levande och lysande. Tunga tider kan komma dem att lysa. De vittnesbörd, som vi kan få från nödtider (jfr t. ex. Bonhöffers brev från fängelset i Widerstand und Ergebung) kan ställa bibelns ord i ny belysning och låta mycket, som tidigare lämnat en oberörd, stråla fram i nytt, klart ljus. Då framträder Ordets levande karaktär. Att konservera och imitera ord, som inte lyser av sig själva, kan däremot betyda, att vi förfalskar dem och förhindrar den relevans, som finns i dem, att framträda. Så blev t. ex. många ord om efterföljelsen nästan gjorda obrukbara efter reformationen, därför att den tidigare teologien tolkat dem i gärningsrättfärdighetens riktning. Det är bättre att låta ett bibelord ligga obrukat en tid och »ta hatten av och gå förbi det» än att misstolka det. Missbruk av bibelns ord är att göra sådant till döda regler, som är levande och som kan visa sin levande natur, då tiden är inne därför. Dessa regler läggas som en börda på människor, vilka då få träla under dem utan att uppleva det rätta och rättfärdiga i dem. Guds bud är riktade till samvetet. Detta sammanhänger med deras levande karaktär. Samvetet är ingen självständig källa till kunskap om det

rätta, men det kan väckas och reagera, då budet riktas till det. Därför blir också bud döda, som inte kommer i relation till samvetet. I budens natur att rikta sig till samvetet framträder nödvändigheten, att de skall konkretiseras i en bestämd tid, ty människan reagerar olika under olika tider. Samvetsrelationen har att göra med att buden och orden i bibeln förstås rätt blott genom Anden, ty blott så upplyses samvetet rätt inför buden, och blott därigenom kan man tolka och tillämpa dem rätt.

Det måste förbli en grundtes för evangelisk tro, att Ord och Ande inte får skiljas åt. Sker så, kan alla tänkbara ideologier och från kristen synpunkt sett falska läror uppkomma. Anden blir då den godtyckliga subjektivitetens princip, och bibelorden blir läror och bud, som innerst är av rationell och mänsklig art, uppfyllbara medels människans naturgivna, fria vilja, alltså uppfyllbara såsom människans prestationer. Den teoretisering av reformationens budskap, som skedde under de följande århundradena genom ortodoxism och upplysnings-teologi, betydde, att man trots goda ansatser och program kommit att skilja bibelorden och Anden åt och (t. ex. genom en felaktigt utlagd och tillämpad verbalinspirationslära) givit åt nedärvda sanningar och bibelns gudomliga innehåll en form, som därav gjorde teoretiska läror och uppfyllbara lagregler. Att emellertid en hel del fanns, som hindrade denna utveckling att bli ödesdiger, skall inte förnekas. Genom den kom man att göra bibelinnehållet evigt på falskt sätt. Man rationaliserade, gjorde till rationella läror sådant, som såsom gudomligt budskap inte kunde läggas på ett sådant rationellt plan. Därigenom kom det tidsbundna draget i bibelns ord att uppfattas på falskt sätt och det eviga att förlora sin konkreta gestalt.

I vår tid synes, såsom inledningsvis påpekades, somliga vilja lösa tidens problem genom att relativisera bibelns ord, därför att dessa är historiskt förankrade i en bestämd tid, under det att andra människor krampaktigt söker förklara sådant för evigt giltigt, som konkretiserats under en bestämd tid. I båda fallen bortser man från den plikt till att stå inställd i ett profetiskt ämbete, som Kyrkan har och inte kan avvara, eller försummar att utöva denna plikt. Till detta ämbete hör att på nytt sätt konkretisera bibelorden, att på nytt sätt visa deras relevans i vår situation och vår tid. Hur, måste man fråga, förverkligas tron på och troheten mot den Gud, som totalt vill råda över oss i vår tid, så att vi helt tillhör honom, drives av honom och förverkligar hans vilja? Och vilka är de avgudar, som hindrar tron på och tillhörigheten till denne vår Gud. Att ett försök att imitera vissa bibelord och bud, vilkas gällande kraft inskärpes under andra förutsättningar än de, som vi lever i, kan leda till en förvanskning av bibeln, har vi pekat på i det föregående.

Man måste alltså ständigt söka Guds vilja och rättfärdighet, men denna är

inte så fixerad i rationellt bestämda bud, att vi kan fylla dessa och så leva ett rättfärdigt liv. Bergspredikans bud att inte stå en oförrätt emot kan inte följas genom en abstrakt ideologi, enligt vilken allt våld fördömes; man kan inte övervinna världen genom att söka fly ut ur den. Men buden ifråga kan lysa fram som ledstjärnor i vissa tider och situationer. Vi har redan pekat på hur ord i bibeln, som syntts oförståeliga och irrelevanta för vår tid, i svåra nödtider — såsom i koncentrationsläger och i en diktators fångelser — åter kan bli klara, självlysande och relevanta. Också i vardagliga förhållanden kan detta inträffa. Man tillämpar nog litet för generellt den jordiska av staten givna möjligheten att försvara sig och hävda sin rätt, då man kränkts, förtalats eller då ens heder och ära sårats. Det *kan* vara riktigt att göra sin rätt klar — men det är nog vanligare, att kristna söker skaffa sig rätt på världsligt sätt, då bergspredikans ord att inte stå en oförrätt emot för dem hade varit en lydnadens väg, som kunnat leda till en klarare syn på och en djupare delaktighet i evangeliet. På många andra sätt kan relevansen av t. ex. bergspredikans bud uppenbara sig för dem som ha »ögon att se med och öron att höra med». Men som allmängiltiga lagar, av samma slag som juridiska lagar, fast strängare, förlorar de sin mening.

*

Frågan om det eviga och tidsbestämda i bibeln har för närvarande tydligen kommit att fattas ensidigt eller felaktigt av många. En stor rädsla för att bibelorden skall upplösas och göras irrelevanta för oss har lett många att liksom krampaktigt klamra sig fast vid vissa bibelns ord, och bekännelseskriterierna har man fattat som lagparagrafer, trots att de i själva verket innehåller en tolkning av bibeln, som kan leda bort från biblicismens ängslan. Å andra sidan har vissa kristna, i reaktion mot detta sätt att fatta bibelorden såsom tidlöst eviga, betonat vissa bibelords tidsbundenhet; men de har härav letts att tänka, att dessa inte har någon betydelse för oss i vår tid. Man har alltså kommit att på båda hållen göra en sådan delning mellan det eviga och det tidsbestämda i bibeln, som ovan framställts som orätt och stridande mot bibelns egen mening.

Till slut skall i korthet nu dessa olika strömningar i det nuvarande kyrkolivet direkt beröras, då de positioner, som nu konstlat håller på att fixeras, borde kunna uppmjukas eller förändras genom en besinning inför innebörden av vår lutherska tradition.

I den nuvarande kyrkliga situationen har ju, som antytts, nu delvis av yttre orsaker tvenne motsatta huvudströmningar framträtt, vilka dock i vissa avseenden inte alls ha olika sakliga mål och ideal. Ingen av dessa är än så länge helt likriktad, utan inom vardera av dem föreligger vitt skilda tänkesätt och önske-

mål. Den ena strömningen samlar emellertid sig kring de allmänt folkkyrkliga idealen. Dess styrka är bl. a., att man i hög grad har sinne för lekfolkets tankevärld och inte minst för de många, som gärna vill tillhöra och låta sig betjänas av kyrkan men som inte anse sig kunna avge en färdig bekännelse. Dessutom anknyter man inom denna strömning gärna till traditionen från E. Billing och Söderblom. En svaghet inom denna strömning är väl, att man där inte alltid klart sett och markerat skillnaden mellan en kristen och en emanciperad likhets-tanke eller mellan en kristen och en emanciperad frihetstanke.

Den andra strömningen har i dagens situation kommit att betona sin trohet mot bibel och bekännelse. Många enskilda inom denna strömning känner nog helt enkelt instinktivt faran av den upplösning, som en religiös liberalism och en alltför obestämd tro kan medföra. Många fromma enskilda klamrar sig fast vid bibelns ord som det mest trygga utan att förstå faran att tolka dem felaktigt. Man ser föga klart risken i en rationaliserad konfessionalism och de misstag i uppfattningen av evangeliet man genom en sådan kan ledas till; man ser inte nog tydligt faran av att låta evangeliet skymmas undan av lagar; en *rätt* fattad lag skymmer inte evangeliet utan tjänar att markera dess innebörd; en *orätt* fattad lag förstör evangeliet.

Då nu till slut riskerna för vardera av dessa strömningar ytterligare skall framhävas, må förutskickas, att därmed inte avses enskilda personer utan riskmoment i det tänkande, som mer eller mindre prononcerat och klart kan skönjas inom den. Om det pekats på faran av fariseism för ett visst »bekännelsestroget» tänkande, säges alltså inte, att de *personer*, som tillhöra denna strömning, är fari-seiska, blott, att det finns tendenser i detta *tänkesätt*, vilka kan leda till en ståndpunkt, för vilken varnas. Och om det talas om risken, att den »folkkyrkliga» strömningen flyter ut i en populär, nivellerande likhetstanke, åsyftas inte att säga, att enskilda personer vore ytliga; utan det är en fara i tänkandets tendens, som åsyftas.

De båda strömningarna har tydligen kontakt med olika sidor i tidens allmänna andliga tendenser. Det råder ju, kan man å ena sidan erinras om, i nutiden i vårt land en stark demokratisk tendens, som stundom kan framträda i schabloniserad form med ett också naturliga och nödvändiga olikheter människor emellan nivellerande likhetsideal som ett självklart värde. Det finns å andra sidan i nutiden, inte minst bland ungdomen, ett starkt behov av stränga lagar och klara regler att rätta sig efter. Att häri kan ligga något sunt är väl otvivelaktigt. Men denna tendens kan lätt leda till villovägar. Om den ena strömningen på det politiska området kan sammanhålla med en allmän liberalism, kan den andra strömningen få en viss affinitet till stämningen i diktaturstater. Klara, bestämda regler, bestämda dogmer, som anger, vad man skall tro på, är ju för många ett

med- eller omedvetet ideal. Men det ligger då ytterst nära till hands, att de lagar och dogmer, som man proklamerar som kristna, får en rationell karaktär, som gör deras förbindelse med evangeliet oklar eller som undanskymmer detta. — Det viktiga nu torde vara, att det värdefulla t. ex. i högkyrklighetens beto- nande av Kyrkans betydelse gentemot sekterism bevaras och utvecklas och att inte slutet blir — en ny form av sekterism med vissa romerska ideal *eller* med vissa biblicistiska grundidéer, som i sista hand förfalskar bibeln. Motsatsen till tendenser till sekterism är i sista hand inte Rom, utan en verkligt luthersk kyrkosyn. Om ivern för bekännelseskriterier och bibel ledde till en luthersk kyrk- lighet, kunde vägar finnas att också förstå de djupaste intentionerna i folkkyrk- ligheten och en i de nuvarande motsatserna enande riktning uppkomma.⁷

Detta vore viktigt också därför, att det i en kyrklig situation sådan som den innevarande tyvärr finns risker för att människor fastlåses i olika partimeningar, vilka alla är mer eller mindre felaktiga och vilka alla vållar olycka för Kyrkan och folket liksom för enskilda. Hela motsättningen mellan sådana, som kallar sig folkkyrkliga, och sådana, som benämner sig bekännelseetrogna, är i grunden falsk och osann. Vad somliga inom det »folkkyrkliga» lägret skulle behöva, är just verklig folkkyrklighet, d. v. s. sann tro på den Gud, som verkar i, med och genom folket. De behövde tro på den Gud, som dömer detta, som fördömer dess av- gudar, t. ex. dess på avund och prestiglusta grundade nivellerande likhetsintresse, helt motsatt den verkliga likhetstanke, som finns i bibeln och som innesluter

⁷ Liksom kravet att lyda lagar och bud kan bli fariseism, då dessa tänkas mer döma andra än en själv, så kan proklamerandet av avsteg från bibeln bli fariseiskt, om man pekar blott på sådant, där den egna gruppen kan känna sig säker, men andra drabbas av anklagelsen. Rom har ju proklamerat en Mariadogm som näppeligen har betydelse för oss. Däremot finns det i vår kyrka allvarliga faror att varna för. Det kan då förefalla egendomligt, när det, som an- gripes, är Mariadogmen, alltså något som näppeligen är aktuellt hos oss. Att däremot hos oss finns åtskilliga tendenser till ett olutherskt betraktelsesätt, borde kanske i stället påpekas. *Hos oss* har smugits in en tro på transsubstantiation, som har mening i Rom men blir meningslös hos oss. Bland oss hyllar en del en successionstanke såsom en dogm, vilken också har god mening i Rom, men som — upphöjd till centraldogm — saknar mening i en luthersk kyrka. Sådant kunde påpekas som självrannsakan, vilken är nyttigare än angrepp på andra kyrkor. På så sätt varnas nog bättre mot en »romersk fara» än genom att peka på vad som ligger oss tämligen fjärran och rent av för de flesta förefaller vara svårfattligt.

Biskopssuccessionen i vår kyrka kan visst ha ett stort värde såsom praxis. Men göres den till en dogm och till ett villkor för sakramentens validitet, införes därigenom ett mot vår bekännelse stridande element. Och förbindes successio med en ämbetssyn, enligt vilken prä- sten såsom person genom sin vigning tänkes bli Kristi representant, upplöses den lutherska representationstan- ken, som innebär att *Kristus* själv är närvarande såsom Ordet. Den romerska mariologien är konsekvent tänkt ut ifrån Roms kyrkosyn, men andra romerska tankar är för oss långt farligare. Införes hos oss sådana tankar som en romersk i stället för en luthersk representationstanke, transsubstantiationstan- ken i stället för realpresenstan- ken, upplöses vår bekännelse inifrån, vilket kan ske också under yttre anspråk på bekännelseetrohet.

naturliga olikheter och olika arbetsuppgifter; den tro på Gud, som möjliggör en kristen folkkyrkotanke, är en tro på en i en mening dömande och fördömande Gud, men denne är också en, som försonar och skapar nytt. — Och det, som de, som benämner sig och föreställer sig vara bekännelsestroga, skulle mest av allt behöva, är förvisso verklig bibel- och bekännelsestrohet! De behövde trohet mot bud, som inte gjorts ofarliga för dem själva, därför att de blott döma andra. De behövde en bekännelsestrohet, som inte lätteligen förvandlades till ett sektmärke för dem, som *tror sig* rättfärdiga i stil med fariseer och judaister, utan som verkligen innebure trohet, i liv och insikt, mot bibel och bekännelse — en trohet, som kräver ett djupt inträngande i bibel och bekännelse och därtill den självbesinning, som betager en lusten att annonsera och etikettera sig som den, som följer bibeln eller bekännelsen. Det är med bekännelsetroheten som med andra kännetecken, som man ger sig själv — vare sig man kallar sig »frälst», »troende» eller annat —: det är bättre att känna sin egen bristfullhet och söka få allt mer del av tron än att sätta etiketter på sig själv. Bekännelsestrohet såsom sektmärke förnekar bekännelsestrohet.

För alla gäller emellertid, att uppenbarelsen i bibeln verkligen har ett budskap till oss i vår tid, både i lag och i evangelium. Detta budskaps vikt och allvar tas inte bort genom att det uttryckts i bibeln med en gången tids föreställningssätt. Det vänder sig nu till nutidens människor med anknytning till andra tänkesätt. Det blir förvisso inte mindre allvarligt och dömande genom att ta sikte på våra verkliga avgudar, de, som nu vill förleda människor bort från tron på den ende Guden. Däremot förvanskas det bibliska budskapet säkert, om man söker imitera och reproducera det i dess tidsbundenhet — då träffas inte *vi* av det, medan det i själva verket nu har avseende på oss.

Bibelorden behåller i själva verket sin fulla relevans, både sin dömande och sin försonande kraft, om man bara träffas av dem på rätt sätt. Men det gäller här verkligen att söka för att finna. I detta sökande och i kampen mot olika avgudar borde i själva verket motsatta meningsriktningar kunna hjälpa varandra. Det är lätt att se grandet i nästans öga, men bjälken i det egna förblir märkvärdigt osynlig. Om alla i den nuvarande situationen besinnade detta, kunde kanske fördömandet av andra från olika håll ersättas med ett ömsesidigt sökande efter bibelordens ärende till oss i vår tid och därmed att klarare se Kyrkans rätta väg. Ordet hjälper först och främst till en sund självkritik och självbesinning. Kommer den genom att man låter bibelordens dom träffa sig själv och inte andra, kan man kanske se klart nog att också hjälpa andra rätt och att få tillsammans med dem finna bibelns ärende till oss i det nu, vari vi lever.

TEOLOGISK LITTERATUR

Pauli brev till galaterna. Tolkning av
RAGNAR BRING. 318 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm, tr. i Lund 1958. Pris häft. kr. 18: —, klotb. kr. 24: —, halvfr. b. kr. 34: —.

De paulinska breven — det gäller isynnerhet Romarebrevet och Galaterbrevet — innehåller dogmatiska utredningar, där Pauli syn på Gamla testamentet och Guds fortsatta uppenbarelse i Kristus framlägges. De bilda i hög grad grundvalen för det senare teologiska tänkandet inom kyrkan och ha icke minst haft betydelse för reformationen. Det är självklart, att de paulinska breven ha sitt egentliga ärende till kristna församlingar i en bestämd tid och i en bestämd historisk miljö. Tankarnas principiella räckvidd bör dock icke underskattas.

Exegeter av facket, som så allsidigt som möjligt ha att belysa en given skrifts status, diskutera därvid språkliga omständigheter, andra religionshistoriska paralleller, söka klargöra speciella idéer och föreställningar, som ligga bakom en bibelbok etc., och skapa så förutsättningar för en teologisk förståelse av texten. Fackexegeten måste dock ofta av naturliga skäl arbeta med förkortat perspektiv. Den punktuella detaljexegesen kan upptaga hans intresse till den grad, att helhetssynen blir lidande. Det har även visat sig, att forskare ej sällan försvurit sig till en metodriktning inom exegetiken, vilket medfört att de framlagt en skev bild av textens innebörd. Icke minst har den i och för sig betydelsefulla allmän-religionshistoriska forskningen frestat till snedspårning på exegetikens område. Vissa föreställningar,

som Israel haft gemensamma med den omgivande kulturvärlden, ha överbetonats till sin räckvidd. Det är självklart, att Israel icke stått utanför de andliga strömningarna i tiden, men lika uppenbart är, att det väsentliga i Israels religiösa arv är dess egen syn på Gud och hans gärning med sitt folk. Impulser utifrån ha inlemmats i en israelitisk totalsyn. Grundliga och sakliga framställningar av Gamla testamentets teologi bekräftar detta.

Uppslaget från Diakonistyrelsens bokförlag att anförtro systematiker av facket att författa utläggningar till vissa av de paulinska breven i sitt stora kommentarverk till Nya testamentet är lyckat. Professor Brings nyligen publicerade tolkning av Galaterbrevet är ett talande bevis för, att man slagit in på rätt väg. Bring äger en tränad systematikers förmåga till översikt. Han kan även bedöma och värdera äldre och nyare exeget av Galaterbrevet liksom utifrån, oberoende av speciella exegetiska älsklingsidéer. Bring är väl förtrogen med icke minst Luthers och reformationens tolkning av Galaterbrevet. Han äger med andra ord ingående kännedom om vad reformatörerna, som trängt osedvanligt djupt in i den nytestamentliga föreställningsvärlden, har funnit väsentligt i detta brev. Detta har sitt stora värde för en rätt förståelse av Galaterbrevet. Faran att ensidigt lägga en konfessionellt luthersk syn på uttolkningen har emellertid Bring undvikit. I sin strävan att klarlägga den paulinska teologien refererar Bring flitigt till övriga paulinska brev. Framförallt har han emellertid på ett mycket förtjänstfullt sätt vänt sig till Gamla testamentet för att sprida ljus över Pauli teo-

logiska totalsyn. Detta visar sig under hela utläggningens gång ge väsentliga bidrag till tolkningen av Galaterbrevet både vad avser enskildheter och brevet som helhet. Genom att konsekvent fasthålla denna linje, ger Bring de riktiga proportionerna åt t. ex. den s. k. Tübingerskolans uppfattning, att Galaterbrevet återspeglar motsättningar mellan Paulus och urapostlarna vad avser inställningen till Gamla testamentet, samt beträffande Pauli förkunnelse om friheten från lagen. Paulus företräder utan avvikelse tanken på Gamla testamentets avgörande betydelse i frälsningens sammanhang. Enligt Paulus är det omöjligt för en kristen att dispensera sig från dess budskap. Vidare kan Bring fastställa, att den av viss religionshistorisk forskning förutsatta influensen på Galaterbrevet från mysteriefromhet och gnosticism är utan omedelbar relevans. Även där de uttryck Paulus använder kunde leda tanken i den riktningen, pekar den syn man kommer fram till genom att beakta Pauli argumentering i stort, mot ett annat håll: den judiska teologien, kompletterad med Pauli och hans medkristnas upplevelse av Kristus och dennes frälsningsgärning.

Huvudtemat i Galaterbrevet kan sägas vara frågan om lagen och Kristus. Paulus vänder sig bl. a. i skarp polemik mot vissa judaister, som förvillat de galatiska församlingarna med läran, att man även på ett yttre sätt måste följa lagen för att bli rättfärdig. Man borde låta omskära sig och söka frälsning *både* genom lagen *och* genom tro på Jesus Kristus (sid. 308). Pauli argumentering kan icke förstås utan kännedom om vad Paulus egentligen menar med uttrycket »lagen». Olyckligtvis är icke begreppet hos Paulus liktydigt med de föreställningar vi göra oss om ordet. Paulus använder »lagen» i mer än *en* betydelse utan att definiera. Hans framställning, som givetvis icke är systematisk,

förutsätter, att hans adressater i varje särskilt fall äro införstådda med vad han menar. För en modern läsare ligger det annorlunda till. Bring har gjort sig mycken möda med att vid varje ställe, där uttrycket möter, klargöra dess rätta innebörd. Han framhåller med skärpa, att det i Pauli teologi icke är möjligt att spela ut mot varandra »lag» och »evangelium» i gängse bemärkelse, därför att det innerst inne hos Paulus kan vara fråga om samma sak: Guds frälsningsgärning i Israel, som fått sin fullbordan i Kristus. Man kan påstå att »lagen» i Pauli tänkande ofta helt enkelt kan likställas med »Guds frälsningsplan». Den judiska teologien har, som också Bring antyder, sedan gammalt haft en distinkt uppfattning om frälsningshistorien. Det framgår såväl av Prästskriften och dess redigering av Pentateuken som av det deuteronomistiska historieverket. Den är också tydligt framträdande i profeternas förkunnelse. Paulus refererar till detta betraktelsesätt och tillägger, att »lagen», d. v. s. Guds frälsningsplan, har fått sin fullbordan, sitt slut, i Kristus. Den nya tidsåldern har brutit in. Utkorelsens mål var det sanna Israel, Kristi kyrka och församling, till vilken hedningarna ha arvsrätt. »Lagen» som uttryck för den gudomliga frälsningsplanen kan ingen kristen negligera. Han lever i den.

»Lagen» kan emellertid också i Pauli språkbruk jämföras med lagrättfärdighet, tanken att man genom att uppfylla lagbudnen skulle kunna förverkliga Guds vilja och s. a. s. driva fram Guds rike. Lagen i den meningen är för Paulus ett direkt hinder för evangelium och för frälsningen. Där man, som skett bland galaterna, lade vikt vid yttre stadgar, framförallt omskärelsen, hade man hamnat i lagträldom och utestängde sig från Guds nådegärning, uppenbarad i den lag, som nådde sin fullbordan i Kristus. Lagen, uppfattad som lagbestämmelser, gäller icke i Kristi för-

samling. Där råder Andens frihet. Nu talar också Paulus om gärningar, som Andens lag föreskriver i det nya livet. Bring betonar med rätta utifrån Pauli helhetsyn, att eftersom Gud uppfyllt sina löften genom Kristus och låtit lagens fullbordan förverkligas i ett nytt förbund, där kärlekens och tjänandets frihet råder, etiken hos Paulus får en annan karaktär än inom judendomen, där lagprestationer var det avgörande. Även om aspekten på livet blivit en annan, är det dock uppenbart, som naturligt är, att Paulus icke kan beskriva de goda gärningar, som utgöra Andens frukter, med andra uttryck än sådana som skulle varit naturliga i en from judisk laglärares mun. Detta innebär ingen inkonsekvens. Den kristne lever nämligen kvar på jorden och fullföljer sina uppgifter här, även om han har sitt medborgarskap i »Jerusalem därovan».

Det har påpekats, att Galaterbrevet icke bjuder en sammanfattande skildring av Pauli teologi. Brevet har en tillfällig karaktär, vilket också ger det dess charm. Det är tydligt, att Paulus många gånger underförstår tankar och synpunkter i sin framställning, som han förutsätter, att hans läsare utan vidare kunna supplera. För oss innebär det tolkningssvårigheter, som ibland kan leda till felaktiga uppfattningar om textens rätta innebörd. Att, som Bring gör, träffa avgörandet vid tolkningen av sådana till betydelsen ovissa ställen med hänvisning till Pauli helhetssyn visar sig genomgående fruktbart. En förtjänst hos Bring är likaså, att han har blick för den »elliptiska» stil, som ofta utmärker Pauli framställning, och som Paulus för övrigt har gemensam med gammaltestamentligt språkbruk. Om man t. ex. i Gal. 5, 11 översätter ετι i dess sammanhang efter strikt logiska normer, kommer man — som också skett — till resultatet, att Paulus tidigare under sin verksamhet som apostel skulle ha påbjudit omskärelse av de kristna

men sedan ändrat sig. Den uppfattning av textstället, som Bring företräder, måste vara den riktiga.

När Bring diskuterar enskilda termer och uttryck i Galaterbrevet försummar han icke att, som antytts, forska efter deras ev. bakgrund i Gamla test. Att detta är en sund inställning, som har betydelse för tolkningen i sin helhet, framgår bl. a. evident av den klara och övertygande utredning, som Bring gör av begreppet »känna Gud» i sitt arbete, sid. 220. Den betydelse, som man inom mysteriereligionerna inlade i termen, är för Pauli del ovidkommande.

Bring har icke sett som sin uppgift att på varje punkt i sin framställning diskutera exegetiska spörsmål av mera begränsad räckvidd. Däremot är intet att invända. Större kommentarverk gå icke sällan till överdrift i registrering av även betydelselöst stoff. Bring har icke heller med hjälp av konstlad exeges försökt tvinga motsträviga tankegångar att bilda ett logiskt klart sammanhang. Där meningen är dunkel eller mer än *en* översättning är tänkbar, redovisas detta förhållande utan omsvep. Ofta känner man sig uppfordrad att ge förf. en eloge för det säkra omdöme, varmed han faller avgörande till förmån för *en* tolkning bland många, som företrädes inom kommentarlitteraturen.

Galaterbrevet behåller sitt värde för moderna kristna, isynnerhet tack vare sin grandiosa syn på frälsningshistorien och sitt framhållande av Andens nya liv, som utesluter lagträldom. Mycket i Pauli argumentering måste emellertid anses ha främst tidshistorisk betydelse. Man har anledning att förvåna sig över, att Paulus kan förutsätta som självklart, att galaterna skulle uppfatta innebörden i berättelserna om Sara och Hagar (Gal. 4, 21 ff.) på samma sätt som han själv gör. Bring redogör för olika förslag till tolkning av detta

besvärliga textparti, för att stanna vid den säkert rimligaste uppfattningen. Måhända kunde förf. här nöjt sig med en mindre utförlig diskussion. Riktigt påpekas, att Paulus trots sin fria allegoriska exeges likväl har det frälsningshistoriska betraktelsesättet för ögonen. Brevets uppläggning vittnar om Pauli höga tankar om sina adressaters »teologiska» kunnande. Han och hans medarbetare måste ha utfört ett effektivt upplysnings- och undervisningsarbete i de galatiska församlingarna. För moderna människor, som rimligtvis kunde förutsättas äga en större tankens träning än brevets första adressater, erbjuder brevet ingalunda en lättillgänglig läsning. Delvis hänger detta samman med dess speciella art och tidsfärg.

Med hänsyn till Galaterbrevets relativt ringa omfång kunde ur praktisk synpunkt måhända invändning göras mot kommentarens omfång. Galaterbrevets stora betydelse icke minst för luthersk teologi motiverar emellertid mer än väl Brings fylliga framställning. Ur stilistisk synpunkt står arbetet på ett högt plan, och pedagogiskt sett äro de ofta grundliga utredningar om Pauli teologiska syn, som möter i anslutning till tolkningen av enskilda textställen, i hög grad instruktiva. Professor Bring har med sin kommentar till Galaterbrevet berikat forskningen med ett förnämligt arbete av bestående värde.

LARS GÖSTA RIGNELL

FRIEDHELM LEFHERZ: *Studien zu Gregor von Nazianz. Mythologie, Überlieferung, Scholiasten. Inaug.-Diss. 311 sid., Selbst-Verlag, Bonn 1958. Pris DM. 4: 50.*

Den avhandling av Friedhelm Lefherz som jag här vill rikta uppmärksamheten på har en uppbyggnad, som vid första påseende kan förefalla underlig. Den be-

står nämligen av fyra i förhållande till varandra fristående delar: A. Mythologische Seltenheiten und Seltsamkeiten bei Gregor von Nazianz; B. Die Werke Gregors: Bisherige Editionen, Erforschung und Wirksamkeit der Werke; C. Die Scholiasten der Reden und Briefe Gregors; D. Erklärungen zu den Gedichten Gregors. Därtill kommer slutligen som del E: Tabellen und Indices. Förklaringen till denna egendomlighet i dispositionen ger förf. själv i sitt förord (s. 31). Han sysslade ursprungligen endast med de mytologiska anspelningarna hos Gregorius, men då detta material ej räckte till för en monografi, utökade han sitt arbete med delarna B–E. Detta hade i sin tur till följd, att åtskilligt stoff till den mytologiska delen, närmare redovisat i förordet, måste uteslutas.

Det är givet, att boken får sin prägel av denna mera ovanliga tillkomsthistoria. När man bedömer den, gör man därför klokt i att behandla varje avsnitt för sig. Det gemensamma är ju egentligen blott, att det hela rör sig om Gregorius av Nazianzos och hans litterära kvarläten-skap. Men denne store kyrkofader, väl-talaren bland kappadokierna, är en så betydelsfull gestalt, att varje bidrag till vår kännedom om honom är välkommet; och i detta fall finns mycket att hämta för den intresserade.

Den omfattande litteraturförteckningen (s. 9–29) hade enligt min åsikt vunnit på en viss uppdelning. Nu stå t. ex. handskriftskataloger och lexica instuckna bland övrig litteratur. Ett gott och praktiskt grepp är däremot att – som i ett 50-tal fall skett – för äldre och mera svåråtkomlig litteratur angiva det eller de bibliotek som äga boken in fråga.

Några korta anmärkningar till de olika avsnitten.

A. L. har funnit omkring 400 anspelningar på antika myter. Med rätta beto-

nar han, att det mytologiska inslaget hos Gregorius alltid blott är ett medel, att det får ses mot bakgrunden av hans rhetoriska bildning. Källorna för hans kunskap på detta område äro i regel oåtkomliga för oss, då det mestadels säkerligen rör sig om mytologiska handböcker, som helt gått förlorade. L. anför och diskuterar sex enskilda Gregorius-ställen med mytologiskt innehåll. Utrymmet tillåter tyvärr inte att här ingå på detaljer. Intressantast förefaller ett besvärligt ställe i Or. 4 (s. 46 ff.), där det talas om uppfinningen av jamb (smäde-)diktningen. — Egendommeligt synes mig vara, att L. inte för det mytologiska partiet betjänat sig av de moderna och innehållsrika uppslagsverken av H. Hunger och P. Grimal.

B. Det nya som L. här bjuder är huvudsakligen hämtat ur handskriftskataloger och består i framdragandet av åtskilliga nya textvittnen. Största värdet hos detta avsnitt är dock enligt min mening sammanställningen av ett mycket splittrat och svåröverskådligt material. Varje kommande utgivare av någon del av Gregorius' omfattande skrifter måste vara L. mycket tacksam för att han här gjort undan en god del av förarbetet. — En liten detalj: s. 67 heter det, att en rad brev, vilkas äkthet betvivlats, förklarats äkta av P. Gallay (*Les manuscrits des lettres de s. Grég. de Naz.*, 1957, s. 125 ff.). Brev 88 bör emellertid ej nämnas här (Gallay s. 130: »En définitive, il reste un doute sur l'authenticité de la lettre 88»).

C. Här bygger L. i allt väsentligt på sin föregångare J. Sajdak och dennes kollega T. Sinko, två ännu levande företrädare för den förmåliga polska Gregoriusforskningen. — Rufinus, som mycket tidigt översatte en del av kappadokiernas skrifter till latin, torde knappast ha sin plats bland scholiasterna, även om hans översättning är parafraaserande. — Några nyttiga påpekanden på s. 145 avfärda med

Sajdak vissa »scholiaster» som en uppfinning av senare forskare.

D. Detta avsnitt torde — vid sidan av del A — representera det mesta av L:s egna insatser, och det råder ingen tvekan om att han här utträttat ett mycket nyttigt arbete. Tyvärr har han haft tämligen kort tid till sitt förfogande (s. 154); man må hoppas, att han får tillfälle att fortsätta och fördjupa sina studier på detta område. Ja, jag vill gå så långt som att hävda, att det varit en fördel, om L. från början fått koncentrera sig på diktförklaringarna. Vi måste hålla i minnet, att Gregorius av Nazianzos vid sidan av sin allbekanta verksamhet som förkunnare, exeget och epistolograf också var sin tids störste andlige diktare. Hans poetiska alster äro än i dag till stor del läsbara; en särställning intager den märkliga självbiografiska dikten om ej mindre än 1949 versrader, där han skildrar hela sitt liv med intensiv åskådlighet och en ofta dramatisk kraft. Redan tidigt blevo Gregorius-dikterna föremål för kommentatorers intresse, och en lång rad sådana äro kända. Här har nu L., trots sina begränsade resurser i tid och utrymme, dels lämnat en nyttig »Forschungsbericht», dels och framför allt röjt upp och bragt större klarhet i flera dunkla sammanhang, i det han uppsparat och framdragit ett stort handskriftligt material. Utredningen om Niketas David (s. 161—179), den viktigaste av kommentatorerna, är instruktiv, men här återstår mycket att göra.

Anmärkningarna äro helt förvisade till efter texten (s. 199—278), vilket medför mycket bläddrande fram och tillbaka, i synnerhet som många värdefulla upplysningar äro att hämta i dessa. På s. 165 t. ex. uppräknas på några rader 22 namn, vart och ett försett med en notsiffra! En god praktisk sak är, att på varje sida i anmärkningarna hänvisas till motsvarande sidor i texten. — Jag förbigår några smärre

detaljer beträffande citeringen av handskrifter och nöjer mig med att påpeka, att förf. på s. 256 nämner en Smyrna-handskrift. Det har enbart teoretiskt intresse, eftersom alla grekiska handskrifter i Smyrna förstördes av eld 1922. — *Incipit*-förteckningen (s. 305–309) hör till det som man är tacksam för i boken.

In summa: Dr Lefherz är att lyckönska till att ha utfört ett verkligt *nyttigt* arbete, ett betyg som man kanske ej kan ge alla nutida dissertationer.

STIG Y. RUDBERG

JOSEF S. J. STAUDINGER: *Die letzte Zeit. Vom Sinn des Weltgeschehens nach seiner göttlichen Zielsetzung.* 244 sid. Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien–München, 1955. Pris DM. 8: 40.

Föreliggande arbete är en populär presentation av ett centralt bibelteologiskt problem. Förf. orienterar sin framställning om de yttersta tingen utifrån Jesu eskatologiska förkunnelse och från de paulinska breven, medan han däremot lämnar Johannes' Uppenbarelse åt sidan.

På ett dramatiskt sätt skildras hur man i urförsamlingen uppfattade händelserna kring Jerusalems fall år 70 e. Kr. som tecken på att den yttersta tiden verkligen var inne. Därmed började också lidandet och plågorna för dem, som ville vara Kristustrogna. I den yttersta tiden blir längtan efter Kristus hos dessa trogna allt större, men ju närmare den yttersta dagen kommer, desto intensivare verkar tillvarons onda makter. Det stora avfallet sker såsom ett resultat av att »laglöshetens hemlighet» redan nu är verksam.

Boken är snarast en meditation över dessa frågor och kan rekommenderas var och en, som önskar en lättläst och överskådlig framställning över detta tankekomplex i nytestamentlig bibelteologi.

LENNART CERVALL

EMIL BALLA: *Die Botschaft der Propheten.* Herausgegeben von Georg Fohrer. VII, 484 sid. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1958. Pris: häft. DM 15: 50, bund. DM 19: 80.

Emil Balla, mest känd för sitt arbete över Psaltaren, »Das Ich der Psalmen» (1912), avled för ej länge sedan som professor i Gamla testamentet i Marburg. Han efterlämnade manuskriptet till ett stort verk om Israels profeter, som nu utgivits av prof. G. Fohrer (nu i Wien), vilken i ett förord meddelar att arbetet är att betrakta som författarens egentliga livsverk, en frukt av decenniernas möda.

Arbetets tyngdpunkt ligger i de profetiska texterna själva, som av förf. återgivits i en självständig tysk översättning. Tyvärr hann de textkritiska anmärkningarna aldrig att fullbordas. Även de sakliga kommentarerna är ytterst knapphändiga. Däremot är den historiska bakgrunden för de skilda profetgestalterna och de profetiska utsagorna tecknad med relativ utförlighet. I ett arbete som detta, som i första hand avser att göra profeternas förkunnelse levande för moderna läsare, är det förstäeligt att den vetenskapliga diskussionen och problemanalysen reducerats till ett minimum. På enstaka viktiga ställen refereras dock olika meningar; tyvärr blir dock läsaren alltför ofta lämnad i sticket, när han frågar sig varför förf. valt just den tolkning som han företräder. Så möter man ej sällan påståenden som är alltför litet underbyggda, och som i de nyaste forskningarnas ljus ter sig mer än diskutabla. Det är alltid något riskfullt med posthuma arbeten, som en författare ej själv fått lägga sista hand vid, och som han, om han levat, kanske i vissa fall gestaltat annorlunda.

Arbetet inledes med ett par kapitel om profetismens ursprung och om siare och profeter före de s. k. skriftprofeterna. Det är värt erkännande att man här slipper

ifrån allehanda raspsykologiska resonemang. Förf. räknar med en förkananeisk profetism, men jag har svårt att gå med på att »siaren» representerar ett »förstadium» till profeten, och att profetismens äldsta form är »kultprofetismen». Siaren och profeten, olika typer av visionär begåvning, som för övrigt ofta flyter samman, har säkert existerat samtidigt, och beteckningen »kultprofeter» är riktig endast i den mån som de extatiska nabierna ofta uppträdde vid kultplatserna och där utövade sitt yrke. Satser sådana som den att först under tidens lopp »auditionen» framträdde vid sidan om den ursprungliga »visionen» har ingen psykologisk eller religionshistorisk verklighetsgrund. Att kalla Saul för en profet är vilseledande, trots att han omtalas som föremål för extatisk smitta. Hans typ är en annan, mer i släkt med Domarbokens andegripna folkhjältar än med Samuels- och Konungaböckernas jahveprofeter.

Ballar är angelägen att framhålla att monoteismen är gammal i Israel. Men generella påståenden som det att Karmel-episoden i Elias liv är första gången som den monoteistiska tanken uppträtt i Israels religion, eller att med Amos en »ny epok» i religionshistorien börjar, »den etiska monoteismens epok», eller att Deuterocesaja visserligen icke är den förste monoteisten bland Gamla testamentets profeter, men den förste som med full klarhet uttalat vad i grund och botten alla profeter före honom trott, verkar i sin onyanserade allmänlighet rätt abstrakta och skrivbordsmässiga. Att Deuterocesaja är en verklig monoteist är obestriddigt, men för de äldre profeternas vidkommande skulle jag hellre vilja tala om en *dynamisk monoteism* med hävdandet av Jahve som den mäktigaste av alla gudar än om en verklig monoteistisk åskådning. Likaså blir man betänksam inför Ballars hävdande av profeternas antikultiska inställning. Vad

profeterna polemiserar emot är den synkretistiska kulturen på deras tid. Därav kan man ej dra några säkra slutledningar rörande deras ställning till kult över huvud. Även här måste varje framställning noga nyanseras, också med hänsyn till olika profetgestalter.

Även om man skulle önska åtskilligt annorlunda, måste dock ett uppriktigt erkännande ges åt författarens klart kritiska behandling av sitt ämne. Han är trots all popularisering fri i förhållande till såväl vetenskaplig som kyrklig traditionalism. Han behandlar ej profetböckerna som böcker i modern mening, utan som samlingar av profetiska utsagor — han använder gärna den träffande termen »Eingebungen». De är från olika tider och måste analyseras var för sig och förklaras i det ljus som faller över dem från den situation varur de sprungit fram. Han räknar med samlares, redaktörers och lärjungakretsarnas insatser. Han erkänner att texten är skadad och stundom översättbar. Allt detta är nyttigt för icke fackmannen att veta. Så står, trots allt som man skulle vilja ha annorlunda, Ballars arbete helt och hållet på den linje som markeras av nutida profetforskning och har säkert en stor uppgift som en introduktion till den gammaltestamentliga profetismen i enlighet med det i förläggareklamen antydda programmet: det vill göra profeternas ord förståeliga för nutidsmänniskorna och åt dem förmedla ett intryck som det de en gång utövade på sina första åhörare. Att en nutida läsare kan få *samma* intryck av de profetiska utsagorna som de första åhörarna är naturligtvis en illusion; men kanske kan ett arbete sådant som detta i alla fall ge en aning om vad profeterna ville och vad de betydde för sin tid.

JOH. LINDBLOM

RICHARD R. NIEBUHR: *Resurrection and Historical Reason. A Study in Theological Method. VIII + 144 sid. Charles Scribner's sons, New York 1957.*

Richard R. Niebuhr — sonen till den kände H. Richard Niebuhr och brorson till Reinhold Niebuhr — har med detta arbete framträtt som en betydande teologisk kommentator, vars stämma icke kan negligeras. Boken, som presenterar doktorsavhandlingen vid Yale University i omarbetat skick, studerar ingående tolkningen av Jesu död och uppståndelse hos en rad teologer, vilka under senare decennier varit tongivande och inflytelserika.

Niebuhrs grundtes (sid. 3, jfr sid. 18) är att varje teologi som inte utgår från uppståndelsen som en faktisk händelse i tid och rum blir oförmögen att göra det kristna budskapet rättvisa. Ty uppståndelsen skildras i Nya Testamentet som en historisk händelse. Uppståndelsetraditionen är i själva verket ägnad att på ett särskilt sätt kasta ljus över historiens begrepp, menar Niebuhr (sid. 3 f). Om man där emot nalkas det nytestamentliga budskapet med en förutfattad mening om vad historia är och inte kan innebära, sker lätt nog en omtolkning, som blir högst ödesdiger för teologien.

Tesen begrundas genom en kritisk diskussion av en rad viktigare teologiska system framställda under decennier, varvid kritikens udd hela tiden är att underlåtenhet att ta uppståndelsetraditionen på allvar invecklar vederbörande forskare i svårigheter, som leder till uppenbara omtolkningar av det kristna budskapet, om man jämför med Nya Testamentet och fornkyrkan. Bokens huvudpart (kap. 1–4) är ägnad denna kritiska uppgörelse. I en allmän introduktion (kap. 1 »The Resurrection of Jesus Christ and the Modern Protestant Mind», sid. 1–31) understryker Niebuhr att en i speciell riktning utformad kausalitetstanke begynte spela en allt vik-

tigare roll redan långt före senaste sekelskiftet. Redan Strauss fastslog att historien måste tecknas med hjälp av rationella regler och lagar, eftersom vad som bestäms som verkligt måste vara rationellt. Albert Schweitzer och Wilhelm Herrmann är var för sig goda exempel på en teologgeneration, för vilken kausalitetstanken i denna mening blir nära nog en dogm. Ehuru deras kristendomstolkning är helt olika, har de gemensamt benägenheten att koncentrera diskussionen att gälla betydelsen av Jesu död. Uppståndelsetraditionen tar de däremot inte på allvar. »It has to be dealt with as though it were an afterthought of the evangelists, which had rather unfortunately become embedded in their tradition» — denna karaktäristik (sid. 12) kan också i stor utsträckning gälla andra ledande teologer i liberalismens epok, t. ex. Harnack. I följande kapitel (kap. 2 »Resurrection and Theological Method», sid. 32–71) granskar Niebuhr bl. a. Albrecht Ritschl (sid. 35 ff.), Karl Barth (sid. 42 ff.), Rudolf Bultmann (sid. 52 ff.) och den amerikanske exegeten John Knox (sid. 62 ff.). Dessa teologiska tänkare, särskilt Bultmann, blir också i fortsättningen föremål för ingående diskussion (kap. 3 »The Possibility of an Historical Reason», sid. 72–104; kap. 4 »The Conflict of History and Nature», sid. 105–128). En idéhistorisk tes av oerhörd räckvidd och betydelse, om den kan upprätthållas, är därvid att den protestantiska teologien efter Kants dagar i sin historietolkning ständigt speglar dennes uppklyvning av det teoretiska och praktiska förnuftets vetande. »Kant's distinction of reason in its operation as practical (moral) from its operation in experiential understanding remains so influential and cogent, that many theologians feel obliged to construe the interpretation of biblical history in terms of either the one or the other of these two functions» (sid. 74). Teologien har med

andra ord sedan Kants epok hämtat och hämtar fortfarande förutsättningarna för sin allmänna världssyn från transcendentalfilosofien. Detta betyder, menar Niebuhr, att den är oförmögen att förstå historia (sid. 77 f.). Barths romarbrevs-kommentar innebär härvidlag bara »a turning point» i diskussionen, däremot icke »a cancellation of the line whose course must be plotted from Kant through Schleiermacher, Hegel, Strauss, Feuerbach, the Tübingen school and Ritschl, as well as through the lecture hall of 1900 in which the text of *Das Wesen des Christentums* was originally delivered» (sid. 81).

Niebuhrs grepp leder i detta sammanhang bl. a. till en intressant kritik av Bultmanns »Heilsgeschichte». Begreppet »Verstehen» hos Bultmann är bara motstycket till Kants praktiska förnuft inom ramen för en ny filosofisk variant, existentialismen, vill Niebuhr göra gällande (sid. 83). Om så är fallet, är ett grundskott skjutet mot strävan att avmytologisera det nytestamentliga budskapet, eftersom detta i praktiken strävar mot ett komplett uppgivande av kristendomens historiska rot. Niebuhr hävdar också följdriktigt, att Bultmanns teologi steg för steg leder till en det kristna budskapets självupplösning, eftersom det isoleras från sitt ursprung och reduceras till en ny situationsetik som klädes i religiös språkdräkt. Ett symtom härpå är att kyrkan som teologiskt begrepp reduceras i betydelse i Bultmanns tänkande (sid. 96). Den Niebuhrska kritiken skjuter nog en hel del över målet, och så är möjligt därför att han i stor utsträckning följer den rätt utbredda amerikanska ovanan att resonera fritt om tolkningar utan att stödja dem på brett textunderlag eller ens ge ymniga texthänvisningar. Å andra sidan förefaller parallellen mellan Kants praktiska förnuft och Bultmanns »Heilsgeschichte» och »Ver-

stehen» vara ett intressant idéhistoriskt uppslag värt närmare prövning.

Mot bakgrunden av denna hårda uppgörelse med bl. a. aktuell teologi sätter Niebuhr in sitt eget försök att utvinna en ny mening av uppståndelsetraditionen och just därigenom lägga grunden för en ny grundsyn på vad historia innebär och på hur en teologisk metodik, som gör allvar av kyrkans äldsta vittnesbörd om sitt ursprung, kan utvecklas. Dessa uppgifter diskuteras i bokens senare hälft (kap. 5 »The Power of the Past», sid. 129–161; kap. 6 »History, Resurrection and Law»). Här blir emellertid uppgiften den unge författaren övermäktig, förefaller det. Vad anmälaren kunnat utläsa av avslutningskapiteln är i huvudsak endast ett ytterligare understrykande att en rätt teologisk metod och en teologisk konception, som vill göra det nytestamentliga budskapet rättvisa, måste utgå ifrån och noga utvärdera uppståndelsetraditionen. Detta måste leda till en uppgörelse med de medvetna eller omedvetna tolkningsprinciper, som den efterkantianska evangeliska teologien bygger på, menar Niebuhr. Härvidlag har han förmodligen rätt. Men han ger ännu så länge knappast någon mera utförd idé om vad han vill sätta i stället. — Bokens allra sista avsnitt, kallat »Resurrection and History», ger en intressant analys av berättelserna om den uppståndne, speciellt hos Lukas och Johannes. Poängen i dessa berättelser är hur den uppståndne kunde kännas igen, påpekar Niebuhr. Han understryker också att det i berättelserna ges en energisk strävan till verklighetsförankring. Niebuhrs resultat i fråga om detta speciella ämne ligger delvis på linje med vad i svensk teologi och religionsfilosofi kraftigt understrukits av Harald Eklund.

GUNNAR HILLERDAL

AGE HOLTER: *Moralundervisning og politikk — Kampen om moralundervisningen i fransk folkeskole 1879—1886. 419 sid. Avec résumé français. Forlaget Land og Kirke. Oslo 1956.*

Teologisk-pedagogiska doktorsavhandlingar är sällsynta i de skandinaviska länderna. Anledningen är väl, att i våra teologiska fakulteter de pedagogiska frågorna (eller med det föråldrade namnet kateketiken) inte har någon självständig plats. Kontrasten är stark mot exempelvis Tyskland, där de många professorerna i religionspedagogik är inbegripna i en mycket livlig debatt kring de principiella problemen om kyrka och skola.

Norge är det land i Norden, som uppvisar det största intresset för de teologisk-pedagogiska frågorna och där också de tyska diskussionerna uppmärksammas på ett helt annat sätt än i Sverige. Ett centrum för detta intresse är Institut for Kristen Oppseding i Oslo. Författaren till föreliggande avhandling har länge medarbetat i detta institut, som också försett honom med de ekonomiska möjligheterna att fullfölja doktorsarbetet.

Valet av ämne för avhandlingen kan förefalla överraskande. De franska debatterna tycks i första hand ha ett ganska perifert intresse för oss. Den franska skolan har i upplysningstänkandets rationalistiska anda sekulariserats i kamp mot en mäktig romersk-katolsk kyrka. Avhandlingen belyser denna kamp och försöken att skapa en inomvärldslig moralundervisning som ersättning för katolsk kristendomsundervisning. Trots den stora skillnaden i kultursituation är det dock inte svårt att finna paralleller till vad som är aktuellt i Sverige (och Norge) idag. Kristendomsundervisningens ställning i våra skolor har genom skolans gradvisa sekularisering blivit alltmer problemfylld. Man anklagar kristendomsundervisningen för att gynna en viss livsåskådning i strid med

religionsfrihetsprincipen, och man anser den stå i motsättning till den kritiskt-rationella prägeln på skolans övriga undervisning. Önskemål framställs om en mer neutral livsåskådningsundervisning. Holvers avhandling har aktuellt intresse bl. a. genom att skildra de oerhörda svårigheterna kring de franska försöken att skapa en sådan undervisning.

Dr Holvers avhandling är inte lättläst, i varje fall inte för den som i likhet med anmälaren är föga hemmastadd i fransk inrikespolitik under 1800-talet. Den politiska utvecklingen förutsättes hela tiden bekant. En huvudtanke i boken är att påvisa, hur skolans moralundervisning blev en bricka i den politiska maktkampens spel. Ämnet skildras från en mängd olika synpunkter, varvid det kronologiska förloppet blir svårt att följa. Överskådligheten försvåras också av att författaren ständigt knyter principiella reflexioner till skildringen av det historiska förloppet, reflexioner som är tankeväckande och välformulerade och inte minst därför gör snabbläsning omöjlig.

Avhandlingen behandlar enligt sin undertitel kampen om moralundervisningen i fransk folkskola 1879—1886. Men två utförliga, inledande kapitel handlar om förhållanden 1865—1878 och går de facto ännu längre tillbaka, ända till revolutionsåret 1830. Att 1879 angivits som den egentliga utgångspunkten för undersökningen beror på att Jules Ferry, som var den som hade huvudansvaret för genomförandet av den nya moralundervisningen, detta år blev undervisningsminister. Slutpunkten har satts till 1886 med anledning av att (enligt förordet) en lag av detta år betecknade folkskolans fullständiga sekularisering. Året innan hade Ferry fallit (på sin utrikespolitik).

Redan före den period avhandlingen egentligen behandlar hade sekularisering av folkskolans religionsundervisning stått

på vänsterpartiernas program. Den katolska religionsundervisningen förbands med klerikalism och politisk reaktion. Under 1830- och 1840-talen tillkom lagar och lagförslag i riktning av att efter hand göra folkskoleundervisningen obligatorisk och kostnadsfri och därmed till en i första hand statlig angelägenhet. 1850 kom en reaktion med Loi Falloux, som gynnade de fria, dvs. de katolska skolorna. Under 1850- och 1860-talen utformades så alltmot två kämpande läger: det klerikalt-monarkistiska och det antiklerikalt-republikanska (med bonapartismen som oklar mellanståndpunkt). Monarkisterna ville ha religionsundervisning (självyklart katolsk) i skolan, republikanerna ville ha moralundervisning (på rationalistisk grund). Denna moral skulle vara en »morale indépendante», oberoende av religion, och detta namn blev ett lösenord. Men redan från början hördes röster, som senare blev starkare, vilka hävdade, att man faktiskt utbytte en religiöst bestämd moral mot en annan, en positivistisk, varvid endast kyrkans maktmoral utbyttes mot statens.

I ett särskilt kapitel skildras de tre män, som framför andra var upphovsmän till den sekulariserade moralundervisningen (morale laïque): Ferry, Bert, Buisson. Jules Ferry var maktmänniska och realpolitiker, beredd till kompromisser mellan sina positivistiskt-rationalistiska principer och politiska möjligheter. Han var under denna period den ansvarige ministern. Paul Bert var mäktig ledare för deputeradekammarens permanenta skolkommision, stod Gambetta nära. Liksom Ferry var han övertygad ateist. Som professor i fysiologi kämpade han redan före sin politiska tid mot kristendomen i vetenskapens namn, och han talade med demagogisk kraft mot klerikalismen. För skolans moralundervisning skrev han en lärobok som kom på kyrkans index. Ferdinand Buisson var generaldirektör för skolväsendet. Han

hade tidigare varit reformert präst men via liberalism hamnat i en vag, dogmfri religiös mystik. Holter låter dessa tre män representera de huvudintressen som stod bakom moralundervisningen: stat, vetenskap, mystik.

Det största allmänintresset i Holters avhandling knyter sig till framställningen av försöken att åstadkomma »neutralitet» i moralundervisningen. Mot den katolska religionsundervisningen med sikte på himlen uppställdes den borgerliga moralundervisningen med sikte på jorden. En katolsk lärare ansågs inte kunna förena sin lydnadsplikt mot kyrkan med lydnadsplikten mot en stat, som inte längre ville erkänna kyrkans överhöghet. Den katolska kyrkans totalitetsanspråk var oförenliga med det borgerliga samhällets krav. Alltså borde en av det borgerliga samhället bestämd moral ersätta den katolska religionsundervisningen på skolschemat. Bakom denna strävan låg inte bara viljan att hävda statens makt utan också tidens kolartro på vetenskapen och en moralisk rationalism med arv från Sokrates, Platon, Rousseau, Kant. Man byggde samtidigt på en materialistisk naturvetenskaps anspråk på att göra kristendomens undertro omöjlig och på en »spiritualistisk» filosofi, som ansåg att förnuftet gav entydiga moraliska besked. — Men var en sådan moralundervisning neutral? Det visar sig, att man använde begreppet neutralitet som täckmantel för mycket skilda tankar. Då man ibland var angelägen att tolka »neutralitet» i religionsvänlig anda, sökte man under anknytning till amerikanska förhållanden finna former för konfessionslös (unsectarian) undervisning, varvid man mycket väl kunde tala om »plikter mot Gud». Grundvalen var här (liksom fortfarande i USA) upplysningens naturliga religion. Givetvis blev det omöjligt att nå enighet om vad dessa »plikter mot Gud» innebar. Vid andra tillfällen tolkades

neutraliteten rent negativt: varken-eller (ne—uter). Men om neutralitet betydde att inte få ta till orda i de kontroversiella frågorna, gavs fältet fritt för moralisk skepticism och negativism, och detta var inte de ledande männens avsikt. För dem blev neutralitet i praktiken liktydigt med hävdandet av deras egen rationalistiskt-positivistiska tro.

Samma svårigheter som man hade att klargöra vad religiöst-moralisk neutralitet innebar, hade man beträffande den politiska neutraliteten. Här hamnade man i en sorts tillbedjan av fosterlandet (som påminner om den plats flaggan och »the American way of life» har i nutida amerikansk »neutral» skola). Denna vördnad för det bestående samhället blev i förnuftets och frihetens namn senare hårt angripen av den framväxande socialistiska arbetarklassen.

Holter riktar sin uppmärksamhet inte bara mot myndigheternas överläggningar om skolans religions- och moralundervisning utan även mot den konkreta undervisningen, sådan man kan komma åt den genom läroböcker, inspektionsrapporter och yttranden av lärare. Oklarheten i neutralitetsbegreppet fick, som man kunde vänta sig, klara uttryck, när det gällde frågan om läroböcker. Skulle vad som helst få stå i dem eller skulle staten avgöra, vad som var rätt? Frågan tillspetsades, då påven 1882 satte fyra moralläroböcker på index. Det utlöste svåra strider. På somliga håll nekade prästerna att ge sakramenten till barn som använde förbjudna läroböcker.

Varken påven eller republiken var emellertid beredda att sätta hårt mot hårt. Det var bland annat utrikespolitiska hänsyn, som gjorde, att ingen av parterna hade råd att helt stöta den andre ifrån sig. I princip hade Vatikanen genom Pius IX fördömt den neutrala skolan, »skolan utan Gud». Många franska kyrkoledare ville

fullfölja detta program och förband därmed en oförsonlig kamp mot republiken till förmån för monarkisk restauration. Men ännu bestod konkordatet mellan påvekyrka och stat. Prästerna fick sin lön av staten, och staten använde ibland indragning av prästlöner som påtryckningsmedel. Leo XIII var alltför realpolitiskt engagerad för att vilja definitivt bryta med den franska republiken. Avgörande var inte bara de utrikespolitiska hänsynen utan kanske än mer den franska allmänhetens, föräldrarnas, inställning. Dessa visade sig alltför ljumma i sin tro för att man skulle våga förutsätta att de skulle följa kyrkan i en brytning.

Så kom det till kompromisser mellan påvekyrka och republik, varvid kyrkan i stort sett tvangs acceptera republikens moralundervisning. Då det gällde att komma förbi kontroversiella läroböcker, kunde man ta sin tillflykt till nya pedagogiska tankar, som uppmuntrade undervisning utan lärobok. Man talade om att moralundervisningen skulle vädja mera till känslan än till intellektet, att den skulle genomsyra all undervisning och ej koncentreras till vissa lektionstimmar. Med denna inriktning kom alltmer att bero av lärarens personlighet. De folkskollärare, som skulle ge denna moralundervisning, som staten fäste så stor vikt vid, hölls emellertid av samma stat på ett socialt och ekonomiskt så lågt plan, att de kände sig alltmer fientligt inställda till det borgerliga samhället. De greps i stor utsträckning av de socialistiska idéerna, vilka ställde upp en annan inomvärldslig moral mot den borgerliga republikens. Socialismen och senare kommunismen fick en stark ställning bland franska lärare. Det innebar hårdare och mer kompromisslös kamp mot kyrka och kristendom. Men det innebar också, att revolution ställdes i motsats till borgerlighetens tro på fri utveckling. Det ödmjuka accepterandet av de rådande

förhållandena förkastades. Så bar den borgerliga republikens moralundervisning i sin kamp för frihet och förnuft fröna till sin egen undergång i sig. Den moral, som dess skapare ville ha undervisad, var i själva verket ingen allmängiltig moral utan en moral typisk för 1880-talets franska borgerlighet, praktisk och känslomässig, optimistisk och individualistisk.

— Holters avhandling är, som redan nämnts, fastän välskriven, ganska tungläst och svåröverskådlig. Men den som gör sig mödan att tränga in i den finner (som denna anmälan velat antyda) mycket som ger vidgad kunskap om den för hela den europeiska kulturen viktiga franska 1800-talshistorien men också material till belysning av inte minst i Sverige brännande aktuella frågor om kyrka och stat och deras samverkan eller konflikt i skolans värld. Den svenska staten uppträder inte så öppet antikristet som den franska staten på grund av den romerska kyrkans klerikalism och totalitetsanspråk gjort, men gradvis sker hos oss en liknande sekularisering av skolan som ägt rum i Frankrike. Kultursituationen är nu en annan än på 1800-talet med mindre kolarstro på vetenskapen, mindre utvecklingsoptimism. Ändå finner man i det svenska samhällets syn på skolan mycket just av den tankevärlden. Därför ger Holters bok visserligen inga lösningar av våra problem men material till fördjupning av vår brottnings med dem. Den belyser exempelvis svårigheten att bestämma vad neutralitet (eller objektivitet) i livsåskådningsfrågor innebär och oklarheten kring skolans möjligheter att karaktärsfostra utan religiös grund. Sådana frågor kommer att inom kort kräva praktiskt ställningstagande i samband med det pågående utredningsarbetet om kyrka och stat. Till stöd för detta ställningstagande krävs oundgängligen ett teologiskt genomtänkande.

Sten Rodhe

LITURGI — PÅ EVANGELISK MARK

LEITURGIA. *Handbuch des evangelischen Gottesdienstes. Mit einem Geleitwort der Lutherischen Liturgischen Konferenz herausgegeben von Karl Ferdinand Müller und Walter Brandenburg. Bd. 2: Gestalt und Formen des evangelischen Gottesdienstes. I. Der Hauptgottesdienst. 598 sid. Stauda Verlag Kassel, 1955. Pris DM 36:—.* Bd. 3: II. Der Predigtgottesdienst und der tägliche Gottesdienst. 344 sid. Stauda Verlag Kassel, 1956. Pris DM 22: 50.

Av den stort upplagda, av tyska forskare färdigställda handboken för evangelisk gudstjänst föreligger nu de 3 första banden. Därmed avslutas behandlingen av gudstjänstens teologiska innebörd samt ramen för densamma (kyrkoåret och kyrkoarkitekturen).¹

Bd 2 upptager en detaljerad undersökning av de olika liturgiska beståndsdelarna i huvudgudstjänsten (mässan), medan bd 3 innehåller två specialundersökningar, den ena om predikogudstjänsten, den andra om tidebönen. Enligt arbetets disposition är de kvarstående problem, som skall behandlas gudstjänstmusiken (i bd 4, som nu utsändes i »Lieferungen») och dopet samt välsignelseakterna (bd 5).

I bd 2 föreligger nio specialundersökningar till den evangeliska mässans olika liturgiska former. Det genomgående schemat för behandlingen utgöres av den historiska framställningen. Inom denna kommer sedan också systematiska resonemang att presenteras. Stor uppmärksamhet ägnas särskilt åt den gamla kyrkans liturgiska arv (ibland anföres långa hithörande texter) samt åt den romerska mässutveck-

¹ Dessa problem upptages i bd. 1. En ingående recension av Peter Brunners gudstjänstlära, som ingår i detta band, ingick i denna tidskrift 1955, s. 57—69.

lingen såsom den historiska bakgrunden till reformationstidens gudstjänstliv, som givetvis får en utförlig behandling. Fr. o. m. reformationen är det nästan utslutande den tyska situationen, som står i intressets centrum. Det liturgiska »förfallet» efter reformationen blir därför också kort tecknat mot denna tyska bakgrund. Detta sker trots Y. Brilioths kritik av detta förfaringssätt, som endast kan belägga »förfallet» genom att förbigå allt utom-tyskt material samt genom att den gammallutherska gudstjänstformens förvånansvärda livskraft icke beaktas.²

Nutida förnyelsesträvanden (mot bakgrunden av 1800-talets restaurationsförsök) avrundar presentationen i undersökningarna.

K. F. Müller skriver om ordinarium missae, medan Joach. Beckmann behandlar proprium missae. Denna distinktion från den senare medeltiden bereder dock vissa svårigheter vid presentationen av materialet. Nog stämmer det även för den evangeliska mässan, att rytmen mellan de fasta och de växlande texterna blir avgörande för beskrivningen av den liturgiska gestalten (s. 6 och 49). Men i det romerska schemat kommer särskilt beskrivningen av proprium för den evangeliska mässan att något försvåras. Även om de reformatoriska förändringarna betr. graduale, halleluja, tractus, offertorium och communicatio bejakas, förefaller på grund av det normerande schemat en viss underton av »leises Bedauern» (så Beckmann om graduale s. 71, om halleluja 75; jfr om communicatio s. 78) bli en nödvändig kon-

sekvens. Å andra sidan är denna utveckling också upphov till en viss omordning, såsom t. ex. i fråga om halleluja, som närmast blivit en del av ordinarium i den evangeliska mässan (s. 74 f.). Dessa är dock mera lämplighetsfrågor betr. descriptionen av den evangeliska mässan. Såsom schemat användes i föreliggande undersökning blir det inte störande och är i viss mån konsekvensen av det historiska förfaringssättet. I båda studierna är det fråga om en koncentrerad framställning av såväl utvecklingshistorien som det innehållsrika i de liturgiska formerna. Den senare synpunkten är dock mera framträdande hos Müller, som avslutar varje avsnitt i ordinariets presentation med en systematisk tolkning. Rec. vill särskilt dra uppmärksamheten till den fina tolkningen av kyrie-gloria utifrån den reformatoriska teologins grundsyn på den kristne som simul iustus et peccator (s. 20, 22, 28).

Textläsningarna behandlas av den nyligen avlidne Gerhard Kunze. Han har i *Leiturgia* bd 1 tidigare skrivit om den »gudstjänstliga tiden». Hans studie över textläsningarna är kanske den mest uppslagsrika av alla undersökningar i detta band. Ämnet är också ett av de svåraste i den liturgiska forskningen. Förf:s arbete har särskilt intresse, eftersom det utifrån det behandlade specialproblemet också leder till slutsatser eller i varje fall mycket sannolika hypoteser betr. gudstjänsten i dess helhet.

Den liturgiska forskningen betraktar i allmänhet såsom ett axiom att urkristenhetens gudstjänstliv växt fram ur synagogans. Förf. bejakar detta endast för Jerusalem. Missionsförsamlingarna utanför har emellertid enligt hans mening gått andra vägar. Förf. påpekar, att det gudstjänstliga livet är den enda punkt, där en kontinuitet mellan judendom och urkristen tradition hävdas i den teologiska forskningen. Han betvivlar, att detta kan vara

² Se Y. Brilioth, *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv*, Stockholm 1926, s. 237 f. Förvånansvärt nog observeras Brilioths grundläggande arbete endast i den historiska skissen i bd. 1 men får icke ens en hänvisning i de övriga banden trots föreliggande engelsk översättning. En genant brist i ett så grundligt arbete!

möjligt och bygger sitt tvivel på följande fakta: 1) Det urkristna gudstjänstlivet var huvudsakligen karismatiskt och de senare GT-liga perikoperna visar aldrig släktskap med judiska textserier; 2) Hänvisningarna till GT betyder icke nödvändigtvis kunskap om detsamma hos höraren utan endast acceptandet av en auktoritet; 3) Den urkristna bildningen förutsätter knappast läskunskap av de grekiska texterna annat än hos församlingens biskopar; samt 4) Urkristen predikan var icke nödvändigt utläggning av biblisk text.

Men hur gick det till i urkristendomen? Svaret ger förf. i hypotetisk form. Utvecklingen i den urkristna församlingen kunde ha följande gång: 1) Skriften användes *inte* vid gudstjänsten, även om församlingsföreståndaren kanske hade en libellus med GT-liga texter, som han infogade som auktoritet i sin homilia; 2) Uppståndelsens vittnen upptecknade och jämförde sina erinringar av Herrens ord, som av någon sammanfördes på en papyrusrulle; 3) Brev från en apostel till en församling, som lästes flera gånger och kanske utlades på vissa punkter; 4) Brevet avskrevs; 5) Brevet samlades, och biskopen anknöt sina betraktelser till vissa avsnitt ur sådana apostlabrev; Slutligen 6) kom kanonbildningen på grund av det faktiska bruket av skrifterna i de urkristna församlingarna. Konsekvensen av denna hypotes, som mera bygger på den aktuella nytestamentliga än på den liturgiska forskningen, blir att *urkristendomen vid textläsningarna icke har använt synagogans tradition utan utvecklats sin egen formbildande kraft* (s. 126).

En annan punkt, där förf. utövar en konsekvent kritik av ett nutida liturgiskt axiom, är frågan om textläsningens ursprungliga form varit lectio continua eller perikopen. Förf. menar, att lectio continua ingalunda är av gammalt ursprung utan tvärtom härstammar från yngre datum.

Visst menar han, att ett apostlabrev lästes i sin helhet då det mottogs av församlingen. Men detta var ett »förliturgiskt» bruk, som fått liturgisk betydelse, först när det lästes styckevis med anknytande utläggning (s. 132). Konsekvens: *Apostoliska Konstitutionernas läsordning (lagen, profeterna, breven och evangeliet) omkring år 200 är en ny företeelse och vittnar om ett övertagande av synagogans ordning, som sammanknytes med den tvåledade urkristna textläsningen.* Antiochias ordning är alltså inte ursprunglig (s. 138). Därefter skildrar förf. den gemensamma allmänkyrkliga stammen av perikoper, som dock är begränsad till de större högtidernas texter; sedan följer en kort redogörelse för östkyrkornas perikopordning samt den västerländska situationen med evangelieperikoperna av romerskt och epistlarna av gallikanskt ursprung.

Reformationen får en bredare framställning. Även om Luther övertog de gammalkyrkliga evangelie- och epistelperikoperna (dock icke utan kritik) uppstår dock en del problem. Reformationen betraktar texten som förkunnelsegrundval och ej som *lästext*. Evangelierna blir huvudgudstjänstens predikotexter, medan episteln användes vid helgens andra gudstjänster. Frågan ställes, om texten endast är *predikotext*? Problemet blir mera akut vid lectio continua i de dagliga gudstjänsterna. Eftersom tidebönen gick förlorad, gick också den dagliga gudstjänstliga textläsningen förlorad. Förf. kan inte undertrycka en viss kritik av reformatornas underlåtenhet att utarbeta en läsordning (s. 165 f.).

De aktuella strävandena för att utfylla denna lucka går i två riktningar: dels en lectio continua för hela året (som t. ex. det svenska lectionariet) dels en eklogadisk textläsning (med perikoper för varje dag i anslutning till söndagens texter). Förf. avslutar med några grundprinciper för ny-

ordningen med perikoperna. Man gläder sig över hans kloka överläggningar, som återspeglar en rätt balans mellan historiskt arv och nutidskrav. En attityd, som riktar sig både mot liturgihistorikers repositioneringsförsök och även mot modern reformiver.

Den kristna predikans historia behandlas i en diger avhandling av Alfred Niebergall. Hans definition av predikan (såsom »Dienst der Kirche, durch den das Wort Gottes, wie es in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments erhalten ist, durch das Zeugnis des Predigers einer bestimmten Gemeinde im Gottesdienst verkündigt wird» s. 182) bestämmer också arbetets tyngdpunkter. Förf. ger således inte enbart en fortlöpande berättelse av den kristna kyrkans predikohistoria utan förbinder samtidigt denna med de insikter, som den kristna teologin (homiletiken) har utvecklat genom tiderna. Även predikans ställning inom (eller utanför) ramen av den kyrkliga gudstjänsten ägnas ett genomgående intresse. Resultatet blir, att förf. inte endast lyckats åstadkomma en predikans historia (visserligen begränsad till den tyska predikans historia fr. o. m. medeltiden) utan även kunnat fasthålla viktiga slutsatser, som har särskild betydelse för kyrkans nutida predikan.

Avhandlingen ger också en inblick i den kristna teologins olika epoker. Man märker på vilket sätt teologin och den kyrkliga förkunnelsen går hand i hand genom tiderna. Man får ett starkt intryck av det viktiga faktum, att kyrkans största teologer oftast även varit hennes största förkunnare (från Origenes och Augustinus över reformatörerna ända till Schleiermacher, Karl Barth och Paul Althaus). Naturligtvis hade detta såväl för- som nackdelar. Förbindelsen har inte endast underbyggt teologins kyrkliga karaktär utan även medfört dess avvikelser från

kyrkans (och förkunnelsens) kerygmatiska grundval.

Man fäster sig särskilt vid förf:s välbalanserade omdömen om denna skiftande predikohistoria. Naturligtvis framträder de stora predikoförnyelsernas tider med särskilda konturer. Men även under de epoker, vars bidrag till den kristna predikan oftast blir underkänt i den nutida teologin, fasthåller förf. viktiga erfarenheter för vår predikan i dag. Rec. vill i detta sammanhang särskilt hänvisa till de slutomdömen, som avser pietismen (s. 304 f.), upplysningstiden (t. ex. om Mosheim på s. 308 och sammanfattningen, särskilt punkt 5, på s. 314 f.) samt slutligen kulturprotestantismen (s. 336).

Sist utmynnar förf:s framställning i en skildring av den nutida tyska predikan och de problem, som härmed ställes inte endast för den praktiska förkunnelsen utan även för homiletiken. Här reser han bl. a. frågan om den nutida homiletiska consensus om predikans textbundenhet som består däri, att texterna endast om de sättes i förbindelse med Skriftens general-skopus verkligen är i stånd att ge rättvisa åt det kristna kerygmats alla nyanser i de olika givna texterna (s. 347); eller frågan om den politiska karaktären i dagens predikan verkligen har förhindrat ett visst »förkyrkligande» (s. 348). Detta senare problem blir ju särskilt brännande, när nödvändigheten att nå ut med förkunnelsen längre än till söndagens gudstjänstfirande församling träder i förgrunden (s. 350). Visserligen är frågorna om den kyrkliga arbetsformen (och därmed förkunnelsen) i det moderna samhället aktuella. Men förf. varnar för tendenser i våra dagar, som vill lösa problemen med att även ifrågasätta predikans existensberättigande. »Wenn sich aus der Geschichte der Predigt ein Ertrag erheben lässt, so zweifellos dieser: Die Kirche des Evangeliums kann um ihres Bestandes

und ihrer Zukunft willen niemals auf die besondere Form der Verkündigung ihrer Botschaft in der Predigt verzichten. Die Predigt, die sich an einem bestimmten Text der Schrift gebunden weiss, auf eine konkrete Gemeinde bezogen ist und sich in dem Gottesdienst der versammelten Gemeinde vollzieht, ist und bleibt deshalb die erste und unaufgebbare Form der Verkündigung der Kirche überhaupt» (s. 351).

Man vill gärna instämma i förf:s slutsats och tacksamt notera att detta band, som huvudsakligen behandlar gudstjänstens liturgiska ordning, har gett största utrymmet till denna avhandling om den kristna predikan. Säkerligen föranleddes detta av den för hela reformationen avgörande insikten, att ordets förkunnelse har en avgörande *liturgisk* funktion. Därför förutsätter den liturgiska förnyelsen predikans förnyelse. Ty den levande gudstjänstfirande liturgiska församlingen födes och näres genom en predikan, som är medveten om sin liturgiska funktion. Man vill i detta sammanhang gärna anföra ett ord av August Tholuck, väckelserörelsens store teolog i Halle under förra århundradet: »Das eben ist eines der dringendsten Bedürfnisse, darüber zu predigen, dass die Predigt allein noch keinen Gottesdienst mache, zu zeigen, wie liturgische Formen notwendig aus der Idee eines christlichen Gemeindelebens vorgehen und dasselbe fördern. Solange der Protestant, mit seiner Predigt zufrieden, dem Gesang, Gebet und der Liturgie aus dem Wege geht, wie andererseits der Katholik, mit seiner Messe zufrieden, der Predigt, — kann der Kultus unter uns nicht wieder aufblühen» (citerad hos Niebergall s. 362 f.).

Den evangeliska mässans böneavdelning behandlas i de fem följande studierna. Hans-Ludwig Kulp startar sin framställning med vissa reflexioner om den

urkristna församlingens böneliv »als freie Geistesäusserung und liturgisch gebundene Form» (s. 360). Han ansluter sig därvid till Oscar Cullmanns tes, enligt vilken »freie Gottesdienstausübung und liturgische Handlung Hand i Hand gehen». En stor del av undersökningen ägnas åt den romerska mässans oblationsbön, post-communio-bönen och välsignelsebönen »super populum» i den gamla romerska gudstjänsten. Den mest värdefulla delen av Kulp:s undersökning är dock hans framställning av den romerska kollektbönen, som ju har största intresse för den evangeliska gudstjänsten. Förf. ger på ett mycket begränsat utrymme (s. 382–398) en visserligen svårläst men mäterlig framställning av detta framstående arv i den västerländska kyrkans liv. Med minutiös analys visar han både det formella och det innehållsliga i kollektbönen med väl valda exempel som tryckes både i original och i tysk översättning. En skildring av övergången till den tyska kollektbönen avslutar förf:s studie. För mässtolkningen är det viktigt att notera, att kollektbönen icke betraktas såsom inledning till skriftläsningarna utan såsom avslutning av ingångspartiets böneparti (kyrie-gloria-collecta) (s. 413).³

Detta är bakgrunden till den kritiska framställningen av text- och temakollekterna (410 ff.), som blev en konsekvens av den lärobetonade gudstjänsten.

Otto Dietz framlägger en undersökning om den allmänna kyrkobönen, vars historia från en fristående, oftast tredelad förbön (för kyrkan, för de världsliga ordningarna och för de nödlidande) leder fram till en i eukaristien upptagen — och därigenom avkortad — förbönsakt (så sär-

³ Jfr Richtlinien für die Gestaltung des Hauptgottesdienstes in der evangelisch-lutherischen Kirche, Genf 1957, s. 10, (utgiven av LVF:s liturgiska kommission).

skilt i de österländska liturgierna), tills den närmast helt försvinner (den romerska mässan). Även här är det viktigt att påpeka, att den allmänna kyrkobönen icke är en »predikobön» utan förbön och hör till övergångsstället mellan ordets och sakramentets gudstjänst (s. 449). Förf. illustrerar sin framställning med viktiga avtryck av fullständiga texter för den allmänna kyrkobörens olika historiska gestalter.

Walter Reindell skriver om prefationen, d. v. s. den äldsta inledande formen för liturgin vid nattvardsfirandet. I denna med *salutatio*, *sursum corda* och *gratias-versikeln* inledda bönen samlade kyrkan sedan uråldriga tider sin tack-sägelse för Guds väldiga gärningar i skapelsen och frälsningshistorien. I denna bön fann också anamnesen, åminnelsen enl. kyrkoåret, sitt särskilda uttryck med det härtill organiskt knutna Sanctus såsom den himmelska och jordiska församlingens förenade lovsång.

Förf. leder läsaren igenom prefationens rika historia med dess många gestaltvandlingar i såväl öst som väst, tills den även förvandlades till en nattvardsförmaning (vartill Luthers *Deutsche Messe* ger en viss förebild). I denna senare utveckling efter reformationen tecknar dock förf. även de korrektiv, som gjordes just av reformationens män (Bauer och Melanchthon i Kölns reformation 1543, Spangenberg's *Cantiones Ecclesiasticae latinae* 1545).

I detta sammanhang skildrar förf. helt kort prefationen i den svenska liturgiska utvecklingen, där trots alla upplösningstendenser detta gammalkyrkliga arv dock bevarades.

Här har vi alltså *ett* av de få ställen, där den svenska mässan, som Nordens representant i detta stora samlingsverk behandlas. Men, glädjen är dock sällan oblandad! Ty förf. har endast använt en

tysk uppsats från 1936 (!) och därmed berövat sig möjligheten att notera förändringen i 1942 års handbok betr. Sanctus återknytning till prefationsbönen (något som mot den tidigare svenska traditionen är en återgång till gammalkyrklig tradition och skulle upphäva förf:s reservation som uttalas på s. 505 f.).⁴

Man är dock tacksam för förf:s iakttagelser, att de klassiska formuleringarna för prefationen förlorat sin pregnans i den svenska översättningen (en egenskap, som dock delas även med tyska texter!).

Bernhard Klaus skriver om »die Rüstgebete», varmed man i nyare tyskt språkbruk betecknar såväl mässans förberedelseakt som bönerna (prästens och kommunikanternas) i samband med distributionen. Det ges huvudsakligen en historisk skildring av såväl prästens som församlingens (»offene Schuld») förberedelseakt. Då det här huvudsakligen är fråga om en syndabekännelse med därpå följande avlösningsformel har förhållandet till bikten alltid varit ett särskilt teologiskt problem. Detta har dock lösts såväl i reformationstidens som i de liturgiska förnyelsesträvandena med att en klar åtskillnad gjordes särskilt i avlösningsformeln, som fick optativ utformning i förberedelseakten gentemot absolutionens indikativa form. Förf. är även angelägen om att noggrant avvisa en sammanblandning av förberedelseakten till mässan och kyrie-gloriaakten i själva mässordningen.

Andra bandets sista avhandling behandlar *salutationens*, välsignelsens samt *Amens* funktion i gudstjänsten och är skriven av Kurt Frör. Det framhålles att *salutationen* har mycket nära beröring med välsignelsen (så har t. ex. orientaliska

⁴ Hade förf. slagit upp Brilioths nämnda arbete, så hade han också kunnat konstatera, att denna ändring varit ett mer än trettio år gammalt önskemål i Sverige!

liturgier ibland välsignelsen mitt i gudstjänsten med samma funktion som salutationen i den västerländska liturgien). Även apostlabrevens ingångshälsning tillskrives liturgiskt ursprung. Såväl mot Jungmanns tolkning av salutationen (»Aufforderung oder Ankündigung an die Gemeinde») som mot P. Brunners (församlingens erkännande av liturgen som den ordinerade och med Andegåvan utrustade) hävdar förf. den urkristna meningen: »Die Gabe dieses jetzt unter uns gegenwärtigen Herrn, seine Heilsgabe soll euer sein. Sein endzeitliches Werk der Rettung und Neuschöpfung geschehe an euch!» Prefationens salutation får då särskild underton av den i sakramentet närvarande Herren. I andra salutationsformeln (Pax) ser förf. inte en välsignelseönskan utan »ein (gegenseitiges!) Zusprechen der Glaubenswirklichkeit, dass die um das Altarsakrament versammelte Gemeinde in Christus ein Geist und ein Leib ist» (s. 587).

Även *benediktionen* får ett av frälsningsgåvan fyllt innehåll och har inte endast signifikativ utan i stället exhibitiv karaktär. Denna tolkning går i linje med nyare exegetiska insikter, som även upptogs i P. Brunners tolkning av dessa liturgiska element (jfr *Leiturgia* Bd I, s. 200 ff.)

Amen har i Västerlandet först genom reformationen åter blivit församlingens bönesvar. Dess funktion har ju ursprungligen varit responsorisk, då nämligen församlingen bekräftade, tillägnade och bekände sig till bönen och välsignelsen. Ursprungligen var ju bönen alltid avslutad med en doxologisk formel liksom också all förkunnelse, som besvarades med *Amen*. Ett återupplivande av denna urkristna betydelse gör därför liturgens *amen* meningslöst inte endast efter böner och välsignelsen utan även efter predikan, utom i sådana fall, då predikans doxologiska avslutning besvaras med *församlingens Amen*. Dock kräver även ett sådant förnyat bruk en grundlig liturgisk

undervisning av församlingen. Samma gäller ju också, om benediktionen skulle kunna uppfattas reellt och inte endast som en avslutningsformel för gudstjänsten.

Efter det att första bandet således undersökt högtidsgudstjänstens (mässans) olika beståndsdelar, framlägges i det *tredje* bandet två studier, som behandlar predikogudstjänsten och tidebönen.

Den första avhandlingen har skrivits av Eberhard Weismann. Man är tacksam för denna studie av olika anledningar. Först och främst undanröjes därmed missförståelsen, att den evangeliska gudstjänstens ordning endast skulle ha anslutit sig till mässtypen. Under denna förutsättning är det nämligen mycket lätt att mena, att den evangeliska gudstjänstens historia endast blivit ett »förfall». I själva verket har man emellertid bredvid mässans gudstjänsttyp predikogudstjänsten som en särskild typ. Förf. visar dess högst intressanta historia. Därmed fyller han en lucka i forskningen, ty denna gudstjänsttyp har tydligen saknat intresse (inte minst i den reformerta forskningen, där den dock skulle ha varit något historiskt givet).

Man lägger särskilt märke till förf:s avvisande av Cullmanns tes om urkristenhetens enhetliga gudstjänst (förkunnelse och sakramentsförvaltning i samma ordning). Denna kritik utföres i anslutning till Ed. Schweizer och G. Dellings. Man kan instämma i den med förbehållet, att källorna här alltid kommer att lämna olika möjligheter öppna samt att Cullmanns tes oberoende av dess giltighet för den urkristna gudstjänsten behåller sin betydelse för tiden kring Justinus.

Den medeltida predikogudstjänstens utformning, dess avskiljande från mässan särskilt under inflytande av de medeltida predikostiftelserna, behandlas såsom den bakgrund, som reformationstiden hade anknytningar till. I den schweiziska reformationen liksom även i Strassburg (under

Bucers inflytande) samt också i det lutherska Württemberg blev denna predikogudstjänst den söndagliga liturgin i stället för mässan. Det blev till denna gudstjänstordning, som vissa beståndsdelar av mässordningen senare fogades. I viss mån skedde således ett berikande av den medeltida predikogudstjänsten från mässans liturgiska skatt och icke ett förfall av mässan, som förde till predikogudstjänstens ordning.

Konsekvensen av sådana historiska fakta borde också bli, att talet om rationalistisk-liberala tendensers liturgiska ruineringsarbete bör inskränkas till sina rätta proportioner. Predikogudstjänsttypen var ju på vissa ställen accepterad långt innan nämnda teologiska riktningar kunde utföra ett destruktivt inflytande på liturgin. Genom förf:s framställning får man även exempel på strävanden att till predikogudstjänsten inte endast som tillägg anknyta utan med den organiskt förena nattvardsfirandet. Således är denna avhandling en framställning om en fullständigt ny liturgisk utveckling från reformations-tiden, nämligen nattvarden förenad med predikogudstjänstens typ. Senaste exemplet härtill är det württembergiska förslaget från 1945.

Helt naturligt kan en sådan utveckling särskilt i den nya situation, som skapats genom liturgisk forskning och reformsträvanden i nutiden, verka egenartad och med rätta kritiserar. Å andra sidan får man inte glömma i vad mån just sådana försök — mot bakgrunden av ett helt annat historiskt arv än det som representeras av den västerländska mässans typ — vittnar om ett närmande till huvudströmmen av västerländsk gudstjänsttradition. Nog har reformerta inflytanden här spelat en betydelsefull roll. Samtidigt bör dock icke glömmas att det problem, som skapades i reformationen genom övergång till kom-munionsmessa från en medeltida mäss-

praxis, som endast krävde en årlig kom-munion, även på luthersk mark kunde föra till ett avgörande för predikogudstjänstens och inte mässans typ. Klarheten över sådana historiska sammanhang borde kunna dämpa alltför kategoriska omdömen om enbart förfall.

I den andra avhandlingen behandlar Herbert Goltzen den dagliga gudstjänsten, dvs. tidebönen, dess historia, ordning och förnyelse i nutiden. Denna avhandling kan sägas fylla en verklig lucka i den liturgiska forskningen. Alltsedan S. Bäumers *Geschichte des Breviers* (från 1895!) har vi ingen sammanfattande framställning av tidebönen, trots att det har hänt åtskilligt i den liturgiska forskningen under det senaste halvsekle. Inte minst har en förnyelse av tidebönen ägt rum under den senaste generationen. Förf. följer här tidebönens intressanta utveckling huvudsakligen i den västerländska kyrkan, där brevariet såväl i de olika munkordnarna som för det världsliga prästerskapet blivit den obligatoriska dagliga böneformen. Man följer med intresse denna historiska utveckling inte minst efter reformationen ända intill nutiden.

Förf. ger en instruktiv sammanfattning av alla de nutida strävanden, som den romerska kyrkan vill räkna med vid en nyordning enligt det moderna samhällslivets levnadsförhållanden. Han hävdar att den tidebönförnyelse, som präglar såväl den romerska kyrkan som den evangeliska kristenheten, har bestämda förutsättningar för ett verkligt ekumeniskt utbyte, eftersom det här inte gäller samma kontroversfrågor som i mässteologien. Även om reformationen inte har utvecklat en särskild »tidebönens teologi», har den dock även på tidebönens område medfört viktiga ändringar, vilka var viktiga korrektiv (som även blivit tillvaratagna i de romerska reformsträvandena).

Naturligtvis är det ett beklagligt fak-

tum, att den dagliga gudstjänsten helt försvunnit under senare tid ur den evangeliska kyrkans liv. Den kritik, som förf. utövar mot den ersättning som tagit sig uttryck i konventiklar, privata andaktsutövningar, bibelläsningsskalendrar etc., är visserligen motiverad men kräver dock en viss förståelse för den givna situationen.

Viktig är avhandlingens systematiska del, där förf. försöker en tolkning av tidebönen såsom en sammanflätning av dagens tider med frälsningshistoriens åminnelse (s. 224 och passim). Här behandlas också strukturen av de olika tidebönerna. Förf. har en överläggning om det möjliga antalet tideböner och kommer till resultatet, att laudes, middagsbön, vesper och completorium kan bli det fullständigaste urvalet ur den medeltida (och nutida) romerska traditionen. (Detta är ju också Svenska Tidegårdens urval.) Här behandlas också frågan om psalmsurvalet (och de därmed sammanhängande teologiska problemen om Psaltaren som kyrkans bönbok), lectionarium etc.

Det ges här många praktiska uppslag för en förnyelse av tidebönen och vidare en redovisning för de många försök som gjorts i Tyskland under senare år. (Tyvärr finns icke *ett enda* ord om den svenska tidebönsutvecklingen!) I allmänhet präglas framställningen av saklighet och ingående kännedom av såväl liturgiska källor som hithörande litteratur (som ibland synes antaga oöverskådliga mått särskilt av experimentell karaktär). Man kan dock inte undgå intrycket, att förf. samtidigt är livligt engagerad i den ännu pågående debatten. (Hans plädering för ett evangeliskt brödraskap såsom en kyrkans särskilda ställföreträdande och bedjande kår förråder nog var han hör hemma.) Arbetet förlorar därför knappast i värde men utmynnar i hela denna problematikens »Sitz im Leben», i de praktiska frågorna kring församlingsaktivitet och själavård.

Band 3 avslutas med ett utförligt register över bibelcitater och personnamn samt sakregister till de tre första banden.

*

Vill man samla intrycken av detta stortartade verk i en reflexion, så tränger sig för rec. närmast följande iakttagelse i förgrunden: *här har vi en liturgisk forskning, som vuxit fram mot bakgrunden av en genomtänkt evangelisk-luthersk teologi.* Ingenstans kan man ta miste på att medarbetarnas sakliga framställning (och ibland kanske även personliga glädje över de liturgiska »fynden») också behärskar deras redogörelse för den reformatoriska kritiken. Den betraktas som berättigad särskilt i förhållande till den romerska traditionen. Verket bär ett otvetydigt vittnesbörd om att en liturgik kan framväxa på den evangelisk-lutherska teologins mark såsom kyrkans levande förnyelsekraft. Solidariteten med det reformatoriska arvet kommer därför också att kunna upptäcka de rikedomar, som reformationen har skänkt även på liturgins område. Å andra sidan kommer de brister, som föreligger i den liturgiska utvecklingen enligt den romerska traditionen heller inte att bli förbigångna. Denna solidaritet med reformationen blir dock en hjälp att också kunna utnyttja den gamla kyrkans rika liturgiska skatter för en liturgisk förnyelse på evangelisk mark. Den fasta teologiska förankringen i reformationen blir alltså aldrig någon självtillräcklighet utan en frihet att låta sig berikas av hela den bedjande kyrkan genom tiderna.

De resultat, som denna handbok kommer fram till i liturgiskt avseende, kan ofta visa beröringspunkter med närmast »högkyrkliga» riktningar (i t. ex. England och Sverige). Men just *den teologiska motiveringen* visar hur långt avståndet i själva verket är. Eftersom orienteringspunkten

här är den gamla kyrkan och reformationen, blir medeltiden ingalunda den »idealepok» som liturgiska förnyelsesträvanden ofta vill ge intryck utav. Så har föreliggande arbete en fängslande aktualitet i den debatt, som föres i våra dagar kring liturgiska frågor.

Man kan frukta att kritiken mot teologiska irrvägar i moderna liturgiska rörelser tenderar till en antiliturgisk omsvängning. Här kan *Leiturgias* gammalkyrklig-reformatoriska grundsyn kanske hjälpa dem, som vill dela dess teologiska förut-sättningar, även när det gäller kyrkans liturgiska liv. *Leiturgia* borde av denna anledning bli en handbok, läst av alla som ivrar för en gudstjänstlivets förnyelse på evangelisk mark.

Vilmos Vajta

Stat och kyrka i skilda länder. Del I. 132 sid. Svenska kyrkans Diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1957. Pris kr. 7: 50.

Föreliggande volym omfattar undersökningar rörande förhållandet mellan stat och kyrka i Finland, Sverige, Wales och Skottland. Den har utgivits av Svenska pastoratens riksförbund med tanke på den aktualitet som detta problem fått i Sverige, då en statlig utredning om förhållandet mellan stat och kyrka nu tillsatts.

Det första bidraget har till författare jur. dr Gunnar Prawitz, som på olika punkter gör en jämförelse mellan kyrkans rättsliga ställning i Sverige och i Finland. Slutsatsen blir, att den finska kyrkans rättsliga ställning i förhållande till staten är förmånligare än den svenska kyrkans. I de historiska återblickarna går förf. i regel ej längre tillbaka än till 1809, då Finland skildes från Sverige. Stundom dragas emellertid linjerna tillbaka till medeltid, reformationstid och ortodoxi, och framställningen löper då någon gång ris-

ken att bli missvisande. Om den svenska medeltida kyrkan förklaras alltså (s. 9): »Någon särskild kyrklig myndighet gemensam för hela kyrkoprovinsen fanns det ej». Det är dock ett allmänt erkänt faktum, att provinsialkonsilierna, som sammankallades under ärkebiskoparnas ledning, hade stor betydelse som samordnande organ. Vid dessa utfärdades statuter av riksgiltig karaktär. I de medeltida provinsialkonsilierna utövade biskoparna det förhärskande inflytandet, och detta förhållande gällde också de kyrkomöten, som sammankallades efter reformationen. Då på 1600-talet prästeståndet vid riksdagarna kom att träda i provinsialkonsiliets ställe, var det biskopskollegiet, som utgjorde själva kärnan. Biskopsmöten kunde också sammanträda oberoende av riksdagarna. Att denna utvecklingslinje kommit bort i framställningen visar sig, då sammankallandet av biskopsmöten på 1800-talet framställes som något helt nytt för svenska och finska förhållanden (s. 20 f.). Också till författarens teckning av reformationen måste man ställa sig frågande. Det kyrkorättsliga läge som inträdde genom reformationen skildras så: »Emellertid tillägnade sig konungen vissa av de befogenheter, som tidigare tillkommit påvestolen — och vissa andra kyrkorättsliga befogenheter. Följden blev, att det enda juridiska band, som höll samman de skilda stiftet i den svenska kyrkan, blev den världsliga makten. Denna blev samtidigt den högsta juridiska myndigheten över kyrkan». Det viktiga är emellertid här, att också överheten räknade sig som hörande till kyrkan. Av Gud menade sig konungen ha mottagit uppdraget att vara väktare av lagens båda tavlor. Man måste också ha klart för sig, att problemet stat och kyrka i vår tids mening icke existerade i svensk reformationstid och ortodoxi.

Till Prawitz' framställning ansluter sig ett bidrag av direktor Thorsten Leven-

stam om »Diakoni i Finlands kyrka». Tillkomsten av en fri folkkyrka i Wales skildras under rubriken »Walesisk kyrkopolitik» av kyrkoherden David Svenungsson. Med titeln »Kyrkorätt och kyrkopolitik i Skottland» har pastor Carl Strandberg betecknat sin skildring av förhållandet mellan stat och kyrka i Skottland.

Det är av stort värde, att utredningar av här nämnd art kommer till stånd. En andra volym i serien är redan planerad. Denna skall redogöra för förhållandena i Västtyskland, Östtyskland, Schweiz och Frankrike.

SVEN LINDEGÅRD

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. I. Band (A—C), 1898 spalter, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1957, subskriptionspris 99: — DM; II. Band (D—G), 1924 spalter, Tübingen 1958; subskriptionspris 99: — DM.

För närvarande råder på olika håll en anmärkningsvärd iver i fråga om utgivandet av nya teologiska lexika och uppslagsverk. Denna vetenskapliga aktivitet tillgodoser förvisso ett verkligt behov. Vi fick för några år sedan genom Nordisk Teologisk Uppslagsbok ett standardverk, som på ett förträffligt sätt återspeglar den nordiska teologins egenart och betydelse. I Tyskland har under loppet av några få år antalet teologiska uppslagsverk utökats i jämn takt. Så utgavs 1954 på uppdrag av den tyska evangeliska kyrkodagen ett 600 sidor omfattande Evangelisches Soziallexikon, som innehåller många viktiga artiklar på ett hittills föga bearbetat område.

Två år senare publicerades första bandet av ett nytt uppslagsverk med titeln Evangelisches Kirchenlexikon, vars utgivare har tagit hänsyn till den nordiska teologin genom att övertaga en del artiklar från Nordisk Teologisk Uppslagsbok. Av Evangelisches Kirchenlexikon föreligger redan två volymer och med den tredje är hela verket avslutat.

Överraskande nog dröjde det bara ett år, innan ytterligare ett teologiskt uppslagsverk av ännu större omfattning påbörjades i Tyskland. Av den tredje, fullständigt nybearbetade upplagan av Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG) utkom första bandet exakt 30 år efter den välkända andra upplagan (1927—32). Detta är en teologisk tilldragelse som förtjänar all uppmärksamhet. Enligt beräkningar skall den tredje upplagan omfatta icke mindre än sex stora band — vart och ett med omkring 1000 sidor — plus en indexvolym. Eftersom man ämnar ge ut ett band om året kommer hela verket först 1962/63 att föreligga i färdigt skick. Redaktionskommittén består av en grupp internationellt kända teologer under ledning av Kurt Galling. En blick på medarbetarlistan i de två första banden visar, att man engagerat fackmän från nästan alla europeiska länder. Även ett trettiotal skandinaviska namn märks bland medarbetarna (H. Arbman, N. A. Dahl, C. M. Edsman, G. Gerleman, S. Göransson, G. Hök, R. Hauge, A. S. Kapelrud, H. Koch, K. E. Løgstrup, V. Lindström, E. Molland, R. Prenter, B. Reicke, H. Riesenfeld, H. Ringgren, S. Rodhe m. fl.).

Man kan endast instämma i utgivarnas uppfattning, att det teologiska läget avsevärt förändrats sedan 20-talet och att de olika specialvetenskaperna gjort många landvinningar som kommit teologin som helhet tillgodo. Ur denna synpunkt är den nya utgåvan väl motiverad. Men vid en jämförelse mellan Evangelisches Kirchen-

lexikon och RGG tvingas man dock till den kritiska frågan, huruvida tidpunkten för RGG:s tredje upplaga är så lyckligt vald. Det samtidiga utgivandet av två stora uppslagsverk, som till sin karaktär i hög grad liknar varandra, måste ju inverka negativt på bådvas avsättningsmöjligheter. Ännu viktigare är emellertid den vetenskapliga sidan av saken. Ty nu refererar man i stort sett samma forskningsläge, hänvisar i regel till samma litteratur och använder sig i enskilda fall till och med av samma artikelförfattare (jfr t. ex. artiklarna om den lutherska nattvardsläran av E. Sommerlath och om analogibegreppet av W. Pannenberg). Man frågar sig därför, om det inte hade varit klokare att antingen slopa Evangelisches Kirchenlexikon till förmån för den onekligen mycket viktigare tredje upplagan av RGG eller också vänta med publikationen av det senare verket ytterligare 10 år. Det sagda gäller icke minst med tanke på den oändliga möda som ett sådant verk kräver. Man måste ju antaga, att påbörjandet av en fjärde upplaga knappast kan bli aktuellt förrän om tidigast trettio år.

Dessa kritiska reflexioner kan emellertid icke förringa den nya upplagens stora förtjänster. Den är ett utmärkt hjälpmedel för det vetenskapliga arbetet. Många artiklar i de två första banden är rentav briljanta i fråga om åskådlig het och klarhet. I framställningarna märks en medveten strävan efter strängaste objektivitet. Sällan stöter man på mera subjektivt färgade omdömen. (De av Ernst Wolf signerade artiklarna förräder dock tydligt hans egen teologiska och kyrkopolitiska inställning och måste delvis kallas tendentiösa.) Artiklarna över viktigare systematiska eller historiska ämnen har uppdelats och under olika synpunkter bearbetats av flera fackmän, vilkas stora förtrogenhet med forskningsläget kommit framställningen till godo. På vetenskapligt omstridda punkter

kommer ofta olika meningar till tals. Avsevärt större hänsyn tas i den nya upplagan till den internationella teologiska forskningen även om tyngdpunkten förklarligt nog ligger på den tyskspråkiga litteraturen. Den skandinaviska exegetiken kunde dock ha refererats utförligare.

Alla artiklar är försedda med litteraturförteckningar, som ibland är mycket utförliga. Av stor nytta är även talrika kors hänvisningar till andra uppslagsord. I jämförelse med RGG:s andra upplaga har vissa nya ämnesområden tillkommit, nämligen biblisk och kristlig arkeologi, konst, kyrkorätt och kyrkomusik. Större uppmärksamhet än tidigare ägnas även åt de ekumeniska strävandena, missionen och de unga kyrkorna. Bearbetandet av dessa områden gör RGG:s tredje upplaga till en viktig informationskälla också för det mera praktiskt kyrkliga arbetet. De två band, som hittills föreligger, är även försedda med bild- och kartmaterial, som på ett förträffligt sätt illustrerar och förtydligar enskilda artiklar.

Det relativt omfattande utrymme, som i andra upplagan gavs åt biografiska artiklar, har i tredje upplagan skurits ned. De mera betydande teologerna av den äldre generationen har dock ägnats särskilda artiklar (så t. ex. Althaus, Barth, Brunner, Bultmann, Dodd, Elert och Gogarten). I enskilda fall kan man tvista om urvalet. Man undrar t. ex. varför den romerske studentprästen i Basel, Hans Urs von Balthasar, har blivit omnämnd, medan den internationellt kände exegeten Oscar Cullmann, prof. i Basel och Paris, helt förbigåtts. Ur svensk synpunkt är det glädjande, att man tagit med en kort notis om Yngve Brilioth och hans vetenskapliga produktion (N. Karlström). Däremot måste man beklaga, att artikeln om Gustaf Aulén, som fanns i andra upplagan, har fallit bort i den tredje.

GOTTFRIED HORNIG

DISKUSSIONSINLÄGG

OM KRISTI NÄRVARO

Biskop Anders Nygren har i »Svensk teologisk kvartalskrift» (nr 3, 1958) gjort en utläggning om den äktkristna, bibliska innebörden av begreppet »Kristi närvaro». Är denna utläggning korrekt, vilket jag vill förutsätta, är den kristna tron orimlig av det skälet att den strider mot en »evig» sanning *utöver* dem som diskuteras av prof. Hedenius i »Tro och vetande». Resonemanget i det följande kan förefalla nära nog barnsligt självklart. Om i så fall detta insåges mera allmänt, vore alltid något vunnet med denna lilla artikel.

Nygren påpekar att enligt tron är Kristus *närvarande* hos varje människa som blir delaktig av Ordet (budskapet om Kristus och hans frälsargärning), Dopet eller Nattvarden. Detta betyder nu enligt Nygren åtminstone följande: (1) Att Kristus konkret befinner sig vid en bestämd tidpunkt på ett bestämt ställe i rummet, »hinc et nunc», som det sägs. Att bara anta detta vore emellertid att tillskriva Kristus »rumslig inskränkning». Därför måste tanken på Kristi närvaro dessutom innebära att (2) Kristus befinner sig vid *varje* tidpunkt på *alla* platser i rummet, en »allestädes» närvaro. Den »eviga» eller »aprioriska» sanning mot vilken dessa satsar strider lyder som följer: (3) Inget konkret föremål kan *samtidigt* befinna sig på mer än ett ställe i rummet. Med »konkret föremål» menas här vad som helst som befinner sig på en bestämd plats i rummet vid en bestämd tidpunkt. Kristus är alltså enligt »hinc et nunc»-idén just ett konkret föremål i denna mening. Det är nu en truism att predikningar, dop och nattvardsgång förkommer samtidigt på olika ställen i rummet. Kristus måste då enligt samma idé tänkas som konkret när-

varande på dylika platser. Enligt tanken på hans allestädes närvaro befinner han sig dessutom samtidigt på inte bara några utan alla ställen i rummet. Eftersom (3) är en evig sanning mot vilken *båda* idéerna om Kristi närvaro strider, måste dessa vara falska, och eftersom tron enligt Nygren innehåller dem, måste tron enl. Nygren vara falsk.

Ovanstående vederläggning av den kristna tron förefaller väl många rent barock. Idéerna (1) och (2) får inte, säger man, tolkas *bokstavligt*, utan de måste förstås *symboliskt* el. *dyl.* Nygren framhåller emellertid med skärpa i sin artikel att »varje 'als ob' måste hållas fjärran, då det är fråga om Kristi närvaro». Kristus *är* faktiskt konkret och bokstavligen närvarande när och var helst Ordet förkunnas, och det förhåller sig visst inte bara så, att »predikan om Kristus ställer hans bild och bilden av hans gärningar inför åhörarens blick *som om* de vore närvarande realiteter». Visserligen är Kristi närvaro en »fördold, en andlig närvaro». Men detta får ej föranleda oss att omtyda hans närvaro i mystisk eller spiritualistisk riktning. Nygren medger m. a. o. att Kristus ej är *kroppsligen* närvarande när och var helst Ordet förkunnas, ehuru han är konkret och bokstavligen närvarande i sådana sammanhang.

Dessa klara besked gör att t. ex. följande invändning mot vår vederläggning av tron ovan måste avvisas om Nygrens utläggning är riktig: Kristus är inget konkret föremål i den angivna meningen, utan ett abstrakt, överindividuellt el. *dyl.*, och den eviga sanningen (3) gäller ej för sådana. Den abstrakta egenskapen rödhet t. ex. kunde påstås föreligga samtidigt på flera ställen i rummet. Man måste här förstås observera att denna abstrakta egen-

skap ej kan föreligga vid en bestämd tidpunkt på ett bestämt ställe i rummet i *samma mening* som ett konkret rött föremål kan göra det. Att den abstrakta rödheten föreligger »hinc et nunc» betyder just bara att ett konkret rött föremål som exemplifierar denna egenskap föreligger »hinc et nunc». Enligt Nygren är emellertid Kristus ingalunda något abstrakt föremål, utan just ett konkret i vår mening. Därför måste den refererade invändningen avvisas. Skulle någon vilja göra gällande att Kristus är *både* konkret föremål i vår mening *och* abstrakt i den mening som egenskapen rödhet är det, är detta logiskt orimligt av det skälet att ingenting, vad det än vara månne, kan vara både konkret och abstrakt.

Kontentan av det hela blir att enligt biskop Nygren den kristna tron innehåller tankar på Kristi närvaro som måste tolkas bokstavligt, men därför också i mitt tycke anses absurda.

LENNART ÅQVIST

SVAR TILL FIL. LIC. LENNART ÅQVIST

En engelsk religionsfilosof har nyligen träffande fällt det yttrandet: »In our half century philosophy and theology have not been on speaking terms.» Detta är ett beklagligt faktum. Desto mera gläder man sig över att på senare tid från filosofisk sida visas ett visst intresse även för de teologiska frågorna. Men det ligger i sakens natur att de båda — filosofien och teologien — efter att så lång tid ha gått ur vägen för varandra ha en viss svårighet att förstå varandras språk. Det går alldeles för lätt så, att man, även då man menar sig diskutera »samma fråga», dock kommer att gå fullkomligt förbi varandra.

Ett exempel på detta erbjuder lic. Åqvists diskussionsinlägg här ovan. Han

utgår från ett begrepp om »närvaro», som totalt avviker från det som jag utfört i min artikel. Och därtill anknyter han ett resonemang som enligt honom »kan förefalla nära nog barnsligt självklart». Här skulle jag kunna instämma med honom, om begreppet »närvaro» vore fattat så som han förutsätter. Men nu är detta just *icke* fallet. Man skulle tycka, att den som ser andra föfela sig mot något så »barnsligt självklart» därigenom skulle få en tankeställare, att han själv möjligen icke helt uppfattat den andres mening.

Vad det kommer an på har jag tydligt framhållit i min artikel. Varje läsare torde märka, att jag byggt upp den skissartade analysen av »närvaro»-begreppet på så sätt, att det får sin slutgiltiga bestämning först i den femte och sista punkten. Till yttermera visso börjar också denna med förklaringen: »Till en verklig uppfattning av Kristi närvaro i biblisk mening nå vi fram först om vi göra allvar av dess *eskatologiska* innebörd» (Svensk teologisk kvartalskrift 1958, sid. 226). Denna allt avgörande punkt omnämnes icke ens i lic. Åqvists inlägg. Och dock gäller det här en fråga som blivit ingående behandlad inom de senare decenniernas teologi. Hur aktuell denna fråga är, kan man finna en antydning om därigenom att redan följande häfte av Svensk teologisk kvartalskrift råkar innehålla en uppsats av doc. Per Erik Persson om »Predikan och Kristi realpresens» (sid. 314—324), en uppsats som i huvudsak går i liknande banor som min. Icke heller doc. Perssons framställning träffas av lic. Åqvists inlägg, eftersom detta icke tar någon som helst notis om vad som från teologisk sida *menas* med talet om »Kristi närvaro». Men om man på detta sätt stiger in i diskussionen utan att ha orienterat sig angående »meningen» i det som skall diskuteras, så är det icke underligt om argumenten icke nå fram.

Om det skall bli en fruktbar diskussion, så måste de i samtalet deltagande ha funnit en gemensam nämnare. Det är religionsfilosofiens sak att skapa en sådan gemensam nämnare. Och härvid är det att hälsa med stor tillfredsställelse, att den senaste filosofien i så hög grad inriktat sig på de semantiska problemen, frågorna om de använda uttryckens innebörd och mening. Det är min förhoppning att inom en icke alltför avlägsen framtid få framlägga en religionsfilosofisk undersökning om de religiösa utsagornas innebörd och mening. I detta sammanhang uppskattar jag lic. Åqvists inlägg såsom ett vittnesbörd om att de konstlade murarna mellan filosofi och teologi äro i färd att nedrivs, även om hans inlägg, då det fullkomligt går förbi poängen om »den biblisk-eskatologiska närvaron», icke kan ge något bidrag i den nu aktuella diskussionen. Inläggets betydelse ligger framför allt däri, att det tydligt visar nödvändigheten av en gemensam religionsfilosofisk diskussionsgrundval.

ANDERS NYGREN

FRÅGAN OM »SKAPELSEORDNINGARNA»

Må det være en dansk præst tilladt i egenskab af regelmæssig læser af Svensk Teologisk Kvartalskrift at bringe en kommentar til Gunnar Hillerdals passus i Hefte 2, 1958, side 143. Med henblik på Anders Nygrens stilling til spørgsmålet: kvindelige præster hedder det: »För anmäla ren är det ofattbart att Anders Nygren, som under 30-talet hörde till dem som avslöjade orimligheterna av en dylik skapelseordningsteologi i fråga om folk och stat, nu kan göra sig till talesman för något liknande, då man och kvinna diskuteras.»

Bag denne passus ligger en opfattelse

af, hvad den »tysk-kristne« skabelsesordningsteologi var, der ikke træffer sagens kerne. Hvad de »tysk-kristne« gjorde fejl i, var ikke i og for sig, at de talte om skabelsesordninger, men at de umiddelbart identificerede de i det tyske folk og det tredje rige *givne* ordninger med de skabelsesordninger, som *Skriften* taler om. Kampen gjaldt derfor, om *Skriften* eller andre instanser udenfor *Skriftens* vidnesbyd skulle være dommer over, hvad der i dag kan anerkendes som skabelsesordninger.

Dermed bliver det indtil videre fortalerne for de kvindelige præster, der fører de »tyske-kristnes« skabelsesordningsteologi videre (jfr. også hvilke tyske, theologiske autoriteter, man støtter sig till!). I Danmark har en biskop bragt spørgsmålet på følgende næsten klassiske formel: Apostel-tidens kulturbillede var den tids skabelsesordninger, som den tids kristne skulle leve i; vor tids kulturbillede er vor tids skabelsesordninger, som vi skal leve i, ergo kvindelige præster. Dette er så at sige grunddogmet i forsvaret for kvindelige præster, men det er tillige blot en terminologisk ændring af de »tysk-kristnes« grunddogme.

At man i Sydafrika anvender en skabelsesordningsteologi i racekampen betyder i sig selv ingenting, for spørgsmålet er der som her, hvor »ligeberettigelsen« er blevet »skabelsesordning«, om det er *Skriften*, der skal være åbenbaringskilde, eller om det skal være de »givne« sociologiske (konservative eller emanciperede) strukturer i samfundet.

Med erfaringerne fra den tyske kirkekamp må spørgsmålet rejses således: Var det datidens *givne* »kulturbillede« (hvad det så end måtte være), som apostelen identificerede med Guds skabelsesordninger, når han gik strengt imod menigheden i Korinth med sin formaning i 1. Kor. 14, 34 ff.? Var det for apostelen

blot tale om en interesse i, at der bør holdes en vis formel orden i menighederne, uanset hvilken struktur denne orden end måtte have?

Hvis der svares ja til disse to spørgsmål, har man også sagt ja til, at apostelen Paulus havde de »tysk-kristnes« theolog! Men da næppe nogen vil vove en sådan påstand, må deraf følge, at Skriften må hævdes som åbenbaringskilde også, hvad kirkeordningerne angår.

Dette betyder naturligvis ikke uden videre, at man blot skal repristinere de paulinske menigheters ordninger i et og alt, men at der skal være *teologisk* kontinuitet mellem apostelmenighedernes ordninger og vore. Og det betyder i spørgsmålet om kvindelige præster: kan man i dag motivera det, som Paulus *forbød*, som noget, der i dag er *påbudt*, ud fra det samme »Herrens bud«, som Paulus anförer i 1. Kor. 14, 37? Kan man det, er der fri bane for kvindelige præster; kan man inte, og dog går ind for kvindelige præster, driver man Deutsch-Christ-theologi!

Interessant er i denne sammenhæng, at de »tysk-kristne« netop beskyldte Bekendelseskirken for donatisme. Også dengang förvekslade man donatisme (sakramentets gyldighed afhænger af prästens personlige hellighed) og skrifttroskab i kirken.

JØRGEN GLENTHØJ,
sognepræst, Hassing, Thy.

SVAR TILL SOGNEPRÆST JØRGEN GLENTHØJ

Vad jag i recensionen påtalade var det faktum att 1 Mos. 1: 27 jämte andra ting — främst Paulus' corpus Christi-tanke — åberopades som argument gentemot kvinnliga präster. Här om sade jag: »Det teologiskt brännande spørsmålet blir hur det metodologiskt är möjligt att dra någon

som helst bestämd konsekvens för etik och kyrkolagstiftning på grundval av sådana hänvisningar.» Om vi håller oss till frågan om »skapelseordningen», så står ju varken i 1 Mos. 1: 27 eller överhuvudtaget i Genesis kap. 1 någonting som säger, att olikheten mellan man och kvinna enligt Guds vilja måste betyda att mannen men inte kvinnan skall vara präst. Den som påstår något sådant spekulerar fritt i anslutning till texten. En dylik spekulation över vad Guds »skapelseordning» innebär i vår tid, här och nu, kännetecknade tysk skapelseordningsteologi på 30-talet, fastän idéerna som framfördes då i första hand gällde folk och stat. Nu, i slutet på 50-talet, gäller spekulatioerna lika ofta andra ting, t. ex. ekonomiska problem (jfr t. ex. R. Cornelsen, *Christian Faith and Economic Life* i samlingsverket *Christian Social Responsibility*, Vol. III, Philadelphia 1957, sid. 76 ff., spec. sid. 104 ff.; arbetet publicerat av lutherska teologer i USA) eller relationerna mellan man och kvinna. Givetvis måste den teologiska etiken syssla med ordningarna, som man om man så vill också kan kalla »skapelseordningar». Men allt som säges om dem måste sägas under vaktslående kring den evangelisk-lutherska etikens grundprinciper, under bevarande av dialektiken lag-evangelium. Det skulle föra för långt att här närmare utreda vad detta innebär. (I stora drag framgår min grundsyn i arbetet *Gehorsam gegen Gott und Menschen*, Lund 1954, i kritiken av Werner Elert och Paul Althaus samt av kap. 9–10 i *Teologisk och filosofisk etik*, Stockholm 1958). Så mycket kan emellertid fastslås som att det aldrig får innebära att man genom utplockande och adderande av skilda bibelord kan uppbygga ett system, som är identiskt med »den kristna etiken».

I fråga om exegesen av 1 Kor. 14 förordade jag med viss reservation den tolk-

ning, som H. D. Wendland, M. Dibelius och makarna Rodhe pläderade för. Insändarens resonemang är dunkelt, men han synes resonera på följande sätt. Om v. 37 (»Herrens bud») inte avser kvinnornas tigande i församlingen utan bara ordningen i församlingen i allmänhet, så skulle Paulus därmed ha lämnat fältet fritt för vilken yttre ordning som helst bara ordning upprätthålles; alltså kunde man fritt rumstera om i kyrkan på grundval av de härskande ideologierna. Just så gjorde ju de »tyska kristna» på sin tid, då de t. ex. tillämpade arierparagrafen: de ersatte ju en typ av ordning med en annan! Insändaren tycks alltså mena, att om man förnekar att »Herrens bud» hänför sig till en alldeles bestämd konkret ordning, så skulle man kunna göra precis som man vill under intryck av en förhärskande ideologi. Men detta är ju ett alldeles absurt resonemang. Även om kvinnornas tigande i församlingen bara är en till tid och rum bunden föreskrift (ungefär som i vers 27–29 andra konkreta rådges i ett särskilt läge), så är ju därmed inte alls sagt att dörren av Paulus lämnas öppen för vilken ordning som helst. Tvärtom förhåller det sig naturligtvis så, att de konkreta föreskrifter och råd som Paulus ger i brevet till Korint är tillämpningar av alldeles klara grundprinciper, vilka han först klargjort. Ordningen är nog kvalificerad genom vad Paulus utmålade ända från början av kap. 12 (Andens olika gåvor och deras rätta bruk). Även kap. 13 (kärlekens lov) står inställt i detta stora perspektiv (jfr 12: 31 och 14: 1, som knyter hela kap. 13 till det ämne som avhandlas i kap. 12 och kap. 14!). Den kvalificerade ordning, varom här är fråga, kan beskrivas genom hänvisning till termer som kärlek, gemenskap, tacksägelse, lovsång, frid (jfr 14: 33, som har en central ställning i det resonemang, vilket börjar i v. 26, då praktiska konklusioner dras av

principerna; Paulus frågar ju: »Vad följer då härav, mina bröder?»). Det är emellertid uppenbart att en ordning för församlingens sammankomster, vilken bygger på sådana principer, inte är förenlig med vilken yttre ordning som helst som någon härskande ideologi vill introducera. Det går t. ex. inte — om man verkligen besinnar vad som ligger i Guds kärlek visad i Kristus — att utesluta vissa grupper av gudstjänstbesökare från gemensam tacksägelse, lovsång osv. under hänvisning till arierparagrafer, skapelsemässiga rasskillnader osv., så som man gjort och ännu ibland gör. Däremot kan en på dylikt sätt kvalificerad ordning av gudstjänsten mycket väl förenas med en viss rörlighet i fråga om dess faktiska utformning, något som också Paulus egna ord i vers 27–30 antyder. Den kontinuitet, som insändaren efterlyser såsom nödvändig, är alltså den ordning vilken konstitueras och kvalificeras av den anda av frid, kärlek, glädje osv., som Herren Kristus själv giver till de sina genom sin Ande. Skulle kontinuiteten i stället ligga i den yttre ordningens detaljer, sådana de skyntar hos Paulus, borde man för övrigt inte bara reagera mot kvinnliga präster utan också hysa bekymmer för att så mycket av det som Paulus uppräknar som Andens olika gåvor försvunnit, åtminstone ur lutherskt gudstjänstliv. Eller var är nu profeterna, tungomålstalarna, uttydarna, de som meddelar uppenbarelsen (jfr v. 26!)?

Till sist: Om åter v. 37 utan vidare hänföres till v. 34 f., så börjar genast spekulationerna över en skapelseordning, som tänkes ådagalägga fundamentala olikheter hos man och kvinna. På ena eller andra sättet pressar man fram teorier om kvinnans olämplighet eller oförmåga att uppträda som präst, t. ex. hennes oförmåga att representera Kristus, som var en man. Från 1 Kor. 14: 34 f. söker man sig då gärna tillbaka till Genesis. Men om så-

dana ting står, såsom jag redan påpekat, faktiskt ingenting i Genesis, vare sig i 1: 27 eller annorstädes. Har man en gång börjat, så fortsätter emellertid lätt nog spekulationerna. Eftersom den passus som insändaren reagerat emot i min recension avsåg just tolkningen av Gen. 1: 27, så vill jag gärna ytterligare exemplifiera vad jag menar med dylik spekulation. I ett arbete som utkom långt efter det min recension skrevs säger en annan författare om skapelseberättelsen i Genesis 1: »En ursprunglig gudslighet tycks i denna berättelse endast förutsättas hos mannen, 1 Mos. 1: 27. Även om stället i fråga enligt den hebreiska texten (på grund av dubbelbetydelsen hos ordet *adam*, 'man' och 'människa') liksom det liknande stället 5: 1 kan åsyfta människor överhuvud, så är det frestande (Sic!) att med hänsyn till den folkliga hebreiska uppfattningen samt

till 5: 3 först och främst tänka på mannen» (Kvinnan och ämbetet enligt Skriften och Bekännelsen, Stockholm 1958, sid. 9). Härav dras småningom slutsatsen att kvinnan icke är ägnad att utöva prästens kall. Jag summerar: Likheter mellan ett dylikt sätt att bedriva teologi och den äldre »Theologie der Schöpfungsordnung» är åtminstone på ett sätt påfallande. Man spekulerar över skapelsens innebörd och får fram resultat, som sedan förstås som regler som man inte får bryta emot. Man kan också säga, att den som så gör inläser i Skriften vad där faktiskt inte står. Trots intentionen att vara »bibeltrogen» har varje form av dylik spekulation över skapelseordningens innebörd mycket litet med sann bibeltrohet att skaffa. Ty själva sättet att läsa Bibeln kan och måste också vetenskapligt diskuteras och begrundas.

GUNNAR HILLERDAL

UNIV. BIBLIOTEKET

- 3. MARS 1959

LUND