

G U D S R I K E T S R Ä T T F Ä R D I G H E T
N Ä G R A R A N D A N M Ä R K N I N G A R T I L L B E R G S P R E D I K A N S
F Ö R S T Ä E L S E

AV KYRKOADJUNKT ERIK BEIJER, VISBY

Få dokument i världslitteraturen äro så omskrivna och diskuterade som de tre kapitel i början av Matteus' Evangelium, som vi känna under namnet *Jesu Bergspredikan*. Få dokument innehålla sådana problem och tolkningssvårigheter. Litteraturen till BP är också synnerligen imponerande, men likväl är ej det ord sagt, som visat sig kunna skapa consensus bland de stridiga meningarna. Ytterst beror det väl därpå, att tolkningen av BP ej blott är en teologisk angelägenhet; BP:s problem rör ju livet självt.

Framför allt tvenne omständigheter ha bidragit därtill, att BP just nu och i vårt land fått en ny aktualitet. Det ena är kriget. Inför anblicken av det helvete som världen av i dag utgör, där ondskan, hatet, våldet och kärlekslösheten tala och triumfera, verka BP:s ord så egenartat främmande och överkliga. Det är det ena. Och därtill kommer, att just dessa ord skola läggas till grund för undervisningen i kristendomens väsen i vårt land. 1919 års undervisningsplan för Folkskolan placerar BP i högsätet. Enligt denna skall 6:e klassens avslutande och sammanfattande undervisning i kristendom byggas på Jesu Bergspredikan. »I anknytning till den särskilda genomgången av Jesu Bergspredikan återupplivas, sammanfattas och fördjupas de religiösa och sedliga intryck och lärdomar barnen erhållit under de föregående åren, så att de på detta sätt erhålla en mera samlad, efter deras mottaglighet och behov avpassad bild av den kristna tros- och livsåskådningen. Denna del av undervisningen skall hållas fri från abstrakta, systematiserande utredningar och definitioner.» Följderna av detta förfaringssätt äro emellertid avskräckande. Kristendomen kommer att framstå som en moralism, som inte ens en skolpojke tar på allvar och som på allvar brister vid konfronteringen med livet självt. Var finnas BP:s sedliga normer i det officiella »kristna» samhällslivet och hur skall

man överhuvud taget komma till rätta med dess bud? Den som i egenskap av militärpastor haft tillfälle att samtala med hela rader av »samvetsömma» om det moderna samhället och kristendomens krav på en konsekvent livsstil, vet hur skrämmande verklighetsfrämmande ofta synen på samhällslivet och kristendomen är och hur ofta ensidiga och oklara kompromisslösningar få gälla för äkta kristendom.

Det är ganska klart, vilka motiv som förelågo, när BP lades till grund för svensk kristendomsundervisning. Bakom flykten från katekesen dolde sig den då ännu rådande modeteologien, *den liberala teologien*. Man ville bort från den mirakulösa och dogmatiska överbelastning som man menade att kristendomen led av, man ville »från dogmat till evangeliet», och detta dogmfria evangelium fann man i »Jesu enkla lära». För att nå denna måste emellertid även det evangeliska budskapet underkastas kritik — det som bestämde urvalet var 1800-talets idealistiska människotolkning och kulturoptimistiska världssyn — och utifrån dessa normer skar man så bort det som syntes oförenligt därmed. Man kom så fram till en kärna, som man bäst fann uttryckt och samlad just i BP. Man menade sig här finna en *allmängiltig* religiös och sedlig undervisning, som svarade mot kravet på dogmatisk obundenhet och konfessionell frihet.

Det har ju alltid sina svårigheter med ordnandet av den etiska undervisningen i ett lutherskt land. Ty lutherdomens stora och svåra grundproblem är ju problemet lag och evangelium, tro och kärlek, religion och etik. Den som rätt kan skilja mellan lag och evangelium, han må — säger Luther — prisa Gud och veta, att han är en rätt teolog. Är BP lag eller evangelium? Vilken plats skall BP ha i evangelisk förkunnelse och undervisning? Är BP blott lagens hammare, som slår människans självsäkerhet sönder och samman och driver henne till korset, eller har den någon mera organisk plats i det kristna livet? Svårigheten uppkommer ju därigenom, att lag och evangelium representera två slags religion, två slags frälsningstankar och frälsningsvägar. Lagen, som ju i sig själv ej kan vara ond, då den är uttrycket för Guds vilja, blir det, då den framträder med anspråk att vara frälsningsväg, gärningarnas väg. Gudsförhållandet kan blott regleras av tron: Det är ej fråga om människans genom laggärningar förvärvade rättfärdighet, den egna rättfärdigheten, utan Guds rättfärdigheten, som skänkes, tillräknas människan av nåd, genom tro, på grund av Kristi frälsningsgärning. Av sig själv kan människan aldrig göra något gott, om

man härmed menar något, som förbättrar hennes ställning inför Gud; försöken härtill leda alltid till fariseism eller förtvivlan, och bådadera äro lika olyckliga ur det religiösa livets synpunkt. Människan är ju paradoxalt nog alltid *simul justus et peccator, på en gång rättfärdig och syndare*. Det är ur dessa synpunkter den yttre rättfärdighet, som tar form i ett av lag — t. ex. BP — reglerat liv, blir så problematisk. Är den inte bara ett självbedrägeri? Är inte rättfärdiggörelsen blott hjärtats sak och kommer inte det yttre handlandet att ligga vid sidan av det kristna livet, reglerat av helt andra normer än de religiösa, av de samhällliga ordningarnas »egenlaglighet»? Man har ibland menat, att detta är lutherdomens sätt att komma till rätta med — eller komma ifrån — BP:s problem.

Det var ju för att komma från hela denna problematik, där bakom Luther stod Paulus, för att få raka och enkla linjer, som förnuftet kunde acceptera, som den liberala teologien gjorde sitt snitt mellan Jesus och Paulus och vrakade den senare och satte Jesu enkla lära i centrum för teologi och förkunnelse. Det var denna teologi, som dikterade 1919 års undervisningsplan. Men problematiken löstes ju ej. BP står där omedgörlig som en »Fremdkörper» i vår kultur. Förvandlad till ett stycke allmängiltig moralisk undervisning blev den groteskare än någonsin. Vilket samhällsliv skulle kunna byggas på dessa lapidariska satser, som spränga all rättsordning? Huru skulle en människa efter dessa satser kunna gestalta sitt liv i världen?

När 1919 BP i vårt undervisningsväsen sattes i högsätet, var den liberala teologien redan en övervunnen storhet. Dess tro på människan hade sprängts i atomer av världskriget. En annan teologi marscherade fram. Men redan innan denna katastrof inträffade, hade den historiska teologien gjort en upptäckt, som avslöjade liberalismens Jesusbild som ett falsarium och en önskedröm. Det var upptäckten av den roll *eskatologien* spelade i urkristendomen. Detta rullade upp nya problem. Ty vad betyder BP i detta sammanhang? Klart är, att försöket att göra den till elfte timmans *interimsetik* inte räcker. Så har frågan om eskatologi och etik i Nya Testamentet blivit aktuell och i samband med lösandet av denna fråga ha vi att vänta svaret på BP:s problem. Ännu kanske inte det avgörande ordet har sagts, men man vågar nog påstå, att forskningen är på väg att finna den rätta lösningen. En sak har i varje fall blivit alldeles uppenbar: Det går ej att lösrycka BP ur sitt sammanhang. Den måste ses som en del av den

andliga enhet, som Nya Testamentet utgör, som en del av urkyrkans Kristus-kerygma och utifrån denna helhet, detta andliga sammanhang, måste den få sin förklaring. BP kan ej isoleras från Kristi person och gärning. Detta är en klart vetenskaplig frågeställning, men det är givet, att denna synpunkt också får sin avgörande betydelse för BP:s användning i förkunnelse, undervisning och själavård.¹ Det är utifrån denna synpunkt jag i det följande vill göra några enkla anteckningar till frågan om BP:s innebörd och förståelse.

I.

Innan jag går över till att skissera den väg, på vilken man enligt min mening har att söka lösningen av BP:s problem, vill jag endast inledningsvis i all korthet teckna de viktigaste lösningsförsök, som möta oss i kristen

¹ Kravet på en nyorientering av vår kristendomsundervisning och i samband därmed en riktigare ställning åt BP har rests från flera håll. Jag antecknar här:

Torsten Bohlin: Bergspredikan och de tio buden. Synpunkter på frågan om kristendomsundervisning och folkuppfostran. Vår Lösen, Årg. 1941, sid. 371—384. Bohlin vänder sig mot vanföreställningen, att BP skulle representera något slags konfessionslös religion. »Bergspredikans innehåll är icke allmängiltigt i någon annan mening än den kristna tron», (sid. 373). BP är trons liv, uttryckt i tillspetsade exempel. Rent pedagogiskt sett är det felaktigt att börja med BP som uttryck för kristet liv. Den är det högsta uttrycket härför, men man bör ju inte börja med det högsta och största i uppfostran och undervisning. Vi måste börja *under* BP:s kärleksbud, i *de tio buden*. I detta sammanhang drar Bohlin en lans för Luthers Lilla Katekes, åtminstone som ett viktigt led i en sammanfattande lärobok i kristendoms-kunskap. — Frågan om kristendomsämnet i dess helhet behandlas av Yngve Brilioth: Realism i kristendomsundervisningen, Lund 1940. Brilioth kräver som titeln på hans skrift utvisar *realism*, saklighet, i kristendomsundervisningen. Och den *sak*, som skall framställas är *kristendomens eget faktum*. Detta är Guds gärning i Kristus och det andeliv och gemenskapliv som därav skapats och skapas. Kristus-gestalten och Kristusgärningen komma alltså att stå i undervisningens centrum, detta är ett rent vetenskapligt krav, (sid. 22 ff.).

Liknande synpunkter hos Anton Fridrichsen: Kristus i undervisningen och Kristus och uppfyllelsen, Ny Kyrklig Tidskrift, Årg. 1935, sid. 116—125, 177—189. »Varje tolkning av Jesu person och gärning, som skiljer honom från hans frälsnings-historiska perspektiv måste bli en feltolkning, en karikatyr» (sid. 177). — Den senaste framställningen av BP med syftning till undervisningens behov torde vara Johannes Ljunghoff: Bergspredikan, Lund 1939. Förf. vill i pedagogiskt lätthanterliga förklaringar på grundval av BP ge en konturteckning av Jesu förkunnelse och gärning i det hela. Han orienterar BP:s innehåll utifrån grundmotivet i Jesu förkunnelse, Guds Rike, och tecknar så dess innehåll: Guds Rike är *salighet*, Guds Rike är *rättfärdighet*, Guds Rike är *dom*.

praxis och teori. Vägar och avvägar bli klarare belysta genom en sådan — låt vara skissartad — orientering.

BP:s problem är inte nytt. Redan tidigt i kristendomens historia förnam man det, och det dröjde inte länge förrän urkristendomens pneumatiska etos förvandlas till en alldaglig moralitet. Urkristendomen har ju ingen etik i vanlig mening — se nedan — och därför fick snart utomkristna etiska tankar, såsom hellenistisk askes och stoisk moral, inflytande på det kristna livets utgestaltning. Därmed är den process i gång, som resulterar i den *romerska kyrkans* officiella tolkning och lösning av BP:s problem och etik. *Askesen*, de utomordentliga gärningarna, som skänka högre förtjänst, bli en grundsten i den romerska etiken. Därför kan man principiellt bejaka BP i dess oavkortade stränghet. Men den är förpliktande blott för den lilla minoritet, som avsagt sig världen och helt strävar efter den fullkomlighet och förtjänst, som sedan indirekt kan komma den stora massan till godo. Denna senare är dispenserad från denna stränga etik och blott bunden vid den allmänna sedligheten, *mandata*, buden, medan den förra gruppen, religiosi, präster och munkar, förbundit sig att leva efter *consilia*, de evangeliska råden — BP:s etik.²

Men detta är endast en skenlösning. Hur man än skall uppfatta den krets till vilken BP riktar sig — frågan skall senare beröras — är det klart, att den är lika förpliktande för alla kristna. Luther genomskådade också halvheten i den katolska sedligheten på denna punkt. Det finns inga undantagsbestämmelser och inga gränser mellan olika kristna grupper av olika valör. Evangeliets kärlekskrav gäller i sin radikalism alla. Redan i sina föreläsningar över *Psaltaren* (1513—1515) betonar Luther, att Guds vilja i lika mån är riktad till alla människor. Men samtidigt utarbetar sig hos honom insikten om Lagens omöjlighet som frälsningsväg, då vi människor ej kunna uppfylla Guds krav: Den mänskliga jagdriften, *concupiscentia*, står hindrande i vägen för varje försök i den riktningen. Vi frälsas genom tron av nåd och ej av egna gärningar. Men får då BP:s etiska undervisning och krav någon reell plats i det kristna livet? Luther-

² Den nyaste katolska framställningen av BP:s problem och etik är Th. Soiron: Die Bergpredigt Jesu. Formgeschichtliche, exegetische und theologische Erklärung. Freiburg im Breisgau 1941. Då detta stora och grundliga arbete kommit mig till handa först efter avslutandet av denna uppsats, har jag ej här kunnat tillgodogöra mig dess synpunkter, men jag hoppas att i ett kommande nummer av denna tidskrift få tillfälle att anmäla arbetet i fråga.

forskningen har länge stått tvekande inför reformatorns svar på denna punkt. Man har som bekant menat, att den dualism den romerska kyrkan upprättat mellan två slags människor av Luther förlades till den enskilda människan, så att han skiljer mellan *personmoral* och *ämbetsmoral*, mellan det rent personliga livet, där BP:s bud, kärleksbudet, gäller, och det liv människan lever i de världsliga ordningarna, som statsmedborgare, som led i det ekonomiska systemet o. s. v., där hon är underkastad dessa ordningars »egenlaglighet». Denna Luthertolkning är emellertid knappast riktig. Visserligen räknar Luther med en viss lagbundenhet, en *Lex naturae*, som reglerar vissa av livets grundläggande förhållanden, såsom förhållandet mellan föräldrar och barn, mellan överhet och undersåtar o. s. v., men det är ej riktigt, att han skulle ställa en särskild naturrätt vid sidan av det kristna livet. Luther ser alltid människan ställd i ett visst »Amt» — d. v. s. alltid i en viss relation till sin omvärld. Genom dessa »ordningar», i vilka människan träder in, skapar Gud ordning i sin av synden vanställda värld, genom dessa sätter Gud en damm för syndens eljest ohejdade flöde, skapar kosmos av kaos och uppehåller därmed sin skapelse och bereder plats för Ordets verkande. Därför äro dessa ordningar, även där de för syndens skull hava våldets karaktär, såsom fallet är med statsväsendet, rättskipningen o. s. v. ytterst uttryck för Guds uppehållande kärlek. Och när nu den kristne träder ut i denna värld, öppna sig alla dessa ordningar för honom som kallelser. Det är här Luther övervunnit den katolska dubbelmoralen — människan behöver ej uppsöka några extra, förtjänstfulla gärningar, där människan går i sin kallelsegärning tjäna hon nästan, genom henne flyter den av Gud mottagna kärleken ut i hennes gemenskapsliv med sin nästa. På denna punkt har Luther övervunnit Lagen som frälsningsväg och infogat den i och under evangeliet, som uttryck för trons liv, här slås bryggan mellan tro och kärlek.³

Luther är rädd för att tala om en *kristen stat* i specifik mening. I ett sådant talesätt skulle faran för *lagiskhet* lura. Calvin hyste ej denna fruktan. Delvis beror detta på, att han i en helt annan utsträckning än Luther är *biblicist* — det blir till sist ingen avgjord skillnad mellan Gamla och Nya Testamentet. I Ordet möter *Guds vilja* — för juristen

³ Ang. BP hos Luther se: H. W. Beyer: *Der Christ und die Bergpredigt nach Luthers Deutung*, München 1935.

Calvin blir Bibeln *lagboken*, som mycket väl duger till att reglera de praktiska förhållandena i kyrka och stat. BP kommer i praktiken att skymmas av Moselagen, Kristus framstår som Lagens *interpret*.⁴

På grundvalen av dessa huvudtyper i tolkningen av BP:s problem spela faktiskt alla försök att komma till rätta med problemet. Den katolska uppdelningen av lyssnarna i två kategorier möter ständigt i olika utformningar, som t. ex. i Bornhäusers originella »tidshistoriska tolkning» av BP, där han hävdar, att dess krav ej utan åtskillnad kunna riktas till »alla medlemmar i våra endast ofullständigt kristnade folkkyrkor», då Jesus ej riktat den till alla sina åhörare, ej ens till alla sina anhängare, utan till apostlarna. BP är *apostlalära*. *Oxfordgrupprörelsen* är ju visserligen teologiskt sett en ganska diffus företeelse och färgas gärna av den teologiska miljön men förnekar ej sin starka reformerta förankring däri, att den ej blott gör allvar av de absoluta kraven, utan även vågar tala om den kristna staten och politiken,⁵ och om den reformerta synen blir man påmint vid studiet av Stanley Jones' mycket lästa skrifter, där han hävdar, att förverkligandet av BP, en av BP inspirerad kristendom, är den enda makt, som kan skapa ett samhällsliv, som effektivt kan bjuda kommunism och fascism motstånd.⁶

Som en lag, som kräver en bokstavlig uppfyllelse, fattades BP av

⁴ En reformert behandling av BP föreligger i H. N. Ridderbos: *De strekking der Bergrede naar Mattheus*. Diss. teol. Kampen 1936.

⁵ Den i Oxfordgrupprörelsen mest läste uppbyggelseförfattaren är utan tvekan Oswald Chambers. Denne, som avled 1917, har aldrig tillhört rörelsen som sådan, men har utövat ett mycket stort inflytande genom sina skrifter, främst samlingen dagliga betraktelser »My Utmost for His Highest». Chambers har även utgivit ett arbete om BP, i svensk övers.: »Men Jag säger Eder», Uppsala 1939. Chambers uppfattning av BP är klart kristocentrisk: Vi måste känna Kristus som Frälsare, innan hans lära kan få någon annan innebörd för oss, än att genom sin högtspända idealism driva oss till förtvivlan med oss själva. Denna förtvivlan avsåg Jesus, ty först utifrån denna upplevelse kunna vi möta honom som Frälsare. Den som mött honom som sådan och som lever i Andens gemenskap med honom har kraften att fylla BP:s krav. Anden aktualiserar dem ständigt på nytt i livets skiftande situationer. Här leder naturligtvis en brygga över till grupp-rörelsens praktik av Andens ledning.

⁶ E. Stanley Jones: *Bergspredikans Kristus*, 2. uppl. Stockholm 1934. Se även: *Kristendom eller kommunism?* och *Guds rike i Nya Testamentet*. Stanley Jones orienterar sin tolkning av BP utifrån Matt. 5:48. Livets mål är att bli *fullkomlig*, och denna fullkomlighet fattar han som en samlad personlighet. BP:s moral är *vördsnaden för personligheten*. Det är utifrån denna vördsnad för människovärdet som Jones menar att ett kristet samhällsliv skall byggas.

Leo Tolstoy, men för honom fick den då den rakt motsatta konsekvensen: Hela samhällsmaskineriet måste sprängas på kuppen. När han ensam, utan kontakt med sina närmaste medmänniskor, sin egen familj, dör en flyktings död på den lilla ryska järnvägsstationen, är det hela en gripande illustration till det omöjliga att rycka loss BP ur sitt sammanhang och ställa upp dess bud som en bokstavligen bindande lag för livsföringen. Men lika hjälplös gentemot BP visade sig Tolstoys samtida motpol, Friedrich Naumann, vara. Han kom till det lika otillfredsställande resultatet, att BP helt och hållet hörde hemma i det soliga och lantliga Galileen på Jesu tid med dess okomplicerade samhällsliv, men att den intet hade att betyda i det moderna upprustande Europa. Därför blir BP blott förpliktande för det inre livet, medan samhällslivet dirigeras av sina egna lagar.

I den lutherska förkunnelsen hänvisas lagen ofta till uppgiften att vara en tuktomästare till Kristus. BP får denna roll i Gerhard Kittels tolkning av problemet. BP är i sina krav rigorös och radikal och dess mening ligger ej i dess uppfyllbarhet — tvärtom, BP:s uppgift är att bryta den sedliga heroismen, avslöja människans absoluta syndighet och på så sätt driva människan till korset. Detta är äktluthersk teologi, men som tolkning av BP är det mera tvivelaktigt. Och lika litet tillfredsställande är det försök 1800-talets kulturprotestantism gjorde att lösa BP:s problem med formeln *sinnelagsetik*. Om det centrala i BP är kärleksbudet, skulle det betyda för oss, att kärlekens sinnelag skulle bära upp och färga vårt handlande. Det är naturligtvis rätt, men BP känner ingen sinnelagsetik, som skulle skilja sig från en annan, som mera direkt krävde handling.⁷

2.

Vad är anledningen till att BP givit upphov till alla dessa skiftande men mer eller mindre otillfredsställande lösningar? Uppenbarligen måste det finnas en felaktighet i frågeställningen, som drar med sig otillfredsställande och felaktiga svar. Jag menar, att denna felaktighet ligger däri, att man betraktat BP som en lag, som en samling bud, som en moralkodex,

⁷ En översikt av den nyare litteraturen till BP finnes i min uppsats Till Bergspredikans etik, Svensk Exegetisk Årsbok (SvEÅ) II, 1937. I föreliggande uppsats har jag sökt komplettera denna med de senare arbeten som kommit till min kännedom, dock utan att jag gör anspråk på bibliografiens fullständighet.

som man sedan medvetet eller omedvetet isolerat från sin skriftliga och andliga miljö och lagt till grund för vårt sedliga handlande. Alltmer arbetar sig den synpunkten fram, att det är omöjligt att lösrycka BP ur dess andesammanhang och som en isolerad storhet tolka den självständigt. Dessa ord ha dock tagit gestalt i en alldeles bestämd andlig situation, och endast utifrån denna kunna vi få något grepp om dem. Att finna och rätt bedöma denna andliga situation är det första steget man har att gå, när man vill söka lösningen av BP:s problem.

Det sammanhang, i vilket vi läsa BP och i vilket den också tagit sin nuvarande gestalt, är det *urkyrkliga Kristus-kerygmat*. Detta innebär att synpunkten på BP som ett stycke lag försvinner, den är i stället *en del av Evangeliet*. Inom nyare teologi har helt naturligt denna synpunkt starkt understruktits av de barthianska kretsarna: Det radikalaste försöket att tolka BP kristologiskt och kristocentriskt föreligger av Eduard Thurneysen.⁸ BP måste läsas och förstås som ett ord av *den levande Kristus*. Och hans ord är alltid *nådesord*. BP är Evangelium, blott genom Paulus kan man läsa BP rätt. Och Thurneysen har naturligtvis rätt, såtillvida som BP är ett stycke av Evangeliet — men därmed är ej sagt att den *i sig* är evangelium.⁹ Den väg den exegetiska forskningen

⁸ E. Thurneysen: Die Bergpredigt. Theologische Existenz heute, 46. München 1936.

⁹ En ingående och måttfull kritik av Thurneysen föreligger i Otto Schmitz: Thurneysens christologische Deutung der Bergpredigt, Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel, IX, 1938. Sid. 17—36. Schmitz frågar, vad vi ha att säga till Thurneysens framställning. För det första, att varje ord i BP uttalats utifrån Kristi fullmakt. Allt i BP står i samklang och sammanhang med Gudsgärningen i Kristus. Även där Jesus ej uttryckligen talar om sig själv, visa hans ord likväl tillbaka på honom själv. BP måste förstås messianskt, d. ä. kristologiskt. Vidare: Vi måste läsa BP utifrån långfredag, påsk och pingst, d. v. s. utifrån *den apostoliska förkunnelsens ståndpunkt*. När en människa utifrån den rent mänskliga problematikens ståndpunkt nalkas BP — som t. ex. Tolstoy — så möter hon genast frågan om uppfyllbarheten och stöter sin panna blodig på denna fråga. Den kristne däremot står på *trosrättfärdighetens* mark, BP blir ingen lag i den meningen, att vi skulle uppfylla den utifrån vår egen kraft. Vi läsa BP utifrån medvetandet om Guds nåd. Så långt har Thurneysen rätt. Men nu riktar Schmitz en kritik mot T., som samlar sig på tre punkter:

1) T. gör BP — tvärtemot ordalydelsen — till löftesord, primär evangelieförkunnelse. Det som skapar det evangeliska i BP är Jesu person, BP tillhör Gudsrikesförkunnelsen, men sådan den möter oss är den en utveckling av Jesu *botsrop*. Detta är ju visserligen betingat av löftet, glädjebudskapet, men sådan BP möter oss är den *bud* (sid. 23—26).

2) Med tillbakaträdandet av den direkta frälsningsförkunnelsen i BP sammanhänger sparsamheten med direkta kristologiska utsagor i densamma. Schmitz' andra invändning

har att gå vid lösandet av BP:s problem är att fastställa den andliga miljö, den andliga enhet som Nya Testamentet utgör. Vilken plats intar BP här? Vad betyder den, sedd utifrån Jesu gestalt och förkunnelse som totalitet? Då vi ställa den frågan, måste vi emellertid också besvara en annan: Vad är BP? BP är ju inte en direkt predikan av Jesus, utan en litterär komposition av evangelisten, av Matteusevangeliets författare eller redaktör, (jag rör mig här för enkelhetens skull med Matteusformen, den lukanska BP torde för övrigt inom den närmaste tiden bli föremål för en egen undersökning). Vi ha alltså att skilja mellan den komposition, som Matteus erbjuder och som fyller ett visst syfte inom ramen för hans Evangelium, och de isolerade Jesusord, som Matteus använt sig av. Först sedan vi undersökt Matteus' BP kunna vi gå över till de ursprungliga Jesusorden och undersöka, huru de förhålla sig till hans person och gärning. Endast utifrån en sådan undersökning kunna vi få det grepp om dessa ord, att vi kunna våga säga något om BP:s innebörd och mening.

3.

När det gäller att teckna Nya Testamentets andliga atmosfär, att fastställa det band, som binder dess olika vittnesbörd och fromhetstyper samman till en enhet, stannar forskningen av i dag gärna inför ordet *eskatologi*. Det var ju Joh. Weiss' och Albert Schweitzers epok-

är, (sid. 26—30), att T. oberättigat inlägger kristologiska utsagor i BP. Han måste miss-handla textens direkta lydelse för att få den till ord, ej blott av Jesu, utan även om honom. Visserligen handla de alla om honom *såttillvida*, som de alla äro fyllda och präglade av hans Kristusverklighet. Jesu återhållsamhet med ord om sig själv beror på Messiashemligheten, den beror på den »frälsningshistoriska ort» BP intar i Jesu förkunnelse och gärning. Och detta är Schmitz' tredje invändning:

3) T. lösrycker BP ur dess »frälsningshistoriska plats» före påsken och placerar den i den apostoliska förkunnelsen. Detta sker genom att ordet *rättfärdighet* tolkas *paulinskt*. BP förkunnar Guds vilja, den ger botkravet konkret form och detta tillhör Jesu messianska gärning. Jesu etiska förkunnelse, som ställer folket i avgörelsens situation, ligger före korset och påsken. Vi möta den i vårt Nya Testamente som apostolisk förkunnelse. Men detta ger oss ej rätt att flytta BP ur dess frälsningshistoriska sammanhang — men väl måste vi fråga, vad den betyder för oss i *vår* frälsningshistoriska situation (sid. 30—34).

Vad detta betyder, sammanfattar Schmitz i några avslutande ord: Lagen måste predikas, men ej legalistiskt, utan i ljuset av Evangeliet, utifrån bundenheten vid Guds vilja genom Kristus. BP står alltid som korrelerat mot att för rättfärdiggörelsen glömma *helgelsen*.

görande upptäckt vid sekelskiftet, att Nya Testamentet ingalunda behärskades av någon tro på ett inomvärldsligt, social-etiskt och humant uppfattat Guds Rike, utan att Jesus förkunnade den stora katastrofen, då den gamla eonen skulle gå under för att lämna plats åt den nya. Jesus är inte den idealistiskt uppfattade läraren, som förkunnar människosjälens oändliga värde och tecknar ett godhetens rike som målet för mänsklighetens sedliga strävan, utan den gåtfulle profeten, som träder fram ur den apokalyptiskt intresserade folkfromhetens dunkla djup och i gåtfulla ord och gärningar tecknar det korta perspektivet under domens mörka ovädershimmel. Därmed var en ny syn given på Jesus och kyrkan. Ordet eskatologi kom i centrum. Utifrån detta begrepp måste alla nytestamentliga frågor prövas, kristologien, kyrkotanken, etiken, för att nu bara nämna några av de viktigaste. Men även ordet eskatologi kräver sin förklaring. Det är ingalunda entydigt och oomstritt. Synoptikerna sammanfattar Jesu förkunnelse i de programmatiska orden: »Guds Rike är nära; gören bot och tron Evangelium», men vad betyder »Guds Rike»? Och vad betyder det i Jesu mun? Vad innebär det egentligen, att tiden är *den yttersta*?

Forskningen har ivrigt varit sysselsatt med dessa frågor under de decennier, som hunnit förflyta sedan sekelskiftet. Och linjerna börja klarna. Därmed ges möjlighet till en ny helhets- och enhetssyn på Nya Testamentet.¹⁰

Jesus förkunnar: ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (Guds rike är nära) Mark. 1: 15 par. Men i detta ἤγγικεν ligger inte bara något futuralt utan även något *presentiskt*. ἐγγύς (nära) och ἐγγίξειν (vara nära) teckna det karakteristiska för det urkristna läget, de uttrycka den eskatologiska uppfyllelsen, att man här och nu står i den stora och avgörande tidvändan.¹¹ Gudsriket är redan här och nu för handen, det är mitt bland människorna, Luk. 17: 21, dess krafter verka redan nu bland människor och demoner, Matt. 12: 28 par.

Den lexikaliska undersökningen av ordet βασιλεία har visat, att det ej betyder »rike» utan »herradöme», »herravälde», det tyska Herrschaft eller Königtum.¹² βασιλεία τοῦ θεοῦ är Guds konungavärdighet, hans herravälde

¹⁰ Se Anton Fridrichsen: Nya Testamentets enhet. SvEÄ VI, 1941. Sid. 43—54.

¹¹ Theol. Wörterbuch z. Neuen Testament (= ThWBNT), II, Art. ἐγγύς (Preisker). Sid. 329 ff.

¹² ThWBNT, I, Art. βασιλεία (K. L. Schmidt). Sid. 579 ff.

och står som sådant utanför gränsen av alla mänskliga åtgärder och ansträngningar. βασιλεία τοῦ θεοῦ är Guds handlande med sin skapelse, med människorna. Och då Guds handlande med sin skapelse är frälsningsgärning hör ordet till *soteriologien*. Gudsrikesförkunnelsen omspannar hela Jesu gärning; det är därför oriktigt att av annat än formella skäl särskilja vissa utsagor som eskatologiska, andra som kristologiska, andra åter som undervisande och etiskt betonade vishetsord o. s. v. Härigenom spränger man sönder enheten i Jesu gestalt och gärning och står där ganska hjälplös med de skärvor man har i handen. Jesu förkunnelse och gärning är en totalitet som står under det bestämda förtecknet: εὐαγγέλιον och detta är εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ. Där Jesus drar fram äro Gudsrikets krafter verksamma. Med honom har Guds rike brutit in i världen.¹³ Men i Jesu egen gestalt som Människosonen ligger samma egendomliga spänning mellan nutid och framtid, denna spänning är ju själva Kristusmysteriet. Men kvar står det faktum, att det är Jesu gestalt som slår bryggan mellan Guds Rike som en närvarande och tillkommande storhet. Det är också detta som ger färg åt urkyrkans andliga liv. Eskatologien är samtidigt futuralt och presentiskt. Även i den apostoliska tiden lever man i samma andliga atmosfär som i kretsen kring Jesus: Han är nu i Anden närvarande och lärjungakretsen är Kyrkan, organiserad kring den levande Herren. Det är alltså ej så, att eskatologien skjutes på framtiden som ett dogmatiskt gränsbegrepp utan den lever i och präglar Kyrkans andliga liv — hela Kyrkans situation är eskatologisk. Vill man ej sätta likhetstecken mellan βασιλεία och ἐκκλησία kan man dock säga, att ἐκκλησία är Messiasmenigheten, Gudsrikets folk. Och det sedliga liv, som utvecklar sig och lever i Kyrkan är *Gudsrikets rättfärdighet*.

Skola vi ana innebörden i denna för oss så egendomliga dubbelhet i uppfattningen av Guds Rike som samtidigt något närvarande och kommande, måste vi lämna vårt västerländska, av grekerna övertagna *tids- och historiebegrepp*. Greken tänker punktuellt, kronologiskt, tiden är en egen verklighet, som behärskar, binder och reglerar livet med obönhörlig konsekvens. Härigenom har greken en tidsuppfattning, som gör honom i stånd att skapa en historieskrivning i modern bemärkelse. Nya Testamentets tidsuppfattning är av annan art. Den nytestamentliga tidsuppfatt-

¹³ ThWBNT, I, sid. 590 f.

ningen har sina rötter hos profeterna, särskilt hos *Deutero-Jesaja*. Tiden är inryckt i Guds uppenbarelse: Historien är frälsningshistoria, detta gör den nuvarande tiden, nuet, fyllt av Guds handlande, det är detta som ger tiden dess karaktär. Vi se det tydligt hos Deutero-Jesaja: Tiden är fullbordad, han ser Guds handlande konkret fullborda sig genom Kyros och Ebed-Jahve. Denna profeternas syn på tidens verklighet möta vi hos Jesus och Paulus. Det som utmärker denna tidsuppfattning är dess *nu*-karaktär: Guds handlande fyller tidsmättet och ger det dess karaktär. Tidsbegreppet är ej kronologiskt eller kvantitativt utan *kvalitativt*. Man lever i »den yttersta tiden», och detta innebär, att Gud brutit in i människornas verklighet och värld och fyller den med sina krafter. Därför har Jesus ingen användning av apokalyptikens ordnande av de yttersta tingen i olika serier; även där man möter de apokalyptiska bilderna och formerna (och det är ju problematiskt, hur mycket i den synoptiska Apokalypsen som är av Jesus), är apokalyptikens beräknande anda helt övervunnen. Tiden ställes helt i Guds hand — »om den dagen och den stunden vet ingen något, icke änglarna i himmelen, icke ens Sonen — ingen utom Fadern». Mark. 13: 32 par. Guds handlande ligger utanför mänsklig bedömningsförmåga. Guds Rike kommer ej på ett sätt, som kan fastställas medelst yttre observationer — se, Guds Rike är mitt ibland eder, Luk. 17: 20 f.¹⁴

Den nya situationen uttrycker Nya Testamentet med uttrycket *πεπλήρωται ὁ καιρός* (tiden är fullbordad) Mark. 1: 15,¹⁵ *τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου* (tidens fullbordan) Gal. 4: 4. Det är den messianska situationen, då efter Guds outgrundliga rådslut de frälsande krafterna bryta in i människornas verklighet, för att återställa den i dess ursprungliga mening, sådan den sprang fram ur Guds skapartanke, men därför också för att upphäva alla dess nuvarande ordningar. Det enda människorna i en sådan situation kunna göra, är att draga konsekvenserna av läget, att besinna sig sig på den *καιρός* man upplever, den avgörande stunden — och detta

¹⁴ Om det nytestamentliga tidsbegreppet se G. Delling: *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, Gütersloh 1940, Dens. Art. *καιρός*, ThWBNT, III, sid. 456 ff. Frågan behandlas även av J. Wellhagen: *Anden och Riket*, Uppsala 1941, sid. 86 ff.

¹⁵ E. Lohmeyer: *Das Evangelium des Markus*, Meyers kommentar I: 2, Göttingen 1937: »Das Wort *καιρός* trägt einen ganz bestimmten Inhalt; es ist die Stunde der endgültigen Vollendung. Jetzt hat alle Verheissung und Vorbereitung ein Ende; jetzt, 'ist Gottes Königtum genaht', d. h. es ist da.» Sid. 30.

besinnande tar sig uttryck i tro och *bot*. Detta är den enda etik läget kräver.

Det är i denna situation, helt präglad av det inbrytande och redan närvarande Gudsriket, som BP har sin plats och utifrån vilken den måste förstås. Det är *uppfyllelsens situation*, och just detta ord — uppfyllelse — finna vi som det programmatiska ord av Jesus, varmed han karakteriserar sin ställning till Lagen och Profeterna, d. v. s. den föregående historien. Jag har icke kommit för att upplösa utan för att πληρῶσαι, uppfylla, bringa till fulländning och därmed ge Gudsviljan dess rätta betydelse, Matt. 5: 17.

4.

Vi veta ej, om Jesus hållit någon »Bergspredikan». Vi kunna på sin höjd säga, att den tradition, som stod till buds, när Synoptikerna redigerades, erbjöd ett tal av Jesus, som började med saligprisningar och slutade med dubbelliknelsen om husbyggandet (i dessa punkter överensstämna Matt.- och Lukasformerna av BP). Den predikan vi möta hos Matt. är ju en produkt av Matteus' redaktionära verksamhet. Den form- och litteraturhistoriska process, som resulterat i BP:s nuvarande utgestaltning, är så allmänt känd i sina stora grunddrag (disk. står i huvudsak om detaljerna), att den här kan förbigås. Den fråga som emellertid intresserar oss lyder: *Vad betyder BP hos Matteus? Kunna vi med ledning av dess placering inom Matteusevangeliets ram och dess disposition säga något om Matteus' mening och avsikt med densamma?*

BP är för *Matteus Kyrkans nova lex Christi*. Jesus talar till Kyrkan. Det är intressant att observera den egendomliga glidning, som äger rum i själva ramen till BP, Matt. 5: 1 f. Själva inledningen — När han nu såg folkskarorna — är en allmän ram, som anknyter till föregående vers (kapitelindelningen är ju sekundär). Det är den vanliga, stiliserade bilden av Jesus omgiven av folkskaror, jfr 4: 25 och 8: 1. Men det tal, som Jesus håller, riktar sig till lärjungarna, som nu stiga fram till honom, där han som en annan rabbin sitter i kretsen av sina lärjungar, καὶ καθίσαντος αὐτοῦ προσῆλθαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων. — (Matt. 5: 1b—2). Det är till denna krets BP riktar sig, men lärjungakretsen är Kyrkan, det nya Gudsfolket. Scenen har sin gammal-

testamentliga parallell i Moselagens utgivande från berget Sinai. Jesus är den nye *Moses*, som här ger sitt folk — Messias-menigheten — dess lag, Gudsrikets lag, Kyrkans *nova lex Christi*. BP har för Matteusevangeliets judiske redaktör samma programmatiska betydelse som Jesu predikan i Nasarets synagoga har för Lukas.

Mose gestalt var levande för senjudendomen och urkyrkan. Den hade en fast plats i föreställningarna om den yttersta tiden. På grundval av Deut. 18: 15, 18 om den kommande profeten, som skulle frambära Herrens ord, hade en hel folklig teologi vuxit upp. Stället tolkas messianskt (Joh. 6: 14 f.). Och även utan att Deut. 18: 15, 18 nämnes, har Mosesgestalten färgat de messianska förväntningarna. Messias skildras som den andre Moses — räddningen ur Egypten blir förebilden för den messianska frälsningen. Dessa föreställningar leva i den palestinsiska urkyrkan. Här utvecklas typologien Moses — Kristus, jfr Apg. 3: 22 f., 7: 37.¹⁶ Särskilt hos Matteus är denna typologi genomförd på en rad punkter. Det börjar redan med barndomshistorien. Hela berättelsen om de vise männen, om Herodes fruktan och flykten till Egypten vimlar av analogier till de Moselegender, som levde i judendomen. Messias-tiden skall motsvara Mose-tiden. Vi möta samma sak i frestelsehistorien, Jesus är fyratio dagar i öknen liksom Moses är fyratio dagar på Sinai. Liksom Israel prövades i öknen så frestas Jesus (jfr även parallellismen Israel, Guds son — Jesus, Sonen). Och den tydligaste parallellismen föreligger just i BP. »Saligheternas berg» blir det messianska motstycket till Sinai, Jesus är den messianska tidens andre Moses, som förkunnar Messiasmenighetens livsordning, Guds Rikes nya lag.¹⁷ Laggivning och lagtolkningen är en messiansk funktion.

Alltså: Redan Matteus, »der Evangelist des sich formenden Frühkatholizismus» (R. Otto), uppfattar BP som en lag, som den nya lag, som efterträtt Moselagen och som reglerar livet inom det nya Gudsfolket, Messiasmenigheten (jfr »kyrkoordningen», Matt. 18). Men skola vi komma åt BP:s ursprungliga mening, måste vi gå bakom Matt:s komposition och söka läsa de enskilda logia i ljuset av den totaluppfattning av urkristendomen, som vi tecknat, se dem som uttryck för det andeliv, som sprang

¹⁶ ThWBNT, IV, Art. Μωυσης (Joach. Jeremias). Sid. 852—878.

¹⁷ Till typologien Moses/Kristus se ThWBNT, IV, sid. 874 f. och Schniewind: Das Evangelium nach Matthäus, (Das Neue Testament Deutsch, 2), sid. 19, 28 och 37.

fram ur och hade sitt centrum i Jesus, Människosonen, bäraren och bringaren av Gudsriket. Det lagiska i speciell mening faller då bort, BP blir uttryck för det liv, som utvecklar sig i den messianska situationen, vi finna i BP ej proklamationen av Gudsrikets lag, men *teckningen av Gudsrikets rättfärdighet*.

5.

Är läget det messianska, innebär det, att där inte finns något utrymme för en etik i den meningen, att människan fulländar eller utformar sitt liv efter vissa ideal eller lagar eller genom sitt handlande kan uppnå vissa mål. Är läget det messianska, betyder det, att det helt ligger utom människans verksamhetsmöjlighet att forma läget och självständigt bedöma och förverkliga sin ställning i förhållande därtill. Det enda hon kan göra, är att ta konsekvenserna av läget, att göra bot och tro: d. v. s. gå in under den nya verkligheten och utifrån denna utgestalta sitt liv. Detta är BP:s etik — *Gudsrikets rättfärdighet*.

Är då BP messiansk? Det är ju detta man betvivlar, när man satt BP till norm för undervisning och samhällsliv och hävdar att den är odogmatisk och allmängiltig. Vill man då nu finna det messianska, kan man ej gå till kompositionen. Den är som sagt evangelistens verk. Men vi kunna undersöka de enskilda logia, varav BP är uppbyggd och undersöka, hur det förhåller sig med dem. Vi skola då finna, att alla nyckelord ha en klart messiansk innebörd, d. v. s. hänvisa till den utomordentliga situation som Jesu existens skapar och färgas av hans person och denna situation. Det är absolut nödvändigt att knyta orden till Jesu person, göra vi ej detta stå vi alldeles rådvilla inför dem. Vi ha ju absolut ingen aning om den situation, under vilka konkreta förhållanden de uttalats, och det enda sätt, varpå vi kunna betvinga denna svårighet, är att sätta orden i organisk förbindelse med honom, som talade dem.

Här är naturligtvis ej platsen att företaga en dylik interpretation av hela det material, vi möta i BP. Jag inskränker mig till några starkt markerade nyckelord, från vilka ljuset faller över det övriga materialet. BP inledes ju med åtta (nio) *saligprisningar*, Matt. 5: 3—10(11).¹⁸ Dessa äro

¹⁸ ThBWNT, IV, Art. *μακάριος* (Hauck), sid. 369 ff. »Die Gruppe *μακάριος μακαρίζειν, μακαρισμός* hat im NT ihre Besonderheit darin, dass sie ganz *überwiegend*

uppdelade i två grupper — de fyra första (3—6) tala om *väntande* människor, de fyra senare tala om dessa människors *existens* (7—10). En interpretation av den förra gruppen visar nu, att förhoppningen hela tiden är inriktad på *Guds* handlande, dessa människor prisas ej saliga på grund av sina dygder utan på grund av sin *brist*, som endast Gud kan fylla. Och nu prisas de saliga, ej för sin längtans, sin brists skull, utan för att de nu stå i uppfyllelsens situation. Endast en man med messianska anspråk och messianskt medvetande kan tala sådana ord. Och den senare gruppen saligprisningar är egentligen endast en utveckling av den förra, den hållning, som här tecknas, är deras, som helt leva av Gud, och som nu prisas saliga, därför att de stå inför Guds stora och avgörande ingripande.¹⁹ Det är aldrig fråga om några mänskliga prestationer, som skulle öppna vägen in i Guds Rike.

5: 17—20, Jesu programmatiska ord om sin ställning till Lagen är helt messianskt. Jag har kommit, ἤλθον, säger Jesus. Ordet är buret av Jesu messianska självmedvetande. Själva ordet ἔρχομαι (jag kommer) hör till den gudomliga epifanien.²⁰ I de många ἤλθον-ställena beskriver Jesus i majestätisk, knapp formulering innebörden av sin gärning. *Han har kommit* för att förkunna Guds Rike, Mark. 1: 38, för att tända en eld på jorden, Luk. 12: 49, för att sända svärd, Matt. 10: 34 f., för att uppsöka och rädda det förlorade, Matt. 9: 13, för att giva sitt liv till lösen för många, Mark. 10: 45. I den johanneiska traditionen äro ἤλθον-utsagorna den speciella formeln för Jesu självvittnesbörd. I BP möta vi nu detta mäktiga ord i det avgörande sammanhang, där Jesus proklamerar sin ställning i förhållande till den gammaltestamentliga uppenbarelsen. Jag har kommit för att *uppfylla*. Uppfyllelsen som messiansk kategori är redan ovan skisserad, Jesu ställning till Lagen skall nedan behandlas. Jesu uppgörelse med Moselagen har i BP formen av en rad antiteser, inledda med det dubbla: Det är sagt — men *Jag säger* Eder, ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν. Detta ἐγὼ är likaledes uttryck för Jesu messianska självmedvetande, det är detta självmedvetande som ger orden tyngd och auktoritet: Här är ingen

auf die einzigartige religiöse Freude bezogen ist, die dem Menschen aus dem Teilhaben am Heil des Reiches Gottes erwächst.»

¹⁹ Till tolkningen se Schniewind: o. a. a. sid. 38 ff.

²⁰ ThWBNT, II, Art. ἔρχομαι (Schneider). Sid. 664—672.

ny utläggning av en gammal lag, här proklameras en helt ny situation med en ny rättfärdighet.²¹

Allt detta motsvarar det intryck Jesus gör på folket med sin förkunnelse, 7: 28 f., ett fast drag i den synoptiska traditionen, jfr Mark. 1: 22, 27. Jesus förkunnade med makt och myndighet, med fullmakt, ὡς ἐξουσίαν ἔχων. ἐξουσία (makt, myndighet, fullmakt) är ett klart messianskt begrepp.²² Det betecknar den honom av Gud givna fullmakten att tala och handla. Det är detta som ger Jesus hans säkerhet i motsats till rabbinerna, som aldrig vågade lämna traditionens fasta mark. Jesus uppträder med ἐξουσία både då han utdriver demoner, förlåter synder och lär om Guds vilja. Han behöver ej stödja sig på traditionen, ty han är Guds befullmäktigade sändebud. Han är Messias.

Denna fullmakt visar sig nu i *Jesu ställning till Lagen*. Jesus är jude. Han lever inom judendomens ram. Frälsningshistorien är knuten till juda-folkets historia, också i dess avgörande skede. Jesus är sänd till Israel, och från det sanna Israel, världens och tillvarons medelpunkt, skola de fräl-sande krafterna utgå. Denna inre solidaritet med judendomen och hans messianska självmedvetande är bestämmande för hans, vid första ögonkastet så förbryllande, ställning till Lagen. Vi möta ju nämligen hos Jesus en egenartad dubbelhet på denna punkt. Å ena sidan visar han en för juden fullkomligt chockerande frihet gentemot Lagen, å andra sidan möta vi hos honom en skenbar konservatism, ett absolut fasthållande vid Lagen, som fått sitt mest tillspetsade uttryck i Matt. 5: 17 ff. Huru skola vi komma till rätta med denna dubbelhet?

Det är för Jesus klart, att Lagen är det giltiga uttrycket för Guds vilja. Här står han med båda fötterna på Israels mark. Lagen var Guds gåva till sitt utvalda folk, i Lagen möter juden sanningen, Guds väsen och vilja

²¹ ThWBNT, II Art ἐγώ (Stauffer). Sid. 345 ff. Jfr H. Odeberg: Das Alten Testament im Neuen, Zeitschr. syst. Theol. 18. Jahrg. 1941. Sid. 56—61. Odeberg hävdar, att Jesus delar den samtida judendomens verbalinspirationslära. Den Heliga Skrifts bokstav är inspirerad i en viss form, och måste vara så, då bakom bokstaven ett bestämt andligt innehåll döljer sig, jfr Matt. 5: 17 f. Det nya och oerhörda i Jesu uppträdande är nu, att han kan uttala orden: *Men Jag säger Eder*. Ty detta innebär, att här talar en, som ej blott kan tyda orden i deras djupaste mening, utan själv är den Ande, som talar i orden. »Christus deutet oder erklärt nicht nur die heilige Schrift, sondern er deklariert sie, er setzt sie. Die heilige Schrift, die göttliche Offenbarung, die Gottheit selbst spricht durch seinen Mund.» Sid. 61.

²² ThWBNT, II, Art. ἐξουσία (Foerster). Sid. 563 ff.

i gripbar gestalt, därför är Lagen ej börda utan gåva, det som framför allt annat utmärker Israels ställning som Guds egendomsfolk. På denna punkt delar Jesus sitt folks tankar: I liknelsen om den rike mannen och Lasarus, Luk. 16, polemiserar han direkt mot föreställningen att en annan uppenbarelsform bättre skulle hjälpa människorna; den som ej lyssnar till och lyder Lagen är ohjälpligt förlorad.²³ Den rike ynglingen hänvisas till Lagen på sin fråga efter vägen till det eviga livet, Mark. 10: 17 ff. Det är likaså oriktigt att säga, att Jesu förhållande till Lagen skulle utmärkas av en reduktion, en inskränkning av Lagen och koncentration av densamma på det väsentligaste, medan stora delar, t. ex. ceremoniellagen skulle utmönstras. Den bild vi få av Jesus i den nytestamentliga traditionen, visar något helt annat. Han går själv lydigt in under ceremoniellagen: Han tillropar folket att lyda fariséerna, Matt. 23: 2 ff., och tillropar fariséerna, som förskjuta tyngdpunkten i Lagen till en småaktig lagobservans på bekostnad av det centrala: »Det ena borde I göra, men icke underlåta det andra», Matt. 23: 23. Vi finna här en viktig synpunkt i Jesu syn på Lagen: *Lagens odelbarhet*.

Klart kommer denna lagens odelbarhet fram just i BP, Matt. 5: 18 f. Det är ett starkt polemiskt ord, den tillspetsade formen visar, att det med kraft vänder sig mot tendenser inom lärjungakretsen till en reducering av Lagen, till att inom Lagen utsöndra vissa delar som förpliktande under det att övriga kunde lämnas åtsido. Lagen är det giltiga uttrycket för Gudsviljan och att genom en reduktion söka göra det lättare för sig är ett självbedrägeri, som ofelbart skulle leda till en ny kasuistik i likhet med den fariseiska. Ty vad Jesus anklagar fariseismen för är ju paradoxalt nog inte, att den tar för hårt på Lagen, utan tvärtom att den förfuskat Lagens helighet. Är Lagen den absoluta Gudsviljan, ligger den helt utom människans sfär; människans enda adekvata hållning är lydnad, men den fariseiska och skriftlärda fromheten har just förfalskat Gudsviljan, den har sökt göra den tillgänglig för människan genom allehanda koncessioner till den mänskliga svagheten, (t. ex. i fråga om skilsmässa). Detta tummande på och tillrättaläggande av Lagen är inget mindre än ett intrång på Guds egen mark, det betyder att man förlorat den levande känslan för vem Gud är och vad han egentligen vill. Därför ingår det i Jesu messianska gärning att

²³ Hans Åkerhielm: Liknelsen om den rike mannen och den fattige Lasarus, SvEÄ, I, 1936, sid. 63—83.

lära människorna att läsa Lagen rätt och i densamma finna Guds egentliga och innersta vilja. Det är så vi ha att förstå Jesu starkt polemiska ord om Lagens totala giltighet och det ödesdigra i att söka upphäva även en del därav. Men detta betyder också, att Jesus lyfter upp lagen över judendomens mekaniska lagtolkning. Med den inre nödvändighetens paradoxalitet framspringer ur detta totala bejakande av Lagen som uttryck för Guds vilja även den frihet gentemot Lagens bokstav, som intuitivt i den givna situationen handlar utifrån Lagens centrum — den gudomliga kärleksviljan.²⁴

Jesus förkunnade ju Gudsherraväldets inbrott. I denna situation får Guds vilja sin fulla giltighet. Detta ligger till grund för Jesu lagtolkning. Tvärs igenom bokstaven skär Jesus till Guds mening med budet, själva urmeningen, som omfattar hela människan, ej blott hennes handlande utan även tanke och vilja. Människan står ej längre inför Lagens bokstav, utan inför Gud och det som därför skall utmärka människans handlande är *kongenialitet med Guds vilja*. När Jesus i sina väldiga antiteser Matt. 5: 21—48 vänder sig mot Moselagen, betyder detta ej att han upphäver Lagens giltighet, tvärtom stadfäster han den i dess fulla och ursprungliga mening och giltighet genom att ta bort de svagheter, som vidlådde den i dess nuvarande formulering. Den lagobservans, som Jesus såg praktiserad i fariseismen fann han steril, man hade här sökt undandra sig Gudsviljans väldiga dynamik genom att mekanisera och rationalisera laglydnaden till en yttre reglering av livet till en viss form, en viss anständighet. Vad Jesus kräver i enlighet med den eskatologiska situationens krav är den totala lydnaden, den totala samstämmigheten med Guds vilja. Denna lydnad omfattar hela människan. »I skolen vara *fullkomliga*, såsom eder himmelske Fader är fullkomlig», Matt. 5: 48. I detta BP:s fullkomlighetskrav ligger nämligen inte den grekiskt-moderna fullkomlighetstanken, som syftar till personlighetens moraliska och religiösa fulländning. Fullkomlig i nytestamentlig mening är människan, när hon med hel, odelad vilja står i lydnadens, i trons situation, i sitt handlande helt och hållet bestämd av den verklighet, som heter Gud och hans uppenbarelse.²⁵

²⁴ Jfr Erik Beijer: En kristen människas frihet och bundenhet inför Guds lag. Homiletisk exeges av 1. årg. högmässotext på 6. söndagen efter Trefaldighet. Svensk Kyrkotidning, 1941, sid. 451 f.

²⁵ Anton Fridrichsen: Fullkomlighetskravet i Jesu förkunnelse, Sv. Teol. Kvartalskrift, 1933, sid. 124—133.

Den Gudsvilja, med vilken människan i sitt handlande skall stå i samklang, samlar Jesus i ett ord: *Kärlek*. Det är kärleken som ger de olika buden deras färg och karaktär; i »den gyllene regeln» samlas och koncentreras Lagen, Matt. 7: 12, och dubbelbudet om kärleken till Gud och nästan är det yppersta. Men just häri, i utgestaltandet av ett liv, som är kongenialt med Guds faderskärlek, visar det sig, att denna radikala laguppfattning spränger Lagen. Ty ur den centrala bundenheten vid Guds kärleksvilja, ur detta liv i samklang med Guds egna intentioner, springer friheten fram. Den som radikalt står i lydnadens situation är ej bunden av paragrafer, traditioner och tolkningar — han står där fri, för att i varje situation utifrån Guds centrala vilja, kärleksviljan, gestalta sitt handlande. Vad detta betyder se vi i Jesu eget liv. Samme man som säger de tillspetsade orden om Lagens giltighet, är ju chockerande fri i sitt handlande i fråga om sabbat, fasta och andra bud. Ty han har Lagens gemensamma nämnare, Guds kärleksvilja, aktuell. Den bestämmer hans handlande. Den är ej statisk. Gud är den levande, en dynamisk kraft, som ständigt skapar verkligheten. Denna verklighet skall medborgaren i Guds Rike, den som trätt in under Gudsherraväldet, ständigt möta i överensstämmelse med kärleksviljan. Handlandet ger sig, så att säga, av sig självt; vad det innebär har Jesus plastiskt tecknat i exempelberättelsen om den barmhärtige samariten. Hans handlande är självklart, det springer fram ur situationens krav. Sådan är den »etik» vi möta i BP. Därmed har lagiskheten övervunnits. Vi möta gudsbarnets sätt att leva i Gudsherraväldets saliga verklighet. BP tecknar Gudsrikets rättfärdighet. Och med Jesus är Gudsriket *aktuell nutid*.

* *

*

BP tolkar och tecknar Gudsrikets rättfärdighet. Dess situation är den eskatologiska. Sin egenartade karaktär får situationen därav, att Gudsriket tecknas dels som något framtida, dels som något närvarande. Den motsägelse, som synes ligga — och som verkligen ligger — häri, får sin lösning därav, att Gudsriket knytes till Jesu person. Ty denna spänning mellan nutid och framtid är ju ett av de mest utmärkande dragen i Jesu egen person. Detta är ju Kristusmysteriet, och denna spänning ligger ju

redan i den Messiasitel Jesus med förkärlek använder, *Människosonen*. De som genomskåda mysteriet, de som upptäcka Jesus som Messias och som samla sig kring honom som lemmar i det nya Gudsfolket, messiasmenigheten, för dem blir Guds Rike aktuell nutid. Det är deras liv som skildras i BP:s tillspetsade satser. Detta är nyckeln till radikalismen i BP:s etik. Den outtalade förutsättningen för dess utsagor är hela tiden, att de gälla människor som stå *coram Deo* — i Gudsrikets sfär, under Gudsherraväldet. Och då handlar man *så* som tecknas i BP. Ett annat handlande vore en anomali. När Jesus förkunnar boten — och BP är expliceringen av Jesu botsrop — så betyder det inte att människorna genom sitt handlande skola skaffa sig värdighet att ingå i Guds Rike,²⁶ utan Guds Rike är där förhanden oberoende av mänskliga ansträngningar: Det gäller nu att dra de rätta konsekvenserna av detta läge, att lämna dödens och undergångens värld och genom att sluta sig till Människosonen bli en lem av messiasmenigheten, att gå in i livets värld och leva där, kärlekens liv, som i paradoxala satser tecknas av Jesus, när han i de ord, som samlats inom BP:s ram, skildrar Gudsrikets rättfärdighet.

Denna visshet att leva i den yttersta tiden, i uppfyllelsens situation, i Gudsrikets verklighet, förstärkes efter påsken och pingsten genom upplevelsen av den upphöjde Herrens närvaro i Kyrkans mitt. Det kristna livet springer fram ur denna visshet och upplevelse. Det kristna livet är Andens frukt, Gal. 5: 22. Det är detta som ger den nytestamentliga etiken dess egenartade bild. Antimoralisten Paulus kan fylla sina brev med etiska förmaningar. Och ändå skapar han ingen »kristen etik». Han griper friskt tag i de etiska förmaningar han finner tillgängliga. Antika tankar få uttrycka den kristnes ställning till stat och överhet, Rom. 13, han använder stoiskt och populärfilosofiskt materiel till sina hustavlor, den antika levnadsvisheten kan han använda till att teckna det kristna livsidealet, Fil. 4: 8. Moselagen får hos honom en ny giltighet. Men trots allt detta känner envar instinktivt, att här är något nytt. Ty detta liv lever i den yttersta tiden, — *i Kristus* — i gemenskap med honom, i Gudsrikets nya sfär. Det är Andens nya liv. Sitt uttömmande uttryck får det i Gal. 5: 22 ff. Efter den uppräknig av de kristna »dygder» som här ges, kom-

²⁶ Så menar Hans Windisch i sina arbeten om BP, t. ex. *Der Sinn der Bergpredigt*, 2. uppl. Leipzig 1937 och *Die Sprüche vom Eingehen ins Reich Gottes*, ZNW, 1928, sid. 163 ff.

mer det betydelsefulla tillägget: *Mot sådant är icke Lagen*. Det är den paulinska motsvarigheten till Matt. 5:17.

*

Vad detta betyder för BP:s användning i undervisning och förkunnelse skall här ej beröras. Blott så mycket skall sägas: Det är omöjligt att riva BP ur dess sammanhang med Kristusgestalten och Kristusgärningen och göra den till ett stycke allmän moralisk undervisning i ett för övrigt sekulariserat samhällsliv.²⁷

²⁷ Som en komplettering till den översikt över den nyare litteraturen till BP, som jag givit i SvEÄ, II, 1937, antecknar jag här följande nyare — i uppsatsen här ovan ej nämnda — arbeten:

Rafael Gyllenberg: Religion und Ethik in der Bergpredigt, Zeitschrift für systematische Theologie, XIII, 1936/37, sid. 682—705.

G. Heinzelmänn: Das richtige Verständnis der Bergpredigt, Theol. Studien und Kritiken, 108, 1937/38, sid. 458 ff.

H. Asmussen: Die Bergpredigt. Eine Auslegung von Matth. Kap. 5—7., Göttingen 1939.

Gösta Lindeskog: Jesu Bergspredikan, (i Bibeln i den nyare forskningens ljus, Uppsala 1941), sid. 82—99.

C. Skovgaard-Petersen: Jesu Bergspredikan, Sv. övers. Uppsala 1937.

Arnold T. Öhrn: Är Bergspredikan evangelium? Sv. övers. Stockholm 1939.

Gustaf Linder: Meningen i Jesu Bergspredikan, Svensk Kyrkotidning, 1939, sid. 672 f., 708 f.

Jfr även till föreliggande ämne H. Odeberg: Pharisäische und christliche Ethik, Zeitschr. für syst. Theol. 18. Jahrg. 1941, sid. 482—498.

ÄR DEN EXEGETISKA FORSKNINGEN BLOTT EN REFLEX AV ALLMÄNNA OCH TEO- LOGISKA IDÉSTRÖMNINGAR?¹

AV DOCENT OLOF LINTON, UPPSALA

Understundom möter man hos både exegeten och systematikern en viss obenägenhet för att alls befatta sig med de problem, som den andre sysslar med. Detta kan ju kanske till en viss grad vara bra — var och en sköter sitt och undviker dilettantiska strövtåg på den andres marker. Men det bör inte gå så långt, att den ene över huvud taget icke på något sätt är intresserad i den andres arbete, fullständigt nonchalerar det eller rent av öppet antyder att allt hans arbete är rätt så suspekt. Vad exegeten beträffar har han ofta funnit den systematiska teologien vara alltför summarisk, sakna sinne för somliga nyanser och förstora andra. Han har kanske ibland också tyckt, att den varit alltför öppet beroende av tankar, som icke härröra ur texterna men det oaktat fått bestämma tolkningen. Han har med andra ord funnit den vara för »systematisk» och för »dogmatisk». Därför ansåg man länge ganska allmänt inom »den moderna exegetiken», att det var en dygd att i gör-ligaste mån hålla den systematiska teologien borta för att ostörd av förutfattade meningar fördjupa sig i texterna, i saken.² Denna paroll är icke längre obestridd. Man har tvärtom höjt kravet på ett intimt samgående av exegetik och systematik. Allra skarpast har kanske den dialek-

¹ Efterföljande uppsats utgör det första av tre föredrag, som undertecknad höll inför Teologiska sällskapet i Karlstad den 3—4 febr. 1942, vilka alla behandlade frågor av exegetiskt-systematiskt intresse. Rubrikens fråga ses därför i den föreliggande uppsatsen ur synpunkten av dess betydelse för relationen mellan exegetisk och systematisk teologi.

² Jfr t. ex. H. Windisch, *Der Sinn der Bergpredigt*, Leipzig 1929, s. 1: »Es war ein Hauptanliegen der alten ... Lehrergeneration, dass sich der Bibelforscher von allen dogmatischen und modern theologischen Einflüssen möglichst freihalten sollte, indem die Ausschattung der eigenen und überhaupt der Gegenwartstheologie die Voraussetzung richtiger, objektiver Bibelforschung sei.»

tiska teologien rest detta krav.¹ Men det framföres också på andra håll. Ibland kunde man nog frestas till en gensaga mot alltför onyanserat fördömande av isoleringen. Det *kan* för exegeten vara en prisvärd dygd, att han i möjligaste mån bortser från de kategorier, som systematikern vill tvinga på honom.

Det kan alltså finnas ett avståndstagande, som är dirigerat av intresse för saken själv. Men också mindre prisvärda bevekelsegrunder kunna spela in. Det kan vara en viss obenägenhet att sätta sig in i ett nytt problemläge. Man har en gång som student inhämtat både exegetisk teologi och systematisk. När man så begränsar de högre studierna till endera, kommer man i den disciplin man valt i kontakt med de aktuella problemen. På det andra området blir man åtminstone gärna partiellt kvar på positionen från studieåren. Man vet visserligen att där arbetas och att nya vindar blåsa. Men man befattar sig ej därmed. Ibland kan man till och med möta ett medvetet ignorerande av dessa nya strömningar med den motiveringen, att allt det där nya till stor del kan betraktas som modesak. De andras forskning synes vara så subjektiv och godtycklig att det icke lönar mödan att fördjupa sig i deras hugskott. Den ena moderiktningen synes ju avlösa den andra. Och det synes inte bara vara fråga om retuscheringar och nya rön utan om ett helt nytt betraktelsesätt, om alldeles nya signaler. Hela materialet förefaller därvid märkvärdigt smidigt foga sig efter nya direktiv. Detta tycker man vara bra besynnerligt och skyller de nya synpunkterna inte på nya sakliga insikter utan på skolbildning, subjektiva hugskott, önsknings- och oppositionslusta. Så finner man det rent av vara rätt och riktigt att inte befatta sig därmed. Ty det man vill komma åt det är ju saken och inte några forskarhugskott.

För den som själv deltar i arbetet, själv är med om att framföra de nya tankarna, ter det sig helt annorlunda. Han övervärderar gärna lika mycket det nya som den andre undervärderar det. Han gripes av segeryra, när han ser att han varit med om att finna sanningen och det först nu. Han överväldigas av sin egen framgång, när han ser, att om också andra gått före mot höjderna, har man först nu nått toppen så att man kan se sig omkring och få en överblick över hela sammanhanget. Den som står

¹ R. Bultmann, *Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments, Zwischen den Zeiten* 1925, s. 354: »so fallen im Grunde Theologie und Exegese oder systematische und historische Theologie zusammen.»

litet utanför blir mer betänksam. Han undrar kanske till och med om inte det hela till en stor del är en skenmanöver. Han nekar att tro att de nya synerna kunna förändra själva fakticiteten. I varje fall undrar han gärna över om de föregående hade så alldeles fel och om de närvarande ha så alldeles rätt. Han misstänker kanske att det kan komma en tredje generation, som ger den första mer rätt och den andra mindre. Han finner det i varje fall egendomligt, att så tvära omkastningar kunna drabba en forskning, som dock står öga mot öga med ett massivt komplex av konkreta fakta.

I.

Icke minst har den senaste exegetikens tvära kast väckt sådana tankar hos teologiska ämnessvenner inom andra discipliner lika väl som inom andra läger. Om exegetiken kunde ge någorlunda rent besked och någorlunda bestående svar, då kunde det vara värt att fråga efter den, då kunde man kanske till och med tillmäta exegetiken en för teologien grundläggande betydelse, då kunde man tillerkänna henne den ledande roll skriftforskningen i en evangelisk-luthersk kyrka rent principiellt borde göra anspråk på. Men nu har den förverkat denna förstfödsrätt. Man kan nu en gång inte bygga i ett land som ideligen skakas av jordbävningar. Man kan inte lägga grunden till en teologi i exegetikens gungfly. Så blandar sig i kritiken ett stänk av missräkning. Exegetiken kan inte ge den grund som den borde ge. Problemet är viktigt: är den exegetiska forskningen bara en reflex av yttre inflytanden, efter vilka materialet tillyxas eller är det fråga om verkliga nya rön, om en *sakligt* motiverad nyorientering?

Man kunde formulera frågan på många andra sätt — ehuru naturligtvis med en viss skiftning i innebörden. Man kunde ge problemet en mer filosofisk eller kunskapsteoretisk färg och formulera det så: Är en »objektiv» exegetik möjlig? Man kunde ge det en mer praktisk-teologisk inriktning: Kan exegetiken ge klara, säkra, konkreta besked, som man kan och måste ta hänsyn till och som man kan lita på? Eller man kunde populärt formulera frågan så: kan bibeln tolkas hur som helst? Kan den tolkas på mer än ett sätt, det rätta? Eller man kunde säga så: är det kanske forskaren och inte materialet, som är den i sista hand bestämmande faktorn?

Någon principiell utredning av detta problem, som hotar att föra oss in i kunskapsteoriens djungel, kan jag inte ge. Jag tänker allenast belysa den för visso svåra frågan med några exempel och några reflexioner.

Först som sist måste man då helt enkelt och klart medgiva, att olika tiders allmänna idéer och teologiska älsklingstankar haft det allra mest djupgående inflytande på exegetiken, särdeles den nytestamentliga exegetiken. Att detta gäller äldre tiders exegetik, den gamla tidens, medeltidens och ortodoxiens exegetik, finner man sig väl ganska lätt till rätta med. Då fanns ju ännu ingen »vetenskaplig» exege i verklig mening — varvid man visserligen gör sig skyldig till en ganska stor orättvisa, ty exegetisk lärdom har funnits i den kristna kyrkan i de mest olika skeden av hennes historia, alltifrån Origenes till ortodoxiens mångkunniga exegeter. Det, som var svårare att smälta, var att också den vetenskapliga epoken av exegetikens historia inte visade sig vara så fri från »förut-sättningar», som man trott. Men man måste medge det. Även den moderna exegetiken visade sig i en oanat stor omfattning vara bestämd av ovidkommande tankegångar, som lästes in i texter, där de inte funnos. Allmänna idéströmningar och teologiska moderiktningar influerade på exegetikens ståndpunktstagande. Detta skedde ofta på ett mycket för-rädiskt sätt. Det fanns så mycket som man fann ligga i sakens natur, som var självklart och därför alltid måste ha gällt. Man kan se detta på flera håll, men särdeles i centrala ting. Därför äro de rådande tidstankarnas inflytande på exegetiken allra tydligast skönjbara, när det gäller *Jesusbilden*. Med outtröttlig flit, obeveklig skärpa och bitande ironi har Albert Schweitzer uppvisat detta med all önskvärd tydlighet. Hans *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* är den mest eklatanta bevisföring för exegetikens beroende av tidens idéer och önskedrömmar, som gärna kan tänkas. Man kan se det punkt för punkt, tid för tid. Den i neologiens tid florerande rationella undertolkningen är ett äkta barn av upplysnings-tiden. Johan David Strauss och Ferdinand Christian Baur, vilka bröto nya banor, voro i sin tur båda Hegels lärjungar, och detta präglar även deras och deras efterföljares exegetiska insats. Den s. k. »liberala» exegetiken, som med vetenskapligt patos hängav sig åt Bibelns utforskande, läste själv i stor utsträckning in sina älsklingstankar i Jesu förkunnelse och återfann Ritschls etiska, inomvärldsliga Gudsriketanke hos Jesus. Den »religionshistoriska skolan», själv en utlöpare av den libe-

rala teologien, tolkade visserligen mycket i Bibeln massivt, sakralt, magiskt, realistiskt, antikt men annat — särdeles Jesu ord — »liberalt», etiskt, upplyst, modernt. Och det synes ej vara slut med exegetikens beroende av tidens tankar. Den liberala teologiens dödsfiende — fastän själv långt från fri från den liberala surdegen — den dialektiska teologien,¹ har möblerat om allt från grunden och återfinner sina älsklingstankar överallt i NT.

Det gäller inte bara Jesusbilden. Schweitzer själv har i en bok om Paulusforskningens historia² uppvisat de rådande idéströmningarnas stora roll, också när det gäller Paulustolkningen. Som jag själv i min avhandling visat, är det i fråga om kyrkan och kyrkoförfattningen likadant.³ När individualismen satt i högsätet, konstruerades hela *kyrkotanken* nedifrån, från individens synpunkt, och dessa moderna tankar överfördes utan vidare på urkristendomen. När nya strömningar kommo med en ny syn på kyrka och gemenskap, fick man syn på detta också i NT. Hur den eskatologiska aspekten i skilda moderna uppenbarelseformer färgat den senaste teologien, kan man se av F. Holmströms bok om Det eskatologiska motivet i nutida teologi, där ett avsnitt också ägnas åt exegetiken.⁴ Hur *judendomens Jesustolkning* också den influerats av moderna idéströmningar och judiska axiom kan man inhämta av G. Lindeskogs avhandling om Jesusfrågan i våra dagars judendom.⁵ Detta för att blott nämna tre svenska bidrag⁶ till belysningen av exegetikens beroende av olika tiders tankevanor vid sidan av Schweitzers stora standardverk i frågan.

¹ Om den dialektiska teologiens exeGES jfr en uppsats av undertecknad i SvTKv 1931, s. 307—321.

² Albert Schweitzer, *Geschichte der Paulinischen Forschungen von der Reformation bis auf die Gegenwart*. Tübingen 1911.

³ Olof Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung*. Uppsala 1932.

⁴ Folke Holmström, *Det eskatologiska motivet i nutida teologi. Tre etapper i 1900-talets teologiska tankeutveckling*. Stockholm—Lund 1933, s. 409—473: »De tre epokerna återspeglade inom fyra decennierna Novumforskning».

⁵ Gösta Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Uppsala 1938. Jfr densammes populära skrift *Jesus och judarna*. Stockholm—Uppsala 1940.

⁶ Till belysning av den tyska exegetikens omvandling kan man jämföra tre standardverk: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, första upplagan, 1909—13, samma arbetes andra upplaga, 1926—32, och G. Kittels *Theologisches Wörterbuch*.

Det synes alltså vara uppenbart, att exegetiken i hög grad är beroende av tidsandan. Och detta gäller tydligen inte periferien blott utan centrum. Ja, det synes ju rent av vara så att det mest centrala är det mest utsatta. Just det allra väsentligaste influeras starkast, enkannerligen Jesu person. Man kunde ju tycka att det borde vara tvärtom, och man har ibland tröstat ängsliga själar med att omvälvningarna blott gällde utanverken. Men detta är fel. Det är framför allt de stora, centrala frågorna, som äro mest underkastade tidsandans ombildande kraft. Detta kan synas ge anledning till den yttersta pessimism i vår fråga, exegetikens »objektivitet». Det synes vara värre än vi kanske tänkte oss. En flyktig granskning har visat att tidsströmningarnas inflytande berör centrala ting — och centrala ting allra mest.

2.

Men ur detta dystra facit hämta vi fram några tröstegrunder, som i varje fall kunna ge en relativ tröst. Jag säger med flit relativ, ty det kan ej bli fråga om att nu avslöja, att den föregående mörkmålningen bara var ett arrangemang för att skrämman barn med. Det kan med andra ord inte bli tal om att försäkra, att det inte alls är så illa; att en objektiv exegetis visserligen varit svår att åstadkomma men nu står inför sitt förverkligande. En »objektiv» exegetis i sträng mening är säkerligen icke realiserbar (Jag säger med flit »realiserbar» och icke »möjlig»). Detta för att undvika kunskapsteoretiska komplikationer. Om en objektiv exegetis i rent kunskapsteoretisk mening är »möjlig», vill jag inte yttra mig om). Men detta får ej förleda oss till att förkasta objektiviteten som ideal. Det ideala hemmet existerar inte heller men vi kunna därför inte upphöra med att bilda hem. Därför har jag också formulerat min fråga så: Är exegetiken blott en reflex av allmänna eller teologiska idéströmningar? Frågan om härskande idéströmningar influera på exegetiken måste nämligen som synes besvaras med ett obetingat ja. Den exegetiska forskningen bedrives inte i en isolerad cell utan i kontakt med det allmänna religiösa och kulturella livet. Annat är icke möjligt. Men frågan är icke uttömd med detta konstaterande. Frågan är om inte den exegetiska forskningen också är determinerad av sitt material och detta på ett minst lika avgörande sätt.

Vad som här kan anföras kan kanske lämpligen sammanföras i följande fyra punkter:

- 1) Den exegetiska forskningens periferi är vidsträckt, och där ha enkannerligen under de sista hundra åren väldiga framsteg gjorts.
- 2) Detta forskningsarbete har influerat också på exegetikens allra centralaste delar, ja mycket som en gång syntes periferiskt har visat sig ha central betydelse.
- 3) Det finnes en forskningens egen inre dialektik, där också misstagen ha sin givna betydelse.
- 4) De allmänna idéströmningarnas inverkan är icke alltid av ondo. Ibland betyda de ett nytt sensorium för bibliska tankar.

För det första kan man alltså erinra därom att den exegetiska forskningens utmarker äro vidsträckta och att där ett flitigt och vittförgrenat arbete burit rik frukt, särdeles under de sista hundra åren. Den nytestamentliga *textforskningen* har sedan Erasmus' dagar samlat ett ofantligt material och lett till en text, som är oändligt mycket bättre än hans, även om en mängd ställen alltjämt äro osäkra. Den bibliska *arkeologien* har gett oss en mycket bättre insikt i den bibliska världens yttre gestaltning än vi förut haft. Genom den har också en ny väg öppnat sig till NT:s *språk*. Ord och vändningar, som förut voro okända utanför bibelgrekiskan, ha återfunnits i papyrer och på ostraka, så att vi fått en långt mera konkret bild av ordens innebörd och valör, ehuru många uttryck ännu trotsa våra ansträngningar. Även dåtidens *historia* har genom nya rön och forskningar blivit bättre känd. Senjudendomens och den hellenistisk-romerska världens *kultur- och religionshistoria* har blivit utforskad på ett sätt, som ställt även urkristendomen i nytt ljus. Exempler kunde mångfaldigas och i detalj genomföras. Naturligtvis kan man även här spåra tidsandans växlingar. En tid är det populärt med textkonjekturen och interpolationshypoteser, en annan föraktar dylika konster, en tid är det modernt att härleda allt från Egypten, en annan från Babylonien. En tid är det modernt att betona det sakralt-liturgiska i NT:s språk, en annan tid att betona det folkligt okonstlade, nästan barbariska däri. Än framhäver man det judiska i NT, än det hellenistiska, än betonas urkristendomens särart, än framställes den hart när som en mysteriereligion bland andra. Men allt detta hindrar inte att vi här stå inför en högst

imponerande samling av ett ofantligt *material*, som ger oss helt nya utsikter över Nya Testamentets värld. Systematikern *kan* kanske tänka att allt detta icke egentligen angår honom. Leda inte alla dessa detaljer, alla dessa paralleller, där de olika momenten i NT:s tro tagas ut ur sitt kristna sammanhang och var för sig ses i religionshistoriskt sammanhang, bort från det väsentliga, bort från själva nerven i den kristna tron? Den faran kan naturligtvis finnas, och den har ibland blivit mer än en hotande fara. Alltför lättvindigt dragna paralleller ha fördunklat uttryckens kristna innebörd i stället för att belysa dem. Men detta är *en* sak. En annan är lika säker. Genom dessa forskningar ha vi fått nya medel i vår hand att se den urkristna tron i dess ursprungliga konkretion. De hindra oss att lägga in moderna föreställningar i urkristna uttryck. Den religionshistoriska forskningen har kanske gjort sin allra främsta insats däri, att den blivit en skyddsmur mot alltför frimodigt moderniserande.

Med det sagda har jag redan delvis berört den *andra* punkten. Vad som är centralt eller perifert kan man inte utan vidare fastslå. Det som kan synas vara rätt perifert, kan visa sig vara mycket centralt eller i varje fall sträcka sina verkningar in på det allra mest centrala. Detta kan också exemplifieras på det mest omfattande sätt. Textkritiken har drabbat flera dogmatiskt viktiga stycken såsom Comma Johanneum. Den klassiska fornkunskapen har givit oss besked om den rituella slavbefrielsen och därmed kastat nytt ljus över ett så viktigt bibelteologiskt begrepp som »friköpt av Kristus». Utforskandet av den senjudiska litteraturen har givit oss bättre kunskaper inte bara om kristendomens rötter utan också om innebörden i centrala evangeliska begrepp, såsom Guds rike, denna tidsålder och den tillkommande, Människosonen. Utforskandet av »mysterierreligionerna» har hjälpt oss att förstå hur Realt sådana uttryck som »dö med Kristus» måste tolkas. Detta kunde uppvisas i detalj, och mycket annat kunde tilläggas. Vidare har mycket, som föreföll periferiskt, visat sig höra till det centrala. Eskatologien gällde länge för att höra till utanverken och fick en plats i skymundan. Där övervintrade den, tills man en dag upptäckte att hela den urkristna tron var eskatologiskt bestämd. Likaså kyrkotanken. Den sköts länge åt sidan som sekundär, tills det en dag visade sig att den inte av en händelse fått en plats i trons artiklar. Detta innebär, att forskningen väl under tidens

tryck kan undanskjuta ett material men icke bli kvitt det, och att det därför förr eller senare tar ut sin rätt.

För det *tredje* finnes det en forskningens inre dialektik, där även miss-tagen ha sin givna betydelse. Om man genast hittar den rätta lösningen, genast hittar en utgång ur rummet, så är man ju att gratulera. Men kunskapen vidgas mera om man först gör några misslyckade försök. Då vet man om den funna utgången också var den enda eller om det fanns flera utvägar. Forskarna äro inte att förlikna vid vandrare på en banad väg, som bara gå raka vägen mot ett mål utan vid en patrull, som genomströvar okända marker för att genomsöka dem. Det händer då att man måste göra sidoturer än hit än dit för att utröna, om det man sökte fanns eller också icke fanns, där man sökte det. Forskningens väg är därför med nödvändighet slingrande. I exegetikens historia kan man också hitta många exempel på denna forskningens dialektik, på fruktbarande misstag. Man kan taga sådana exempel som berörts redan ovan. När Gudsrikestanken ställdes i teologiens centrum, berodde detta till en del på att man feltolkat den. Men det var likafullt betydelsefullt att den ställdes i centrum. Ty det var obestridligt att Guds rike i Jesu förkunnelse intog en central plats. Man gick ut för att finna sin egen Gudsrikestanke hos Jesus. Men en tog sig för att undersöka saken närmare, och det visade sig att det icke stämde. I samma ögonblick avslöjade det sig också, att eskatologien, som stått i skymundan, hade central betydelse. Det är också en stor förtjänst i Schweitzers bok om Jesu-livs-forsknings historia, att man där ser, att denna dialektik trots allt för framåt.

Denna forskningens egen dialektik kommer också ofta före den allmänna idéutvecklingens dialektik, vilken ofta är trögare. Eskatologien kom visserligen inte i ropet i exegetiken förrän kulturoptimismen skakades, men den exegetiska upptäckten gjordes redan 1892 av Joh. Weiss. Kyrkotanken kom inte i ropet bland protestantiska teologer förrän i och med den ekumeniska rörelsen och en viss antiindividualistisk strömning i efterkrigsårens Europa. Men dess centrala roll var redan 1892 ådagalagd av Rudolph Sohm.

Därmed äro vi inne på den *fjärde* punkten. Den allmänna idéutvecklingen kan inte bara verka hindrande utan även befruktande på den exegetiska forskningen. Detta gäller naturligtvis i eminent grad om den ofta så förkättrade »liberala teologien». Den bars av tidens patos för

sanning och intet annat än sanning. Den var inte så förutsättningslös, som den själv trodde, men den hade en fundamental förutsättning, den att intressera sig för fakta. Den var övertygad om att detta intresse också skulle leda till seger för de egna idéerna, och det var dess svaghet — eller kanske dess styrka, ty det sporrade. Man ville få ett historiskt bevis för den egna kristendomstolkningens legitimitet. Men detta motiv var bara ett bland flera. Man ville helst av allt veta »wie es eigentlich gewesen», och detta patos må ingen fåvitskt tadla. Det ledde också till en forskningsiver utan like, ett outtröttligt samlande av material (som vi må akta oss för att rata som sopor), ett frejdigt försök att tolka efter nya linjer. Den religionshistoriska skolan blev dess mest problematiska men också stoltaste barn. Ty där visade det sig hur starkt det vetenskapliga patos var, med vilket man gick till verket. Ty här ställdes man inför resultat, som sprängde den egna ramen. Och man offrade mycket om än icke alltid allt på vetenskapens altare. Men också den i mycket antiliberala senaste exegetiken kan visa, att tidens anda icke bara kan stjälpa utan också *hjälpa* forskningen. Ty visserligen är det uppenbart att de senaste idéströmningarna ibland rymma betänkliga moment, när man ser ned inte bara på den gångna liberala vetenskapsepoken utan på det vetenskapliga arbetet över huvud. Detta innebär också en överskattning av den liberala teologien. Ty vad innebär det? Att man identifierar vetenskaplig teologi och liberal teologi. Men vad man måste eftersträva är ju inte att komma bort från insikter över huvud utan att komma ifrån de »resultat», som visat sin ohållbarhet. Men — som sagt — de nya idéströmningarna kunna även positivt bidra till en bättre insikt i urkristendomens väsen. Det är t. ex. uppenbart, att det för en forskare i en optimistisk, kulturglad värld är ytterst svårt att verkligen sätta sig in i en katastroftids mentalitet, hur mycket han än strävar efter att låta materialet verka på sig. Därför ha tidens stormar även kunnat ge nya givande aspekter på urkristendomens läge och stämningsbakgrund. Men faran för identifiering av det egna och det nytestamentliga blir naturligtvis här lika stor. Forskningen måste alltid ge akt på differenser. Och det är uppenbart, att satsen att historien aldrig upprepar sig är lika sann som den att det inte finns något nytt.

3.

Resultatet blir alltså ett *både* — och. Forskningen är både »objektivt» och »subjektivt» betingad. Dess kasus är dialektiskt. Detta betyder emellertid också, att den historiska forskningen — här den nytestamentliga exegetiken — inte bara är givande och att dess roll inte alltid är primär. Eller annorlunda uttryckt: Exegetiken kan icke ge oss ett av det allmänmänskliga kulturläget obesmittat »resultat», som man har att ta emot som något absolut säkert och bestående. Men därav följer inte, att dess forskningsmöda kan sättas å sido som värdelös. Värdelös är den endast, om man begär för mycket av den. Men det är det man ofta gör. Och när de höga anspråken icke infrias, vänder man det hela ryggen.

Och det är här en mycket stor fara hotar. När inga resultat äro säkra, anser man sig kunna ta vad som helst. Denna intellektuella lättja går för närvarande som en farsot genom världen, icke bara utom vårt lands gränser utan också inom desamma. Det kan röja sig däri, att man lätt intalar sig, att man lika väl kan gå med på den ena ideologien som den andra. Den kan yttra sig reaktionärt, så att man stryker ett streck över alla den moderna teologiens landvinningar. Ingenting blir längre för orimligt. Gentemot detta måste man alltjämt hävda, att den kunnige med all sin begränsning vet mer än den okunnige, att den sökande finner mer än den som slår sig till ro. Därför att yxan ej rår med alla trän, må man inte kasta den i sjön. Därför att vattnet ej är kemiskt rent, må man ej upphöra att tvätta sig.

En annan fara är den, att i denna situation en klick tar patent på sanningen och proklamerar sina teser som de enda verkligt moderna och vetenskapliga. Naturligtvis kan någon gång någon göra detta med rätta. Men stor försiktighet är av nöden. Och även då må man ej förväxla vetenskapens senaste ord med vetenskapens sista ord — bakom denna term döljer sig för övrigt gärna en mycket förrädisk logisk oklarhet: å ena sidan går vetenskapen oavbrutet framåt, därför måste man ha det senaste ordet: å den andra räknar man tvärt i strid härmed, att vetenskapen just nu nått det definitiva, sista resultatet.

Men för att återgå till den frågan vi började med: vad har allt detta för betydelse för förhållandet mellan systematisk och exegetisk teologi. Jag sammanfattar detta i tre punkter:

1) Förhållandet är ej entydigt, så att den ena — den exegetiska teologien — alltid vore den givande, den systematiska den mottagande. Det kunde ju tyckas vara så. Exegeten skulle ge besked om skrifternas vittnesbörd och systematikern hade sedan att systematiskt bearbeta detta. Men så enkel är saken icke. Ibland gå uppgifterna så att säga vid sidan av varandra. Materialet betraktas ur olika synpunkter. Exegeten själv kan här vara mer eller mindre systematiker och systematikern mer eller mindre exeget. Ja, det kan till och med hända, att en viss systematisk uppgift bör föregå en exegetisk uppgift. Det gäller sådana ting som begreppsanalys, kritik av frågeställningar, avslöjande av främmande kategorier etc. Här kan systematikern göra exegeten en icke oviktig tjänst.

2) Vad man kan begära av systematikern är inte i första hand, att han skall vara förtrogen med de allra sista exegetiska hypoteserna. Det kan tvärtom vara gott, att det blir en viss sovring innan de påstådda »resultaten» gett upphov till alltför rik avkomma, och att systematikern i viss grad begränsar sig till de mer »erkända» rönen. I och för sig är det naturligtvis inte ett fel att han följer med de sista lärdomsvädrarna. Men det finns en annan sak som är viktigare och det är att systematikern försöker utmönstra det en gång vederlagda ur sin exegetiska visthusbod. Kritiken är i regel vetenskapens säkraste del, »resultaten» dess osäkraste. Den kritik, som söndermalt fördomar och förfelade hypoteser, kan stå sig i alla tider, ett resultat kan vara uttjänt på fem år. Det är därför upp-och-nedvända världen, att de senaste resultaten vinna ett så stort beaktande, medan samtidigt kritiken till den grad nonchaleras, att för länge sedan vederlagda tankar gå och spöka. Här vore det på sin plats, att utnyttjandet av vetenskapen bleve mer vetenskapligt, d. v. s. toge mer hänsyn till den vetenskapligt tyngre analysen och mindre till den mer luftiga, ibland till och med sensationsbetonade hypotesproduktionen.

3) Systematikern kan ibland väcka undran hos sin exegetiske kollega genom alltför stor vördnad för ett exegetiskt omdöme, ibland genom ett alltför litet, och han kan mycket ledigt gå över från det andra. Han vill ibland — för att uttrycka det något grovt — ha ett fast resultat, som bara passar i hans eget system. Han vill ha ett fast resultat, ty han vill ha ett argument. Han kommer då lätt att framföra en exegetisk tolkning, som visserligen kanske har goda skäl för sig, i alltför kategorisk form, som kan synas exegeten, som känner den framförda tolkningens proble-

matik, alltför djärv. Men sedan han gjort detta händer det stundom, att han begår en ny djärvhet, när han infogar det så vunna resultatet i sitt systematiska sammanhang. Jag minns, hur jag en gång på en tågresa tillspordes av en systematiker angående tolkningen av ett ställe i NT. Sedan jag med alla de reservationer, som ställets svårighet nödvändiggjorde, framfört en viss tolkning som den närmast till hands liggande, tog han ivrigt vid: kunde man då inte säga så och där få ett avgörande ord i en viktig systematisk punkt nämligen . . . Jag vill inte påstå att hans utredning gick stick i stäv med min, den anslöt sig tvärtom ganska nära till vad jag sagt. Men två märkliga ting hade inträffat: för det första hade osäkerheten försvunnit, förmodandet hade blivit ett påstående, och för det andra: det blev utslagsgivande i en aktuell frågeställning med de risker för tolkningens glidning, som detta måste medföra.

Vad så till sist systematikerns konkreta förhållande till exegetiken angår kan detta gestaltas på flera sätt. Han kan förfara *eklektiskt* så att han väljer ut det som synes honom tillförlitligast och hållbarast från fall till fall. Faran blir då den att hans urval även bestämmes med hänsyn till materialets brukbarhet i ett visst systematiskt sammanhang. Eller också kan systematikern förfara så att han mer eller mindre deciderat *ansluter sig till en viss exegetisk »skola»*, som synes honom bäst motsvara tidens vetenskapliga ståndpunkt. Även här hota faror av liknande art. Eller också kan han *själv* försöka *bilda sig en självständig uppfattning* av de mötande problemen. Detta kan naturligtvis slå både väl och illa ut. Det kan leda till diletterantism, men det kan också leda till ett självständigt exegetiskt bidrag, som även exegeterna av facket kunna ha mycket att lära av. Eller också kan ett fruktbärande *personligt samarbete* etableras. Även denna metod har naturligtvis sina faror som allt mänskligt verk, men jämte de andra vägarna borde den kanske prövas mera än som hos oss gemenligen varit fallet. Vår humanistiska och teologiska vetenskap har — i högre grad än den medicinska och naturvetenskapliga — dominerats av avhandlings- och specimensmentaliteten, som leder till ett pointerande av den egna självständigheten på det vetenskapliga samarbetets bekostnad.

I en följande uppsats, som skall taga sikte på ett bestämt problem, nämligen »Eskatologien som exegetiskt och systematiskt problem», skola vi få ett belysande exempel både på exegetikens beroende av tidsströmningar och på materialets motspänstighet mot desamma.

TEOLOGISK LITTERATUR

UPPSALAFESTSKRIFTEN TILL BIBELJUBILEET.

Festskrift utgiven av Teologiska fakulteten i Uppsala 1941 till 400-årsminnet av bibelns utgivande på svenska 1541 (även utgiven som: Uppsala universitets årsskrift 1941: 7). Uppsala 1941. Pris kr. 16: —.

Under det förra året firades överallt i vårt land och på många olika sätt fyrahundraårsminnet av vår första helbibels utgivande på svenska. I Lund fick högtiden karaktären av en universitetsfest i de solennaste akademiska former. Tre fakulteter förrättade gemensamt högtidlig doktorspromotion i Lunds domkyrka. Till promotionen, som ägde rum pingstaftonen, hade Teologiska fakultetens dekanus utfärdat inbjudningsskriften, och som bilagor till den voro fogade tvenne avhandlingar berörande bibeln 1541: Joh. Lindblom, Till frågan om förlagorna för 1541 års översättning av Gamla testamentet, samt Sven Kjöllnerström, Tillkomsten av 1541 års bibel. I Uppsala firades jubileet den 31 oktober — »reformationens födelsedag» — medelst en högtidlig promotion inom den Teologiska fakulteten, förrättad i universitetets aula. Den utfärdade inbjudningsskriften hade till bilaga en avhandling av dekanus professor Knut B. Westman med titel: »Reformation och revolution. En Olavus-Petri-studie» (tillika ingående i den härnedan omtalade festskriften).

Det stora minnet har emellertid ej blott givit anledning till vackra högtidligheter av kyrklig eller akademisk natur, det har också stimulerat till en rik litterär produktion. Den ståtligaste minnesskriften är den edition av den nytestamentliga delen i Gustaf Vasas bibel, som Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag för stora kostnader låtit utgiva. Verkets fullständiga titel lyder: »Nya testamentet i Gustaf Vasas bibel under jämförelse med texten av år 1526 utgivet av Natan Lindqvist.» Utgivaren, som är vår främste kännare av reformationsbibelns språk, har försett verket med en utförlig och värdefull inledning om 1541 års bibel, dess tillkomst och språk. Under texten finns en notapparat, i vilken alla de avvikelser äro uppptecknade, genom vilka Nya testamentet 1526 skiljer

sig från Nya testamentet 1541. Verket anmäles på annat ställe i detta häfte. Två avhandlingar av Lindblom och Kjällerström ha nyss nämnts. En festskrift utgavs också av Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi, som likaledes recenseras i detta häfte. Vad nu här närmast skulle ges är en redogörelse för innehållet i den stora minnesskrift som Teologiska fakulteten i Uppsala utgav med anledning av bibeljubileet.

Festskriften börjar med två gammaltestamentliga bidrag, det ena av Geo Widengren, det andra av H. S. Nyberg.

Widengren ägnar ps. 110 i Psaltaren en ingående undersökning under titeln »Psalm 110 och det sakrala kungadömet i Israel». Den är mycket välkommen, ty denna psalm hör till de mest omstridda i Psaltaren. Psalmerna lämpar sig väl till en analys just av en religionshistoriker, ty dess problem äro i stor utsträckning av religionshistorisk natur. I anslutning till åtskilliga nyare forskare betraktar Widengren psalmen med rätta som ett led i kröningsritualen vid den israelitiska konungens kröning i Jerusalem. En huvudtes hos författaren är att det rått ett nära historiskt sammanhang mellan den förisraelitiska kananeiska kulten och den jerusalemiska kulten i äldre israelitisk tid. Ett sådant samband kan numera anses bevisat. Av speciellt intresse är i denna uppsats försöket att uppvisa att de davidiska konungarnas kungliga skrud övertagits från den förisraelitiska prästkonungen i Jerusalem, vilken skrud sedermera övergätt till översteprästen i efterexilisk tid. Särskilt uppehåller sig författaren vid föreställningen om konungen på högra sidan om gudomen på gudatronen, vilken tillika är konungatron, vidare vid konungens gudomliga födelse (på grund av en särskild tolkning av v. 3), vid den heliga skruden (som hänföres till konungen) samt slutligen vid »bäcken vid vägen» (v. 7), vilken sammanställs med Gihonkällan, vars vatten spelade en roll i samband med riterna vid konungens invigning.

Studien inledes med en översättning av psalmen. Författaren visar där, att han delar den tro på den massoretiska texten, som mer och mer börjar känneteckna svensk exegetik. Reaktionen mot tidigare textkritiskt lättsinne är högst berättigad; dock får man naturligtvis ej driva den på bekostnad av språkriktighetskänsla och enkel logik. För min del intar jag dessutom den ståndpunkten att rytm och meter i otaliga fall ge en god hjälp till att förstå texten. Mycket som ter sig besynnerligt i en som prosa uppfattad text blir begripligt, om man gör sig mödan att verkställa en metrisk uppdelning. Början av 110 psalmen är tydligen dipodiskt uppbyggd. Om så är fallet, har man anledning att föra *miššijōn* i v. 2 till efterföljande rad (i BH). Översättningen blir då: »Din maktspira skall

Jahve sträcka ut, härska från Sion mitt ibland dina fiender.» Psalmens svåraste passus är senare delen av v. 3, som Widengren översätter: »I helig skrud träd fram ur Morgonrodnadens sköte, som Daggen har jag fött dig.» I st. f. *mišchūr* vill Widengren läsa *miššachar*; men hur kan *mēræchæm miššachar* betyda »ur Morgonrodnadens sköte»? I st. f. *l'kū* läser Widengren *l'ek* och översätter: »träd fram». Jag tvivlar på att *l'ek*, av *hūkal*, det minst pregnant av alla hebreiska rörelseverb, kan ha denna betydelse. För min del sammanställer jag (som Mowinckel) »morgonrodnadens sköte» med födandet (jag accepterar läsningen *ʾelidtikū*) och översätter: »ur morgonrodnadens sköte (*mēræchæm šachar*) har jag fött dig» (anspelning på en gammal myt!). *l'kū* har insatts, sedan man bestämt sig för uttrycket »din ungdomsdag» (massoreterna ha väl tänkt sig följande mening: till dig ströme din ungdomsdag). Från början har sannolikt stått *ketal* (Mowinckel). Alltså nu: Ur morgonrodnadens sköte har jag fött dig som daggen (en föreställning som förträffligt förklaras av Widengren). Med denna tolkning blir det ej gärna möjligt att med Widengren hänföra orden »i helig skrud» till konungen. »I helig skrud har jag fött dig» ger ingen mening. Jag anser att läsarten »på de heliga bergen» är att föredraga, och att orden äro att hänföra till det föregående: »Ditt folk står där som frivillighetsoffer på din krafts dag på de heliga bergen.» Detta är en dipodisk trimeter, som står som avslutning på psalmens första avdelning.

Även om man översätter texten annorlunda än Widengren, måste man med glädje och beundran erkänna att Widengrens uppsats är den rikaste fyndgruva för fornorientalistiskt religionshistoriskt stoff, vilket verkningsfullt belyser åtskilliga detaljer icke blott i ps. 110, utan också i andra textstycken i G.T.

Den norske lärde H. Ludin Jansen ägnade i årg. 16 (1940) av denna tidskrift samma psalm en värdefull undersökning. Denna skiljer sig från Widengrens bl. a. genom det sätt varpå psalmen ställes i relation till Jahves tronbestigningsfest.

Professor H. S. Nyberg ger oss en översättning av Hoseaboken med anmärkningar. Arbetet ansluter sig som ett synnerligen välkommet och välbehövt komplement till hans 1935 utgivna »Studien zum Hoseabuche». Översättningen kan knappast förstås utan dessa Studier, knappast heller utan att man tagit kändedom om den syn på den gammaltestamentliga religionshistorien, som Nyberg utvecklar i avhandlingen »Studien zum Religionskampf im Alten Testament» i Archiv für Religionswissenschaft 1939. Riktigt klart blir nog ej det hela, förrän vi ytterligare fått

del av ett utlovat arbete av samma forskare, vilket skall bära titeln »Religionsproblemet i G.T.». Tills vidare blir det därför svårt att ta ståndpunkt till en hel del viktiga problem, särskilt det för tolkningen av Hoseaboken betydelsefulla problemet om den gammalraelitiska synkretismen och kampen mellan guden El 'Eljön ('Al) och Jahve.

I en innehållsrik inledning framlägger Nyberg sina numera välkända åsikter rörande G.T:s text. Han visar den största uppskattning av den massoretiska texten, vilken han endast med motvillighet ändrar på något enstaka ställe, och han gör bestämd front mot vad han kallar »emendations- och konjekturraseriet». Han fäller en summarisk dom över hela 1800-talets inställning till G.T:s textkritiska problem. Den är enligt honom alltigenom ohållbar. En intressant jämförelse anställes med strömkantringen inom den klassiska filologiens textkritik. De gamla översättningarna — det gäller alldeles särskilt Septuaginta — ge icke några väsentliga bidrag till bestämmandet av G.T:s text. Den sistnämnda urkunden är icke blott en översättning, utan också ett dokument för den omvandlingsprocess som G.T. genomgick vid sin omplantering på grekisk mark.

I stort sett har Nyberg rätt i dessa resonemang. Ju mer man arbetar med Septuaginta, desto klarare blir det, att denna översättning representerar en relativt självständig tradition i förhållande till den palestinensiska, och för hebreiska textrekonstruktioner lämpar den sig i allmänhet icke. Jag skulle dock icke i detta sammanhang bry mig om att begagna »liberalismen» som ett slags skällsord för en annan lärdomsriktning. Det finns nog andra än de »liberala» teologerna som gärna, med större eller mindre framgång, driva textkritik. Den dag kan för resten komma, då man inom bibelvetenskapen med glädje skulle återse något av den s. k. liberalismens vetenskapliga frisinne och friska traditionskritik.

Vad nu själva översättningen beträffar, kan man ej säga att den är något litterärt mästerverk. Men det vill den heller inte vara. Man måste bevara i tankarna översättarens egen förklaring att översättningen endast vill vara ett medel till att demonstrera hans uppfattning av text och innehåll, utan litterära anspråk. Ser man till saken, finner man här långa partier, där man helt är ense med översättaren, åtskilliga ställen som man ej förstår och slutligen ställen som framkalla opposition. Man saknar i hög grad, att Nyberg icke ännu givit oss en ordentlig kommentar till Hoseaboken, i vilken allt nödigt stoff, såväl det språkliga som det religionshistoriska, till dess begripande på ett enhetligt sätt inarbetats. Ett sådant samlat verk skulle säkert få en ännu större slagkraft som inlägg

i hoseaforskningen. Men redan det vi fått gör ett starkt intryck och lär oss synnerligen viktiga ting, icke minst av rent språkvetenskaplig natur, och detta alldeles oberoende av hur man ställer sig till de stora religionshistoriska teorierna. Överallt möter man friska synpunkter och ett frejdigt mod. Jag förstår bara inte varför det skall vara så nödvändigt med denna bullrande ton gentemot andra ståndpunkter. Men temperamenten äro nu en gång olika.

Rytm och meter spela ingen roll i Nybergs översättning och kommentar. Knappast heller den process som vi kalla profetböckernas traditionshistoriska eller litterära bearbetning. Högst förvånad blir man bl. a. över behandlingen av de båda berättelserna om Hoseas äktenskap i kap. 1 och kap. 3. För mig är det tämligen uppenbart att de äro parallella berättelser om samma äktenskap, den första av en andrahandsberättare, den andra, i jagform, av profeten själv. För Nyberg är det fråga om två olika äktenskap, det första med en utländsk, icke jahvedyrkande kvinna, det andra med en äktenskapsbryterska. Otuktsmotivet skulle betyda något helt annat i första berättelsen än i den senare. I förra fallet är det »modernt och europeiskt tänkt» att tala om personlig böjelse hos profeten för kvinnan. I senare fallet säges det att profeten klart låter förstå att han håller av kvinnan och vill ha henne uteslutande för sig själv etc. Vadan detta olika bedömande av så likartade berättelser? Svaret ligger i vad som säges i anmärkningen till 3, 1: »I det första äktenskapet gällde det att åskådliggöra Israels avfall från den av landsguden El 'Eljön satta folkgemenskapen, därför tog Hosea en stamfrämmande kvinna; i det senare äktenskapet skulle folkets otro mot sin stam- och förbundsgud Jahve symboliseras, därför fick en kvinna, som begått horsbrott mot sin äkta man och av denna anledning blivit skild från honom, för profeten spela rollen av åskådningsobjekt.» Mig förefaller detta resonemang något doktrinärt, och det fordras mycken lärdom hos läsare och åhörare för att få ut allt detta ur texterna.

Ser jag rätt, har Nyberg i fråga om konung och furstar (*mælek* och *sūrîm*) nu modifierat sin åsikt i »Studien». Där voro de den gudomlige konungen och hans gudomliga hovstat av mytologiska gestalter. Nu få de jordiska potentaterna vara med. Jag citerar: »Då Hosea talar om Konungen och Hövitsmännen, så glider hos honom alltid tanken fram och tillbaka utan skarp avgränsning mellan dessa bägge sidor av Melekbegreppet: han menar otvivelaktigt den jordiske konungen, men i minst lika hög grad dennes gudomlige herre och himmelska förebild.» Detta

är ett observandum för dem som till äventyrs vilja vidare fullfölja och tillämpa Nybergs åskådning på denna viktiga punkt.

Professor Fridrichsen undersöker det berömda Johannes Döpareordet om dopet i vatten och dopet i helig ande och eld. Vilken karaktär hade Johannes' dop? Och vad menas med dopet i helig ande och eld? Motsättningen »vatten och ande» anser Fridrichsen vara en kristen formulering. Den ursprungliga antitesen är den mellan vatten och eld. Över föreställningen om elldopet har ljus kastats genom C.-M. Edsmans gradualavhandling »Le baptême de feu», 1940. Det är troligt att »elden» här betecknar en eldfloed, i vilken vid Messias' ankomst människor skola döpas till prövning, rening eller förbränning. I motsvarighet härtill, menar Fridrichsen, måste vattnet beteckna floden Jordan såsom en »flod med alldeles särskilda egenskaper, en jordisk motsvarighet till den himmelska floden». Och vidare: »Är denna senare ett utflöde av den himmelska elden, så kan man vänta att den förra, Jordan, ansågs vara ett utflöde ur urhavet, från dödsvattnen i underjorden. Den som lät döpa sig i Jordan tog frivilligt döden över sig och vann därmed möjligheten att ej förintas, utan förvandlas i det messianska elldopet.»

Fridrichsen visar en nästan dramatisk talang, när det gäller att lägga upp ett problem; och man följer här med verklig spänning problemutvecklingen i dess olika faser. Men tyvärr gå vi miste om sista akten. När spänningen nått sin höjdpunkt, lämnas vi åt vårt öde. Författaren slutar plötsligt med att påstå att vad han sagt icke är en »apriorisk konstruktion»; det »stöder sig på indicier som här icke skola anföras eller behandlas».

Så få vi då tillsvidare ge oss till tåls. En fortsatt undersökning skulle väl innebära en analys av vad »Jordan» betyder i israelitiskt och överhuvud främreasiatiskt föreställningsliv. Här ger t. ex. berättelsen i 2 Kon. 5 om hur Naaman doppade sig tre gånger i floden Jordan och så blev fri från sin spetälska något att tänka på. Nu kan man naturligtvis fråga sig, om det överhuvudtaget är berättigat att utan vidare utbyta begreppet »vatten» mot begreppet »Jordan». Det är tänkbart att också en analys av »vattnet» som mysteriöst element skulle kunna leda till ett tillräckligt resultat för att man skall förstå det dunkla johannesordet. Det skulle kunna tänkas att det visade sig att vattnet här snarast kommer i betraktande icke som dödens vatten, utan som livets vatten, vilket en människa inför Messias' ankomst måste badas i för att ej gå under i *ignis purgatorius*. I varje fall skulle detta bättre stämma med gammaltestamentliga tankar.

Professor Gunnar Rudberg publicerar en ny, självständig över-

sättning av Romarbrevet. Det är av utomordentligt intresse att följa en tolkning som är gjord av en klassisk filolog av facket, och som icke är bunden av någon kyrklig tradition. Översättaren meddelar i en kort inledning, att han närmat sig den grekiska texten något mer än den gällande kyrkobibeln gör, och att han sökt finna kortare, mindre omskrivande svenska uttryck. Utan att direkt yttra sig om den gällande översättningens fel och förtjänster säger översättaren välgörande anspråkslöst: »I bästa fall kan detta försök bli en påminnelse om att vi ej äro färdiga med tolkningen av Bibelns text, utan ständigt måste sträva att komma vidare.»

Jämför man nu Rudbergs översättning med KB:s — vilket ju ligger nära till hands — frapperas man av hur stor överensstämmelsen är t. o. m. på svårtydda och flertydiga ställen. Man erfar en trygg känsla av att romarbrevsöversättningen i 1917 års bibel såsom helhet är solid och tillförlitlig. Olikheter i den sakliga uppfattningen kunna nog på enskilda ställen konstateras mellan Rudberg och KB.; men hur skulle annat vara möjligt i en så pass svår text som detta Paulusbrev?

En av de största avvikelserna finner man strax i början, i 1, 3—4, där KB. har: »— — — evangelium om hans Son, vilken såsom människa i köttet är född av Davids säd och såsom helig andevarelse är med kraft bevisad vara Guds Son, allt ifrån uppståndelsen från de döda», medan Rudberg skriver: »— — — om sin Son, som är kommen av Davids säd efter köttet, och som med makt har blivit satt att vara Guds Son efter anden, helig ande, alltefter uppståndelsen från de döda». — I 8, 23, där det talas om Anden såsom förstling, ἀπαρχή, skriver Rudberg i anslutning till Lietzmann: »också vi, som ha Andens gåva såsom de första», KB.: »också vi själva, som hava fått Anden såsom förstlingsgåva» (d. v. s. Anden såsom förskott av den kommande härligheten). Så förklaras stället också av Zahn, Küh! m. fl. — 11, 12 översätter Rudberg τὸ πλήρωμα αὐτῶν med »deras fullgörande» (av Guds vilja). KB. skriver i enlighet med 11, 25: »deras fulltalighet» (Rudberg har här: »till dess hedningarna fulltaligt ha kommit med»). KB. hade i 11, 12 på sin sida bl. a. Jülicher: »ihr vollzähliges Eintreffen». — Det är anmärkningsvärt att ett så svårt ställe som det om hedningarna som icke hava lagen 2, 14 praktiskt taget översattes lika hos Rudberg och i KB. Rudberg skriver: »Ty då hedningarna, som ej ha lagen, av naturen göra vad lagen bjuder, så äro dessa sig själva en lag, fastän de icke ha lagen; de visa ju, att lagens verk är skrivet i deras hjärta, och även deras samvete vittnar därom, liksom deras tankar, som anklaga och försvara dem i deras umgänge sinsemellan.»

Rudberg har en benägenhet att återge vissa genitivförbindelser i grekiskan med substantiv och adjektiv. Han skriver »gudomlig rättfärdighet» (δικαιοσύνη θεοῦ), »den gudomliga härligheten» (ἡ δόξα τοῦ θεοῦ), »ett förnyat liv» (καινότης ζωῆς), »den nya anden» (καινότης πνεύματος), »den gamla bokstaven» (παλαιότης γραμματος), »denna dödliga kropp» (τὸ σῶμα τοῦ θανάτου τοῦτο), »den levande anden» (τὸ πνεῦμα τῆς ζωῆς). Ibland har jag en känsla av att genom dylika omkrivningar något av de typiskt paulinska begreppens pregnans går förlorad. — τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ 3, 26 skulle jag icke med Rudberg och Lietzmann översätta med »den som är rotad i tron på Jesus», utan med »den som hör till de på Jesus troende» (jfr Bauers lexikon s. v. ἐκ). — Det är mycket välgörande att de skenbart logiska förbindelsepartiklar av typen διὰ τοῦτο, τί οὖν, som enligt diatribstilen ofta inleda nytt stycke, av Rudberg utan all logisk hårdragenhet översättas med »vidare», »alltså» o. dyl.

I sanning befriande är det att hos Rudberg slippa höra talet om »sakral svenska», »ålderdomligare språk» och sådant som det enda möjliga för de bibliska texterna. Rudbergs egen svenska ligger snarast ett par grader närmare »vardagssvenskan» än KB:s språk. Rudberg skriver »ha», »bli», »gett» o. s. v. Bibelspråkets »bort det» är utbytt mot »nej aldrig», »nej, ingalunda». Vi möta vändningar som dessa: »för att felsteget skulle bli riktigt stort», »där synden blev riktigt stor», »för att nåden må bli riktigt stor» etc. (grek. πλεονάζω). På det hela taget är Rudbergs språk enklare, mjukare och smidigare än KB:s, som vid jämförelsen verkar mer tungfotat, strävt och kanske därför också högtidligare.

Rudberg har gjort oss en stor tjänst med denna översättning. Vi hoppas på mera. Genom dylika »försök» kunna vi göra undan åtskilligt arbete för den antagligen ännu mycket avlägsna generation som en gång vågar sig på att skapa en ny kyrkobilbel åt vårt svenska folk.

I en uppsats benämnd »Två tolkningsproblem» behandlar professor Gösta Thörnell två ställen i Pauli brev: Rom. 8, 3 och 2 Kor. 1, 17 f. Det förra stället lyder i vår svenska kyrkobilbel: »Ty det som lagen icke kunde åstadkomma, i det den var försvagad genom köttet, det gjorde Gud, då han, för att borttaga synden (καὶ περὶ ἁμαρτίας), sände sin Son i syndigt köttets gestalt och fördömde synden i köttet.» Diskussionen gäller frågan vart orden καὶ περὶ ἁμαρτίας höra. KB. hänför dem till Guds sändande av sin son (πέμψας). Thörnell vill hänföra dem till »fördömde» (κατέκρινεν). Han översätter: — — — och fördömde för synd synden i köttet» (synden såsom den verkligt skyldiga till det onda som människan gjort). Skälet är att föreställningen att Gud sände Kristus för syndens

skull här skulle vara en »meningslös abundans». Det är givetvis svårt att med avgörande argument gendriva Thörnells mening, som ju är intressant och har åtskilligt för sig. Dock tillåter jag mig att göra några erinringar. Samordningen av part. πέμψας och verb. fin. κατέκρινεν synes mig icke särdeles naturlig. Vid dylika samordningar brukar verb. fin. stå före, eller också står participet som omskrivning för en imperativ. Att hänga upp πέμψας på ett i tysthet inskjutet έποίησεν är icke tillrådligt. Satsen »Gud — — — fördömde» etc. är en fullständig och fullt självständig sats, vartill satsen »det som var omöjligt för lagen» står som ett slags framförställd satsapposition (jfr Blass-Debrunner § 480, 6). Det språkligt sett naturligaste är i varje fall att hänföra περι άμαρτίας till πέμψας och fatta det som samordnat med έν όμοιώματι σαρκός άμαρτίας. Tankens meningslöshet kan icke erkännas. Ty med påminnelsen om att Gud sände Kristus i världen »för syndens skull» framkallar Paulus för läsaren bilden av hela Kristi frälsningsverk. Jag erinrar om 1 Kor. 15, 3: Χριστός άπέθανεν ύπερ των άμαρτιών ήμών, och Gal. 1, 4: Ίησοϋ Χριστοϋ, τοϋ δόντος έαυτον ύπερ (περι) των άμαρτιών ήμών. Uttrycket är alltså både paulinskt och meningsfyllt. Av detta Kristi frälsningsverk är fördömandet av synden i köttet en väsentlig sida.

Till 2 Kor. 1, 17 ger Thörnell, i strid mot den vanliga tolkningen, följande översättning: »När jag nu ville detta, har jag väl därför handlat lättvindigt? Eller beslutar jag, vad jag beslutar, efter köttet, för att hos mig 'ja' skall vara 'ja' och 'nej' skall vara 'nej'?» Meningen med orden skulle då vara att aposteln avvisar kravet på att han nödvändigt skall vara konsekvent och till alla pris »stå vid sitt ord». Paulus är höjd över allt mänskligt konsekvensmakeri. Det enda som för honom har betydelse är att följa Guds vilja och ledning. Thörnells tolkningsförslag är värt att övervägas. Det har för resten flera förespråkare i äldre tider. Bengel t. ex. ger denna förklaring: *Qui secundum carnem consulunt, omni modo id agunt, ut nœ promissionis, quicquid inciderit, appareat in re, pro tuenda constantia. Apostolus autem neque inconstans neque carnaliter constans fuit.*

I uppsatsen »Medeltida bibeltolkning. Anteckningar till 'Fem Mose böcker på svenska, tolkade och utlagde vid medlet af 1300-talet'» har docenten Olof Linton givit oss en lika lärd som intressant och nyttig undersökning rörande källorna för vårt viktigaste svenska bibelverk från medeltiden, nämligen den berömda pentateukparafrasen (utg. av Klemming i Svenska Fornskriftsällskapets samlingar). Detta bibelverk ger oss som bekant ej blott en översättning, utan tillika en förklaring till bibeltexten, och dessutom sluta sig till själva bibeltexten några avhandlingar

med historiskt eller teologiskt innehåll. Författarfrågan är ofta debatterad, men utan definitivt resultat. Bland litteraturen härom borde också ha omnämnts Sixten Belfrages viktiga uppsats i festskriften till Emil Olson (Bidrag till nordisk filologi, 1936). Linton vill ej heller för sin del komma med något självständigt bidrag till denna frågas lösning. Vad han däremot vill ge, och verkligen på ett mycket intressant sätt ger, är en inblick i varifrån de lärda förklaringar och legendariska traditioner härstamma, som möta oss i detta bibelverk. Han uppvisar framgångsrikt, att vi i detta utan tvivel svenska originalverk stå inför typiska medeltida traditioner med gamla anor. Det har ej lyckats Linton, såsom icke heller någon annan, att fastställa vilka arbeten som närmast ligga till grund för bibelverket, vidare har hans undersökning begränsats till några få detaljer, men det är icke av ett ringa värde att redan på dessa punkter få åskådliggjort hur stoffet går igen i ett stort antal auktoriteter såväl i antiken som i den gamla kyrkan och under medeltiden. Genom olika kanaler har det så strömmat in i det svenska bibelverket. Bland de frågor som författaren behandlar märkas följande: skapelsen i begynnelsen, de sex skapelsedagarna, innebörden av uttrycket »himmel och jord», vad Gud gjorde, innan han skapade världen, varför Gud skapade världen. Vidare undersökes en rad typologiskt brukade motiv, såsom kvinnan ur mannens sida, Melkisedeks frambärande av bröd och vin, Isaks offerande. Slutligen behandlas en del legendariska utsmyckningar: Adams och Evas döttrar, Abels offer förtäres av eld från himmelen o. s. v. Till allt detta stoff konstateras nu paralleller hos forntida författare, medeltida teologer och även judiska auktoriteter. Trots sin begränsning i uppgiften ger Lintons arbete ett livligt intryck av i hur hög grad det svenska bibelverket kan betraktas som ett typiskt uttryck för medeltidens lärdomsintresse, medeltida mentalitet och medeltida föreställningsliv. Den som orkade med att skriva en fullständig kommentar till hela pentateukparafrasen med åtföljande traktater, skulle därmed ge ett högst egenartat och viktigt bidrag till svensk lärdomshistoria.

Professor Sigfrid von Engeström skriver om Olaus Petri och den medeltida kristendomen. Uppsatsen utgår från den iakttagelsen att Olaus Petri i sina skrifter visar en tendens att undvika polemiska sidohugg mot de påviske. Denna tendens träder särskilt tydligt fram, om man jämför honom med Luther, vilken som bekant icke skröder orden, när det gäller angrepp på påvekyrkan. Fenomenet förklaras av von Engeström så, att Olaus Petri har »en mindre pessimistisk syn på påvekyrkan». Han har överhuvud sett med blidare ögon på sina motståndare än Luther. Och

detta beror enligt von Engeström på att för Olaus Petri medeltidskyrkan icke var så alldeles främmande för evangelisk syn på gudsförhållandet. Evangeliet var icke något för den romerska kyrkan obekant. Vad Olaus Petri kräver är en konsekvent tillämpning av den sanning som även papisterna erkände. Ett betydelsefullt bevis för riktigheten av denna förklaring finner författaren i det sätt varpå Olaus Petri i svaret till Peder Galle erkänner sitt samförstånd med denne i fråga om själva rättfärdiggörelseläran. Såsom en annan beröringspunkt mellan Olaus Petri och den medeltida kristendomen framhålles synen på det gudomliga frälsningsverket. Felet hos medeltidskyrkan var att den icke dragit konsekvensen av den sanning som den inneslöt.

Det torde ej kunna förnekas att det ligger något betydelsefullt i den synpunkt som von Engeström här har framfört. Men det är också klart att de svenska reformatorerna överhuvud icke hade behov av så skarpa distinktioner som de tyska reformationsmännen, vilka på ett helt annat sätt befunno sig i stridsposition, och det på flera fronter. Det är intressant att konstatera att t. ex. förord och marginalglossor i vår reformationsbibel visa alldeles samma tendens att undvika alltför skarpa formuleringar. När det gäller att förstå denna företeelse, har man också anledning att påminna sig den markerat pedagogiska för att icke säga själavårdande tendens som gör sig gällande hos våra svenska reformatorer, vidare den bibliska ståndpunktens övervikt hos dem över den specifikt dogmatiska, slutligen deras angelägenhet att icke framkalla onödig fejd omkring eller onödigt motstånd mot reformationsverket. Positiv lutherdom i sak på biblisk grund och icke polemiskt avståndstagande i onödan blev sålunda parollen för våra reformatorer.

Knut B. Westmans bidrag »Reformation och revolution» samlar sig likaledes kring Olaus Petri. I flera avseenden ger den ytterligare belysning åt det av von Engeström ställda problemet. Westmans frågeställning har dock en långt större räckvidd. Det gäller här hela den stora frågan om reformatorernas principer med hänsyn till reformationsverkets genomförande. De hade ju att kämpa på tredubbla fronter: mot den gamla tron, mot de svärmiska riktningarna och mot den världsliga makten. Westman undersöker nu sorgfälligt de händelser och aktstycken som belysa deras ståndpunkt. Den slutsats som han kommer till uttrycker han med följande ord, som förtjäna att anföras in extenso: »Olaus Petri var en reformator, men ingen revolutionär. Han arbetade på en väldig andlig omstörtning. Men icke med våld skulle den åstadkommas, utan med

Guds ord. Samhällsomstörtning i svärmeandarnas stil, eller i enväldets, fick man honom ej med på.»

Avhandlingen utgår från en analys av skriften »Förmaning till alla evangeliska predikare», vilken, jämte den samma år utgivna »Varigenom människan får den eviga saligheten», insattes i sitt historiska sammanhang. De tillkommo båda under intrycket av den katolska opinionens uppsving under kriget med Lübeck, men också som reaktion mot de extrema tyska elementen i Stockholm. Av största intresse är att följa Westmans utredning av Olaus Petris förhållande till de radikala tyskarnas sammansvärjning mot konungen. Att han skulle ha gillat den får anses uteslutet. Han har dock genom bikt fått vetskap om densamma. I detta sammanhang få vi en lärorik exkurs om uppfattningen av »biktens in-segel» fram till 1686. Vi få sedan följa utvecklingen av förhållandet mellan konungen och reformatörerna fram till de ödesdigra rättegångsdagarna i Örebro. Den långa raden av kungliga anklagelser mot reformatörerna granskas undan för undan, och det uppvisas på ett övertygande sätt, att reformatörerna måste gå fria för alla misstankar för verkligt illegala eller revolutionära uppsåt eller handlingar, på samma gång som dock deras frimodighet och djärvhet, när det gällde att bestraffa överheten för dess fel, kommer i klar belysning. Så mycket egendomligare ter det sig då, när vi under den andra rättegångsdagen få höra dem bekänna sin förbrytelse mot konungen och fäderneslandet. Westman undrar vad som kan ha inträffat mellan de båda sessionerna. Och han frågar sig om möjligen de åtalade tvingats till bekännelse genom tortyr. Att tortyr verkligen var i bruk vid denna tid har uppvisats i en uppsats av H. Munktell i *Lychnos* 1939. Med Westman får man väl dock säga: »Denna mörka hemlighet blir väl aldrig uppdagad.» När man finner hur snart de i Örebro dödsdömda tas till nåder igen och av konungen hedras med nya förtroendeuppdrag, är det ej underligt om man vågar den gissningen att domfällandet i själva verket var ett spegelfäkteri, och att konungen aldrig avsåg något annat än att förödmjuka och skrämma de djärve männen. Deras »bekännelse» kunde alltså vara ett led i detta spel och i realiteten förklaras genom den psykologiska press varunder de stodo. Men bäst är att avhålla sig från säkra omdömen i denna sak. (Efter Westmans undersökning har f. ö. ett nytt bidrag sett dagen, som belyser konflikten mellan konungen och reformatörerna, nämligen en uppsats av H. Sandblad i *Lychnos* 1941, s. 127 f.)

Såsom icke fackman måste jag nöja mig med detta referat av Westmans avhandling. Den utmärkes såväl av stor klarhet som av dramatiskt

liv. För bibelforskaren har det påpekandet ett särskilt intresse, att texten till Matt. 10 i »Förmaning» är en mellanform mellan NT 1526 och NT 1541. Konklusionen av undersökningen har jag nyss återgivit. Till sist är det mig en glädje att citera själva slutorden med deras starka aktualitet: »Hans (Olaus Petris) varsamhet och resonlighet stod i släkt med god svensk sed. Vi mena här i landet, att nydaningar bäst ske utan våld, våld och blodsutgjutelse. Olavus Petri är en av dem som med ord och handling och lidande har lärt vårt folk den läxan. Han hör också till vår historias hjältar.»

Natan Lindqvist torde kunna sägas vara vår flitigaste utforskare av reformationstidens svenska språk. På talrika ställen har man under en följd av år mött resultaten av hans lärda och noggranna undersökningar. Även i uppsalafestskriften har han publicerat en liten, men innehållsrik studie, som han kallar »Några huvuddrag i Gustav Vasas Bibels språk». Särskilt fruktbarande är en jämförelse mellan språket i NT 1526 och språket i helbibeln 1541. En sådan lär oss åtskilligt, och icke minst det att språket i helbibeln i vid omfattning är en frukt av fullt medvetna strävanden, delvis av rent konstruktiv natur, vilkas innebörd vi rätt väl kunna genomskåda.

I fråga om ortografien har man i helbibeln eftersträvat en långt gående konsekvens. Den bygger närmast på den som finnes utbildad i senare delen av NT 1526, den av det s. k. normalspråket behärskade delen. Vissa utpräglade talspraks- och dialektegendomligheter avlägsnas. Om ett och samma ord uppträder med olika betydelser, söker man differentiera genom olika stavning. Så skiljer man t. ex. i helbibeln mellan *och* och *ock*. I fråga om böjningen intar helbibeln en mera konsekvent ålderdomligare ståndpunkt än NT 1526. En viss moderniseringstendens gör sig dock gällande, när de äldre formerna skulle verka alltför vardagliga, såsom ock när man känner behov av större korthet och koncentration i uttrycket. När det gäller ordvalet, märkes en kritisk inställning gentemot de lågtyska och danska låneorden. Likaså gentemot ord vilka till följd av sin stil- och betydelsenyans icke anses ge ett gott uttryck åt vad texten säger. Fasthet, klarhet och koncentration är en genomgående strävan. I detta syfte undviker man också de latinska periodbildningarna och participialkonstruktionerna. Man visar också månhet om rytm och satsmelodi.

Man får av denna professor Lindqvists undersökning, såsom av andra liknande, ett livligt intryck av vilken möda som 1541 års män gjort sig också med bibelns språkliga dräkt. Det är ett erkänt faktum att de där-

vid utfört en gärning som haft omätlig betydelse för hela det svenska språkets utveckling samt dess gestaltning i tal och skrift. Följer man sedan det arbete som nedlagts på den svenska bibelns språkliga förbättring under de följande århundradena, kan man inhämta åtskilligt om språkets fortsatta utveckling. Även ändringsförslagen i de s. k. *Observationes Strenghenses*, av vilka vi snart torde få se en edition utgiven från trycket, kunna lära oss ett och annat härom.

Åt språket i 1541 års bibel har även Sven Linder ägnat sitt bidrag: »Kring språkdräkten i Gustav Vasas bibel». Större delen av hans uppsats innehåller en undersökning av barrträdsnamnen i denna urkund. Lutherbibelns Tanne (hebr. *berōš*, som numera översättes med cypress) återges i 1541 vanligen med fura. Endast på enstaka ställen med gran, ehuru gran språkligt sett skulle bättre motsvara Tanne. Linder ser här ett exempel på de svenska översättarnas självständighet gentemot Luther. I *Vulgata* ha de ej haft någon ledning, ty den har i regel *abies*. Någon verklig förklaring till denna egendomlighet i den svenska bibeln ges icke. Ty att de svenska översättarna valt ordet »med den svenska skogens mäktiga fura i medvetandets bakgrund», låter vackert, men förklarar kanske ändå icke saken. Måhända får man tänka sig att »fura» hade en högtidligare klang än »gran» och därför bättre passade in i bibelns stil. Natan Lindqvist kan säkert svara på den frågan. — På några »barrträdsställen» anser sig Linder kunna konstatera inflytande från grundtexten. I Ps. 104, 17 har L *Tannen*, 1541 *furoträän*, V *dux est eorum* (förutsätter *berōšūm*). Det är tänkbart att 1541 vid valet mellan L och V har låtit sig bestämmas av grundtexten. I Jes. 41, 19 har L *kyfern*, 1541 *Olioträä*, V *lignum oliuae*, Hebr. *‘eš šāmæn*. Även här ser det ut, som om grundtexten fått fälla utslaget (ett liknande fall även Hes. 27, 5). Låt mig här göra en liten randanmärkning i förbigående. Man kan fråga sig varifrån L fått sitt *kyfern*. Han är här tydligen beroende av Santes Pagninus’ latinska översättning, vilken han också annars brukar. Här står *arborem pinum*.

Slutet av uppsatsen är ägnad åt användningen i 1541 av ett par också liturgiskt viktiga ord: vårtecken (vårdtecken), som dryftas i anslutning till Helge Ljungberg, samt avla. Författaren passar här på att slå ett slag för översättningen »undfängen genom den Helige Ande» i *Apostolicum*.

Hjalmar Lindroth skriver om vår första dogmatik på svenska. Denna är en dogmatisk lärobok, »Een kort vnderwijsning» etc., som 1558 utgavs av skarabiskopen Erik Falck. Den är icke ett originalarbete, utan har till närmaste förlaga den tyske teologen Johann Spangenberg's »Mar-

garita theologica» av 1540, varav den ger en omarbetning. Detta arbete går i sin tur tillbaka till Melanchthons Loci, uppl. 1535, och kan betraktas som en samling utdrag därav. Men därjämte följer Falcks arbete i väsentliga stycken direkt Melanchthons Loci. Slutligen innehåller det två kapitel som icke ha någon motsvarighet i Spangenberg och Melanchthons arbeten. Genom sitt beroende av Spangenberg och Melanchthon kom vår första svenska dogmatik att i svensk kristendom införa en teologisk åskådning som icke kan betraktas som genuint luthersk. Den trängde undan Olaus Petris mer avgjort lutherska grundsyn och har mera stått i överensstämmelse med Laurentius Petris åskådning. Den sistnämnde framstår, enligt Lindroths mening, hos oss i mycket som en motsvarighet till Melanchthon. Falcks lärobok, som blev gällande i Sveriges kyrka på Laurentius Petris tillskyndan, står som en naturlig övergång från reformationens till ortodoxiens kristendomstolkning. Redogörelsen för vad den melanchthonska kristendomssynen innebär, och hur den återspeglar sig i Falcks dogmatik, omfattar huvudparten av Lindroths uppsats. Avvikelserna från den äkta lutherdomen gälla framför allt uppfattningen av lagen, rättfärdiggörelsen, tron och den mänskliga viljan. Det melanchthonska inflytandet visar sig som religiös egocentricitet och ett psykologiserande betraktelsesätt.

En outsider — om han än är aldrig så tacksam för innehållet i sak — blir en smula störd av alla de många slagorden och abstrakta termerna: »egocentrisk-religiös», »religiös egocentricitet», »genuint teologisk», »psykologiserande syn», »korrelativistisk syn», »relativistiskt betraktelsesätt», »absolutistisk, totalitär och genuint teologisk grundsyn», »absolutistiskt betraktelsesätt» o. s. v. Kan man icke skriva dogmatik utan en sådan apparat? På sid. 7 föreligger, synes det mig, en viss oklarhet. Det talas om Kristi försoning, och sedan säges omedelbart: »Därför betecknar rättfärdiggörelsen icke blott syndaförlåtelse, utan även försoning.» Detta stödes med ett citat: »Iustificatio significat remissionem peccatorum et reconciliationem (seu acceptationem personæ ad vitam æternam).» Männe icke här två olika slag av försoning sammanblandas?

Till sist en fråga. Skulle icke det i G. Normans Ordinantia regni 1540—41 intagna dogmatiska kompendiet strängt taget kunna kallas vår första dogmatik på svenska? (se Kjöllersström i KÅ 1931, s. 191 f., och Runestam i Bibelforskaren 1920, s. 259 f.). Bland litteraturen om Falcks dogmatiska arbete borde också ha nämnts H. Blocks oration vid prästmötet i Göteborg 1939 (se Handlingar etc., Göteb. 1940).

Ett av de bästa bidragen till festskriften har lämnats av docenten Hans Cnattingius, behandlande tillkomsten av Gustav II Adolfs bibel

1618. Cnatingius bygger delvis på nytt material och är i stånd att framlägga en icke blott väl dokumenterad, utan också synnerligen rikhaltig och med hänsyn till saksammanhanget mycket sannolik skildring av det ganska brokiga händelseförlopp som ledde till utgivandet av vår andra stora kyrkobibel. Av stort intresse är att följa de åtgärder som vidtoges för företagets finansiering, för anskaffande av papper, för själva tryckningen o. s. v. Men med ännu större spänning läser man om de olika principståndpunkter som strax från början gjorde sig gällande i fråga om den nya bibelns beskaffenhet, och som sedan så småningom jämkades samman, tills resultatet slutligen blev som det blev, varvid överhuvudtaget icke mycket blev kvar av de första intentionerna, vare sig på det ena eller andra hållet. Konungen och hans närmaste män — bland dem märkes särskilt Johannes Bureus — ville att bibeln skulle i ordalagen så mycket som möjligt ansluta sig till den hebreiska och grekiska grundtexten, och uppdrag gavs i detta syfte åt en rad kyrkomän och lärde. Gentemot denna mening stod den som förfäktades av ärkebiskop Kenicius och Paulinus Gothus: till grund för den nya bibeln skulle läggas den gamla bibeln; dock skulle man i dess text inarbeta de ändringar som utarbetats i *Observationes Strengnenses*, varigenom större överensstämmelse skulle vinnas med Luthers sista revision av 1545. Rikskanslern Axel Oxenstierna tog sig an kyrkomännens sak inför konungen. Men egendomligt nog ville han ej alls gå med på inarbetandet av OS. Slutet blev som bekant, att konungen gick med på den nyaste linjen. Den första kommissionen försvinner från horisonten, och arbetet lägges i andra händer. De främste männen i företaget blevo nu, utom ärkebiskopen, Rudbeckius och Lenaeus. Det hela slutade med omtryck av den gamla bibeln samt dess utsmyckande med en del redaktionella ting, såsom versindelning, summarier, register, glossor, rubriker, parallellhänvisningar o. dyl.

Av stort intresse är det öde som vederfors OS. Varför skötes dessa till sist helt åt sidan? Författaren förmodar att Rudbeckius icke ägde någon verklig kännedom om dem, och att han strävade efter att undvika varje nyhet. Jag har svårt att föreställa mig att på denna tid inga avskrifter skulle ha varit tillgängliga. Efter remissen funnos ju dock sådana i domkapitelsarkiven litet varstans. Svaret är nog närmast det att karaktären av dessa OS var sådan, att de icke lockade till användning. Dels är utredningen i avskrifterna ofta så förvirrad, att det ibland är ytterst svårt, för att icke säga omöjligt, att få fram någon mening ur dem, dels göra de långt ifrån alltid ett pålitligt intryck. Skulle de överhuvud användas, måste de underkastas en noggrann sovring. Och till att utföra en sådan

saknades nog både tid och håg. Det torde icke kunna uppvisas ett enda ställe där 1618 dragit nytta av OS. På talrika ställen överensstämmer 1618 i den ändrade kapitelindelningen med OS. Men denna likhet beror säkert på gemensamhet i källor.

Bland viktiga påpekanden må framhållas det om Karl IX:s kommission av 1607 med uppgift att översätta den hebreiska bibeln till svenska ord för ord (jfr notiser hos Paulinus och Baazius). Förtjänstfullt är ock det noggranna utnyttjandet av originalhandlingar rörande 1618 års bibel, som finnas i Uppsala domkapitels arkiv, och som tidigare icke kommit till sin rätt.

Docenten i musikhistoria med musikteori Carl-Allan Moberg behandlar en svensk Johannespassion från stormaktstiden. Det var under äldre tider en även i Sverige rätt allmänt utbredd sedvänja att rikta långfredagens liturgi med en musikalisk framställning av Jesu lidandes historia enligt Johannesevangeliet. Vi ha ännu kvar en rad handskrifter till denna svenska Johannespassion. Ett antal av dessa har Moberg närmare undersökt, och de ge enligt honom en ganska enhetlig bild av den svenska Johannespassionens utseende under 1600-talet. Dessa handskrifter ge nu författaren anledning till allehanda lärda och intressanta musikaliska och musikhistoriska iakttagelser och anmärkningar. Vad som dock mest intresserar oss i detta sammanhang är det problem som själva texten erbjuder. Det visar sig nämligen, att denna icke stämmer med den på den tiden gällande svenska bibeln, utan i hög grad avviker från den. Författaren räknar här med två möjligheter. Antingen har utgivaren av den svenska Johannespassionen självständigt till svenska översatt texten i det tyska original som ligger till grund för den svenska Johannespassionen, eller har han följt en annan svensk bibeltext än 1541 års. Det senare alternativet måste enligt min mening anses uteslutet. 1526 års text ger oss Johannespassionen icke, icke heller texten enligt *Observationes Strengnenses*, som visserligen trycktes i ett Nya testamente av 1605. Man finner vid en jämförelse mellan den svenska Johannespassionen och lutherbibelns text, att det är denna som ytterst är förlaga. Problemet är alltså detta: varifrån komma de egendomliga avvikelserna från lutherbibeln? I vissa fall är saken klar: texten har, såsom Moberg riktigt observerat, i åtskilliga fall lämpats efter den svenska kyrkobibeln. Men övriga avvikelser? Vår för skriver Johannespassionen i 18, 3 *blås, wapen, och wärjor*, medan lutherbibeln har *fackeln, lampen, vnd mit waffen* och 1541 (1526) *lychtor och bloss, och wärrior*? 18, 15 har Johannespassionen *Bispen, Luther dem Hohenpriester*, 1541 (1526) *öffuersta Presten*. I samma vers: Johannes-

passionen *Saal*, Luther *Pallast*, 1541 (1526) *Palatz*. På dessa ställen är luthertraditionen fullt enhetlig. Vulgata hjälper oss ej heller. Däremot har jag funnit spår av den medeltida, förreformatoriska bibeln. Den av Kurrelmeyer 1904 f. i nytryck utgivna första tryckta tyska bibeln från omkr. 1466 har sålunda 18, 15 *bischof* och *hof* (lat. *atrium*). För övrigt har man i en text sådan som denna att räkna med åtskilliga friheter, skrivfel o. dyl. Kan möjligen det enastående *wapen* 18, 3 vara ett gammalt fel för Luthers *lampen* eller medeltidsbibelns *vackeln*? I ett augsburgs-tryck av Luthers Nya testamente av år 1523, som jag själv äger, står det »ampeln» i st. f. »lampen». Den tyska förlagan till den svenska Johannespassionen gör intryck av att ursprungligen vara en medeltida text, som omarbetats efter Luthers översättning.

Det längsta bidraget har till författare docenten Carl-Martin Edsman och bär titeln »Gezelii bibelverk och en återklang av kristen kronologi och antik världsålderslära». Vi få här först en synnerligen utförlig och vederhäftig redogörelse för tillkomsten av »Gezeliu bibel», vilken spelat en så stor roll för äldre generationer och i många avseenden — icke minst som arbetsprestation — betecknar en sådan beundransvärd vetenskaplig bragd. Edsman begagnar sig härvid i första rummet av brev-växlingen mellan Kungl. Maj:t och Gezelierna, mellan dem och Uppsala domkapitel, mellan Uppsala domkapitel och regeringen samt givetvis diverse domkapitelsprotokoll. En stor del av detta mestadels otryckta material finns i Uppsala universitetsbiblioteks brevsamlingar (särskilt den Palmsköldska) samt i Uppsala domkapitels arkiv. Det är mångahanda ting som uppklaras i denna mycket nyttiga avhandling. Det är av största intresse att följa det händelseförlopp genom vilket Gezelierna så småningom tvingas att överge sin första plan att utge en efter grundspråken förbättrad officiell bibel för den svenska kyrkan och i stället måste nöja sig med den gamla bibelns text, försedd med noter och förklaringar. De kyrkliga och teologiska myndigheterna, som hade att granska arbetet, allt efter som det blev färdigt, och hade stor skuld till att utgivandet blev så orimligt förhalat, voro uppenbarligen ängsliga för nyheter. Gezelierna hade ju också mycket skarpt kritiserat den gällande bibelöversättningen från riktighetssynpunkt. Ett annat förhållande, som klart kommer till synes, är vilken »officiell» prägel som verket hade. Både Karl XI och Karl XII följde arbetets fortgång med personligt intresse och anslogo medel till utgivandet (bl. a. tidvis bibeltryckstunnan från vissa stift). Karl XII gav högst officiellt sitt bifall till den slutliga tryckningen. För denna

klarläggande undersökning av tillkomsten av Gezeliusbibeln måste envar vara tacksam, som intresserar sig för den svenska bibelns historia.

Senare delen av avhandlingen behandlar en detalj i förklaringarna, nämligen noten till Luk. 17, 30, där det säges att Guds vredes eld skall komma »såsom en flod». Detta motiv har givetvis väckt uppmärksamhet hos författaren till »Le baptême de feu». Den yttersta tidens »eldsflod» är icke en så vanlig föreställning som man skulle kunna tro. Den påkallar förvisso en undersökning. Varifrån ha Gezelierna fått den? Och varifrån härstammar den ytterst, rent religionshistoriskt sett? På den första frågan svarar Edsman efter en vittgående rundvandring genom den äldre exegetiska litteraturen så, att Gezelierna närmast fått den från Lukas Osianders bibliska förklaringar, där mot varandra ställas *primum aqueum diluvium* och *igneum diluvium*. På den andra frågan svaras att föreställningen kommer från orienten, ytterst från iransk religion.

Utom mot några smärre inadvartenser, med vilka jag ej här vill uppta utrymmet, skulle man hos Edsman kunna anmärka på en viss benägenhet att låta framställningen, på grund av det lärda stoffets riklighet, svämma över bräddarna. Men man tar gärna detta med på köpet i en undersökning genom vilken man i alla fall fått så mycket nytt vetande.

Docenten Ruben Josefson redogör under rubriken »En kritik av 1773 års bibelkommissions provöversättning» för en skrift av den bekante skaradomprosten Anders Knös, i vilken denne ägnar en ingående kritik åt den provöversättning till Romarbrevet, som låg färdig 1774. Knös ville med detta arbete dels bjuda på en kritisk granskning av detta specimen av den år 1773 av Gustaf III tillsatta kommissionen, men dels också ge undervisning i en del religiösa och dogmatiska frågor. Docenten Josefson är särdeles kompetent att bedöma denna skrift, särskilt från dogmatisk synpunkt. Han har ju gjort denne Anders Knös till föremål för sin speciella forskning (jfr doktorsavhandlingen »Andreas Knös' teologiska åskådning», 1937). Knös ställde sig kritisk till sin tids kyrkliga ortodoxi. Hans egen åskådning karakteriseras av Josefson som »en neologiserande pietistisk biblicism». Romarbrevet passade ju väl för det avsedda syftet. Det hade för Knös värdet av en sammanfattande framställning av hela den kristna åskådningen. Och just när det gäller en sådan skrift, måste man, menar Knös, vara särskilt noga med översättningen.

Vad Knös närmast vänder sig emot är den parafraserande översättningsmetoden, som inbjuder till att i Guds eget ord insmuggla mänskliga meningar. Knös ville ha en »ordagrann» översättning; och han återoppar därvid den store J. D. Michaelis' auktoritet. Ett par exempel. Uttrycket

δικαιοσύνη θεοῦ i Rom. 1, 17 översatte bibelkommissionen med »then rättfärdighet, som inför Gud gäller» (jfr Luther: »die vor Gott gilt»). Knös vill behålla det gamla »Guds rättfärdighet». Den nya översättningen leder enligt honom tanken i riktning mot den ortodoxa satisfaktions- och rättfärdiggörelseläran, mot vilken han genomgående ställer sig mycket kritisk. I Rom. 3, 20 översätter bibelkommissionen: »emedan man af lagen endast kommer till syndernas kännedom». Detta »endast» betyder enligt Knös en förvanskning av texten. Dogmatiskt sett skulle dessa ordalag utesluta lagens »tredje bruk», lagen som rättesnöre för den kristnes nya liv. Jag kan i förbigående anmärka att detta »endast» också förekommer i Luthers äldre översättning av detta ställe. Resonemanget med anledning av översättningen av οἰδαμεν γάρ i Rom. 7, 14 är icke lika klart i Josefsons framställning, men även när det gäller detta viktiga kapitel, kan man hos Knös konstatera en från den ortodoxa avvikande ståndpunkt.

Det är intressant — för att till sist komma med en personlig anmärkning — att se hur gamla anor den alltjämt pågående striden om »ordagrann» eller »fri» översättning har. Man kan säga att det alltid stått strid om denna sak, så länge som man överhuvud arbetat med bibeltextens överflyttning till annat språk. På 1500-talet ansågs t. o. m. Vulgata behöva kompletteras med en ordagrannare tolkning. En sådan verkställdes ock av den berömde Santes Pagninus, vars ordagranna latinska översättning utkom i flera upplagor och hade stort inflytande både på Luther och de män som hos oss utarbetade de s. k. Observationes Strengnenses. Men även Pagninus ansågs behöva förbättras genom en större ordagrannhet. Och så utförde Arias Montanus den interlineära översättning ord för ord av Gamla testamentets hebreiska text, som ingår i den av honom utgivna Antwerpenpolyglotten. Man har all anledning att inför talet om »ordagrann översättning» påminna om att »en ordagrann översättning» sällan blir någon *översättning*, utan på sin höjd en språklig kopiering, ofta meningslös och lika ofta direkt vilseledande. Idealet för en översättning är att återge originalets *mening* så riktigt som möjligt, men i så nära anslutning till dess ordalag, som det andra språket tillåter, utan att dess egenart kränkes. Här blir den personliga smaken till sist det avgörande.

Professor Dick Helander redogör för några nyfunna handskrifter till Lindbloms katekes. Dessa äro tre stycken, en i Kungl. biblioteket och två i Uppsala universitetsbibliotek. Författaren undersöker nu dessa handskrifiers förhållande till tidigare funna och behandlade och blir på det

sättet i stånd att ge några nya bidrag till frågan om förarbetena för den lindblomska katekesen av år 1810 och överhuvud till dess tillkomsthistoria. Bl. a. menar han sig kunna konstatera att ett betydande utländskt inflytande gjort sig gällande på den lindblomska katekesen, nämligen genom en tysk katekes av J. B. Koppe, som utkom i Hannover 1790. Spår av denna katekes finnas särskilt i dem bland de nyfunna handskrifterna, som tillhöra ett tidigare skede av utvecklingen.

Docenten Gösta Lindeskog ger oss en förteckning på svenska exegetiska disputationer under 1800-talet. Han har dock här begränsat sig till ett visst, om också representativt urval, nämligen akademiska disputationer jämte konsistorialavhandlingar i Uppsala och Lund. Denna förteckning har karaktären av en förstudie till en undersökning över den exegetiska forskningens historia i Sverige under 1800-talet. Själva förteckningen föregås av en inledning, som innehåller en rad strödda iakttagelser och påpekanden rörande detta intressanta stycke svensk lärdoms-historia, vilket tillika utgör ett avsnitt av det teologiska tänkandets, ja, kristendomens egen historia i vårt land under nämnda tidevarv. 1800-talet inbjuder ju, som författaren påpekar, alldeles särskilt till en undersökning av detta slag. Det var nu som den kritiska bibelforskningen trängde in i vårt land, nu uppstodo frikyrkligheten och sektbildningen, vilka på olika sätt hade konsekvenser för den teologiska forskningen. Under denna tid var det också, som den 1773 tillsatta bibelkommissionen utförde huvudparten av sitt arbete, vilket givetvis icke blott gjorde en grundlig bibelforskning nödvändig, utan också stimulerade den exegetiska debatten. Man skulle härtill kunna lägga: de under 1800-talet uppkomna lärostriderna och åsiktsbrytningarna aktualiserade i hög grad det exegetiska intresset. Lindeskog anbefaller livligt uppgiften att skriva den svenska exegetikens historia i Sverige under 1800-talet. Det skymtar att han själv umgås med planer att åtaga sig den. En rad glimtar ger han redan nu av vad som en gång kommer att bjudas. Likaså en del notiser angående de förarbeten som redan äro gjorda. När det gäller Stave, kan, utom vad författaren har att meddela, också erinras om en undersökning om Erik Stave och hans plats inom svensk teologi i Svensk teol. Kvartalsskrift 1932. Säkert skulle just Lindeskog vara skickad till att lösa den nämnda uppgiften. Den som ger sig i kast med den måste dock göra sig beredd på ett ganska »entsagungsvolle Arbeit». Det är visst ej alltid så givande att gräva ner sig i allehanda skrivbordsprodukter som kanske ha ett sken av vetenskap, men försaka dess kraft, och ha ringa eller ingen betydelse för forskningens gång i dess helhet. Vägen är tung och mödo-

sam, särskilt om man skulle göra sig besväret att spåra upp sammanhangen med den kontinentala forskningen. De flesta av oss som syssla med exegetisk vetenskap erfara ju ock den största tillfredsställelsen, när vi få leva i omedelbar beröring med det bibliska primärstoffet självt och till dess förklaring göra nya rön. Men det är givet: ett genomforskande av den utveckling som under 1800-talet ägde rum på det exegetiska och överhuvud det teologiska området i Sverige måste, som författaren säger, få »betydelse för ett riktigt bedömande av våra egna aktuella vetenskapliga och teologiska problem inför bibeln». Detta gäller åtminstone i den mån som vi icke ha avbrutit förbindelsen med vårt eget förflutna, utan — vilket i vissa fall ej har kunnat undgå — i stället direkt anknutit till och ställt oss i beroende av utlandets vetenskap.

Vad själva den bibliografiska förteckningen beträffar, så borgar författarens namn för att den i stort sett är tillförlitlig. Minutierna överlämnar jag åt biblioteksfolket av facket.

Professor Gunnar Westin har bidragit till festskriften med en uppsats som bär titeln »De apokryfiska böckernas försvinnande ur den svenska Bibeln». Det är ett mycket intressant avsnitt av bibelns historia i Sverige, som här får sin behandling. Undersökningen gäller hur det har gått till att den självklara ställning som de apokryfiska böckerna alltsedan reformationen i anslutning till Luther hade i svenska bibeln fram till 1800-talets början under de sista drygt hundra åren alltmera uppluckrats, så att det faktiskt blivit så, såsom Westin säger, att »de flesta av vår generation aldrig läst, ja, icke ens sett de tidigare så viktiga apokryferna». Sanningen av detta uttalande får man nog ofta bekräftelse på, t. o. m. ibland om man som tentator har att göra med studenter som studera teologi. Dock synes det mig angeläget att framhålla att detta *faktiska* förhållande, liksom den omständigheten att de flesta biblar nu för tiden tryckas utan apokryferna, på intet vis innebär att den svenska kyrkans *officiella* ståndpunkt ändrats i fråga om apokryfernas ställning. Detta vet naturligtvis professor Westin väl, och vad han skriver motsäger icke detta. Men han uttrycker sig faktiskt något svävande, så att den icke initierade läsaren lätt kan få en felaktig uppfattning om det verkliga sakförhållandet. Jag tänker på ett uttryck som detta: »År 1917 märktes knappt deras försvinnande ur bibeln; i varje fall väckte det intet uppseende». Eller detta: (i anknytning till ett yttrande av C. von Rosenstein): »de (apokryferna) utgöra icke någon del av *vår* bibel». Att apokryferna icke kommo med 1917 — att tala om »försvinnande» är direkt olämpligt — berodde ju helt enkelt på att arbetet med deras över-

sättning icke hunnit avslutas, och man var mycket angelägen om att få ut åtminstone de kanoniska böckerna till reformationsjubileet. Att även sedan apokryföversättningen blivit i vanlig ordning av konungen gillad och stadfästad, bibeln oftast har tryckts utan apokryfer, beror givetvis på att sådana biblar äro billigare att köpa, samt att allmänheten icke numera är så intresserad av apokryferna som äldre generationer. Rörande svenska kyrkans officiella ståndpunkt ges klart besked i den skrivelse som 1920 års kyrkomöte avfärdade till Kungl. Maj:t om den nya av kyrkomötet antagna apokryföversättningen. Kyrkomötet anhöll att »denna översättning får intagas i kyrkobibeln av 1917 efter Gamla testamentets kanoniska böcker och där innehava samma ställning till dessa böcker som av ålder varit Gamla testamentets apokryfiska böcker tillerkänd av lutherska kyrkan».

Klart och med god dokumentering låter oss Westin nu följa striden om apokryferna ända sedan det skotska och engelska inflytandet började göra sig gällande hos oss. Inom den calvinska kristenheten fanns icke någon enhetlig mening angående apokryfernas ställning i bibeln (härom kan utom i de av Westin nämnda arbetena också läsas i Joh. Lindblom, *Kanon och apokryfer. Studier till den bibliska kanons historia*. Stockholm 1920). Men som bekant trädde Brittiska och utländska bibelsällskapet från 1820-talet in för att uttränga apokryferna ur bibeln. Detta sällskap tryckte inga biblar med apokryfer, det understödde ej heller sällskapet som tryckte biblar med apokryfer, och det framgår också av Westins skildring att det drev en mycket stark propaganda mot apokryferna överhuvudtaget. Ett viktigt redskap för denna propaganda blev i Sverige den agentur för det brittiska sällskapet som upprättades här 1832 under G. Scotts och G. Th. Keyzers ledning. Men ett icke mindre betydelsefullt faktum var att väckelsekristendomen under 1800-talet visade likgiltighet för och missränsksamhet mot apokryferna, samt överhuvud koncentrerade sig kring Nya testamentet. Det har framför allt varit kyrkoledningen som i mångt om den lutherska traditionens bevarande varit angelägen om att de gammaltestamentliga apokryferna skulle få behålla den plats i den svenska kyrkobibeln, som de haft ända sedan vi fingo vår första bibel på svenskt språk.

Festskriften avslutas med en uppsats som visserligen kan sägas falla ur ramen, men i alla händelser handlar om en helig skrift, nämligen den i Indien så mycket lästa dikten Bhagavadgītā. Uppsatsen har till författare docenten i religionspsykologi och religionshistoria Sigurd Lindquist och har titeln »Till tolkningen av Bhagavadgītā». Vad som

här ges är en undersökning över betydelsen av vissa i denna dikt förekommande religiösa och filosofiska termer, vilkas tolkning erbjuda särskilda svårigheter. Det är bekant att Bhagavadgītā står vissa yogakretsar nära, och att termen yoga ofta förekommer i den. Men med själva konstaterandet av termer är icke mycket vunnet. Det gäller att undersöka i vad mån som själva grundtankarna i yogasystemet återkomma, och det eventuellt i andra termer än de vanliga. Särskild uppmärksamhet ägnas åt de två termerna *abhyūsa* och *vairūgya*. Det förra betecknar: övning, träning, upprepning, det senare: avspänning, avkoppling. Det förra begreppet innebär i regel sinnets fixering på en punkt, det senare en så vitt möjligt total avspänning av uppmärksamheten och sinnesaktiviteten beträffande allting annat. En speciell form av avkoppling, som spelar en dominerande roll i Bhagavadgītā är uppgivandet av intresset för resultatet och lönen i handlandet. Att bli fri från alla sådana begär skänker frid. I det sammanhanget citeras ett vackert ord, som i Lindquists översättning lyder så: »Vishet finnes ej hos den som ej koncentrerar sig, ej heller kan meditation förekomma hos en sådan; den som ej kan meditera saknar frid, och var finner man lycka hos den fridlöse?» Till jämförelse återger jag Richard Garbes översättning av samma ställe: »Einsicht ist nicht Sache des Nicht-ergebenen, noch ist Meditation Sache des Nicht-ergebenen; und Ruhe wird nicht demjenigen zu teil, der nicht meditiert. Wie aber gibt es Glück für einen Ruhelosen?» Det karakteristiska för dikten är att det ej här är fråga om beskrivning av ett system, den visar hur yoga göres brukbar i livet. De grundsatser som författaren vill inskräpa rörande tolkningen av Bhagavadgītā äro först: vi ha här en mängd termer som svårligen låta sig förstås eller översättas, utan att deras samband med yoga beaktas, medan det å andra sidan är nödvändigt att understryka att vi ha att göra med använd, ej systematisk yoga. Och sedan: Bhagavadgītā kan på ett beundransvärt sätt frigöra sig från den gängse terminologien och skapa levande och friska termer för sitt ändamål.

* *
*

Uppsalafakultetens från många synpunkter högst intresseväckande festskrift innehåller åtskilligt av bibeltolkning. Det är frestande för en exeget, som fått uppdraget att skriva en anmälan av densamma (trots allt som den innehåller av sådant som icke kan räknas som exegetik), att,

till begrundande för alla som syssla med skrifttolkning, sluta med ett yttrande i den sista uppsatsen, djärvt måhända, men dock innebärande ett stort mått av sanning: »Man kan aldrig vara säker på en översättnings riktighet utan att känna allt om ett ord» — tyvärr, kunde man tillägga, icke alltid ens då. Men all forskning som sker med kritiskt sinne, med metod och noggrannhet för oss alltid ett steg närmare sanningen, vare sig det gäller exegetiken eller någon annan vetenskap.

JOH. LINDBLÖM.

Våra fäders bibel 1541—1941. Minnesskrift utgiven av Teologiska fakulteten vid Åbo akademi. Under redaktion av Rafael Gyllenberg. 171 sid. Förlaget Bro, Åbo 1941. Pris fmk. 35:—.

Det är en anledning till obeskrivlig glädje att vår systerfakultet i Åbo, trots all yttre och inre oro och nöd, haft mod och kraft att ta verksam del i firandet av vår svenska bibels fyrahundraårsjubileum. Detta är ett bevis på andlig gemenskap av djupgående natur, som vi så mycket mer fröjda oss åt, som vi i dessa tider så ofta få bevittna hur gamla gemenskapsband nötas, ja, slitas och brista.

Den minnesskrift som Teologiska fakulteten i Åbo utgivit innehåller många mycket intresseväckande ting och är alltigenom hedrande för finlandssvenskarnas både teologiska och filologiska forskning. Man märker på varje punkt angelägenheten att trots de prövande tiderna hålla sig å nivå med i Sverige gjorda forskningsrön. Om möjligt ännu mer intresserar sådant som har karaktären av självständiga forskningsbidrag, icke minst bidrag som belysa i Finland rådande förhållanden.

Utgivaren, exegetikprofessorn Rafael Gyllenberg, ger själv en klar och sakrik snabbskiss av den svenska bibelns historia från medeltiden till 1917. I det av honom författade företalet få vi höra att 1917 års svenska bibel genom kyrkomötesbeslut 1928 godkändes till användning även i Finland. Gyllenberg har tillgodogjort sig också de senaste forskningsresultaten rörande den svenska bibelns historia. När det gäller de s. k. *Observationes Strengnenses* (1600—1601), som i förbigående omnämnas, bör kanske påpekas — icke som en anmärkning, men som ett memento för kommande forskning — att de nytestamentliga rättelserna faktiskt insattes i en upplaga av Nya testamentet, som trycktes i Stockholm år 1605.

Professor Gyllenberg har ytterligare skrivit en uppsats, benämnd »Bibliska drag i vårt kulturarv». Inom ett mycket ringa omfång ges här

en mångfald glimtar in i den värld som vi skulle kunna kalla bibelns efterverkningar i kulturlivet. Vår fantasi eggas av dessa glimtar, och tanken ledes mot vida perspektiv.

Gyllenbergs uppsats tangerar också bibelns betydelse för diktkonsten. De bibliska motivens utnyttjande av skalderna är ett outtömligt men fängslande ämne för bibliskt och litterärt kunniga iakttagare. Man kan hos oss tänka på Karl-Gustaf Hildebrands för tre år sedan utgivna bok »Bibeln i nutida svensk lyrik» eller på studier över Karlfeldt och bibeln, som publicerats av Aron Borelius och Torsten Fogelqvist. I Åbofakultetens festskrift har kapellanen i Åbo svenska församling Karl-Erik Forssell under titeln »Bibeln i nyare finlandssvensk lyrik» samlat ett stort antal bibliska motiv och anspelningar hos diktare sådana som Mikael Lybeck, Hjalmar Procopé, Bertel Gripenberg, Arvid Mörne, Jarl Hemmer m. fl. Det är icke alltid andakt och tillbedjan som bestämmer urvalet eller ger stämning åt de bibliska reminiscenserna och skildringarna, det är lika ofta så, att ett rent konstnärligt intresse stimulerats av det sublimes eller kanske också det drastiska i de gamla texterna. Även humorn och lusten att raljera och travestera ha spelat en roll. Men vad som än ligger bakom, så är det i alla fall märkligt att konstatera hur levande ännu bibeln var för en något äldre generation. Är den det också för de yngre och yngsta? Hade Mörnes till förra julen utkomna diktsamling, »Sånger i världsskymning», förelegat, när Forssell skrev, hade han fått ännu mer stoff att röra sig med. Där finnas Noaks ark och duva, Sikems brunn och Mamres lunder. Där finns »dumben ledande en blind» o. s. v.

Bibelns religiösa betydelse i ett kristet folks liv kan icke vägas eller mätas. Men man kan påvisa skiftningar och nyanser i bibelordets historia i själarna. Här i Sverige ha vi nyligen fått två arbeten härom: av Hilding Pleijel (»Bibeln i svenskt fromhetsliv», 1941) och Ruben Josefson (»Bibeln i vårt folks historia», 1941). Något liknande ges i t. f. professorn Wolfgang Schmidts uppsats »Bibeln och fromhetslivet». Författaren talar här om bibelns betydelse för den medeltida kyrkokonsten (Jomala, Kumlinge, Esbo, Hattula, Lojo, Rimito o. s. v.). Han berör Jöns Buddes, Mikael Agricolas och Sigfrid Aron Forsius' gestalter. Under stormaktstiden dominerade Gamla testamentet (Rothovius!). Pietismen och nyare väckelserörelser koncentrerade sig kring Nya testamentet. Den beckska teologien slutligen betydde även i Finland ett stort uppsving för bibliska tankar, särskilt inom fackteologien. Någon folklig fromhetsrörelse kunde dock den beckska »biblicismen» icke skapa.

På ett originellt uppslag bjuder prosten Olav Schalin i sin uppsats

»Bibeln i Finlands kyrka under reformationstidevarvet». Efter en blick på bibelns roll inom gudstjänstliv och liturgi meddelar han resultaten från en undersökning av anteckningar och understrykningar i gamla bibel-exemplar från reformationstidevarvet. Man finner utfall mot påvedömet och vittnesbörd om nåden i Kristus. Man betecknar den Korsfäste som sitt enda hopp och bekänner genom ett enkelt bläckstreck sin visshet om att frälsningen av nåd är den enda vägen. Så kan en uppmärksam forskare få fram betydelsefulla sammanhang ur de skenbart obetydligaste ting.

Professor G. O. Rosenqvist skriver i en uppsats »Livets ord» om bibelns evigt förblivande värde, om bibeln såsom vittnesbördet om Guds uppenbarelse i Kristus. Han talar varmhjärtat om bibeln såsom skänkande den trygghet och förtröstan som vår tids människor mer än allt annat behöva. Det ligger mycket av människoerfarenhet och själavårdarintresse bakom denna uppsats.

Det var ett lyckligt grepp att teol. licentiaten Gustaf Adolf Danell sattes till att i denna volym, vilken säkert fått och får spridning i vida kretsar, säga några lättfattliga och nyttiga ord om hur bibeln kommit till såsom historiskt dokument samt såsom kanon och helig skrift. För många människor är nog denna historiska utvecklingslinje ännu fördold och främmande, lika visst som för andra en realistisk historiesyn just är vägen till en djupare religiös syn på bibeln. På en enda punkt skulle jag här vilja göra en liten anmärkning. Det *kan* vilseleda, om man på tal om apokryferna uttrycker sig så, att den svenska kyrkobibeln 1917 »fastställde en förändring» i fråga om de apokryfiska böckernas ställning, nämligen när apokryfdelen kom att saknas i den sagda år utgivna upplagan. Det är här icke fråga om någonting annat än att den nya apokryf-översättningen icke hann att bli färdig till jubileumsåret 1917. Men några år senare, 1921, kommo också apokryferna ut i officiell upplaga och blevo av konungen gillade och stadfästa alldeles som de kanoniska böckerna. I kyrkomötets skrivelse härom säges det uttryckligen, att apokryfernas ställning skall vara densamma som den varit alltifrån reformationen, och att de skola betraktas såsom tillhörande vår kyrkobibel.

»Bildskruden i Gustav Vasas bibel» heter en mycket instruktiv och om stor konstnärlig smak vittnande uppsats av konstnären Teodor Schalin. Bildmaterialet i vår reformationsbibel har tidigare behandlats av Hildegard Zimmermann, Isak Collijn och andra. Men Schalins uppsats är icke därför på något vis överflödig. På ett både känsligt och levande sätt ges här en vägledning till verklig och intim förståelse av dessa gamla träsnitt, som kanske mången gång förefalla en modern människa en smula

grova, för att icke säga grovkorniga. Det påpekas mycket träffande, hur väl just dessa träsnitt med sin egenartade teknik passa in i den typografiska omgivningen. I detta sammanhang säges ett varningens ord mot en alltför långt gående iver att smycka våra biblar med moderna konstverk, ofta från vitt skilda håll och med föga inbördes enhet. Att bilderna i Gustav Vasas bibel ej alltid slagit riktigt väl ut, och att serien är ganska ojämn och oenhetlig, det beror på att man mestadels skaffade sig materialet, så gott man kunde, från utlandet och ofta i billigaste form; ty sparsamhet måste ju iakttagas. Av Dürer, tidens mästare, finns ingen bild, men åtskilligt av hans ande. De främsta mästarna i Gustav Vasas bibel äro Cranach, Lemberger och Altdorffer. Var och en av dessa får av Schalin en fin och träffande karakterisering. Tack vare Schalins presentation ge oss dessa gamla bilder — för att använda författarens egna ord — »sedda i ett vidare sammanhang, åtskilligt mer än vi i begynnelsen ana».

Ett mycket värdefullt bidrag är professor Rolf Pippings uppsats »Språket i Gustav Vasas bibel». Pipping är professor i svenska språket och nordisk filologi och alltså en högst sakkunnig vägledare i detta ämne. När det gäller de allmänna dragen, känna vi igen åtskilligt av vad vi här i Sverige fått lära oss av Natan Lindqvist. Det tycks nu råda en viss konsensus i fråga om de väsentliga punkterna. Ett mycket lyckligt grepp är den jämförelse som professor Pipping anställer mellan texten i ett visst parti av Gustav Vasas bibel och texten i samma parti i 1878 års provöversättning. Anledningen till att Pipping valt just denna upplaga och icke 1917 års torde vara att den förra ansetts stå närmare 1541 års text än den senare gör. I vissa fall skulle en jämförelse med 1917 ha utfallit gynnsammare från författarens egen synpunkt sett. Ex. 20, 18, som 1541 löd: »Och alt folcket sågh dundret och liungeelden, och basunens liwdh», löd 1878: »Och allt folket förnam åskan och blixterne och trumpetskallet», och lyder 1917: »Och allt folket förnam dundret och elds-lågorna och basunljudet». Pipping saknar »ljungelden» på detta ställe 1878. Det kan då glädja honom att höra att i 1917 års bibel »ljungeld» är det vanliga ordet för blix. Just i det citerade exodusstället betyder emellertid det använda hebreiska ordet (*lappîdim*) icke egentligen »blixter» eller »ljungeldar», utan »facklor» eller »eldsflammor». »Basunljudet» i 1917 betyder också en återgång till 1541. Mycket värdefullt är vad Pipping för övrigt i all korthet säger om dubbelvokaler i ortografien, om bokstavsförbindelserna *dh*, *gh*, *th* och om ordböjningen. Professor Pipping skulle säkert beklaga att ordet *andtid*, som han till sin glädje funnit i

1878 års översättning, i 1917 fått vika för *skördetid*. Skälet är givetvis, att det förra ordet i många trakter av Sverige är ett helt och hållet dött ord och icke mer begripes. Bestämmande för ordvalet i 1917 års bibel var ju att texten i möjligaste mån skulle förstås av alla, oberoende av dialekt och bildningsgrad. Och när det gäller en folkbibel, kan ju en sådan princip icke utan vidare betraktas som felaktig. Även när det gäller språkdräkten, ha några ord i slutet av Rosenqvists uppsats sin tillämpning: »Icke såsom en relik, utan som en levande, ständigt verksam tillgång måste den heliga boken lämnas i arv åt kommande släktled.» För att göra en del döda eller halvdöda ord i svenska språket på nytt levande kan numera skönlitteraturen uträtta mycket. Det finns ju i den moderna diktningen också en tendens till arkaisering (Vilhelm Moberg, Rid i natt!). Och skönlitteraturens påverkan på språkutvecklingen torde i dessa den allmänna läslustens dagar icke kunna överskattas.

JOH. LINDBLOM.

Nya testamentet i Gustav Vasas bibel under jämförelse med texten av år 1526 utgivet av NATAN LINDQVIST. LI + 842 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm (tr. i Uppsala) 1941. Pris kr. 14: —, inb. kr. 18: —.

I raden av festskrifter med anledning av tillkomsten av 1541 års bibel intager professor Natan Lindqvists utgåva av Nya testamentet en särställning. Den förenar i sig på ett sällsynt lyckligt sätt en värdig minnespublikation, en för studium och enskild uppbyggelse i vardagslag lämplig bibelupplaga, en för vitträckande vetenskapliga syften väl tillrättalagd bibeltext och en mångsidig språkhistorisk och bibliografisk undersökning.

I inledningen redogör prof. Lindqvist först i stora drag och med indragande av alldeles nyvunna resultat av svensk kyrkohistorisk forskning — J. Lindbloms och S. Kjöllersströms i samband med bibelfestpromotionen i Lund våren 1941 framlagda forskningar har sålunda kunnat beaktas — för Gustav Vasas bibels tillkomsthistoria och för dess typografiska dräkt och bildskrud.

Huvuddelen av inledningen utgöres emellertid av en välskriven och lärorik översikt och karakteristik av språket i Gustav Vasas bibel i jämförelse med språket i 1526 års Nya testamente. Författaren har ju mer än någon annan lagt sig vinn om utforskandet av reformationstidens bibelsvenska och därmed av vårt nysvenska skriftspråks grundläggande,

och det är därför icke förvånande, att detta parti har blivit så mångsidigt och laddat med intressanta iakttagelser. Resultaten har tidigare delvis framlagts i fackpublikationer, men mycket kommer här för första gången till synes. I den språkvetenskapliga diskussionen av vår reformationslitteratur har hittills stavningsfrågor o. d. dominerat. Det har visserligen varit ofrånkomligt att grundligt debattera denna sida av ämnet, men man har stundom haft intrycket, att andra viktiga sidor väl mycket har kommit i skymundan, även om just Natan Lindqvist, framför allt i sin skrift 'Bibelsvenskans medeltida ursprung' (i Nysvenska Studier 1928) har lämnat tungt vägande bidrag utanför ljudhistoriens område. Det är därför med stor glädje man konstaterar, att här iakttagelser rörande såväl formlära och syntax som ordförråd är rikt företrädade, och språkmannen motser givetvis med högt spända förväntningar vidare behandling av dessa ting. Av mycket stort värde är att språkkaraktistiken har lagts upp som en jämförelse mellan språket i GVB och språket i NT 1526 — man får bl. a. en klar bild av huru GVB framgångsrikt strävar att avlägsna en rad talspråkliga drag i NT 1526 och därmed lyfta språket till ett annat stilplan; man uteslöt i stor utsträckning vardagens språkbruk och upptog språkelement, som hade ålderns helgd över sig. Prof. Lindqvist understryker också ärkebiskop Laurentius Petris grundläggande insatser jämväl för bibelverkets språkgestalt, som i sin tur blev den mest betydande av de grundvalar, på vilka vårt nusvenska riksspråk är byggt.

Fastställandet av själva textgrundlaget för den nya utgåvan har vållat mödosammare förarbeten än den oinvidge kan föreställa sig — det har ingalunda inskränkt sig till en vanlig korrekturläsningsprestation. Texten i GVB är nämligen icke helt enhetlig utan visar smärre variationer i olika exemplar beroende på att man under tryckningens gång har företagit vissa ändringar och textförbättringar. Prof. Lindqvist redogör för resultatet av en detaljgranskning av fjorton olika exemplar av GVB, vilka visar sig kunna uppdelas i olika åldersgrupper — yngst är de exemplar, som visar flest avvikelser från NT 1526, och ur denna grupp, som givetvis bäst återger den slutgiltiga texten, har förlagan valts. Ett med tanke på vissa språkliga specialundersökningar betydelsefullt påpekande är att faksimilupplagan av 1938 visar åtskilliga avvikelser, som efter allt att döma beror på att en del smärre skriftecken helt bortfallit vid reproduktionen.

Själva texttrycket är mycket rent och lättläst. Avvikelseerna i NT 1526 har förtecknats i en notapparat, som är mycket litet störande för den som till äventyrs icke har intresse för dessa. Utgivaren har här ställts

inför ett ganska kvistigt problem, då det av utrymmesskäl var nödvändigt att icke låta notapparaten svälla ut på ett för själva texten störande sätt. Det har därför icke varit möjligt att successivt ställa varje avvikande form, ord och mening i NT 1526 vid sidan av sin motsvarighet i GVB, utan vissa förenklingar har måst vidtagas. En del småord, som genomgående stavas på olika sätt, har t. ex. uteslutits, likaså markerandet av förkortningar, avvikelser i fråga om stora bokstäver o. d. Genom sådana åtgärder har notapparaten utan tvivel vunnit mycket i lätthanterlighet, men var och en som begagnar den, bör givetvis börja med att noggrant taga del av den till inledningen fogade redogörelsen för de följda principerna.

Det är som synes lätt att finna lovord för den nya utgåvan — om brister finnes, är de ovanligt väl dolda. Alla de många som har intresse av att i något avseende studera våra grundläggande bibelversioner, är förvisso att gratulera till att utgivandet har anförtrotts en tränad filolog, som samtidigt med att han har förstått att ge verket en pietetsfull, för varje bildad svensk tillgänglig form, i hög grad har jämnat vägen för fortsatta vetenskapliga undersökningar. Anm. vill uttala önskan, att Gamla testamentet i GVB snart också måtte göras tillgängligt efter liknande principer, dvs. under jämförelse med 1530-talets översättningar av enskilda böcker, och till lika överkomligt pris.

K. G. LJUNGGREN.

EN FINSK HANDBOK TILL NYA TESTAMENTET.

Uuden testamentin käsikirja, toimittajat E. G. GULIN ja ILMARI SALOMIES (Handbok till NT utgiven av). I. Uuden testamentin ajanhistoria (Nytestamentlig tidshistoria). Kirj. ILMARI SALOMIES ja OSMO TIILILÄ. 174 + 154 sidor. 1940. III. Uuden testamentin teologia (Nytestamentlig teologi). Kirj. E. G. GULIN. 286 sidor. 1940. V. Uuden testamentin kreikkalais-suomalainen sanakirja (Grekiskt-finskt lexikon till NT). IVAR A. HEIKELIN avustamana toimittanut RAFAEL GYLLENBERG. 292 sidor. Otava, Helsingfors 1939.

Då jag går att anmäla denna finska handbok till Nya testamentet, måste jag först framhålla att jag egentligen är jävig att tala om ett verk, i vilket jag själv har en rätt stor andel. Jag skall därför undvika värdeomdömen och nöja mig med att redogöra för arbetets planläggning och

de huvudsynpunkter, som varit ledande för författarna vid gestaltandet av de enskilda delarna.

Handboken skall bestå av fem band på omkring 300 sidor bandet. Första bandet är ägnat tidshistorien. Det andra skall behandla inledningsfrågorna men samtidigt ge en kort framställning av urkristendomens historia. Tredje bandet innehåller teologin. Det sista bandet utgöres av ett lexikon till Nya testamentet. Det nästsista bandet skall i monografier behandla de viktigaste nytestamentliga teologiska orden och begreppen och därigenom komplettera både lexikonet och framställningen av den nytestamentliga teologin. Arbetet utges i samma format och utstyrsel som den tidigare utgivna, av professor Hjelt påbörjade bibliska realencyklopedin. Avsikten är alltså att dessa böcker tillsammans skola ge studerande, präster och lärare de för förståelsen av NT nödvändigaste upplysningarna.

Behandlingen av den nytestamentliga tidshistorien har fördelats så, att professor Salomies på sin lott erhållit kulturhistorien, doktor Tiirilä religionshistorien. Den senare har dock begränsat framställningen till hellenismen, i stället har professor Gulin i framställningen av den nytestamentliga teologin tecknat den senjudiska bakgrunden så mycket fylligare. Naturligtvis har detta inte helt kunnat ersätta en samlad bild av den senjudiska fromheten, men med hänsyn till det begränsade utrymmet har det dock varit ändamålsenligt att på detta sätt undvika en del upprepningar.

Professor Salomies kallar sin framställning »det nytestamentliga tidevarvets kulturhistoria» och uppdelar det tämligen jämnt mellan den hellenistisk-romerska världen och judendomen. I sin livfulla och åskådliga stil berättar han om det romerska världsväldets uppkomst, tecknar några hastiga porträtt av det första efterkristna århundradets viktigaste kejsare och avslutar kapitlet med en redogörelse för den romerska freden, *pax orbis terrarum*. Följande kapitel bestämmer först innebörden av det mångtydiga ordet hellenism. Förf. framhåller vid sidan av de grekiska beståndsdelarna både de romerska och de österländska samt påpekar den begränsning, som vidlåde hellenismen genom dess bundenhet vid det grekiska språket och stadssamhället. Därefter följer en blick på rättsväsendet, samfärdseln och handeln. De tre sista kapitlen behandla patriotism, individualism och världsmedborgerskap, de sociala förhållandena och — i största korthet — de religiösa företeelserna. Skildringen av judendomen börjar med en historisk översikt över tiden från Antiokhos Epifanes till Bar Kokhba, varvid särskilt de kulturella och nationella faktorerna framhävas. Till denna översikt ansluter sig teckningen av de

inre förhållandena i Palestina, templet och synagogans betydelse, de skriftlärdas, fariseerna, sadduceerna och esseerna ävensom till sist av judendomen i förskingringen.

Doktor Tiirilä börjar sin framställning med en blick på den grekisk-romerska religionsutvecklingen ända från de två religionernas äldsta tider. Han försöker dels få fram de för dem väsentliga grunddragen, dels åskådliggöra de sidor, eller kanske helst de brister, som bidro till att det österländska inflytandet med växande kraft måste komma att göra sig gällande. Huvuddelen är ägnad de olikartade religiösa företeelserna under den nytestamentliga tiden: filosofin som religionssurrogat, gnosism, astrologi, mysteriekulterna och härskarkulten. Slutkapitlet behandlar frågan om Nya testamentet och den hellenistiska synkretismen. Författaren framhåller det inflytande de hellenistiska religionerna haft på det nytestamentliga språkbruket, men anser att deras betydelse för kristendomen inskränker sig till detta och betonar starkt den väsentliga motsatsen mellan kristendomen, så snart det blir fråga om dess innehåll, och de hellenistiska religionerna och religionsurrogaten.

En framställning av den nytestamentliga teologin kan byggas upp på många olika sätt. Professor Gulin drar inledningsvis gränsen mellan nytestamentlig religionshistoria och nytestamentlig teologi. Den nytestamentliga teologin förutsätter att NT:s budskap om Jesus Kristus är den slutgiltiga sanningen om Guds frälsningsgärning. Detta betyder att forskaren på detta område måste stå i ett existentiellt förhållande till forskningsobjektet. Nya testamentet upphör aldrig att tala till honom, och han blir aldrig färdig med dess budskap. Oberoende härav är uppgiften dock allt igenom historisk, icke dogmatisk. Det gäller att med till buds stående medel besvara frågan, vilket det nytestamentliga budskapet om vår religions grundsanningar är och hur det skall förstås i det dåtida andelivets sammanhang. Visserligen löper även historikern risken att finna i NT endast det, som är besläktat med hans egen samtids religiösa tänkande, och det gäller därför att försöka undgå den faran och låta NT självt tala. Det historiska betraktelsesättet avgränsar vidare den nytestamentliga teologin från den systematiska teologin. Då NT är kristendomens klassiska urkund, måste även systematikern ständigt återvända till det för att finna ledning för sina försök att bestämma vad som är levande kristen tro. Den nytestamentliga teologin tar däremot sikte enbart på NT och dess budskap, bortseende från senare tolkningar och tillämpningar. Den är därför en förutsättning för den systematiska teologin, men inte en del av den.

I fråga om dispositionen framhåller Gulin att NT utgör ett odelbart helt, vars skilda delar inte kunna isoleras från varandra. Johannes är redan i Paulus, och Paulus återkommer i Johannes. Den naturligaste indelningen vore därför den »horisontella», som i skilda kapitel skulle behandla gudsbilden, den nytestamentliga uppfattningen av människan, världen, det onda o. s. v. Denna indelning förutsätter dock en större förtrogenhet med NT än man kan räkna med hos nybörjaren. Av pedagogiska skäl har förf. därför föredragit den »vertikala» indelningen med följande kapitelrubriker: Jesus (82 sidor), Urförsamlingen (20 s.), Paulus (82 s.), Johannes (33 s.), Hebreerbrevet (22 s.), Den senapostoliska tiden (Efesierbrevet, pastoralbrevet och de katolska breven, 23 s.).

Varje kapitel inledes med en allmän orientering. I kapitlet om Jesus består denna i en utförlig framställning av de senjudiska framtidsförväntningarna. För övrigt finns ingen skematisk gestaltungsprincip, utan förf. strävar efter att låta varje kapitels centrala motiv bestämma över dess indelning. Sålunda handlar kapitlet om Jesus först om det i Jesus förverkligade gudsriket, Guds rikes seger över mörkrets makter, Guds rike som gåva, Guds närhet och omsorg samt människans tro, därefter om Jesu etik, hans messianitet och de eskatologiska förväntningarna. Kapitlet om Paulus behandlar i fyra avsnitt de olika motiven i Pauli förkunnelse, det dualistisk-eskatologiska motivet, rättfärdiggörelsemotivet, döds- och uppståndelsemotivet, sakramentsmotivet.

Tonen i framställningen är personlig och vittnar om författarens gripenhet av ämnet. Detta inkräktar dock icke på den vetenskapliga diskussionen av många problem, som blivit föremål för olika lösningsförsök. Redan innehållsförteckningen visar ju att författaren t. ex. i äkthetsfrågan ställt sig på en från traditionen avvikande ståndpunkt. Boken vittnar därför i sin mån om den förening av innerlighet och kritik som är utmärkande för författaren.

Slutligen tillåtes det mig måhända att redogöra även för handbokens femte del, lexikonet. Det har i allmänhet utarbetats efter samma principer som Heikel-Fridrichsens grekisk-svenska ordbok. Det filologiska och pedagogiska materialet är i huvudsak detsamma. Antalet ställen, där olika tolkningsmöjligheter diskuterats är något större, likaså antalet ställen, där det teologiska sammanhanget ansetts böra särskilt påpekas. Lexikonet tar hänsyn till den finska översättning av NT som godkändes av Kyrkomötet 1938. Där denna grundar sig på annan läsart än den som upptagits av Nestle, påpekas detta. Antalet hänvisningar till

ställen där ord och konstruktioner förekomma är större än i det svenska lexikonet. Därvid har den nyheten införts, att hänvisning i främsta rummet gjorts till Markus. Detta beror icke i främsta rummet på den synoptiska frågans närvarande läge, ehuru det talar för denna anordning, utan därpå, att undervisningen i nytestamentlig grekiska hos oss sedan gammalt börjar med Markus. Det syntes då ändamålsenligt att gestalta ordboken så, att den på samma gång som den utgjorde ett lexikon till hela NT och de apostoliska fäderna, var ett speciallexikon till Markus. Samtidigt ha hänvisningarna till ställen, där ett ord, en konstruktion eller betydelseskiftning förekommer, systematiskt genomarbetats för att trots det till buds stående knappa utrymmet ge en viss överblick över beläggens förekomst i olika delar av den litteratur lexikonet gäller. Detta syfte har uppnåtts därigenom, att denna litteratur uppdelats i grupper: synoptikerna (som alltså nämnas i ordningsföljden Markus, Matteus, Lukas), Apg., Paulus, Hebr., de katolska breven, de johanneiska skrifterna samt de apostoliska fäderna. Förekommer ett ord eller en form spridd i olika grupper, så anges detta med ett »t. ex.» före det eller de nämnda bibelställena. Det intransitiva ἄγωμεν förekommer hos Mark., Matt., Joh. och Hermas. Heikel-Fridrichsen har här hänvisningen »t. ex. Matt. 26: 46», Gyllenberg-Heikel »t. ex. Mark 1: 38. 14: 42». Skall det däremot anges, att ett ord förekommer inom en grupp av de nytestamentliga skrifterna, citeras det första beläggstället, vartill fogas »o. a.». Ordet ἀπολύτρωσις översattes hos Heikel-Fridrichsen med »lösköpande, befrielse, förlossning», varefter följer en särskild förklaring av två ställen i Hebr. I Gyllenberg-Heikel har efter »förlossning» införts »Luk. 21: 28. Rom. 3: 24 o. a.», varefter de två ställena ur Hebr. förklaras. Härav ser läsaren, om han beaktat anvisningarna i ordbokens inledning, att ordet förekommer en gång hos Lukas, flera gånger hos Paulus samt två gånger i Hebr. Detta system har gjort det nödvändigt att beakta jämväl de apostoliska fäderna rätt fullständigt. Ofta hänvisas visserligen blott till dessa skrifter i klunga, såsom vid den passiva användningen av παλαίω, vilken utom hos Lukas och i Hebr. kan beläggas hos Barn., Ign., Hermas; understundom till en skrift eller skriftgrupp, utan närmare angivande av ställena, såsom vid πανουργός, där det är nog att till det enda nytestamentliga stället, 2 Kor. 12: 16, tillägga »Herm.»; men ofta också med fullständigt angivande av kapitel och vers, såsom vid ordet παλιγγενεσία, där det kan vara av ett visst intresse redan för studenten att till Matt. 19: 24 slå upp 1 Klem. 9: 4. — Det är ju inte lätt att komma med någonting nytt,

då det blir fråga om lexikon. Då det gäller att öka användbarheten av en ordbok med begränsat omfång, kunna dock måhända även små tekniska nyheter ha sitt intresse.

De återstående delarna av handboken voro avsedda att utkomma under åren 1941—1942, men de två krigen ha fördröjt arbetet.

RAFAEL GYLLENBERG.

NATUREN I GAMLA TESTAMENTET.

SVEN HERNER: *Die Natur im Alten Testament. K. Humanistiska Vetenskapssamfundets i Lund årsberättelse 1940—1941, II. 122 sid. C. W. K. Gleerups förlag. Lund 1941.*

Var och en, som söker leva sig in i Bibelns värld, finner genast, — vare sig inlevelsen närmast har ett vetenskapligt eller ett praktiskt religiöst syfte — att han inte kan undvara den nyckel, som kunskapen om Palestinas natur och det gamla Israels naturuppfattning utgör. I synnerhet gäller detta, då det är fråga om Gamla testamentet. En ingående kunskap om den natur och den naturuppfattning, som här möter, är särskilt nödvändig för förståelsen av denna boks bildspråk. Som känt är, har detta bildspråk påverkat icke blott Nya testamentet utan hela den västerländska litteraturen, såväl den profana som den religiösa. Det lever i otaliga uttryck och vändningar, som vi dagligen bruka. Men dess metaforer äro i de flesta fall förbleknade. De förhållanden och den naturuppfattning, som en gång gjort dem levande och friska, äro oss inte längre självklara och utan vidare bekanta. Sitt liv och sin friskhet återfå de endast för den som gör sig mödan att studera Palestinas natur och Gamla testamentets föreställningar och tankar om denna.

Litteraturen om Israels naturuppfattning är mycket rik. Ämnet behandlas ju icke blott i många monografier på skilda språk utan även mer eller mindre utförligt i de flesta kommentarer till de gammaltestamentliga skrifterna. Att det dock inte blivit uttömt utan fortfarande ger stoff för nya värdefulla iakttagelser och nya friska synpunkter, visar ett förra året utkommet arbete av professor emeritus Sven Herner med titeln »Die Natur im Alten Testament».

Inledningsvis påpekar Herner, att Gamla testamentet vill lära oss att känna Gud och människorna, och att kunskapen om naturen ingenstädes är primärintresset. Då naturen sättes i relation till Gud, förutsättes alltid hans absoluta suveränitet, som ibland kan upphäva naturens lagar. Att

människan är föremål för större intresse än naturen, framgår bl. a. därav, att naturförhållandena i regel nämnas endast för att skildra mänskliga egenskaper. Lejonet är en bild av vissa människor och stammar, gasellen åskådliggör människans snabbhet. Jobsbokens relativt utförliga skildringar av en del djurarter syfta mindre till att beskriva ifrågavarande djur än till att visa människans ringa makt över dem. Att naturbetraktelsen så genomgående ställes i ett visst intresses tjänst och att Gud överallt göres till naturens skapare och herre, gör Israels världsförklaring enklare och storslagnare än de flesta andra folkens i antiken.

Herner ordnar innehållet i sin bok under fyra huvudrubriker: 1. Der Himmel, 2. Die Erde, 3. Die Pflanzen, 4. Die Tiere. Om något egentligt referat av framställningen kan det naturligtvis här ej bli tal. Endast några detaljsynpunkter skola omnämnas.

Himmelens fäste, som delar vattnet (1 Mos. 1:7, Ps. 148:4) tänktes, enligt vad Herner visar, vara av något fast ämne. Himmelen är ett valv (Am. 9:6). Den grekiska Baruksapokalypsen berättar, att de som byggde Babels torn togo en borrh och försökte genomborra fästet för att se, om det var av koppar eller järn. Denna tanke förklarar ett ställe som Job 37:18, där det sägs, att himlen är fast som en gjuten spegel, eller 3 Mos. 26:19 och 5 Mos. 28:23, där det omtalas, att Gud låter himlen bli va järn eller koppar. Den stämmer också väl med talet om att himlen vilade på grundvalar (2 Sam. 22:8) eller på pelare (Job 26:11). Den omedelbara iakttagelsen visade, att himlen var rund (Job 22:14), men ibland möta vi den överraskande uppgiften att himlen har fyra ändar (Jer. 49:36). Talet om himmelens och jordens fyra ändar och hörn, som givit anledning till en del spekulationer och skapat många metaforer, är kanhända framsprunget ur föreställningar, som Israel lånat från andra folk.

Gamla testamentet röjer, att Israel kände till sol- och månförmörkelser, och dessa synas spela en icke obetydlig roll i profeternas bildspråk, särskilt i skildringarna av Jahves dag. På denna skall solen och månen förmörkas (Joel 2:10, 3:15, Am. 8:9). Det dunkla stället Job 3:5 »förskräcke den allt som kan förmörka en dag» innehåller troligen anspelning på solförmörkelser. Den kända bilden i Mal. 3:20 (4:2) »rättfärdighetens sol, som går upp med läkedom under sina vingar» leder enligt Herner tanken till den vid solförmörkelser lysande koronan. Är det dock inte mera troligt, att uttrycket bör sammanställas med »morgonrodnadens vingar» i Ps. 139 och tolkas på samma sätt?

På intet område i Gamla testamentets bildvärld har Palestinas natur

satt så karakteristiska och kända spår som då det gäller metaforer och liknelser, hämtade från bevattningsförhållandena, de bilder, som tagits från floder, bäckar, brunnar och källor. En bekant reseskildring kallar ju Palestina »Landet hvor Kilderne sprang». Det torra och vattenfattiga landet lärde sina inbyggare att se, vilken välsignelse vattnet är, och de platser, där detta fanns eller saknades, blevo bilder av rikedom eller fattigdom i religiöst hänseende. Till messiastidens rikedom hörde överflöd på vatten, och till paradisetts härlighet de stora strömmarna. Den gudlöses lidande skildras under bilden, att ingen bäck får vederkvicka hans blick (Job 20: 17). Fastän Herner undviker varje poetisk utmålning och blott, enkelt och anspråkslöst, låter skriftställena visa berättarnas och diktarnas användning av floder, bäckar, brunnar och källor, förnimmer man omedelbart av framställningen hans sinne för de anförda ställes poetiska skönhet.

Om Palestinas flora och om dess användning i Gamla testamentets skrifter ha många böcker skrivits, och i än flera utgör detta ämne en viktig del. Här må blott erinras om den nyligen bortgångne Palestina-kännaren Gustaf Dalman's arbeten, särskilt hans sista monumentala verk »Arbeit und Sitte in Palästina». Herner inskränker sig i kapitlet »Die Pflanzen» liksom överallt annars till att redogöra för de gammaltestamentliga synpunkterna på naturen. Det är betecknande, att de vilda växterna träda relativt mycket tillbaka för de odlade. Även i bildspråket är det dessa senare, som dominera, framför allt vinträdet och oliven.

Lika litet som Herner avser att ge en beskrivning av Palestinas flora, avser han att skildra dess fauna. Det utförliga avsnitt, som har till rubrik »Die Tiere», vill blott visa Israels tankar och föreställningar om djuren. Såsom varande ett herdefolk kände sig Israel ursprungligen nära samhörigt med dessa, i synnerhet med de arter, som gävo det livsuppehälle. En allmän sympati för djurvärlden kan förmärkas i de äldre gammaltestamentliga skrifterna, vilken sympati dock senare vek för tanken att människan är djurens herre. Detta finner man tydligt vid en jämförelse mellan jahvistens och prästskriftens berättelser om skapelsen och syndafloden. Jahvisten låter såväl människor som djur vara danade av jordens stoft. De komma därigenom att stå varandra betydligt närmare i denna källskrift än i prästskriften, där endast djuren frambringas av stoft, medan människan skapas direkt av Gud. Ett undantag från den allmänna utvecklingstendensen finna vi i Jobsboken, som synes polemisera mot föreställningen om människans absoluta herravälde över djuren. I Job 38: 39 ff., där det omtalas, att Gud själv jagar upp rov åt lejoninnan

och stillar de unga lejonens hunger, och att han skaffar mat åt korpen och hans ungar, är säkerligen en udd riktad mot prästskriftens utsagor om djurens ondska i 1 Mos. 6: 12 ff. och 9: 2. Detta senare ställe gör denna ondska till grunden för deras rädsla för människan, medan Job däremot uppräknar djur, som ej hysa någon fruktan för skapelsens herre. Vilken människa skulle kunna betvinga djur sådana som Behemot eller Leviatan?

Det är säkerligen mycket få undersökningar, som äro så uttömmande och genomförts med sådan minutiös noggrannhet in i minsta detalj som HERNERS här anmälda arbete. Varje sida i detsamma bär vittnesbörd om ett tråget livslångt forskararbete och en under ett helt liv ständigt fördjupad inlevelse i Gamla testamentets värld. Studiet av »Die Natur im Alten Testament» ger rik behållning åt envar, såväl åt exegeten av facket som åt lekmannen.

NILS JOHANSSON.

FOLKE PETERSSON: *Olavus Svebilus intill ärkebiskopstiden. En biografisk studie. Samlingar och studier till svenska kyrkans historia 3. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag. Sthm 1940. XXIV + 380 sid. Pris kr. 7: —.*

Teol. Dr Folke Peterssons avhandling om »Olaus Svebilus intill ärkebiskopstiden» är ett synnerligen värdefullt bidrag till klarläggandet av 1600-talets kyrkohistoria i vårt land. Avhandlingen vittnar på nästan varje sida om ingående arkivstudier. Förf. har dragit fram mycket nytt material och samlat och sammanställt en rad förut okända fakta. Noggrannhet och akribi äro också utmärkande för denna undersökning, och man läser den välskrivna avhandlingen med både nöje och behållning.

I en rad på detaljer och utredningar rika kapitel får läsaren följa Svebilus från barndoms- och skolåren fram till ärkebiskopsutnämningen 1681. Svebilus, som är född på Rågby gård i Ljungby den 1 jan. 1624, hann under denna tid att efter flera års utländska studier vara lärare i Kalmar, kyrkoherde i Ljungby, utnämnd professor i Lund, överhovpredikant, pastor primarius i Stockholm och biskop i Linköping. Till sistnämnda befattning utnämndes han 1678.

Ehuru Svebilus hela tiden utgör förf:s riktpunkt och bestämt framställningens gång, har dock förf. genomgående givit värdefulla utblickar och utredningar av olika frågor, t. ex. om skolväsendet, gudstjänstlivet, prästernas ekonomiska förhållanden o. s. v. Härigenom har förf. i vissa fall kommit att teckna hela den samtida historien.

Stundom skulle man dock ha önskat en starkare begränsning och koncentration kring själva huvuduppgiften. Detta gäller framför allt om avhandlingens senare del. Här förekomma flera visserligen i och för sig välskrivna och värdefulla utredningar, som dock icke höra hemma i detta sammanhang. Biografiens ram hotar att sprängas, och förf. har stundom nödgats orda om Svebilus' betydelse, även där hans insats varit skäligen ringa. Å ämbetets vägnar har Svebilus måst befatta sig med en hel del frågor, för vilka han haft föga intresse och där hans medverkan i ena eller andra riktningen icke lämnar något bidrag till hans person och karaktär. Partier som »Svebilus och kyrkotukten», »Svebilus och häxväsendet» och »Svebilus och kalvinisterna» kunde därför utan saknad ha slopats. Biografien skulle endast ha vunnit härpå och fått en mera markant utformning. Nu har den blivit en smula konturlös, och förf. har varit snubblande nära »att drunkna i tidens hav».

Önskvärt hade också varit, att förf. mera energiskt utnyttjat sitt rikhaltiga material och gjort detta mera fruktbarande för en karakteristik av Svebilus. Avhandlingen innehåller sålunda en del ganska intetsägande notiser (t. ex. s. 51 f., 123 f.), som dock icke säga något om Svebilus, enär förf. icke dragit några slutsatser av sitt material. Ett exempel må anföras. I redogörelsen för Svebilus' undervisning i Kalmar läroverk uppger förf., att Svebilus härvid använde det av ärkebiskop Kenicius utgivna kompendiet av Hafenreffers lärobok i teologi. I Linköpings stifts- och landsbibliotek har förf. påträffat Svebilus' handexemplar av denna lärobok. I detta exemplar finnas en stor mängd anteckningar och teologiska utredningar av Svebilus (s. 87 not 7. Jfr s. 107 not 2.). Nästan varje utsaga hos Hafenreffer har här kommenterats. Vi ha alltså i dessa anteckningar ett synnerligen värdefullt material för att bedöma Svebilus' både teologiska och kyrkopolitiska åskådning och hans förhållande till den påbjudna läroboken. Något försök att analysera dessa anteckningar och använda dem för att belysa Svebilus' teologiska ståndpunkt förekommer dock icke. Påpekas må också, att dessa anteckningar i stor utsträckning äro hämtade från Conrad Dieterich, Institutiones catecheticae, som Svebilus inköpte redan 1640 (s. 32) och som sedan blevo en viktig källa för hans egen katekesförklaring. Däremot har förf. ägnat stor uppmärksamhet åt dissertationen, *De legum theoria*, som Svebilus enligt förf. skall ha utarbetat och försvarat 1649 (s. 37 ff.). Förf. till detta arbete torde emellertid som vanligt ha varit preses, i detta fall professor H. Ausius. Det kan därför näppeligen användas för att bedöma Svebilus' kyrkorättsliga åskådning.

Av detaljer skall här endast påpekas, att den magister Ekman från Västerås stift, som omnämnes på s. 169, otvivelaktigt är identisk med den magister Olaus Eekman, som omtalas på s. 273. I båda fallen är det fråga om en och samma person, nämligen den bekante författaren till »Sjönöds-Löfte» av år 1680, magister Olaus Ekman, domprost i Strängnäs och sedermera prost och kyrkoherde i Falun.

För ett rätt bedömande av Svebilus' åtgärder för gudstjänstlivet i Stockholm är det nödvändigt att ta hänsyn till de svar, som consistorium regni gav på de vid riksdagen 1672 från olika stift framställda klagomålen. Dessa svar, som rec. sett i trenne avskrifter i N. 40 i UUB, I. IV: 2 i Uppsala domkapitels arkiv i Landsarkivet i Uppsala och A. 947 i KB ha undgått förf. till denna avhandling.

Sin undersökning har förf. fört fram till 1681, då Svebilus blev ärkebiskop. Av förordet framgår, att förf. planerat och delvis utarbetat flera kapitel till en framställning av Svebilus som ärkebiskop. Man har all rätt att på denna del av biografien, som skall behandla Svebilus' insatser under de märkliga åren i vår kyrkas historia 1681—1700, ställa de största förhoppingar, och man avvaktar med stort intresse dess fullbordan.

SVEN KJÖLLERSTRÖM.

BIBLISK PREDIKAN.

LEONHARD FENDT: *Die neuen Perikopen. Für die theologische Praxis erläutert. Handbuch zum Neuen Testament.* 23.) V + 261 sid. J. C. B. Mohr, Tübingen 1941. Pris RM. 9: 10, inb. RM. 10: 45.

Vid prästmötenas minnesteckningar frapperas man ofta av att den eller den predikantens förkunnelse betecknas som »biblisk». Man frapperas, därför att ju all evangelisk förkunnelse skulle vara biblisk. En förkunnelse, som frambär andra tankar än sådana som äro grundade på och inspirerade av Guds ord i Bibeln saknar ju helt enkelt hemortsrätt i den kristna kyrkan, och man undrar understundom om inte kyrkans mångdebatterade vanmakt ofta beror just därpå, att det budskap som framburits från hennes predikstolar ofta varit den eller den predikantens privata funderingar och inte Guds ord »det tveeggade och skarpa».

Förkunnelsen skall alltså vara biblisk. Därom torde ej heller några större meningsskiljaktigheter råda. Men däremot bryta sig meningarna om vad som menas med »biblisk». Frågan har aktualiserats av det sista seklets

exegetiska forskning, vilken tyckes ha relativiserat Guds ord. Bibeln var ju ej längre Guds eget orubbliga ord, den behandlades som ett stycke antik litteratur, en bok eller snarare en boksamling bland tusentals andra. Texten styckades, de olika avsnitten vägdes och prövades, godkändes eller vrakades — och detta ingalunda enhetligt; även om bibelfrågorna gällde, att vad som var sant uti Berlin och Jena, var bara dåligt skämt i Heidelberg — där ej klyftan t. o. m. skar igenom samma fakultet! Var fanns då den fasta grunden, på vilken förkunnelsen skulle bygga? Så har förkunnelsen ofta sökt rädda sig genom att ignorera eller förneka den vetenskapliga bibelforskningens resultat och i stället för biblisk blivit »biblicistisk». Men detta var ju endast en skenlösning, som i sinom tid kommer problemet forskning och förkunnelse att framstå som ännu mera svårlöst.

Ur evangelisk synpunkt bör det vara en självklar sak, att forskning och förkunnelse ej stå i något motsatsförhållande till varandra, utan i viss mån betinga varandra. Det bör ju för en luthersk präst vara en ständig källa till frimodighet och forskningslust, att det just var genom en filologisk interpretation av de bibliska texterna som Luther kom fram till sitt reformatoriska genombrott. Den som ej tänkt härfpå kan hänvisas till Oscar Krooks friska synpunkter i hans uppsats om Evangelieboksrevisionen i denna tidsskrifts förra årgång (sid. 101 f.). Utan att bygga sin förkunnelse på ett solidt exegetiskt arbete med texten riskerar förkunnaren alltid att komma vid sidan av densamma. Det blir ej texten som bestämmer budskapet, utan texten blir gärna en språngbräda för förkunnarens egna åsikter, som han inläst i texten.

Med skärpa framhålles och konsekvent genomföres detta av professorn i praktisk teologi vid Berlins Universitet, *Leonhard Fendt*, i hans praktiska utläggning av de för kyrkligt bruk avsedda bibliska perikoperna. Arbetets tendens framgår redan därav, att det ingår som en självständig del i *Lietzmans* berömda »Handbuch zum Neuen Testament». Redan år 1931 utgav Fendt en tidigare del, (band 22), som behandlade de gamla epistel- och evangelieperikoperna, och förra året har som band 23 utkommit en liknande behandling av de nya perikoper, som Kyrkokonferensen i Eisenach 1896 lade till grund för de tyska evangeliska landskyrkornas förkunnelse och liturgi.

Fendt har varit katolik. Kanske han just därför har en skärpt känsla för bibelordets betydelse som grund för predikan. Han har funnit, hur ohjälpligt man kan taga miste, där man ej konsekvent står på Ordets fasta mark. Och för att finna denna fasta grund för sin förkunnelse tvingas predikanten till en med alla de vetenskapens hjälpmedel, som står honom till

buds, bedriven analys av den text han har framför sig. Endast Bibeln, endast uppenbarelsen i Ordet, ger oss möjlighet att finna Kristus. Endast i Bibeln ha vi hans ord bevarade, endast där är hans liv tecknat. Just därför är det av en så fundamental betydelse, att förkunnaren verkligen kan fastställa, vad Jesus verkligen gjort och sagt. Men kunskap härom vinnes ej genom några — aldrig så fromma — funderingar och meditationer, utan endast genom en grundlig textinterpretation. Man måste lyssna till texten och dess budskap, om man själv skall kunna frambära det äktkristna budskapet. Först på en noggrann *förståelse* av texten kan utläggning och tillämpning följa. Fendts synpunkter på förhållandet mellan vetenskaplig och praktisk bibelutläggning finnas lätt tillgängliga för svenska läsare i en uppsats i VI bandet av *Svensk exegetisk årsbok* (1941).

Det är denna för allt homiletiskt bruk av texten grundläggande interpretation Fendt gör i sin ovan antecknade kommentar. Han ger inga predikoutkast och han mediterar ej över texterna, utan med hjälp av kommentarlitteraturen, främst Lietzmanns Handbuch, fastställer han vad texten innehåller och verkligen säger, och först därtill an knyter han ytterst kortfattat och antydningssvis, hur texten kan och bör utnyttjas i den teologiska praxis. Det är ett grundligt arbete och man har nytta av att läsa dessa utläggningar, som ofta på ett utmärkt sätt samla innehållet i en perikop och understryka det väsentliga. Särskilt antecknar jag Fendts interpretationer av *likenhetstexter*. Här syndas det friskt vid förkunnelsen. Fendt utarbetar med föredömlig skärpa och klarhet, vad liknelsen verkligen vill säga. I sin liknelsetolkning är han starkt beroende av Jülicher, och Jülicher lära vi aldrig helt komma ifrån, i varje fall ej hans tolkningsmetod, det rent tekniska förfarandet med liknelsetexterna.

Ett särskilt problem erbjuda de *gammaltestamentliga texterna*. Skarpt varnar Fendt för en falsk kristlig interpretation av dessa, att läsa in Kristus i Gamla Testamentet. Vi skola läsa dem som de stå där — men ofta när vi läsa dem i *vår* Bibel, framträder Kristi gestalt för oss: Utifrån *vår* situation bli de ofta *typiska*, se sid. 104, IV. Vid allt handskande med de gammaltestamentliga texterna måste man ta sin utgångspunkt i Kristus och i den kristna församling, som visste sig stå i uppfyllelsens situation och som från denna ståndpunkt fick se ett helt nytt ljus falla in över de gamla texterna. Då kan även dessa texter hjälpa oss att se det väldiga och nya i Kristusuppenbarelsen, ofta just genom sina famlande och sökande uttryck. Som ett gott exempel på denna arbetsmetod hänvisar jag till Fendts behandling av Ps. 110, sid. 148 f. Många gammaltestamentliga texter äro dock helt omöjliga att homiletiskt utnyttja. Fendt menar dock att de kunna

ha sin plats för liturgiskt bruk, här behöver man inte vränga den ursprungliga betydelsen för att få fram en andlig eller kristen, genom de gamla texterna hör församlingen ändå de kristna tonfallen. (Se Ps. 16: 8—11, sid. 129 och I Mos. 32: 22—31, sid. 132.)

Man instämmer gärna i Fendts allmänna synpunkter. När man emellertid så konsekvent hänvisar till det vetenskapliga kommenterandet och genomarbetandet av texterna, stöter man snart på en svår fråga: Hur skall man ställa sig, om olika forskare komma till olika tolkningar? Vilken är den rätta, som jag skall lägga till grund för min förkunnelse? Här är det dock, säger Fendt sid. 85, oeftergivligt, att man rådfrågar kommentarerna och efter moget övervägande bildar sig en mening, som får ge eftertryck åt förkunnelsen.

Här snuddar Fendt vid ett kardinalproblem, som han — så vitt jag kan se — ej helt lyckats bemästra. Han brottas med *historicismens problem* och kan knappast sägas ha övervunnit detsamma. Vid allt sysslande med Nya Testamentet måste man — som vid all annan litteratur — fråga sig vad skriften ifråga vill. NT har dock uppstått i och ur predikan, det är främst inte en historisk skrift, utan ett *trosvittnesbörd*, det är dokumentet för urkyrkans Kristusstro. Förkunnaren har därför ej först och främst att utlyssna historiska fakta — ofta kan ej heller vetenskapen nå så långt — utan urkyrkans Kristusvittnesbörd. Han skall veta vad texten säger, men det betyder, att han skall veta *vad urkyrkan säger om Kristus* och bära fram detta vittnesbörd på ett sådant sätt, att det når nutidens människor i deras säregna problematik. Fendt hävdar också, att rättesnöret för exeges och tolkning är »Christus-Tatsache» (intressant och betydelsefull är hans inledning till Die alten Perikopen: Lietzmanns Handbuch 22), men i praktiken förlorar han sig ofta i en besvärande osäkerhet. Som belysande exempel tar jag hans behandling av Mark. 10: 13—16, Jesus välsignar barnen (sid. 223 f.). Vad menar Jesus med »såsom barn»? Fendt säger att vi här stå inför ett *non liquet* och menar, att perikopen egentligen endast kan användas till liturgiskt bruk, såsom vid barndop. Men denna osäkerhet är väl ändå onödig, låter inte berättelsen så väl infoga sig i Jesu människosyn och är ej dess budskap i linje med evangeliet för övrigt. »Såsom barn» — ej oskyldiga som barn, utan hjälplösa som barn, utan varje egen kvalitet eller förtjänst, i allt beroende av vård och hjälp, det är av nåd. Här torde ingen större tvekan behöva föreligga. Från Kristus faller ljuset över de olika perikoperna och i detta ljus ha vi att tolka dem. Detta är en tolkningsprincip som äger sitt berättigande inför ett både vetenskapligt och praktiskt inställt auditorium.

ERIK BEIJER.

Musikhandskrifter från Högs och Bjuråkers kyrkor utg. av ARTHUR ADELL. 38 + 50 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1941. Pris inb. kr. 30: —.

I »Studier i den svenska reformationstidens liturgiska tradition» (1917) har Edv. Rodhe för första gången underkastat officiet, *Horae canonicae*, en ingående undersökning. En viktig roll i denna undersökning spela de båda musikhandskrifterna från Högs och Bjuråkers kyrkor i ärkestiftet. I anslutning till R. Norén och G. E. Klemming daterade Rodhe de nämnda handskrifterna till 1540-talet.

Nu har emellertid kyrkoherde A. Adell utgivit de bägge ytterst värdefulla handskrifterna i faksimiletryck och försett utgåvan med en givande liturgi-historisk inledning. Utgivaren lämnar här en redogörelse för tidigare undersökningar, för handskrifternas innehåll, datering och ursprungs-ort samt en översikt av musiken. Till sist konstateras ett tydligt inflytande från Danmark. Att detta skulle ha förmedlats av Georg Norman, är dock knappast troligt.

Enligt Adell äro dessa handskrifter »för praktiskt bruk gjorda sammanställningar av de musikaliska komplementen till de viktigaste delarna ur mässan, tidebönen och handboken» (s. 13). De ingå som led i arbetet på att anpassa den svenska mässan och tidegården till den gamla kultsången. Av största vetenskapliga intresse är utgivarens datering. Handskrifterna sammanfatta, heter det, »den liturgiskt-kyrkomusikaliska utvecklingen mellan i huvudsak 1536 och nyåret 1540—1541» (s. 13). Tiden fastställes emellertid ännu närmare. Genom en ingående undersökning visas, att akterna äro samtida med och beroende av Normans »*Articuli ordinantiae*» av 1540. Då de dessutom äro beroende av de delar av Gustav Vasas bibel, som trycktes 1540 men ej av dem som trycktes 1541, är en fast datering given. Rec. kan därför helt instämma i Adells slutsats: »Jag håller sålunda före att handskrifterna tillkommit i Uppsala innan bibeln färdigtryckts, före kyndelmässan 1541, att de visa huru kultsång utfördes på svenska vid katedralkyrkan därstädes enligt Laurentius Petris anvisningar» (s. 21).

Det behöver knappast tilläggas, att Adell genom sin utgåva och sin analys av akterna gjort forskningen en verkligt betydande tjänst. En säker grund har lagts för ett vetenskapligt arbete rörande den liturgiska utvecklingen i vårt land under reformationstidevarvet. För en sådan undersökning är tiden nu mogen.

SVEN KJÖLLERSTRÖM.

D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

HYSTERIEN SOM RELIGIÖST PROBLEM.

Ett förtydligande med anledning av Teol. d:r Ivar Alms recension i Sv. Teol. Kvartalskrift, 4, 1941.

Det är riktigt, att religionspsykologien haft en tendens att företrädesvis syssla med patologiska fall. I dem ha de psykiska företeelserna varit i verksamhet i så stor skala, att de utan alltför fordrande metoder kunnat göras till föremål för iakttagelse. Med sannskyldig upptäckarglädje ha också många trots sig kunna konstatera, att den religiösa upplevelséfären vore patologiska fenomen och ingenting annat. I denna anda ha omfattande forskningar bedrivits, och de tämligen lättvindigt erhållna s. k. resultaten ha anammats inte bara av en materialistiskt orienterad naturvetenskaplig medicinsk psykologi. Mer eller mindre klart uppfattade och populärt uttolkade ha de bestämt uppfattningen i de vidaste kretsar. Utan överdrift kan det nog sägas, att hela det opinionsbildande och kulturbärande skiktet betraktar religionen med enbart dessa resultat för ögonen. Det är också därför man på detta håll anser exempelvis största delen av den religiösa terminologien vara uttryck för patologiska tillstånd, som äga benägenhet att uppkomma hos tämligen lågt stående individer med beklagliga brister i den intellektuella utrustningen.

I nutiden gör sig trots allt bland människor, som ej förmått höja sig till en dylik »upplyst» ståndpunkt, ett starkt religiöst behov gällande. Tyvärr står det till mycket stora delar på sidan om den officiella religionsutövningen. Teologien har icke skaffat sig en verklighetsbetonad antropologi, som tar hänsyn till den moderna människans erfarenheter och behov. Dessa ha emellertid på ett egenartat sätt blivit medvetna och fått sin formulering genom den nya psykologien med dess oerhört vidgade och fördjupade människouppfattning. Genom den har obestriddigen verkligt betydande kulturgods skapats. Men i och med att teologien — i en i och för sig riktig känsla av att dess uppgift är en annan än psykologiens och att sammanblandning av teologiska och psykologiska frågeställningar kan innebära en risk — ej nått fram till en antropologi med ånknytningsmöjlighet till människans situation här och nu, har den från alla håll blivit föremål för misstro och angrepp. Den har icke skaffat sig resurser att klara upp faktiska missförstånd och försvara sig, vilket hade kunnat ske genom att tränga igenom de psykologiska frågeställningarna. Därför har det varit lätt att på intresserat håll ur den nya psykologiens i det avseendet synnerligen rikhaltiga arsenaler söka ut lämpliga patologiska klichéer och anbringa dem på iögonfallande ställen.

Människan som upplevande och handlande varelse är densamma, vare sig hon kommer under biologiskt, filosofiskt, psykiatriskt eller teologiskt synglas. Ytterst

finns det blott *en* sanning om människan, och det är *den* alla vetenskaper söka. Blott andra och tredje rangens vetenskapsmän ha glömt, att uppdelningen i olika discipliner är betingad av praktiska skäl, och därför kunna de driva propaganda för den hypotesen, att just *deras* vetenskap skulle vara ensam om att finna sanningen.

Avhandlingen om Antoinette Bourignon utgår just från den övertygelsen, att människans sjäsliv objektivt sett är detsamma och fungerar på väsentligt samma sätt, vare sig hon bedömes från religiös eller psykiatrisk utgångspunkt. Det bör alltså vara möjligt att finna en formel för detta sjäsliv och företeelserna däri, som kan tillfredsställa både psykiatern och teologen utan att göra avkall på sanningskravet hos någondera.

Vad är religionspsykologiens uppgift? Det kan omedelbart konstateras, att den uppfattning som antar, att psykologien kan upplösa det religiösa livet i mer eller mindre patologiska företeelser, icke har något samband med fakta. Religionen berör en översinnlig verklighet, och psykologien kan aldrig nå över rummets och tidens gränser. Men det är ett av tillvarons grundfakta, att människan gör vissa upplevelser, som föra henne till gränserna för det vetbara. Vid dessa gränser står hon, kanske full av ångest och vända inför det väldiga okända, som griper om henne. Där möter hon uppenbarelsen, och då lyftes hon upp ur ett värdesammanhang, mänskligt, psykologiskt betingat, och insättes i ett *n n a t* av översinnligt ursprung. Där skådar hon trons hemligheter, oåtkomliga för psykologisk analys men genom sitt radikala omskapande av den enskildes liv tusenfaldigt betygade i historia och kultur.

Religionspsykologiens uppgift blir alltså att fastställa, vilka dessa upplevelser äro, undersöka hur de verka i sjäslivet och söka förstå, hur de öppna ögonen och göra människan seende. En sådan upplevelse är exempelvis syndupplevelsen. Var och en som stått inför den vet, hur den kan skaka en människa i hennes grundvalar. Den är något annat än blott ett känslotillstånd, som förflyktigas i den psykologiska analysen. Det kan i stället hända, att ju mer den i det aktuella fallet analyseras, desto djupare blir den. Vilka element analysen än finner, så visar det sig alltid, att något är kvar, som pekar bortom synranden. En människa, skälvande i syndupplevelsens grepp, får ingen frid genom psykologiska konstgrepp. Den når hon först i det utsägliga upplevandet av Guds nåd. Säkert är, att ingen som tror något annat, har erfarit vad religionen till sitt innersta väsen är.

En av religionspsykologiens viktigaste uppgifter är att söka förstå hysteriens väsen. Den hysteriska människotypen är väl känd av psykiatrien, men ingenting är mera oomstritt än att den spelar en utomordentlig roll också på religiöst område. Psykiatrien har på flera väsentliga punkter ej analyserat hysteriens väsen i dess djup, därför att den företrädesvis blott behövt syssla med sjukliga fall och därtill ofta kanske inte förfogat över den kulturella vidsyn, som varit önskvärd. Den har glömt, att den hysteriska människan, som den förekommer i det allmänna kultur livet, icke är något annat än motsatsen till den strängt rationalistiska människan. Ingen missuppfattning är större än den som gör gällande, att denna är ensam om att äga existensberättigande. Sant är, att den med sin »renande» verksamhet fyller en stor och nödvändig uppgift. Den betecknar den sunda balansen i tillvaron, det pålitliga och gedigna genomsnittet. Den bevarar det

bestående och beprövade, den rationaliserar, organiserar och bygger med väl utexperimenterade precisionsmått. Men det är sällan den som kommer med det nya, oväntade, omvälvande. Därtill fordras att kunna höja sig över det kausala, tillfälligt logiska, inom små gränser nyttiga, sammanhängande och överskådliga. Därtill fordras en intuition, över vilken förnuftsmässigheten inte förfogar, det fordras paradoxal logik, frihet, fantasi, känsla.

Den analys av hysterikernas sjäsliv, som jag givit i Antoinette Bourignon, avser att vara ett bidrag till förståelsen av den icke rationalistiska människan. Den är ett försök att på ett visst område skapa en antropologi, som gäller även religiösa fenomen. Detta betyder givetvis icke någon »psykologisering» av religionen. Ytterst eftersträvas en formel, som kan användas både för psykiatriska och religiösa sammanhang utan att missförstå någondera. I Antoinette Bourignons fall visade det sig, att den funna formeln företrädesvis måste användas för att tyda patologiska utväxter. Men säkerligen hade i det sjäsliv den innerst fann under lämpliga förhållanden en planta av underbar skönhet kunnat spira. Det visa Birgitta, den heliga Teresa och andra.

Den fundamentala skillnad, som faktiskt existerar mellan den rent rationalistiska människan och hennes motsats, alltså den hysteriska i vidaste mening, måste enligt min uppfattning obetingat ha en psykofysisk orsak. Som särskilt framgår av ytterlighetsfallen kan det icke blott vara fråga om en »karaktärs-sjukdom». Jag har antagit, att skillnaden främst skulle bero av en speciell känslighet med utpräglad psykofysisk resonans. Fysiologiskt kan den uppfattas som ett minskat motstånd vid den hjärnfysiologiska processens fortgående. Alldeles tydligt har detta minskade motstånd ett mycket uttalat samband med det vegetativa nervsystemets status och kroppens allmänna vätskeförhållanden. Härav uppstår sålunda den säregna psykiska och fysiska känsligheten, som å ena sidan betingar större djup, mångsidighet och rörlighet i upplevelsen av omvärlden, å andra sidan de patologiska fenomenen av psykisk och fysisk art, som kunna studeras hos hysteriker i sjukligt stadium. Den psykofysiska apparatens säregna sätt att fungera hos denna icke rationalistiska människotyp är naturligen »etiskt indifferent».

Det bör bemärkas, att framhävdandet av den säregna beskaffenheten i den psykofysiska processen givit den omtalade känsligheten något annorlunda innehåll och omfattning, än den känslighet har, som utgör måttstocken vid jämförelse mellan de cyklotyma och schizotyma typernas reaktion gentemot omvärlden. Överkänsligheten och ömtåligheten hos Fröding har icke satts i samband med någon hysterisk reaktion hos honom. Jämförelsen med honom gäller endast inställningen till verkligheten och följderna därav. Jag har blott hävdad, att känslan av avstånd, av att vara utesluten och icke kunna gå upp i verkligheten som den är, förefaller vara karakteristisk för den icke rationalistiska människan. Därigenom kommer hon att lättare urskilja konturer, mening och mål än den som nöjd låter sig föras med strömmen. Det är sålunda på psykologiskt område en parallell till det kända förhållandet, att ett tidsskede aldrig förmår bedöma sig självt lika sant som eftervärlden, vilken står på visst avstånd och alltså har perspektiv.

Det är klart, att hysteriska reaktioner med sjuklig betoning i den psykofysiska apparaten kunna bli ett starkt hinder för en människa. Men förmågan av

djup upplevelse, som alltid är en följd av den psykofysiska känsligheten, vilken ytterst betingar också de hysteriska reaktionerna, kan i och för sig icke vara något annat än en tillgång, även om den av individen ur lyckosynpunkt skulle förnimmas som den tyngsta börda. Naturligen menar jag ej, att »hysteriens positiva betydelse för individen ligger däri, att hysterien kan bli ett medel för sitt eget försättande ur spelet». Jag menar blott, att den icke rationalistiska människan på grund av sin psykofysiska känslighet ofta lever ett djupare och rikare liv än den rationalistiska, hon har frihet i all sin bundenhet, och hennes fantasi och känsla äro starkare än det förnuftiga, nyttiga och vardagliga målsträvandet. Därför är det hon, som »ställer rosen och lyran på livets bord».

JOHN BJÖRKHEM.

* * *

PAULUS SOM FÖRESPRÅKARE.

Till de många förtjänsterna hos docenten Nils Johanssons bok *Parakletoi* hör också det, att han i ovanligt hög grad tar hänsyn till andra nordiska forskares arbeten. Detta beror nog till en del på att han i sin betydelsefulla och originella undersökning har varit inspirerad av och kunnat utnyttja uppslag från två nordiska forskare, Hugo Odeberg och Sigmund Mowinckel; men det beror också på en medveten skandinavisk inställning hos författaren. Det torde därför, just i sammanhang med detta arbete, vara berättigat för en norrman att söka plats för några rader i en svensk tidskrift för att på så vis föra den internordiska diskussionen på det nytestamentliga fackområdet vidare.

Docent Johansson har på ett mönstergillt sätt samlat och framlagt särskilt det judiska materialet till belysning av föreställningarna om förespråkare för människorna hos Gud, och hans arbete innehåller på samma gång en originell och ovanligt sluten helhetskonception till förståelsen av Kristusbilden i Nya Testamentet. Mer än de flesta verk sätter därför hans undersökning tankarna i gång hos en medförfattare. Ofta eggas han nog till motsägelser. Så förefaller det mig, som om författaren i rätt hög grad fallit offer för den närliggande frestelsen att överskatta betydelsen av den föreställning han undersöker. Men läsaren inspireras också till att själv försöka föra tankarna vidare, och det är detta sista, som kommit mig att här taga till orda. Det tycks mig nämligen, att författarens slut-tes, att det egenartat kristna ligger i att förespråkaretankarna konsekvent och uteslutande äro knutna till en enda förespråkaregestalt, Jesus från Nazaret, är i behov av en modifikation. Paulusbreven känna åtminstone även en annan förespråkaregestalt, nämligen aposteln själv.

Innan jag går in på denna föreställning, skulle jag emellertid också vilja peka på ett par ställen mer i periferin av Paulus' tankevärld, där förespråkaretanken kanske förekommer. I 1 Kor. 11:10 kan det gåtfulla *διὰ τοῦ ἀγγέλου* måhända åtminstone delvis förklaras genom tanken på änglarna såsom förmedlare av bönen, så att vi här ha ett spår av föreställningen om förespråkareänglar. Viktigare är Rom. 2:15. Här föreligger tydligen bilden av en rättegång inför

Gud på domens dag. Även hedningarna skola dömas efter lagen, ty lagens verk är skrivet i deras hjärtan. Och i denna rättsscen skola även andra vittnen uppträda. Hedningarnas samveten skola vittna för dem, och deras tankar skola anklaga eller försvara dem och diskutera med varandra. Uppenbarligen föreligger här en psykologiserande användning av föreställningen om förespråkare och anklagare (*senegorin* och *qategorin*) vid den himmelska domstolen. En analogi till tanken om samvetet som förespåkare (vittne) ha vi hos Filon, där det talas om, att den botgörande som paraklet för med sig den »tillrättavisning, som är i hans inre» (Johansson a. a. sid. 290 f. efter Mowinckel, ZAW 1933 sid. 108 f. Jfr ock Hermas Sim. V 7: 1—2, Johansson a. a. sid. 274). Ifall vi i Rom. 2: 15 icke blott ha att göra med en psykologisering av paraklet-tanken utan också med ett slags hypostasering av »tankarna» (οἱ λογισμοί), kan man som analogi även hänvisa till Test. Juda 20, där »sanningens ande» knappast kan tolkas som »den Helige Ande» i vanlig judisk och urkristen mening, utan orden om »sanningens och villfarelsens ande» måste ses i sammanhang med den egendomliga pneumatologisk-demonologiska psykologin i patriarkernas testamenten (jfr t. ex. Percy: Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologi, sid. 123; P. A. Munch: The Spirits in the Testaments of the Twelve Patriarchs. Acta orientalia 13, 1935, sid. 257—263).

Sett i sammanhanget i Rom. 2 belyses vårt ställe dock framförallt av några rabbiniska ställen, som Johansson också har dragit fram (sid. 174—178) och som tala om lagen eller om uppfyllelsen av buden (*mišyot*) såsom förespråkare för Israel. Romarbrevets andra kapitel är ju riktat mot judarna, »som förlita sig på lagen» och som döma hedningarna. Det är för att döma den självrättfärdige juden, som Paulus talar om hedningar, som icke hava lag men av naturen göra vad lagen innehåller. Om juden vill åberopa sig sina *mišyot*, så ha också hedningarna sina *mišyot*, lagens verk, som äro skrivna i hjärtat. Och när Paulus i samband härmed talar om att också hedningarna ha sina förespråkare för Guds domstol, blir betydelsen av det fullt klar, först när det uppfattas som en polemik mot den nämnda föreställningen, att Israels företrädare framför hedningarna ligger däruti, att Israel har *tora* och *mišyot* såsom förespråkare.

Är den här framförda tolkningen riktig, har det en viss betydelse inte bara för uppfattningen av vårt ställe utan även för parakletföreställningarnas historia i övrigt. Ty i så fall ha vi ett vittnesbörd om att tanken på lagen och uppfyllelsen av buden som förespråkare åtminstone gå tillbaka till Paulus' tid. Om tanken trots allt kunde tänkas vara utsprungen ur tendensen att minska andra förespråkares betydelse (Johansson a. a. sid. 176), så kan denna tendens i varje fall inte ha framgått ur motsättningen till kristendomen (Johansson a. a. sid. 123); något som i varje fall förekommer mig mindre sannolikt.

Det har ett visst intresse att påpeka, att det verb (*συμμαρτυρεῖν*), som Paulus i Rom. 2: 15 använder om samvetet, är detsamma, som han i Rom. 8: 16 använder om Anden såsom förespråkare, i synnerhet då tanken på samvetet och tanken på Anden på det tredje ställe, där Paulus använder detta verb, äro förknippade i uttrycket *συμμαρτυροῦσθαι μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ*. Här i Rom. 9: 1 är tanken visserligen egentligen icke den, att det av Anden bestämda samvetet ger vittnesbörd såsom förespråkare, utan den, att det bekräftar Paulus' utsaga. Men även här torde tankegången vara juridiskt bestämd: sam-

vetet är »i den Helige Ande» Paulus' vittne, som rättsgiltigt bekräftar sanningen av hans försäkran. Innehållet av denna försäkran för oss över till tanken om Paulus själv såsom förespråkare.

Paulus' försäkran i Rom. 9: 2, att han har stor bedrövelse och oavlätligt kval i sitt hjärta, är visserligen ett känsloutbrott. Men det har sitt intresse att påpeka, att denna känsla noga svarar till den vi finna hos den egentlige förespråkaregestalten bland profeterna, Jeremia. Och vi måste erinra om att förespråkarens uppgift just var att lägga hela sin själs tyngd i vågskålen för den, vars sak han tog sig an. Att vi verkligen ha rätt att här uppfatta Paulus såsom en förespråkare för Israel, framgår tydligare av v. 3; han skulle önska (bedja om) att »själv vara förbannad bort från Kristus för sina bröder, sina fränder efter köttet». Ordet här är som bekant besläktat med en fast rabbinisk formel: »Min själ vare en soning för N. N.». Denna formel hör så till vida ihop med förespråkarekomplexet, som förespråkaren även kan ha till uppgift att såsom medlare åstadkomma en lösepenning eller en soning och även kan erbjuda sig att själv vara en sådan. Så t. ex. Moses i Ex. 32: 32, ett ord som Paulus' utsaga här även direkt påminner om. När Paulus i det följande, Rom. 9: 4—5, framhäver alla judarnas företräden, torde också det böra ses från förespråkaregärningens synpunkt.

Ännu tydligare än början av det nionde visar början av det tionde kapitlet i Romarbrevet Paulus som förespråkare för Israel. Han är förebedjare och vittne för sitt folk. »Bröder, mitt hjärtas åstundan och min bön till Gud för dem är att de må bliva frälsta. Ty det vittnesbördet giver jag dem, att de nitälska för Gud.» Här är tanken så tydlig, att det inte behövs någon kommentar.

Men det förtjänar att nämnas, att förespråkarekomplexet på så sätt blir en klammer, som förbinder Rom. 9 f. med Rom. 8. Ty just Rom. 8 är ju det kapitel, där förespråkaretanken tydligast framträder i Paulus' brev. I Rom. 8 äro Anden och Kristus förespråkare för de kristna, i Rom. 9 f. är Paulus förespråkare för Israel. Detta är kanhända mer en tillfällighet; men det har sin djupare orsak däri, att i båda avsnitten ligger föreställningen om en rättssak inför Guds domstol till grund; det gäller ju f. ö. i stor utsträckning om Romarbrevet i dess helhet. Även i kap. 6, där tanken tycks ligga mest fjärran, kan Paulus argumentera ut från en rabbinisk rättsregel (6: 7).

Tanken på Guds rättssak med sitt folk är ju en känd gammaltestamentlig bild, och det förefaller mig vara möjligt, att tanken på Paulus som förespråkare i en sådan sak i någon mån kan kasta ljus över den svårfattliga och till synes delvis självmotsägande tankegången i Rom. 9—11. I kap. 9: 6 ff. talar Paulus som vittne för Gud, så att säga som en advokat, som för Guds sak. Han kan vittna om, att Guds (löftes-)ord inte fallit bort (6—13). Och att det inte finns orätfärdighet hos Gud, kan han likaledes vittna om, dock inte med grekisk formell juridik utan i enlighet med hebreisk uppfattning, genom att inlägga sitt ord till förmån för vederbörande part och visa, vilken »själstyngd» han har. Och här gör Paulus gällande: Gud är Gud. Till sist visar så Paulus, att Gud även har handlat i överensstämmelse med skriftens ord (v. 25—29).

Efter att Paulus i 9: 30—33 så att säga har uppsummerat sakens ställning, uppträder han igen som förespråkare, men nu för Israel (liksom 9: 1—6). Men som Israels sak står, måste vittnesbördet för Israel nödvändigtvis bli ett vittnes-

börd *mot* Israel. »De nitälska för Gud, men icke med rätt insikt» (10: 2). Redan från Gamla Testamentet är det känt, att förespråkarna även kunna bli anklagare (Johansson a. a. sid. 13, 17 etc.). Och som anklagare måste Paulus framhålla, att israeliterna äro skyldiga och utan ursäkt (10: 3—27).

Efter inläggen för de två parterna bringar kap. 11 förmedling och avslutning. Här är dock icke den juridiska grundtanken och förespråkarekomplexet så framträdande. Men att det icke helt försvunnit, visar v. 2—5. Här hänvisas till en gammaltestamentlig förespråkare, som i sin bön uppträdde som anklagare mot Israel, Elias (jfr Johansson a. a. sid. 13, där dock 1 Kon. 19: 10—14 inte är nämnt). Att Paulus, Israels förespråkare, själv är israelit, är en garanti för att Gud inte har förskjutit sitt folk (11: 1). Och även om han tycks stå inför ett ogudaktigt folk, så har Paulus liksom Elias en gudagiven säkerhet för att det finns »ock i den tid som nu är, en kvarleva, i kraft av den utkorelse som skett av nåd».

Med risk att driva synpunkten för långt kan man även i 11: 11 ff. söka spår av förespråkarekomplexet. Paulus' egen gärning som hedningarnas apostel ses här som en slags förmedling mellan Gud och Israel; genom att vinna hedningarna för Gud bevisar Paulus, att även Israels förkastelse har haft en positiv betydelse i Guds frälsningsplan, och han hoppas, att hedningarnas frälsning skall uppväcka israeliterna till avund, så att de också komma till tro. På så sätt skapar Paulus den nödvändiga förutsättningen för tanken att Israel skall kunna bli frälst, och vi kunna med någon rätt här tala om att Paulus är »medlare», även om föreställningen om en soning eller lösepennning inte direkt förekommer.

Utgången av rättssaken kan Paulus uppenbara som ett mysterium; han har blivit invigd i det utslag, som skall fällas av den himmelska domstolen: hela Israel skall bli frälst. Mysterieuppenbarelsen kan också annars bliva förknippad med förespråkarekomplexet, men om den hör organiskt ihop med det och kan underordnas under det, torde vara tvivelaktigt (trots Johansson a. a. sid. 104 f., 133 f., 142 f., 200 ff.).

I varje fall återfinna vi alla huvuddragen av »förespråkarekomplexet» i Paulusbilden Rom. 9—11. Vad man kunde sakna är »vägledare»-tanken. Dock skymtar den fram i kap. 10: Israel har inte tagit emot vägledning från de kristna förkunnarna, till vilka även Paulus hör (märk citatet från Jes. 53: 1 i v. 16). Enligt kap. 11: 13 ff. är Paulus' gärning som hednamissionär ett slags indirekt vägledning för Israel. Och om den man, som blivit »judarna en jude för att vinna judar», torde man väl kunna säga, att han även varit en vägledare för judarna.

Frågan är nu emellertid, om Paulus varit en förespråkare inte bara för sitt folk utan också för sina *församlingar*. Hålla vi oss till Johanssons schema, att förespråkaren är förebedjare, vittne, vägledare och medlare, är det utan vidare tydligt, att Paulus kan sägas ha varit allt detta. Men i och för sig torde detta inte räcka till för att konstatera förekomsten av »förespråkarekomplexet». Till detta erfordras även, att alla de nämnda föreställningarna stå i sammanhang med den juridiskt bestämda tanken på en rättssak mellan Gud och människorna, även om det förefaller mig, som om Johansson själv inte alltid strängt nog beaktat detta kriterium. Vi måste därför undersöka förekomsten av de enskilda motiven hos Paulus.

Först Paulus som förebedjare. Att det är något väsentligt i Paulus' förhållande till församlingarna, att han ständigt beder för dem, behöver inte särskilt bevisas. Men inte all förbön är bestämd av den juridiska förespråkarens tanken. Inom parentes sagt tror jag, att i samband med undersökningen av förebedjare i Gamla Testamentet kunde även en sidoblick på frågan om det bedjande subjektet i psalmerna ha varit synnerligen fruktbar och även ha visat, att det gamla Israel känt en rent kultisk, inte juridiskt bestämd förbön. Paulus' förbön har sprungit fram ur livet självt. Och när Paulus t. ex. försäkrar församlingarna om sin ständiga förbön, har det sin närmaste förutsättning i en känd sedvana i antik brevstil. Så till vida behövs ingen hänvisning till förespråkarekomplexet som förklaring. Men se vi på innehållet av bönerna, är ett visst sammanhang dock skönjbart. Helt visst ber inte Paulus som de gammaltestamentliga gudsmännen om att Guds vredes dom måtte bli avvänd. Det är omöjligt utifrån Paulus' frälsningshistoriska situation och hans syn på de kristna församlingarna. Men innehållet även i hans förbön är inte sällan juridiskt bestämt. Paulus ber om att de kristna måtte »styrkas till att vara ostraffliga i helighet inför vår Gud och Fader vid vår Herres Jesu tillkommelse» (1 Tess. 5: 23), eller att de måtte bli »rena och utan anstöt i väntan på Kristi dag» (Fil. 1: 10). Även om det blott talas om bön om att de måtte bli bevarade, stärkta o. s. v. är väl tanken på den kommande domen på Kristi dag att underförstå (2 Tess. 2: 17; 3: 3—5; 2 Kor. 13: 9; Fil. 4: 7). Det egentliga föremålet för Paulus' förbön för församlingarna är alltså, att dessa skola kunna bestå inför Guds och Kristi domstol. På denna bön ha vi även att tänka, när han i Kolosserbrevet talar om »den kamp» han »har att utstå för eder och för dem i Laodicea» (2: 1 jfr ock 4: 12 om Epafras). När det i Kol. 1: 22 nämnes som föremålet för Kristi gärning »att kunna ställa eder fram inför sig heliga och obefläckade och ostraffliga», så är detta inte direkt nämnt som föremål för Paulus' förbön men står dock som krönande avslutning på det inledande avsnitt, som är behärskat av försäkringen om tack och förbön (jfr Paul Schubert: Form and Function of the Pauline thanksgivings, sid. 6 och 14 f.). I 1 Kor. återfinna vi samma grundtanke i en välsignelseönskan, som är omedelbart ansluten till försäkringen om förbön (1: 8).

Paulus är även vägledare, och vägledningen hör nära samman med förbönen och har samma ändamål: att de kristna skola stå ostraffliga på Kristi dag. I 1 Tess. 5: 23 står ju t. ex. bönen som avslutning på förmaningarna. I Kol. 1: 28 sammanfattar Paulus sin uppgift i orden: »Vi förmana var människa och undervisa var människa med all vishet för att kunna ställa fram var människa såsom fullkomlig i Kristus». Och i sak innehålles tanken även i 2 Kor. 11: 2: Paulus' mål är att kunna framställa församlingen för Kristus som en ren jungfru. Den roll det eskatologiska domsmotivet spelar i Paulus' förmaningar är välkänd. Det som i vårt sammanhang särskilt intresserar är, att förmaningarna ha en grund i att Paulus såsom församlingarnas förespråkare är ansvarig för dem inför den återkommande Kristus. Därför består hans »berömmelse» (καύχησις) på Kristi dag däri, att de »bli va otadliga och rena, Guds ostraffliga barn mitt ibland ett avogt och vrängt släkte» (Fil. 2: 15 f.; jfr 1 Tess. 2: 19; 2 Kor. 1: 14; Fil. 4: 1).

Då Johansson vid tanken på vägledare även nämner mysterieuppenbarelse

och efterföljelsen, kan det ha sitt intresse att påpeka, att även Paulus är en uppenbarare av mysterier och av esoterisk visdom och att »imitatio Pauli»-tanken icke blott omfattar en etisk efterföljd, utan även rent religiöst, att de kristna i likhet med Paulus genom och tillsammans med honom skola bli delaktiga i gemenskapen med Kristus och hans lidande (Fil. 3: 17 jfr v. 4 ff.; Gal. 4: 12; 2 Kor. 4). En annan sak är, att det knappast har lyckats Johansson att bevisa, att dessa tankar skola underordnas »förespråkarekomplexet»; t. ex. exegeesen av Mk. 8: 34—9: 1 verkar på mig mycket litet övertygande.

Vi komma till tanken på Paulus som vittne. Ordet *μάρτυς* förekommer om Paulus i Apg. 22: 15 och 26: 16 och är förutsatt i 1 Kor. 15: 14. Och om sin förkunnelse kan Paulus bruka orden *μαρτυρεῖν, μαρτύριον* o. s. v. Men som Johansson med berömdvärd återhållsamhet (sid. 224) säger, låta sig de föreställningar, som äro förknippade med dessa ord, inte pressas in i ramen av förespråkarekomplexet. Under anknytning till R. Astings arbete: Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum kunde nog sammanhanget mellan de grekiska uttrycken och det hebreiska *be'id* snarast varit starkare understruket. Ett särskilt intresse har Gal. 5: 3 där *μαρτύρομαι* inte är använt om Kristusförkunnelsen utan för att ge eftertryck åt en vägledning av klart juridisk karaktär.

På de ställen, där Paulus ger vittnesbörd åt enskilda människor eller församlingar, är det fråga om ett mänskligt, icke ett gudomligt forum (2 Kor. 8: 3; Kol. 4: 13; Gal. 4: 15). Egendomligt är 2 Kor. 13: 1, där Paulus i samband med sitt förestående tredje besök i Korint anför skriftordet: »efter två eller tre vittnens utsago skall var sak fastställas». Genom sin närvaro är alltså Paulus ett vittne åt församlingen. Användningen av skriftordet verkar på oss konstlad, men införandet av begreppet vittne är intressant just därför, att även de följande tankarna falla inom ramen av förespråkarekomplexet; de röra Paulus' vägledning och förbön. Också medlaretanken skymtar fram, till *εἰς ὑμᾶς* v. 4 b kan jämföras *ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν* i 12: 15. Även eljest spelar tanken på apostelns närvaro, eventuellt hans frånvaro eller hans andliga närvaro, en roll i hans vägledning av församlingarna (Kol. 2: 5; Gal. 4: 18; Fil. 2: 12). Av dessa ställen är Fil. 2: 12 det viktigaste, emedan tanken här inte bara är förbunden med vägledare- utan även med medlare-föreställningen (17).

Mycket realistisk är Paulus andliga närvaro föreställd i 1 Kor. 5. Här talas om en sakral rättegång, vid vilken apostelns ande är närvarande och så att säga på en gång är anklagare och domare, man kan även säga »vittne» i detta ords vida hebreiska betydelse. Även denna juridiska akt ingår i apostelns förespråkaretjänst, ty ändamålet med utlämnandet av syndaren åt Satan (anklagaren och ödeläggaren) är, att hans ande skall bli frälst på Kristi dag — även denne syndare är en församlingsmedlem, för vilken aposteln är ansvarig inför den kommande Kristus.

Vi ha inte något direkt uttryck för tanken, att aposteln skall ge församlingarna vittnesbörd inför Kristi domstol. När det talas om att församlingarna skola vara hans *καύχησις* på Kristi dag (jfr ovan), är tanken riktad på apostelns triumfkänsla, inte på det beröm han kan ge församlingarna, även om bådadera kunna gå samman, åtminstone när aposteln talar om en sådan *καύχησις* inför människor (2 Kor. 7: 4; 2 Tess. 1: 4 etc.). Men att vi inte finna tanken på aposteln som vittne om församlingarnas förtjänster, är inte något att förvåna

sig över. Förtjänsttanken har ju ingen hemort inom hans religiösa tankevärld. I stället för vittnesbördet om församlingarnas förtjänster träder i viss mån tacksägelsen för Guds gåvor till församlingarna.

Paulus' tacksägelser kunna säkerligen inte härledas från eller underordnas under något förespråkarekomplex. Men det är värt att påpeka, att även tacksägelsen inte blott är ett stämmningsutbrott utan ingår som ett led i hans ämbetsgärning (jfr 2 Tess. 1: 3; 2: 13: »Vi äro pliktiga att alltid tacka»). Liksom Paulusbreven över huvud taget till sitt formulär stå i en mellanställning mellan privatbrev och officiella dokument (jfr O. Roller: Das Formular der Paulinischen Briefe), så påminna även tacksägelseperioderna inte bara om en viss sedvänja i antik beskrivning utan även om formen i hedrande äreinskrifter (jfr Schubert, ovan anf. skrift sid. 180—182). Paulus' tacksägelser innebära alltså ett hedrande av församlingarna. Det ingår i hans (förespråkare-)tjänst, att han i sina förböner för dem dagligen påminner Gud om allt det goda, som är att säga om dem, inte för att deras förtjänster skola bli uppskrivna, utan för att Gud skall tackas för sin nåd. Så till vida innebära aposteln tacksägelser ett förkristligande, i viss mån även en »hellenisering» av förespråkarens vittnesbörd.

Paulus är slutligen också *medlare*. Rom. 15: 16 talar om, att han är en Kristi Jesu liturg, som prästerligt förvaltar Guds evangelium och frambär hedningarna som ett offer. Enligt Fil. 2: 17 är det församlingarnas tro som är offret. Detta kan påminna om att i senjudendomen översteprästen var förespråkaren framför andra och att föreställningarna om Mikael och Metatron som förespråkare kunna kombineras med tanken på den himmelske översteprästen, även om den senare tanken knappast kan underordnas under och härledas från förespråkarekomplexet, som Johansson antar (sid. 144 f. och 156). Fil. 2: 17 är betydelsefullt även därigenom, att Paulus också här talar om sitt eget förestående martyrium som ett offer. Att aposteln tillägger sitt eget lidande en ställföreträdande betydelse framgår av flera ställen; i Kol. 1: 24 talas ju sålunda om att han i sina lidanden för de kristna »uppfyller för Kristi kropp, som är kyrkan, vad som fattas i det mått av Kristus-bedrävelser, som han i sitt kött måste utstå». På samma sätt, som han talar om Kristi gärning »för eder», kan han över huvud taget också tala om sitt eget handlande och lidande »för eder». Vad angår tanken om Paulus' medlaregärning kan i övrigt hänvisas till Hans Windischs bok Paulus und Christus, där det i fråga kommande materialet är samlat (i synnerhet sid. 236—250), om det ock där till en del är ryckt in i skev belysning. Först och främst måste det betonas, att om Paulus' gärning har en ställföreträdande betydelse, så är detta dock icke det centrala. »Medlare» är Paulus framför allt därigenom, att han förmedlar den soning eller den lösepenning, som Kristus har åstadkommit och som var Kristus själv. Paulus åstadkommer en försoning mellan människorna och Gud genom att förkunna den i Kristus fullbordade försoningen och uppmana människorna att antaga densamma: »Låten försona eder med Gud!» (2 Kor. 5: 20).

Att dessa motiv inte blott förekomma hos Paulus utan även i viss mån bilda ett sammanhörande komplex, framgår därav, att ett flertal av tankarna kunna vara förknippade med varandra. Utom till Rom. 9—11; 2 Kor. 13: 1—10 och Fil. 2: 12—17 kunna vi i synnerhet hänvisa till de första kapitlen av Kolos-

serbrevet (1: 3 ff.: tacksägelse; 1: 9 ff.: förbön; 1: 22: »ostraffliga inför sig»; 1: 23, 24: Paulus medlare; 1: 26: mysteriecuppenbarare; 2: 1 f.: förebedjare och vägledare; 2: 5; vittne). Det kan i detta sammanhang även nämnas, att det gives en grupp Paulusbrev, där det inte finns någon didaktisk huvuddel så som i Romar- och Galaterbrev, utan där försäkningen om tack och förbön, eventuellt med anslutna personliga meddelanden, omedelbart efterföljes av den förmanande delen (vägledningen). Hit höra 1 Tessaloniker- och Kolosserbrev samt Efeserbrevet, egenartat genom den infogade »mysterieförkunnelsen». Filipperbrevet följer samma schema, som där dock sprängs av digressionen i kap. 3. (Vad angår avgränsningen av den inledande försäkran om tack och förbön kan hänvisas till Schubert a. a. sid. 4—9 etc. Det kan nämnas, att vi i alla dessa brev ha den längre och fullständigare formen av schemat för »tacksägelseperioden», som Schubert kallar »Type Ia», se sid. 43 ff.)

Sålunda hör även *brevskrivandet* ihop med Paulus' förespråkaregärning. Det kan självfallet icke härledas från eller underordnas under »förespråkarekomplexet», men det har dock sitt intresse att påpeka, att även andra förespråkare kunna uppträda som brevskrivare. Så t. ex. Jeremias, jfr Jer. kap. 29 och det apokryfa »Jeremias' brev». Även Baruk är förespråkare (Syr. Bar. 34, Johansson a. a. sid. 69) och tillika författare av ett brev till de 9 1/2 stammarna (Syr. Bar. 77—86, även inom brevet nämnes Baruks förbön, kap. 81). De nyfunna fragmenten av 1 Henoksbok (kap. 97—107) bära underskriften ἐπιστολὴ Ἐνωχ. An oftare kunna förespråkaregestalterna i allmänhet uppträda som författare av (uppenbarelse-)skrifter, så t. ex. Moses, Henok, Esra.

För frågan om Paulus i uppfattningen av sig själv verkligen har anknutit till ett givet »förespråkarekomplex» är det av vikt, att apostelns självmedvetande är medbestämt av gammaltestamentliga förebilder och att det här just är förespråkaregestalterna, som komma i betraktande. Att Paulus' ställning och självmedvetande motsvarar och anknyter till profeten Jeremias (Gal. 1: 15; Apg. 26: 17) ha flera forskare observerat (t. ex. Windisch sid. 150 f.; Rengstorff i Teol. Wörterb. I sid. 440). I sitt förespråkaremedvetande anknyter han till berättelserna om Elias och Moses (Rom. 9: 3 och 11: 1 ff.). Uppfattningen av Moses som en typ för aposteln, den nya paktens tjänare, är brett utförd i 2 Kor. 3, även om förespråkaregärningen där inte direkt beröres. Slutligen kan aposteln, lika väl som Jesus, uppfattas i ljuset av profetian om JHWH's tjänare (Gal. 1: 15 f.; Rom. 10: 15 f.; Apg. 13: 47; 26: 16—18; jfr Windisch sid. 137 f., 147—149, 262, 287, 291).

Därmed tycks beviset för att även Paulus varit en förespråkaregestalt vara fullföljt, åtminstone med lika goda grunder som Johansson anför för att Ebed JHWH, Henok-Människosonen, Metatron och Jesus av Nazareth äro tecknade efter förespråkareföreställningarnas schema. Då som bekant även den Helige Ande blev uppfattad som en paraklet, kan vår tes om Paulus som Parakletos påminna om den uppfattning, som kättaren Migetius framställde och Windisch har upptagit, nämligen att Paulus var den inkarnerade Helige Ande. Åtminstone med någon rätt påpekar Windisch, att Paulus i flera avseenden motsvarar bilden av parakleten i Johannesevangeliet. Han säger sålunda (sid. 200): »Als eine Inkarnation des Parakleten ist Paulus Nachfolger Jesu, Fortsetzer

seines Werkes, Doppelgänger und zugleich Inkarnation des pneumatischen Jesus, ein θεῖος ἀνὴρ, wie es Jesus war.»

Paulus är en förespråkaregestalt lika väl som Jesus. När sålunda Windischs tes om Paulus' Kristuslikhet bekräftas även ur denna synpunkt, tycks Johanssons uppfattning ifrågasättas på dubbelt sätt. För det första tycks Jesu exklusiva ställning såsom den *ende* förespråkaren i urkristendomen upphävas därigenom, att Paulus träder i ett visst konkurrensförhållande till honom. För det andra blir frågan om inte Johanssons konstruktion av ett fast »förespråkarekomplex» beror på en oberättigad isolering och sammankoppling av vissa av de kännetecken, som utmärka Paulus och även Jesus som »gudsmän».

Den första av dessa frågor är förhållandevis lätt att besvara. Som flera av Windischs kritiker anmärkt, betyder Paulus' Kristus-likhet inte, att Paulus är att ställa vid sidan av Jesus såsom en θεῖος ἀνὴρ, utan den är en följd av hans apostolat, hans ställning som en Kristi representant. När även Paulus är en »medlare», så är det uteslutande därför att han som apostel förmedlar Kristi medlaregärning till människorna o. s. v. Att även Paulus varit en förspråkare betyder därför ingen inskränkning av Jesu' enastående ställning utan tjänar tvärtom till att bekräfta den. Så till vida blir Johanssons uppfattning av det egenartat kristna stående orubbat. Men tanken att »alla förespråkaregestalter, som de heliga skrifterna vittnade om, blev på en gång till förutsägelser, som hade funnit sin uppfyllelse i Jesus från Nazareth» (Johansson a. a. sid. 306), måste utfyllas med tanken, att de nya förespråkare, som framstodo, endast kunde ha denna ställning som efterföljare och avbilder av Jesus.

Frågan om även andra personer än Paulus här förtjänade att omnämnas, kunna vi inte upptaga. Vi kunna blott erinra om Herrens broder Jakob enligt legenden hos Hegesippos (Eusebii kyrkohistoria II 23) och med Windisch (243 anm.) även om Johannes enligt legenden hos Clemens Alexandrinus (Quis dives salv. 42: 13). En undersökning av förbindelselinjer mellan »förespråkarekomplexet» och apostla-, martyr- och helgonlegender och kult torde måhända visa sig givande.

Svårare är den andra frågan. Mot Windisch kan det nog med fog göras gällande, att begreppet θεῖος ἀνὴρ icke är något träffande uttryck för Paulus' ställning och självmedvetande. Men inte heller kan det vara tal om att det kännetecknande för Paulus' ställning kommer till uttryck, om han inrangeras som en förespråkaregestalt. Även här ligger nyckeln i apostlabegreppet, som allena träffande omskriver Paulus' ställning. Även det är ett juridiskt begrepp, det judiska *š'lich*, och anger, att Paulus är Kristi ombud med fullmakt att tala och handla å hans vägnar. Flera av de funktioner, som vi ovan ha fattat som uttryck för Paulus' förespråkaretjänst, kunna även uppfattas som en del av hans apostlagärning. Förespråkare synpunkten behåller en viss självständighet; som apostel är Paulus Kristi företrädare inför människorna, som förespråkare församlingarnas företrädare inför Gud och Kristus. Men båda tankarna gå över i varandra, och det kan inte vara något tvivel om, att apostlasynpunkten är den överordnade; det är som Kristi apostel Paulus är församlingens förespråkare och icke omvänt. På samma sätt äro de gammaltestamentliga förespråkaregestalterna förespråkare därför, att de äro gudsmän och profeter, icke omvänt. Personligen är jag inte i tvivel om att detsamma — mutatis mutandis — gäller

även för Ebed JHWH och för Jesus Kristus. Särskilt tvivelaktigt förefaller mig försöket att visa, att även Henok-Människosongestalten är tecknad efter förespråkare-föreställningarna, enär denna bild först uppstått vid den sekundära kombinationen av Människosongestalten med Henoksgestalten.

Därmed återkomma vi till den direkta kritiken av Johanssons hypoteser, som jag här icke skall upptaga. Jag anmärker endast till slut, att betraktandet av Paulus som förespråkare tycks mig ha visat, att »förespråkare-komplexet» inte har den fasthet, avgränsning och oföränderlighet, som författaren av »Parakletoi» antager. Att förespråkaretanken är ett självständigt och betydelsefullt motiv, har Johansson lyckats uppvisa. Men mig förefaller det, som om man i stället för att räkna med ett fast »förespråkare-komplex» har att räkna med, att förespråkaretanken kan förknippas fastare eller lösare med olika andra tankar och att den får en växlande utformning allt efter de gestalter den blir knuten till. Vad Jesus angår, så anger förespråkareföreställningen endast en sida av hans verk, och andra synpunkter, lärare-, profet- och kunga- (Messias-)föreställningarna o. s. v. äro lika viktiga eller viktigare. Jag kan inte se, att förespråkareföreställningen anger den överordnade eller ens den centrala synpunkten; det är lika litet fallet, vad Jesus som vad Paulus beträffar.

Detta utesluter självfallet inte, att det har ett mycket stort värde, att även denna synpunkt och dess historiska förutsättningar ha blivit framdragna och undersökta. Jag är uppmärksam på, att tanken på Paulus såsom förespråkare ligger utanför den ram Johansson dragit upp för sin undersökning. Jag tror dock den borde ha varit antydd. När jag dragit fram den och även vågat antyda en viss kritik mot Johanssons konstruktion, har det skett i den övertygelse, att kritiskt bedömande och vidareförande av det givna uppslaget är den rätta vetenskapliga formen för att visa sin tacksamhet.

NILS ALSTRUP DAHL.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Den 14 januari detta år tillkännagav ärkebiskopen av Canterbury Cosmo Gordon Lang, inför Canterburykonvokationen sin avsikt att med utgången av mars nedlägga sitt ämbete. Som orsak till sitt beslut angav han de oerhörda krav, som tidsförhållandena ställa på kyrkoledningen särskilt med hänsyn till den nödvändiga rekonstruktion av kyrkan efter krigets utgång, som redan i den innevarande tiden måste förberedas. Dessa krav syntes honom omöjliga att möta såsom en 78-årig man.

Dr. Lang efterträdde 1929 dr. Randall Davidson som Englands primas. Liksom sin företrädare har han varit en ledargestalt av betydelse och väl förstått att hävda Canterbury såsom engelska kyrkans »moder». Lang har dock framstått såsom en mera utpräglad och skarpskuren personlighet än Davidson. Den förres primat präglades av en viss influens från »broadchurch» och en koncilians i kyrkliga frågor, som dock ingalunda var förbunden med principlöshet. Langs primat åter har mera präglats av en bestämd vilja att hävda anglikanska kyrkan såsom »catholic» i den betydelse, som exempelvis 1600-talets högangelikanism inlade i detta ord. Att han därigenom också kom den utpräglade anglokatholicismen nära är tydligt. Icke så litet av kyrkofurste har han ingripit även i icke kyrkliga frågor. Det anses ha varit han, som genomdrev Edvard VIII:s abdikation. Hans politiska åtgärder ha varit omtvistade. Han har stundom mer synt vara statsman och politiker än kyrkoman. Att kristendomens intresse för honom kom att te sig ur den brittiske statsmannens synpunkt, torde ha visat sig vid hans bekanta uttalande i samband med Sovjets inträde i kampen mot Tyskland, ett uttalande, som i de nordiska länderna väckte åtskillig förvåning och indignation. Såsom teolog har han knappast framträtt.

Dr. Langs efterträdare är förutvarande ärkebiskopen av York dr. William Temple, son till Fr. Temple, Davidsons företrädare i Canterbury. Hans allmänna kyrkliga hållning torde någorlunda överensstämma

med Langs. Temple har emellertid i motsats till sin företrädare gjort sig känd såsom skriftställare i teologiska och filosofiska ämnen. Han tillhör en typ av filosoferande andliga, som i England varit talrikt representerad och vars prototyp Berkeley kan sägas vara. Hans åskådning (framlagd i arbeten sådana som »Mens Creatrix» 1917, »Christus Veritas» 1924, »Nature, Man and God» 1934) kan sägas vara präglad av den »emergens»-teori, som under viss påverkan av Hegel och Bergson framlagts av tänkare sådana som Lloyd Morgan, Alexander m. fl. Verkligheten ses såsom en utvecklingsprocess, där de högre stadierna äga sin förutsättning i de lägre men samtidigt utgöra »förklaringen» till dessa. Utvecklingen kan blott förstås utifrån sitt *mål*. Så är verklighetens väsen »värdena» såsom uttryck för gudomlig, skapande vilja. En platonsk tankelinje kommer här klart fram; den religiösa åskådningen blir med Nygrens terminologi »eros-betonad». — Härtill ansluter sig en till Bradley och T. H. Green anknyttande personlighetsidealism och ett starkt sociologiskt och socialt intresse, påverkat av Charles Gore.

Det sistnämnda intresset har avsevärt präglat Temple såsom praktisk kyrkoman. Han har ivrigt deltagit i den s. k. »Copec»-rörelsen, som syftar till »Christian Order in Politics, Economics and Citizenship» och i allmänhet gjort sig känd för en ganska långt gående social radikalism.

Temples överflyttning till Canterbury torde enligt omdömen i tillgängliga engelska kyrkliga tidningar ha hälsats med tillfredsställelse i alla läger. Därtill har icke minst hans personliga popularitet bidragit. Att han är en personlighet av rang kan icke ifrågasättas. Men just därför måste det sägas, att den hållning, som såväl Temple som flera av hans medbiskopar enligt åtskilliga uppgifter intaga till det brittiska imperiets allierade i öster för oss ter sig beklämmande. Det är i varje fall att hoppas, att denna tendens icke kommer att mera genomgående prägla Temples primat. — I York efterträdes Temple av dr. Cyril Forster Garbett, förutvarande biskop i Winchester. Också denne torde vara en moderat högkyrkoman och har ådagalagt vittgående sociala intressen.