

# SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT

ÅRGÅNG 16

1940

HÄFTE 3

## INNEHÅLL

	Sid.
<i>ARTIKLAR:</i>	
ANTON FRIDRICHSEN: Kyrkan i fjärde evangeliet . . .	227
ALBERT WIFSTRAND: Lukas och Septuaginta . . . . .	243
HERMAN LUDIN JANSEN: Den 110:de Psalmen . . . . .	263
<i>FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN</i> . . . . .	277
<i>TEOLOGISK LITTERATUR:</i>	
R. Asting: Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum, dargestellt an den Begriffen »Wort Gottes«, »Evangelium« und »Zeugnis«, av professor HUGO ODEBERG, Lund . . . . .	279
E. F. Scott: The Book of Revelation, av professor HUGO ODEBERG . . .	284
C. Stange: Lorenzo il Magnifico, Dichtungen, av professor HUGO ODEBERG	286
H. H. Rowley: Israel's Mission to the World, av professor HUGO ODEBERG	291
Litteratur till den bibliska kristologien, av docent E. SJÖBERG, Lund. . . . .	294
F. Büchsel: Die Hauptfragen der Synoptikerkritik. Eine Auseinandersetzung mit R. Bultmann, M. Dibelius und ihren Vorgängern, av docent O. LINTON, Uppsala . . . . .	305

*Manuskript, litteratur och meddelanden till Redaktionen böra adresseras  
till Professor Ragnar Bring, Lund.*

LUND  
HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI  
1940

# K Y R K A N I F J Ä R D E E V A N G E L I E T

AV PROFESSOR ANTON FRIDRICHSEN, UPPSALA

Att det står en kyrka, ett kristet kollektiv, bakom Johannesevangeliet, är en självklar sak; även detta evangelium är ett alster av urkyrkan. Allmänt medges också, att det har tagit färg och prägel av sin kyrka. Tankarna och termerna hör från början hemma i det kristna kollektivet. Men återspeglar Johannesevangeliet en *kyrkotanke*? Uppenbarar det ett klart kyrkomedvetande?

Den johanneiska kristendomen uppfattas ofta såsom en personlig innerlighetsreligion, en slags urkristen »mystik». Upp ur kollektivet har vuxit en kristendom av individuell art, en fromhet, som spiritualiserar den mera massiva kyrkofromheten med dess sakramentarisism och krassa undertro.<sup>1</sup> En huvudförutsättning för denna spiritualiserande mystik är universalismen. Kristus-Logos och hans gärning omfattar kosmos, alltet och mänskligheten såsom enhet och helhet. Mot denna universalism kan endast svara en individualism, som ställer den enskilde i hans egenskap av led av kosmos i omedelbar förbindelse med Logos och genom honom med Gud. Kyrkan såsom kollektiv tycks här vara ersatt av universum eller mänskligheten. Den enskilde träder i direkt andlig relation till Kristuspersonen, utan förmedling av någon kyrka eller några nådemedel. Etiken, kärleken, är den kristna personlighetens högsta uppgift, dess kategoriska imperativ, att förverkliga i förhållandet människa till människa.

Om denna uppfattning av Fjärde evangeliet såsom en halvt filosofiskt-mystisk uppbyggelseskrift vore riktig, skulle man ha svårt att förklara, varför just detta evangelium genast erövrade en så dominerande plats i urkristendomen med dess utpräglade kyrkomedvetande. Man påpekar visserligen, att Johannes' *kristologi* i högre grad än

<sup>1</sup> Så t. ex. Bousset. Jfr G. Wetter, Är Johannesevangeliet en filosofisk skrift? (Festskrift för Vitalis Norström, 1916)

synoptikernas tillmötesgick ett starkt kyrkligt behov. Men det skulle knappast hjälpt, ifall urkyrkan i Joh. icke hade återfunnit sin kyrkosyn. Ett närmare ingående på denna fråga torde därför vara motiverat, helst som den annars så rika johanneiska litteraturen är ytterst sparsam på denna punkt.<sup>1</sup>

Den övriga urkristendomens kyrkotanke har däremot på senare tiden energiskt dragits fram i ljuset. Den apostoliska *ecklesia* med dess rot i Gamla Testamentet och Israel har blivit föremål för fruktbara undersökningar.<sup>2</sup> I samband härmed står en rad nyare arbeten om begreppet *sôma Christou* i den paulinska kyrkan.<sup>3</sup> Sakramentsbegreppet är organiskt bestämt av kyrkobegreppet.<sup>4</sup> Korrelatet till Messias är hans folk, hans rike, det heliga kollektivet, — icke den enskilde individen. Det är genom att infogas i det heliga sammanhanget, som den enskilda individen blir *hagioi*. Urkristendomens existens hade en fundamentalt sakramental karaktär. Den individuella etiken förverkligades icke genom personlighetens kristna utgestaltning, utan i »ett nytt leverne» i den kristna gemenskapen, främst i *kärleken*, som just är hängivelsen åt kollektivet och rent av kan betecknas såsom kollektivets ande, aprioriskt och överordnat i förhållande till den enskildes livshållning.<sup>5</sup> Detta ser vi alldeles klart och omisskännligt i Apostlagärningarna och de paulinska breven. Men hur ligger det till hos Johannes? Har där kyrkan samma överordnade ställning i förhållande till individens religion?

## I.

Vi kan då genast konstatera, att Johannes har alldeles den samma gammaltestamentliga bakgrund för sitt evangelium som Paulus har för

<sup>1</sup> Endast två mindre arbeten behandlar, så vitt mig bekant, den johanneiska kyrkotanken: E. Gaugler, *Die Bedeutung der Kirche in den Joh. Schriften*. Diss. Bern 1925, och Doris Faulhaber, *Das Johannes-Evangelium und die Kirche*, Kassel 1938.

<sup>2</sup> Jfr O. Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, 1932.

<sup>3</sup> Av T. Schmidt, Käsemann, Wikenhauser (jfr Sv. T. Kv. 1937, s. 379 ff.).

<sup>4</sup> Jfr min uppsats »Kyrka och sakrament i Nya Testamentet», Sv. T. Kv. 1936, s. 303 ff.

<sup>5</sup> När kärleken Kol. 3: 14 kallas *σύνδεσμος τῆς τελειότητος*, betyder det, att kärleken såsom *Gudskraft* skapar Kristi kropp (τὸ τέλειον); denna i *kyrkan* levande och verkande kärlek skall den kristna individen »ikläda sig.» Rom. 5: 5 är ἡ ἀγάπη τοῦ

sin åskådning: Jesus, Guds Messias, kommer till Israel (»sitt eget») med livets ord. Han återoppar Skrifterna och hänvisar till Abraham, Israels stamfader. Liksom Moses mättar han folket i öknen på underbart vis. Förkastad av Israel och dess herdar, går han genom döden till härligheten och skall nu »draga alla till sig», sedan han först vunnit en skara troende judar såsom utgångspunkt för den kommande kristenheten: »Frälsningen kommer från judarna».<sup>1</sup> Inför denna lärjungaskara lyfter Jesus i sina avskedsord på slöjan som täcker framtiden, och tillkännager att lärjungarna skall vara hans vittnen i världen och genom sina ord med Andens hjälp sprida tron bland människorna. Hur betraktar Johannes' Jesus den av honom bildade lärjungaskaran och den kristenhet, som skall skapas genom dess mission?

## 2.

När man söker ett svar på denna fråga, är utgångspunkten given: Orden om *Herden* och hans fårahjord (kap. 10) och om *Vinstocken* och dess grenar (kap. 15). Att här tala om »bilder» är väl ej alldeles riktigt<sup>2</sup>; man förnimmer, att här är något mer än en blott metafor: Ett urgammalt, innehållstungt symbolspråk, där orden täcker ett oändligt verklighetsdjup, möter oss i dessa utsagor, som ställer Jesusmenigheten in i det heliga sammanhanget med utkorelsen och uppenbarelsen i Israel och Gudsrikets fulländning. Israel är ju Jahves hjord. Det är också den heliga vinstock, som Gud har planterat på jorden och skänkt sin vård och välsignelse.<sup>3</sup> När då Jesus säger: »Jag är den gode (d. v. s. rätte) herden», så betecknar han sig såsom den av Gud insatte konungen över Gudsfolket i dess fulländning. Och när han förklarar: »Jag är den sanna (d. v. s. verkliga) vinstocken», så säger han därmed, att han såsom Messias i sig sammanfattar det nya Israel i tidens fullbordan, — vi har här, så som ofta har påpekats, den johanneiska motsvarigheten till det paulinska begreppet *sōma Christou*. Därmed är genast

θεοῦ = ἡ θεία ἀγάπη, kärleken såsom gudomligt element i kyrkan, jfr E. Käsemann, Leib und Leib Christi, s. 172.

<sup>1</sup> Jfr min uppsats »Missionstanken i Fjärde evangeliet», Sv. Ex. Årsb. 1937, s. 137 ff.

<sup>2</sup> Ed. Schweizer, Ego eimi. Göttingen 1939, s. 112—169.

<sup>3</sup> Jfr Joach. Jeremias, Jesus als Weltvollender, 1930, s. 32 f.; 27—29.

den »kyrkliga» aspekten given. Jesus såsom herden och vinstocken är icke den kristna mystikerns själavän och själaspis, utan han är den kristna kyrkans herre och sammanhållande livsmakt. Detta framträder ännu tydligare, när vi ger akt på det närmare utförandet av herdebilden. Här spelar *fårahuset* en roll (10: 16): »Jag har ock andra får, som icke tillhör detta fårahus. Också dem måste jag taga under min ledning (ἀγαγεῖν) och de skola lyssna till min röst. Så skall det bli *en* hjord, *en* herde.» Formuleringen får inte förleda till den föreställningen, att dessförinnan är det flera hjordar och flera herdar. Det är endast *en* herde, Jesus Kristus, och de nu *utan herde* utanför Israel (»detta fårahus») kringströvande fåren, skall förenas med den apostoliska kyrkan till en enhet under den ena Herren. »En hjord» betyder alltså: en *samlad, komplett* hjord. — Här talar ett starkt och exklusivt kyrkomedvetande, som även uppenbarar sig i Jesu ord till Petrus, när han åt denna apostel anförtror herdeämbetet i kyrkan (21: 16): »Vakta mina får!» Att därmed åsyftas en *central* uppgift i den kyrkliga organismen, säger sig självt.

Av väsentlig betydelse för den rätta tolkningen av den johanneiska kyrkotanken är det givetvis att ge akt på arten av evangeliets *andebegrepp*. Hur verkar och uppleves Parakleten, som Gud sänder på Jesu bön och i hans ställe (14: 16)? »Sanningens ande» som Jesus utlovar, tillhör kyrkan. Det ligger redan däri, att han träder i Jesu ställe såsom »hjälpare». I sitt gemensamma liv med dess funktioner och uppgifter har de troende Andens hjälp och vägledning, liksom lärjungarna stod under Jesu ledning under det vandringsliv, som förenade dem med honom. Även om Jesus går bort, är de ej »faderlösa», tack vare att sanningens ande (d. v. s. Guds egen ande) bor hos dem och är i dem. Det är här icke tänkt på en individuell inspiration, utan på församlingens pneumatiska besittning. Fullmakten att handha *kyrkotukten* (20: 22) är förbehållen det apostoliska karismat. *Profetian*, som ju är en så utpräglad församlingsfunktion, är en annan av Parakletens gåvor (16: 13). Av största vikt är *läroämbetet*, genom vilket Anden undervisar i sanningen, framför allt genom att vittna om Jesus (16: 26) och påminna om allt vad han har sagt, alltså genom att tolka den evangeliska traditionen (14: 26). Och slutligen är Anden den hemlighetsfulla kraften i kyrkans *mission*, då han övertygar världen om synd, rättfärdighet och dom

(16: 8—11). Man kan säga, att den johanneiska andeupplevelsen är ännu stramare kultiskt betonad än den paulinska, i vilken en viss individualism kan göra sig gällande.

Johannes' tankar om Anden har också en viss dogmatisk-kyrklig karaktär. Att Jesus ägde Anden i hela dess fullhet, är en självklar övertygelse (1: 32; 3: 34). Likaså anser Johannes, att Anden var den förvandlande underkraften i Jesu ord och gärningar (»den som döper i helig ande» 1: 33); Jesu ord är »ande och liv» (6: 63). Men de människor, som förändrades av Jesu ord och ande, fick ej själva Anden. Anden såsom den troendes besittning förekom icke före Jesu upphöjelse (7: 39). Johannes har alltså föreställningen om ett av Anden genom Jesu ord radikalt förändrat människoliv *utan Ande*. Denna rätt så egendomliga åskådning vittnar om vilken utomordentlig uppskattning av de pneumatiska funktionerna, som rådde i den johanneiska kyrkan: till och med livet i den köttvordne Gudssonens omedelbara personliga gemenskap var fattigt i jämförelse med Andens gåvor i kyrkan!

Parallellt med »Hjälparens» verksamhet hos och i de troende går *Jesu eget* »kommande» till dem. I en lång rad ord och i växlande uttryck förebådar Jesus i avskedstalen en ny och rikare förbindelse mellan sig och lärjungarna, sedan döden en liten tid hade gjort honom »osynlig» för dem: »När jag gått bort och berett eder rum, skall jag komma igen och taga eder till mig; ty jag vill, att där jag är, där skolen även I vara» (14: 3 jfr 17: 24). »Jag skall icke lämna eder faderlösa, jag kommer till eder» (14: 18). »Jag skall se eder åter» (16: 22). Förutsättningen för denna nya och rikare förbindelse med Kristus är lärjungarnas lydnad och kärlek: »Om någon älskar mig, så håller han mitt ord; och min Fader och jag skola älska honom, och vi skola komma och taga vår boning hos honom» (14: 23). »Den som har mina bud och håller dem, han är den som älskar mig, och den som älskar mig, han skall bli älskad av min Fader, och jag skall älska honom och uppenbara mig för honom» (14: 21). — I motsats till världen skall lärjungarna »se Jesus» och förnimma enheten med honom (14: 19—20 jfr 16: 16). »Var och en som ser Sonen och tror på honom, han skall hava evigt liv» (6: 40). Ett karakteristiskt uttryck för Kristusförhållandet är »förbliva» (μῆνειν): Lärjungarna skall förbliva i Jesu kärlek (15: 9), de skall förbliva i Jesus, i hans ord, och hans ord i dem (15: 7).

Man måste fråga sig, vilken religiös realitet, som åsyftas med alla dessa till synes »mystiskt» klingande formuleringar. Syftas det på en individuell *unio mystica* med Kristus (och Fadern) i själens djup, upplevd i bönens och meditationens stund, i lönnkammarens stillhet och ensamhet? Eller är det även här den gemensamma religiösa upplevelsen, som fyller termerna?

Vid avgörandet av denna fråga är pallelismen med Anden ett viktigt moment att ta i betraktande. Denna parallellism pekar mot kollektivet, trots en så utpräglat individuell formulering som 14: 21. 23. Den personliga upplevelsen i och genom kollektivet torde ligga i dessa ord. Vanligtvis möter vi ju i de johanneiska orden plural andra person: I. En individualisering härav är det, när utsagorna icke har form av tilltal, utan rör sig i tredje person singular: »den som», »var och en som», »ingen» o. s. v. Detta stadfästes av en saklig interpretation av uttrycken Jesu »kommande» (ἐρχεσθαι) och »uppenbarelse» (ἐμφανίζεσθαι). Att vi här har den *kultiska* parusin och epifanin, — ordet »kultisk» taget i vidsträckt bemärkelse — torde vara den enda möjliga förståelsen. Inte bara inom den strängt liturgiska ramen, utan i alla det kristna församlingens relationer »kommer» Kristus och »uppenbarar» han sig. Men alldeles särskilt, givetvis, när enheten framträder i den församlade kultmenigheten, denna enhet, som är en uppenbarelse av enheten mellan Fadern och Sonen. Härifrån utstrålar den allkristna, allkyrkliga enhet, som Jesus beder om i den översteprästerliga bönen 17: 21—23: »att de alla må vara ett och att, såsom du, Fader, är i mig och jag i dig, också de må vara i oss, för att världen må tro, att du har sänt mig. Och den härlighet, som du har givit åt mig, den har jag givit åt dem, för att de skola vara ett, såsom vi äro ett — jag i dem och du i mig —, ja, att de skola vara fullkomligt förenade till ett, så att världen kan förstå, att du har sänt mig och att du har älskat dem, såsom du har älskat mig.» Kyrkan är alltså inför världen beviset för att Jesus var sänd av Fadern. Den vittnar om att Jesus icke var någon judisk sektarist eller bedrev någon annan slags personlig och privat propaganda, utan fullbordade Guds verk. Den kristna kyrkoenheten med dess kult, tro och broderskärlek återspeglar Guds härlighet och kärlek i världen, den är ett transsubjektivt religiöst faktum med missionerande kraft.

Mot denna bakgrund kan vi nu närmare betrakta innebörden av ter-

merna »se» Sonen (θεωρεῖν 6: 40; 12: 45; 14: 19; 17: 24; ὁρᾶν 14: 7. 9; 16: 16 f. 19) och »förbliva» (μένειν) i Jesus och hans ord. Det *skådande*, som det här är tänkt på, är givetvis varken av extatisk eller mystisk meditativ karaktär. Det är en religiös upplevelse, som har Jesu historiska bild som sin förutsättning, men som äger rum i kyrkans levande Kristusgemenskap och sålunda omfattar och innesluter i sig hela den religiösa trosverkligheten. Så måste vi förstå det monumentala ordet: »Den som har sett mig, han har sett Fadern» (14: 9), jfr »Den som ser mig, han ser honom, som har sänt mig» (12: 45). Meningen i denna utsaga kan omöjligt vara den, att Jesu personlighet ger människan ett övertygande intryck av den osynlige Faderns väsen och sinnelag. Utan snarare måste vi i detta ord finna ett uttryck för vad människan upplever inför Kristusuppenbarelsen i och genom kyrkan: Enheten med den osynlige Fadern, Skaparen, Frälsaren och Fulländaren. Är detta riktigt, då kan man förstå, att »skådandet» kan läggas i den historiske Jesu mun och appliceras på Logos i köttet. Ty det är ju då icke fråga om Jesu konkreta, psykologiska människopersonlighet, utan om *Sonen i hans gärning*, bäraren av Faderns ord och verk. Den som verkligen »såg» Sonen i denna hans gärning, han såg därmed Gud själv framträda aktuellt handlande genom Jesus. Tron anknyter till Jesu ῥήματα och ἔργα, som manifesterar sig såsom Guds egna.

Oaktat Logosbegreppet står över porten till Fjärde evangeliet, är dock Johannes' *kristologi* icke spekulativt dogmatisk utan historisk-kultisk. »Sonen» är den förhärligade, upphöjde Jesus, som kommer till sin kyrka och uppenbarar sig för den. Det historiska och aktuellt kultiska går i ett. Jesu »ord» (ῥήματα) och »bud» (ἐντολαί) är därför inte inskränkta till att omfatta traditionen, de i församlingen bevarade och citerade Jesusorden. Utan de omfattar alla de uttryck för Kristi väsen och vilja, som gör sig gällande i den kristna gemenskapen. Att »förbliva» i Jesu ord och »hålla» hans bud är därför att göra denna gemenskap med allt vad den innebär till sin personliga egendom och sin permanenta livssfär.

Ledes vi sålunda från olika håll in mot Johannesevangeliets kärna, Kristusenheten, uppenbarad och förverkligad i kultmenigheten, så framträder denna kärna i Fjärde evangeliet aldrig i de vanliga nytestamentliga begreppen och termerna. Allt är sagt omedelbart utifrån

kyrkan, men intet direkt om den. På tvenne punkter måste nu vad som ovan har utförts om Johannesevangeliets kyrkotanke verifieras: Ifråga om *sakramenten* och beträffande *bönen i Jesu namn*.

## 3.

Varken dopbefallning eller instiftelse av nattvarden läser vi om i Fjärde evangeliet. Likväl är det ingen urkristen skrift, som så in-trängande lär det kristna livets sakramentala karaktär som denna. Jesus undervisar själv om den oundgängliga nödvändigheten av nya födelsen genom dopet och av Kristusgemenskapen genom nattvarden.

Det har visserligen ofta förfäktats den meningen, att Johannes just på dessa två punkter, dopet och nattvarden, på det allra klaraste har emanciperat sig från den kyrkliga realismen och spiritualiserat de sakramentala termerna. Det har också hävdats, att de utsagor som här kommer ifråga, icke ens har en sakramental bakgrund. De är helt och hållet »mystiska». Att träffa ett avgörande i denna tvistefråga på grundval enbart av själva uttrycken »födas av vatten och ande», »äta Människosonens kött och dricka hans blod», är givetvis icke möjligt, de förblir och måste förbli dubbeltydiga. Annorlunda ligger det till, om vi redan har mött Johannes' kyrkosyn och sett hur den i grund och botten är den genuint urkristna. Då har vi en riktlinje även för tolkningen av de så omstridda utsagorna i kap. 3 och 6.

En radikal förvandling måste människan undergå för att komma in i Guds rike, — så lär Jesus hos Johannes med allt eftertryck: »Det som är fött av kött, det är kött; och det som är fött av Anden, det är ande». Den nya födelsen till det andliga livet är givetvis en i högsta grad personlig process. Men är den en rent individuell »mystisk» förvandling? Kan den enligt johanneisk tanke ske oberoende av kyrkan och utmytna i ett förvandlat privatliv av andlig art? Man förstår genast, att en sådan tankegång skulle karikera den johanneiska åskådningen. Anden är kyrkans och oskiljaktig från den aktiva kyrkogemenskapen. Men då har givetvis även *vattnet* sin plats och roll i pånyttfödelsen, såsom bärare av den sakramentala nyskapande Anden. Att Jesus undervisar en judisk rabbi om det kristna dopets nödvändighet, kan ju synas vara en allt för djärv anakronism, och ofta har man velat undanröja denna anstöt

genom att tolka »vattnet» om Johannesdopet. Men en sådan tolkning spränger ramen för den johanneiska tankegången. Johannesdopet kan enligt denna tankegång icke ha någon direkt betydelse för tillträdet till Guds rike, det är rent provisoriskt och preliminärt. Jfr döparens svar (1: 26) på frågan: »Varför döper du då?» »Jag döper i vatten» o. s. v., mitt dop går icke ut över de mänskliga möjligheternas gräns. Det är därför högst osannolikt, att Johannesdopet skulle åsyftas i ett grundläggande uppenbarelseord som Joh. 3: 5. Däremot är det säkert ingen tillfällighet, att ordet om att »födas av vatten och ande» i och för sig är fullt begripligt för en judisk interlokutör, även om den djupaste innebörden givetvis måste förbli dold för honom. Att vi här ha en johanneisk amfiboli, som öppnar sin hemlighet endast för den invigde, torde vara det verkliga förhållandet. Först i kyrkan blir det uppenbart, varuti det nya andens liv består, som kvalificerar för Gudsriket. Det är den *κοινωνία*, som den förhårligade Kristus skapar bland sina troende, och som han en gång skall fullkomna i härlighet. Här skymtar det eskatologiska fram, som är givet i och med det kultiska och klingar med i det *ἔρχεσθαι* som upprepade gånger ställes i utsikt i avskedstalen.

Vad *nattvarden* beträffar, så har vi huvudsakligen att bygga på Joh. kap. 6. Huruvida berättelsen om vinundret i Kana (kap. 2) eller om måltiden vid stranden av Tiberias' sjö i morgongryningen (21: 13) har någon relation till Johanneskyrkans Herremåltid, är och måste förbli ovisst. Säkert är däremot, att blodet och vattnet, som kom ut ur Jesu uppstuckna sida (19: 34), betecknar de två sakramenten (jfr 1 Joh. 5: 7). — I kap. 6 berättar Johannes först om bespisningen av de fem tusen (6: 5—13), sedan kommenterar Jesus det som skett i ett tal i Kapernaums synagoga. Speciellt kommer ifråga 6: 51—58; men även de föregående orden torde ha en »eucharistisk bakgrund».

Det tidigare så vanliga påståendet, att vi här möter en magisk-mystisk nattvardslära, där elementen (bröd och vin) uppfattas såsom himmelska substanser (Jesu kött och blod), har så småningom förstummats. Så krasst sakramentsmagiskt, som orden kan tyckas lyda: att äta Människosonens kött och dricka hans blod —, så omöjligt är det att tillägga Johannes en sådan åskådning. Det är ju redan betecknande, att det andra elementet (vinet, bågaren) icke alls är omnämnt, endast brö-

det förekommer, bl. a. i den märkliga formuleringen (v. 51 jfr även v. 58); »och det bröd, som jag skall giva, är mitt kött för världens liv.» Att det här syftas på Jesus i hans gärning och dess frukt, är ganska uppenbart; nattvarden skänker förbindelse med Jesus och resultatet av hans frälsande verk. Detta är det (eviga) »liv», som sakramentet förmedlar (v. 51. 53 f. 57 f.). Att äta Människosonens kött och dricka hans blod är endast ett mera utfört, liturgiskt stiliserat uttryck för att »äta det levande brödet, som har kommit ned från himmelen» (v. 51). Det sker icke genom att upptaga i sig, låt vara himmelska, substanser, utan genom att i sakramentet träda i förbindelse med den i kyrkan levande och verksamma Människosonen. Ett sakramentsbegrepp, som räknar med någon sorts materia caelestis, skulle drabbas av ordet: »Det är Anden, som gör levande; köttet är till intet gagneligt. De ord, som jag har talat till eder, äro ande och liv» (6:63). Lika litet som synoptikerna och Paulus kan Johannes skilja sakramenten från Jesu liv och död, hans uppenbarelse i menigheten och den slutliga fulländningen. — Mot denna bakgrund måste vi tolka orden om nödvändigheten att äta Människosonens kött och dricka hans blod (v. 53 f. 56). De varken företräder en magisk sakramentarism eller en individuell mystik, utan de markerar den troendes sakramentala väg till Kristusgemenskapen i hans kyrka och därigenom till uppståndelsen på den yttersta dagen (v. 54).

*Bönen i Jesu namn* betecknas i avskedstalen såsom en av de viktigaste följderna av Jesu bortgång till Fadern och kommande till de sina. »På den dagen», heter det 16:23 ff., »skolen I bedja i mitt namn». Tidigare (»hittills» v. 24) har sådan bön inte kunnat äga rum. Möjligheten för den har skapats genom Jesu död och förhär- ligande, när han »återser» lärjungarna (16:22) och »öppet förkunnar för dem om Fadern» (16:27). Den nya bönesituationen har de rikaste löften om bönhörelse (14:13 f.; 15:7. 16). Vad är det att bedja ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ?

En hel skala av utläggningar av detta uttryck står till vårt förfogande ur exegesens historia. Den sträcker sig över hela området från den »religionshistoriska» tolkningen, att bödens kraft beror på nämnan- det av det kraftfyllda »namnet», och till den mera allmänt uppbyggliga

interpretationen, att det att bedja i Jesu namn är att bedja i hans anda. Vi har dock en förnimmelse av, att det terminologiska i ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ pekar mot en mera konkret förståelse, utan att vi därför behöver hamna i det formelaktiga. En fingervisning har vi däruti, att liksom bönen sker i Jesu namn, så uppfylles den också genom att Fadern ger i hans namn (16: 23). Det är alltså uppenbarligen inte någon formell egenskap vid bedjandet, som åsyftas. Enligt den sannolikaste texten 14: 13 kan bönen i Jesu namn också vara riktad till Jesus själv, och han uppfyller den, »på det att Fadern må bli förhärligad i Sonen» (14: 12). Men i allmänhet är bönen riktad till Fadern (15: 16). Ljus över dessa utsagor faller det under den förutsättningen, att de syftar på den gemensamma bönen i den kristna församlingen. Det är kultmenigheten, som beder »i Jesu namn», — detta är den nya bönesituationen, som har inträtt genom Jesu bortgång och upphöjelse. Nu beder de troende, i det de står i Kristusgemenskapen och därmed har den fulla och hela enheten med Fadern. Ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ är alltså ungefär motsvarande ett διὰ Ἰησοῦ och omskriver den kristna kyrkans bönesituation, vilket givetvis också kan innebära, att »i Jesu namn» i den johanneiska kyrkan var en liturgisk böneformel. Men det primära är livsgemenskapen mellan Kristus och kyrkan; och i denna gemenskap icke bara beder de troende tillsammans i Jesu namn, utan de bönhöres också i detta namn. Att därvidlag tanken på Jesu *förbön* icke uttömmar eller ens dominerar den kristna bönesituationen, betonas uttryckligen 16: 26 f.: »På den dagen skolen I bedja i mitt namn. Och jag säger eder icke, att jag skall bedja Fadern för eder, ty Fadern själv älskar eder ...»

Denna interpretation av utsagorna om bönen i Jesu namn stadfästes av 15: 7: »Om I förbliven i mig och mina ord förbliva i eder, så mån I bedja om vadhelst I viljen, och det skall vederfaras eder.» Detta μένειν är, såsom ovan påpekats, en personlig uppgift inom kollektivet; likaså det att »bära frukt, som blir bestående» (ἐν ὁ καρπὸς ὑμῶν μένει), vilket är förutsättning för bönhörelse (15: 16).

## 4.

Denna »frukt» är främst *kärleken* (15: 9. 17). Därmed står vi inför den kristna livslagen hos Johannes, och vi måste även ställa

frågan om innebörden av det nya budet ur den synpunkt, som här intresserar oss. Kärleken är broderskärlek, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους (13: 34). I 1 Johannesbrev betonas i starka uttryck denna kärleks praktiska karaktär (t. ex. 3: 16—18). Men den hjälpande kärleken är den konkret aktiva sidan av kärleken såsom *allmän livshållning*. Att vara kristen är ἀγαπᾶν: »Låtom oss älska varandra; ty kärleken är av Gud, och var och en som älskar, han är född av Gud och känner Gud. Den som icke älskar, han har icke lärt känna Gud, ty Gud är kärleken» (1 Joh. 4: 7 f.). — Vad är då denna kärlek? Först av allt är den ett människans svar på Guds kärlek genom Sonen, och i omedelbar konsekvens därav ett omfattande av alla, som har ett äkta Gudsförhållande: »Var och en som älskar honom som födde, han älskar ock den som är född av honom» (1 Joh. 5: 1). Den kristne älskar den Gudälskande medmänniskan, han älskar Gud i sin medkristen. Däri råder en tvingande inre logik. Men broderskärleken är också ett bud, en lag (Joh. 13: 34; 15: 12. 17; 1 Joh. 2: 7 f.; 3: 11; 4: 21). Ty Guds- (och Kristus-)kärleken innesluter i sig lyd- naden: »däri består kärleken till Gud, att vi hålla hans bud» (1 Joh. 5: 3 jfr Joh. 14: 21. 23 f.; 15: 10). Detta är givetvis inte en definition av Gudskärlekens väsen, utan en formulering av dess praktiska konsekvenser. Broderskärleken med dess oändliga rad av växlande konkreta praktiska uppgifter är helt naturligt ställd under synpunkten av Faderns vilja och Jesu bud, den är *plikt* (1 Joh. 2: 6; 3: 16; 4: 11), men en plikt organiskt rotad i det kristna livscentrum. Det råder ingen spänning mellan kärlekens spontaneitet och kärleksbudet, därför att budet självt bjuder kärleken. Lydnaden är central, given i och med Gudskännedom (1 Joh. 3—5). Man kan icke känna Gud utan att hålla hans bud; man kan icke öppna sig för Guds kärlek, utan att med detsamma se sin högsta livsuppgift i kärleken. Men med den oändliga distansen, med människans svaghet, ondska och absoluta beroende måste denna uppgift framträda såsom ett Guds lydnadskrav, ett bud.

Faderns kärlek genom Sonen är alltså förutsättningen för den kristna agape: »Vi älska, därför att han först har älskat oss» (1 Joh. 4: 19 jfr v. 9 f.). Och det är i ljuset från denna Guds och Kristi kärlek, som vi måste tolka den johanneiska broderskärleken. Praktiskt

sett består kärleken i att ge och offra sig och allt sitt (Joh. 3: 16; 1 Joh. 3: 16; Joh. 15: 13). Men kärleken är ett vidare begrepp. Gud älskar *världen*, ja, Gud är kärleken (Joh. 3: 16; 1 Joh. 4: 8. 16). Guds kärlek är, att han vill ha gemenskap med sin skapelse, det är hans väsen. Så är också den kristna broderskärleken den obetingade viljan till gemenskap med bröderna, i motsats till »hatet», isolationen, ego-centriciteten (1. Joh. 2: 9. 11; 4: 20). Viljan till gemenskap är av Gud och förenar med Gud.

Den vilja och den gemenskap det här är fråga om ligger alltså icke i de mänskliga möjligheterna, utan är betingad av uppenbarelsen. Sonens sändande i Guds kärleks tjänst möjliggör kärlekens gemenskaps-vilja. Och gemenskapen, som denna vilja åtrår och rör sig i, är kyrkan, församlingen, menigheten. Visserligen är även den johanneiska kärleken praktisk förpliktelse gent emot varje medmänniska (i orden 1 Joh. 2: 9—11 om att hata och älska sin broder, är väl »broder» det samma som »nästa»). Men först och sist är det dock fråga om att älska bröderna och bära frukt såsom en gren på vinstocken. Att älska är att med hela sin själ vara med i enheten, fylla dess krav och fyllas av dess idé: Den kristna enheten i församlingen är uppenbarelsen av Jesus i hans enhet med sina troende: »Jag i dem och de i mig.»

I samband med kärleken måste vi också beröra *glädjen* hos Johannes. Här såsom på så många andra punkter kommer de urkristna motiven klarare fram i Jesu ord än hos synoptikerna. I de johanneiska orden om glädjen framträder det med full klarhet, att det kristna livets egentliga signatur är χαρά, den »fullkomliga» glädjen, Jesu egen salighet, i motsättning till de uppblossande och övergående upplevelser av religiös sällhet, som judendomen och hedendomen kände. Den kristna glädjen är »fullkomlig», därför att den utspringer ur Sonens fullbordade verk, som har övervunnit bedrävelsen och för all tid vänt den i glädje. Denna glädje är helt och hållet oberoende av världen och därför en omistlig besittning: »ingen skall taga eder glädje från eder» (11: 22). Närmare bestämd framträder glädjen hos Johannes under följande aspekter: Messiasglädje (Abraham 8: 56; döparen 3: 29), uppståndelseglädje (16: 20. 22; 20: 20), bönhörelseglädje (16: 24), missionsglädje (4: 36), glädjen över Jesu ord (15: 11; 17: 13). I alla dessa hänseenden är glädjen återglansen av Sonens

verk, som återspeglas i menighetens tro och tillbedjan. Den »fullkomliga» glädjen är i första hand en *gemensam* upplevelse. Abraham och döparen är ju icke privatpersoner (kapp. 8 och 3) utan bärare av Guds uppdrag och uppgift gent emot Israel och världen. Alltså även i glädjen möter oss kyrkan hos Johannes. Den upplevs här och nu och är fullkomlig, »förhärligad», som det heter hos Petrus (1 Petr. 1:8). Men det är dock icke den definitiva saligheten. Glädjen är uppståndelse- och missionsglädje och alltid hotad av världens hat. Därför är glädjen i grund och botten *eskatologisk*, en uppenbarelse i tiden av en ännu förborgad härlighet.<sup>1</sup> *Den johanneiska kyrkans eskatologiska karaktär* fordrar därför slutligen en egen betraktelse.

## 5.

Vi har sett, att ehuru Johannes aldrig talar om *ecclesia* eller rör sig i tekniskt kyrkliga termer, så talar han dock alltid utifrån en kyrklig åskådning förankrad i den gemensamma kultupplevelsen. Inte en individualistisk Kristusmystik utan ett av Kristus velat och skapat religiöst samfund, är resultatet av Sonens sändelse och skådeplatsen för Andens verk. Detta samfund är icke av denna världen; det har sin existensgrundval och existensmodus uteslutande i den levande Jesus Kristus, som kommer till de sina och är i dem. Livslagen är därför den inbördes broderskärleken, allas enhet med varandra i enheten med Herren. Den yttersta grunden till denna egendomliga, av världen hatade och såsom något främmande förnumna samfundsbildning är *Guds kärlek till världen*. I denna kärlek sände han sin Son för att frälsa världen. Resultatet av denna åtgärd är kyrkan, de troendes samfund i Kristusgemenskapen och med Anden.

Även om då kyrkan äger livet, det eviga, och glädjen, den fullkomliga, och den fullkomliga kärleken och den obegränsade bönhörelsen och Kristi härlighet (17:22), är dock dess situation eskatologisk, d. v. s. dess liv är dolt med Kristus i Gud, och »vad vi skola bliva, det är ännu icke uppenbart» (1 Joh. 3:2). Detta eskatologiska följer ju redan därav, att uppenbarelsen genom Sonen inte är tidlös

<sup>1</sup> Den kultisk-eskatologiska synpunkten kommer icke till sin rätt i Gulins undersökning »Die Freude im N. T.» II, Helsinki 1936.

utan en historisk akt: Det eviga ordet vart kött och tog sin boning ibland oss (Joh. 1: 14). Och vidare följer det eskatologiska av detta, att »världen icke ville veta av honom» (1: 10), utan hatade honom, — ett hat, som övergår på hans lärjungar» (15: 18—25). Kyrkan i-världen är en lidande kyrka: »I världen liden I betryck» (16: 33). När Jesus fortsätter: »men varen vid godt mod, jag har övervunnit världen», så betyder det visserligen, att han såsom den segrande i sin härlighet skänker de sina ständigt ny seger över världen, men det betyder också, att den fulla härligheten skall bli deras »på den yttersta dagen» (jfr 17: 24). Den primitiva apokalyptiska förväntan och föreställningskrets, som behärskar den synoptiska traditionen och ännu för ett kraftigt liv hos Paulus, är övergiven hos Johannes. Men den eskatologiska grundinställningen präglar dock fromheten och tanken. Den johanneiska kristendomen uppgår icke i den enskilda själens övergång från döden till livet utan bygger på Sonens verk i världen och uppenbarelse i kyrkan. Därmed står allt vad de troende äger genom Kristus i kyrkan under den slutliga fulländningens tecken. Jesu kultiska »kommande» till sin församling förebådar hans slutliga uppenbarelse (Joh. 21: 22), då »de som äro i gravarna, skola höra hans röst och gå ut ur dem» (5: 28 f.), och de troende »skola bliva honom lika» (1 Joh. 3: 2). Härlighetens värld, som är slutmålet för Guds vilja, ger sig till känna i kyrkans ständigt på nytt upplevda enhet med Sonen, som har återvänt till härligheten och därifrån drager alla till sig.

Å andra sidan är det uppenbart, att kyrkan i Johannesevangeliet i stor utsträckning är skådad och uppfattad ur den enskilde kyrkemedlemmens synpunkt. Tonen och uttryckssättet är starkt personliga: »Den som . . .», »var och en som . . .» I detta avseende går Johannesevangeliet parallellt med synoptikerna, där *Guds rike* är den överordnade idén, under det att orden om bot och tro och rättfärdighet i hög grad riktar sig till det enskilda samvetet. Vi finner i de synoptiska Jesusorden samma växling av »I» och »den som . . .». Kyrkan är given i och med Jesus, Sonen, Messias, Människosonen. Han är den alltomfattande kollektivpersonen. Att tro på honom, se honom, höra hans ord, hålla hans bud osv. är därför att ha gemen-

skap med honom och med bröderna. Kristus är enheten, den fullkomliga enheten (17: 23).

Med den personliga aspekten på kristenlivet i Johannesevangeliet följer också ett individuellt drag i utsagorna om de yttersta tingen: »Jag skall låta honom uppstå på den yttersta dagen» (6: 40. 44; 11: 24 f.). Men därjämte står de kollektiva utsagorna (5: 29; 6: 39). Och själva uppståndelsetanken är ju uttryck för Guds handlande med »världen», varigenom han avslutar, fullbordar och fulländar sitt skaparverk.

\*

Kyrkan såsom personlig upplevelse och personlig uppgift möter oss i Fjärde evangeliets utsagor. Detta ställer oss inför frågan om den johanneiska traditionens egenart. Var ligger förutsättningarna för denna tradition? Hur skall vi karakterisera detta evangelium?

# LUKAS OCH SEPTUAGINTA

AV PROFESSOR ALBERT WIFSTRAND, LUND

Forskningarna rörande språket i Nya Testamentet ha nu i flere årtionden stått under det starka intrycket av papyrusfynden i Egypten och allt vad de ha lärt oss angående grekiskt vardagsspråk under den hellenistiska tiden och kejsartiden. Man har samsats om att beteckna Nya Testamentets språk som folklig koinēgrekiska; det är den korta karakteristik man nu kan läsa i grammatiska framställningar såväl som i populära arbeten om papyrerna eller om de nytestamentliga skriftställarna. Visserligen ha de flesta erkänt det inslag av semitiserande språkföreteelser som är eget för Nya Testamentet i jämförelse med andra koinētexter, men det har betraktats som mindre framträdande, och de som ha velat reducera semitismerna till ett mycket litet kvantum, såsom Deissmann och Moulton, ha i stort sett avgått med segern gentemot dem som ville vindicera ett mycket stort antal nytestamentliga uttryckssätt åt semitismernas område, såsom Wellhausen och Allen; det har ofta visat sig att Wellhausens och andra semitisters uppfattningar till en del berodde på att de icke tillräckligt kände det folkliga grekiska koinēspråket (i något fall kanske t. o. m. på att de icke tillräckligt kände någon som helst sorts grekiska), och det har också i nyfunna grekiska papyrer kommit det ena belägget efter det andra på företeelser som Deissmannianerna tidigare med en viss förlägenhet hade måst erkänna som troligen semitismer. Till de allra flesta nytestamentliga uttryck som ha framställts som semitismer har man kunnat dra fram alltid någon grekisk parallell. Men det finns många fall, då uttryckssättet i fråga är vanligt i Nya Testamentet men ytterst sällsynt på andra håll inom grekiskan; man har om dessa formulerat omdömet så, att det *är* ett grekiskt uttryckssätt, vars användning har blivit *stimulerad* hos de nytestamentliga författarna på grund av deras semitiska ursprung eller semitiska källor. Man talar därför om primära och sekundära semitismer. Men det är icke den enda distink-

tionen mellan semitismerna. Det är ju icke ett utan två semitiska språk som komma i fråga som semitismernas upphov; man skiljer alltså även, mer eller mindre skarpt, mellan hebraismer och aramaismer, och det är naturligt att man särskilt har intresserat sig för aramaismerna, som komma från det språk som var Jesu och hans lärjungars modersmål. Men det visar sig beträffande *aramaismerna* svårt att klart särskilja dem från hebraismerna; några företeelser äro gemensamma för båda språken, och vad värre är, det är tydligt att den arameiska litteratur vi ha bevarad är rik på verkliga hebraismer, inkomna från det heliga gammaltestamentliga språket. Och beträffande *hebraismerna* i Nya Testamentet kan man icke vara riktigt säker på att de äro verkliga hebraismer, inkomna från en i sista hand semitisk *källa*; de kunna också vara sådana som de nytestamentliga författarna ha endast indirekt från semitiskt håll, direkt däremot från den grekiska översättningen av Gamla Testamentet, från Septuaginta, som onekligen är full av översättningshebraismer. Man kan vidare fråga i vilken utsträckning dessa olika slag av semitismer äro omedvetna och i vilken utsträckning de äro medvetet valda för att åt språket ge eller bevara en viss avsedd färg. Och slutligen visa handskriftstraditionens variationer många växlingar även i fråga om sådana uttryck som den eller den räknar för semitismer; särskilt viktiga äro i det stycket läsarterna i Codex Bezae med dess släktingar. Dessa problem äro ingalunda fullständigt hyfsade och lösta; vad en del av dem beträffar beror detta kanske i någon mån på att man för ensidigt har betraktat de grammatiska förhållandena och icke tillräckligt låtit dem belysas av fraseologien.

Av de fyra evangelisterna visar Lukas de mest komplicerade språkliga förhållandena. Med hans evangelium sammanhänger på det närmaste Apostlagärningarna, som är andra boken i det som en enhet tänkta verk inom vilket evangeliet bildar första boken. Med Lukas menar jag i det följande den som har givit verket dess nuvarande språkliga form, oavsett hur man ställer sig till teorierna om verkets tillblivelse.

Lukas räknas ju vid sidan av Hebreerbrevets författare såsom den mest litteraturspråkligt inställda av de nytestamentliga böckernas upphovsmän. Det heter t. o. m. rätt allmänt att han står under inflytande av tidens klassicistiska eller, som de flesta säga, atticistiska moderiktning

inom litteraturspråket. Jag har i en annan uppsats visat hur svagt grundad denna sistnämnda mening är. Lukas representerar i viss mån litteraturspråk gentemot vulgärspråk, vardagsspråk, men han representerar icke det klassicistiskt färgade som för dagen gällde som det fina inom retorik och historieskrivning och som sökte återge språket kraft och behag genom efterbildning av de stora klassiska prosaförfattarnas ordval och fraseologi, utan han representerar det av klassicismen oberörda litteraturspråk som utgjorde en direkt fortsättning på det hellenistiska och höll sig kvar tämligen fritt från klassicistiska inslag inom den vetenskapliga litteraturen och på många andra håll. Men nu är det märkvärdigt att Lukas, som alltså är den mest grekiskt bildade av evangelisterna och även vill visa detta, samtidigt är den mest och tydligast semitiserande av dem. Och det gäller icke endast där han återger Jesu ord, där man skulle kunna tänka att han av pietet och aktsamhet velat bevara så mycket som möjligt av den form som de från början nedtecknats i, utan i minst lika hög grad om själva berättelsen. Den semitiska färgen är allra mest framträdande i början av evangeliet, håller sig sedan i något mindre omfattning genom evangeliet och första hälften av Acta, där den snarast är mer framträdande än i slutet av evangeliet, men inskränkes betydligt i senare delen av Acta. Denna semitiska färgning är i själva verket det mest utmärkande för hans språk, sett från grekisk synpunkt.

Lukas börjar sitt evangelium med ett prooimion i äktgrekisk stil: »Alldenstund många andra hava företagit sig» osv., men när den bildade grekiske läsaren hade hunnit igenom företalet kände han sig genast förflyttad till en helt annan stilvärld än den hellenistiska normalprosans. Berättelserna om Johannes Döparens och om Jesu födelse, som därefter följa, äro icke så synnerligen rika på grammatiska semitismer; det är icke sådana som ge det främmande intrycket, utan den främmande fraseologien, som måste ha givit greken i den mån han kunde uppskatta den en känsla av något egenartat högtidligt poetiskt, ibland av något konkret och omständligt av en något ålderdomlig prägel. V. 6 ἦσαν δὲ δίκαιοι ἀμφοτέρωθεν ἐναντίον τοῦ θεοῦ, πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιομασίαις τοῦ κυρίου ἀμεμπτοί har en ton som tydligt avviker från all hemmagrekisk prosa, och så är det ofta i fortsättningen. En helleniserad jude skulle ha kunnat närmare karakterisera denna

ton; han igenkände i Lukas' berättelse gång på gång klangen av gammaltestamentliga uttryckssätt, sådana han kände dem från den grekiska översättningen av hebreiska bibeln, LXX, vars egenartade översättarspråk har bevarat så mycket av originalets uttryckssätt i detalj. Sådana klanger från Gamla Testamentet höras nog en och annan gång hos de övriga evangelisterna också; det är ganska naturligt, då Jesus sattes i intimt samband med Gamla Testamentet, dess profetior citeras ofta direkt av evangelisterna, och Jesus själv har tydligen i sina egna ord mången gång anslutit sig till profeternas och psalmisternas uttryckssätt. Men hos de andra evangelisterna äro sådana anklanger utanför de rena citaten sporadiska och kunna mycket väl tänkas som tämligen omedvetna, hos Lukas däremot äro de så ofta återkommande och till en del av sådan art att man måste beteckna dem som ett mycket betydelsefullt stilelement, som ger det lukanska språket en viss högtidlig, hieratisk ton, som gör det värdigt och höjer det över vardagen ännu mer än en klassicistisk stilisering enligt dagens grekiska mod skulle ha gjort.

De allra flesta av dessa fraser och satser äro naturligtvis redan observerade och deras överensstämmelse med Gamla Testamentet påpekad; men man ser mycket mera sällan en klar uppfattning om hur de skola bedömas, om var de närmast komma från och huruvida de äro avsiktliga eller icke. Man torde kunna lämna ett något bestämdare svar på den frågan och säga att de äro fullt avsiktliga och att de äro utformade direkt efter Septuaginta och sålunda icke skola bedömas som några semitismer i någon egentlig mening, vare sig »primära» eller »sekundära».

Det finns icke mycket som tyder på att Lukas kan ha varit semit, men mycket som tyder på att han har varit grek till födsel eller i varje fall till modersmål. Vi se också på hans förhållande till Markus, hans ena huvudkälla i evangeliet, att han icke har lagt an på att bevara semitismer som sådana; semitismer som sammanföll med ett vulgär-grekiskt språkbruk har han utrensat: han har icke εἷς som obestämd artikel (Mk. 12, 42 μία χήρα > Luk. 21, 2 τινὴ χήραν), han har icke αὐτός inne i en relativsats som upprepning av relativpronomenet (annat än i ett mycket lindrigt fall, 3, 16), han har icke Markus' användning av halvadverbialt πολλά i bet. »mycket», icke Markus' bruk av pleonas-

tiska particip som ἀφείς och καταλιπών vid verb som betyda »lämna» och »avlägsna sig» osv.

Vi se alltså av hans hållning till Markus dels att han medvetet har omformat sina källors språk, dels att han icke lagt någon vikt vid att bevara aramaismer. Redan i belysning härav ter det sig icke orimligt att antaga att fraser och konstruktioner hos Lukas som verka hebraiserande icke bero på mer eller mindre omedvetet övertagande från semitiska hebraiserande (eller hebreiska) källor i första eller andra hand, och det finns många tecken som närmare visa att de ha sitt ursprung i medveten anslutning till LXX-stilen. Om vi se en fras som helt motsvarar en av de mera ovanliga fraserna i LXX och denna fras icke har någon motsvarighet i grekiskt prosaspråk och icke i normal arameiska, så tyda redan dessa omständigheter på att den är medvetet upptagen från LXX. Om man vill anföra exempel på sådana fraser, bör man icke i första hand hämta dem från Jesu ord och anföranden i evangeliet, där Lukas kan ha varit mer bunden, utan från berättelsen; nästan alla mena att Lukas där har varit litet friare i språkgestaltningen.

En av de stilistiskt egendomligaste passagerna i evangeliet är övergångsstycket 9, 51 f. med den därtill anknutna berättelsen om hur Jesus och lärjungarna blevo avvisade i en samaritansk by där de ville ta in: Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον ἐστῆρισεν τοῦ πορευέσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ ἀπέστειλεν ἀγγέλους πρὸ προσώπου αὐτοῦ, καὶ πορευθέντες εἰσῆλθον εἰς κώμην Σαμαριτῶν, ὥστε ἐτοιμάσαι αὐτῶ· καὶ οὐκ ἐδέξαντο αὐτόν, ὅτι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἱερουσαλήμ. I vår nuvarande kyrkobibel är stället översatt på ett ganska normaliserat sätt: »Då nu tiden var inne att han skulle bliva upptagen, beslöt han att ställa sin färd till Jerusalem. Och han sände budbärare framför sig, och de gingo åstad och kommo in i en samaritansk by för att reda till åt honom. Men folket där tog icke emot honom, eftersom han var stadd på färd till Jerusalem». Den gamla översättningen hade bevarat mer av originalets ordalag: »Och det begaf sig, då tiden fullbordad var, att han skulle hädan tagen varda, vände han sitt ansikte till att fara åt Jerusalem. Och han sände bod framför sig: de gingo, och kommo in till en stad, som de Samariter uti bodde, att de skulle reda för honom. Och de undfingo honom intet, ty han hade vändt sitt ansikte till att draga till

Jerusalem». Om själva översättningsprinciperna skola några ord sägas längre fram. Ἐγένετο δέ, konstruktionen i början, kommer ävenledes att behandlas senare. Ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ är ett uttryck som ingalunda tillhör äktgrekiskt prosaspråk; συμπληροῦσθαι förekommer visserligen någon gång med tiden som subjekt, liksom oftare det enkla πληροῦσθαι, men med ἡμέραι som här och ἡμέραι åtföljt av en genitiv som här, och det hela i beroende av prep. ἐν som här, är det ett uttryck helt i LXX:s anda och ton. (Om ἐν τῷ med inf. se nedan s. 272.) Jfr Lev. 12, 4 ἕως ἂν πληρωθῶσιν αἱ ἡμέραι καθάρσεως αὐτῆς, Tob. 10, 1 ὡς ἐπληρώθησαν αἱ ἡμέραι τῆς πορείας, Jer. 25, 12 har konstruktionen med ἐν τῷ vid detta verb: ἐν τῷ πληρωθῆναι (i Alexandrinus t. o. m. συμπληρωθῆναι) τὰ ἑβδομήκοντα ἔτη. καὶ αὐτός hör också till samma stilsfär, det ansluter sig till καὶ ἐγένετο, såsom ofta i LXX (därom mera sedan). Märkvärdigare är frasen τὸ πρόσωπον ἐστῆρισεν τοῦ πορευεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ, som är absolut främmande för all vanlig grekisk prostil; den finns på några ställen i LXX, Jer. 3, 12; 21, 10, Hesekiel rätt ofta, liknande på ett par ställen i de historiska böckerna; man bör kanske särskilt peka på 2 Kon. 12, 18 ἔταξεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἀναβῆναι εἰς Ἱερουσαλήμ, därför att sammanhanget erinrar om Lukasstället. στηρίζειν τὸ πρόσωπον är LXX:s direkta översättning av den äkthebreiska frasen נִצָּח פָּנָיו och så okänt i grekiska att det icke gärna kan ha flutit av sig själv ur Lukas' penna.

Sedan kommer καὶ ἀπέστειλεν ἀγγέλους πρὸ προσώπου αὐτοῦ. Här har man också märkt likheten med LXX, särskilt med det profetord som Lukas själv direkt citerar 7, 27 ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου; Klostermann säger i sin kommentar att likheten med ordet i Malaki är »nur zufällig», vilket jag vill bestrida. Klostermanns yttrande är kanske tänkt som polemik mot ett par äldre kommentatorer som lagt vikt vid likheten med Malaki på det sättet att de läst in ett Lukas' påpekande att detta också var en uppfyllelse av Malakis profetia (en annan uppfyllelse än den som talas om i kap. 7). Så är det nog icke att fatta, Lukas torde icke ha tänkt på den skildrade åtgärden såsom någon motsvarighet till profetordet, men likheten med LXX är ändå visst icke tillfällig; den är av stilistisk art, en avsedd språklig anklang av LXX, och Lukas kan likaväl ha tänkt på de övriga LXX-ställen där uttrycket förekommer (Ex. 23, 20 ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν

μου πρὸ προσώπου σου, 33, 2) som på Malakiordet. Så kommer καὶ πορευθέντες ἐξῆλθον; det är ingen för grekiskan främmande fras, men den går utmärkt ihop med LXX-språket, där i Moseböckerna ett sådant particip ibland står vid ἦλθον och dylika verb för att återge det första av två samordnade hebreiska finita verb (Num. 13, 26 καὶ πορευθέντες ἦλθον, jfr Jos. 8, 11 καὶ πορευόμενοι ἦλθον); däremot har Lukas som ovan nämnts *icke* den arameiska pleonasmen med ἀφείς eller καταλιπών vid verb som betyda »lämna» och »avlägsna sig från». Därefter kommer ὥστε ἐτοιμάσαι αὐτῷ »för att reda till åt honom»; detta absoluta ἐτοιμάσαι, endast åtföljt av en dativ, är ytterst ovanligt i annan grekiska, däremot brukat i LXX, i överensstämmelse med hebreiskans uttryckssätt: 1 Esra 1, 14 μετὰ δὲ ταῦτα ἠτοίμασαν ἑαυτοῖς τε καὶ τοῖς ἱερεῦσιν, (jfr 2 Krön. 35, 14), Jer. 26, 14 εἶπατε ἐπίστηθι καὶ ἐτοίμασον. Det tycks icke ha någon direkt arameisk motsvarighet.

Mycket mer påfallande är åter uttrycket i den följande versen: de togo icke emot honom, ὅτι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἱερουσαλήμ, ett fullständigt singulärt uttryckssätt i grekisk litteratur, och det är singulärt även så till vida som det finns endast på ett ställe i LXX, 2 Sam. 17, 11. Husai säger till Absalon: »Låt hela Israel . . . församla sig till dig, så talrikt som sanden vid havet, καὶ τὸ πρόσωπόν σου πορευόμενον ἐν μέσῳ αὐτῶν; så LXX ordagrant efter sin hebreiska förlaga. I hebreiskan är ordet för ansikte så försvagat till sin egentliga betydelse att vår bibel med rätta översätter endast: »och själv må du draga med», men LXX är mycket mer slavisk mot varje ord i grundtexten; Lukas har anslutit sitt uttryck till dess.

Dessa tre verser äro alltså fulla av de tydligaste överensstämmelser med LXX; nu kunde man säga och det har också blivit sagt att de hebraiserande fraserna skola förklaras så, att därbakom ligger en hebraiserande arameisk källa som Lukas har använt, antingen direkt eller i ordagrann grekisk översättning, och vars språkliga uttryckssätt i detalj han har behållit; några särskilda stilistiska avsikter hos Lukas tänker sig icke denna uppfattning. Stycket tillhör dem som äro egna för Lukas, det finns icke hos de andra evangelisterna, kommer alltså från en särskälla, och enligt somligas uppfattning (t. ex. Bernh. Weiss') har denna källa omfattat det mesta av det för Lukas säregna stoffet och varit starkt hebraiserande. Den som anser denna mening sannolik har då att för-

klara hur det kommer sig att Lukas, som dock har ändrat så många språkliga detaljer i Markus' framställning att han tydligt framstår som en skriftställare med bestämda stiliseringstendenser, att denne Lukas har behållit just dessa hebraiserande fraser i sin sårkälla och återgivit dem i *alldeles samma grekiska form* som de ha i LXX, om han icke har insett deras gammaltestamentliga härkomst och avsett att ge sin framställning värdighet och biblisk ton med deras hjälp; och den bibliska ton han var förtrogen med var den han hörde i Septuaginta; det var icke givet att de bakomliggande hebreiska uttrycken alltid måste översättas med just dessa grekiska fraser. Den förklaring som bakom sådana ställen i evangeliet som 9, 51 ff. sluter sig till en hebraiserande källa har icke allmänt accepterats, och håller man sig enbart till det språkliga kunde man mycket väl vända om resonemanget och säga: det förhållandet att de egenartade hebraiserande fraserna hos Lukas äro särskilt vanliga i de partier som icke ha någon motsvarighet hos de andra evangelisterna, kan anses tyda på att Lukas där icke har varit bunden av någon grekisk källa och dess uttryckssätt utan känt sig ha mer frihet att gestalta språket efter sina egna stilistiska syften.

Men dessa stilistiska syften ser man spår av i hela Lukas' verk, icke enbart i de för honom egna evangelieberättelserna; de äro icke jämnt fördelade men dock tillfinnandes i så gott som varje kapitel, även i senare delen av Apostlagärningarna, där väl ingen har påstått att det ligger semitiska källor bakom. Apg. 16, 28 ἐφώνησεν φωνῆ μεγάλῃ (codd. N o. B) liksom i ev. 23, 46: φωνέω står annars i evangelierna dels i bet. »ge ljud ifrån sig», där det icke är fråga om artikulerat tal, dels i bet. »kalla på ngn» med akkusativobjekt; i annan grekiska är verbet övervägande poetiskt; Lukas' fras står i LXX, Daniel 5, 7 ὁ βασιλεὺς ἐφώνησε φωνῆ μεγάλῃ, och för övrigt ingenstades i förkristlig grekisk litteratur. 17, 16 om Paulus i Athen παρωξύνετο τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ: dylikt τὸ πνεῦμα αὐτοῦ som subjekt vid verba affectuum o. d. är LXX-språk, icke profangrekiska: Ps. 76, 4 ὠλιγοψύχησε τὸ πνεῦμά μου, Dan. 2, 3 ἐκινήθη μου τὸ πνεῦμα o. s. v. (Jfr Luk. 1, 47). 19, 17 står att fruktan föll över alla, καὶ ἐμεγαλύνετο τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ett egenartat uttryck som måste sammanhänga med sådana LXX-fraser som 2 Sam. 7, 26 μεγαλυνθεῖ τὸ ὄνομά σου, Gen. 12, 2 μεγαλυνῶ τὸ ὄνομά σου; μεγαλύνω är vanligt i LXX, och Lukas

är den ende av evangelisterna som använder det i sådan betydelse (Mark, och Joh. ha det icke alls, Matt. ett enda fall, i materiell betydelse). Verbet tillhörde icke folkspråket; på en grek bör frasen *μεγαλύνειν τὸ ὄνομα αὐτοῦ* ha gjort ett högtidligt poetiskt intryck; den är använd av Euripides i Bakcherna. 20, 37, vid Paulus' avsked från de efesiska presbyterna i Miletos, står det att de föllo honom om halsen, *ἐπιπεσόντες ἐπὶ τὸν τράχηλον τοῦ Παύλου*. Det är ingalunda något vanligt eller naturligt grekiskt prosauttryck, utan det är en LXX-fras, gjord efter hebreiskan och förekommande på mer än ett ställe, t. ex. när Josef återser Jakob i Gen. 46 *ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ* alldeles som här. 22, 22 omtalas att judarna som åhört Paulus' tal, »hovo upp sin röst», *ἐπήραν τὴν φωνὴν αὐτῶν λέγοντες . . . ἐπαίρειν τὴν φωνὴν* finns någon gång i attisk prosa, men där betyder det »höja rösten», tala med högre röst än vanligt, t. ex. av högmod och uppblåsthet, men det står icke i betydelsen »börja ropa» som här; så finns det däremot på ett par ställen i LXX, t. ex. 2 Sam. 13, 36 *καὶ ἐπήραν τὴν φωνὴν αὐτῶν*; Lukas har dessutom samma fras i Apg. 2, 14; 14, 11 och i evangeliet 11, 27; därtill kommer *ἦραν φωνὴν* ev. 17, 13, Apg. 4, 24, också med fullständig motsvarighet i LXX, t. ex. 1 Sam. 11, 4 *ἦραν τὴν φωνὴν αὐτῶν*; ingen annan evangelist har dessa fraser. 26, 22 säger Paulus: »Jag står ännu i dag såsom ett vittne inför både små och stora», *μαρτυρούμενος μικρῷ τε καὶ μεγάλῳ*, med ett i grekiskan ytterst ovanligt, i LXX efter hebreiskan mycket vanligt polart uttryck för »alla utan åtskillnad», som är allra vanligast i formen *ἀπο μικροῦ ἕως μεγάλου*, vilken Lukas har direkt använt Apg. 8, 10, men också finns i andra variationer, som 1 Kon. 22, 31 *μὴ πολεμεῖτε μικρὸν καὶ μέγαν* eller Ps. 113, 21 *τοὺς μικροὺς μετὰ τῶν μεγάλων*.

En annan omständighet som tyder på att det icke är semitiska källor som ha gjort det lukanska språket så »hebreiskt» färgat är att LXX-uttryck i evangeliet äro mycket vanliga i de stycken som avsluta, inleda eller förbinda de olika små berättelserna ur Jesu liv och i vilka enligt de flesta exegeters mening Lukas har formulerat jämförelsevis fritt. I slutet av berättelsen om Jesus vid tolv års ålder i templet står (2, 52) som avslutningsfras att Jesus växte till i ålder och vishet och nåd inför Gud och människor: *προέκοπτεν ἐν τῇ σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ θεῶ καὶ ἀνθρώπων*. Där markerar redan vår

svenska bibel att det är en anspelning på orden om den unge Samuel i 1 Sam. 2, 26, men där är LXX så ordagrann efter hebreiskan att det grekiska uttrycket blir rent barbariskt; Lukas har förbättrat grekiskan betydligt, och detta ställe kan alltså icke räknas såsom någon språklig efterbildning. Egendomligt är 4, 37 και ἐξεπορεύετο ἤχος περι αὐτοῦ εἰς πάντα τόπον τῆς περιχώρου, som översättes med »och ryktet om honom gick ut överallt i den kringliggande trakten». ἤχος betyder emellertid aldrig annars »rykte», utan »ljud», »genljud»; det förekommer så på ett ställe i Apostlagärningarna och dessutom i två citat från LXX, det ena hos Lukas, det andra i Hebreerbrevet; detta är samtliga nytestamentliga ställen. πορεύομαι vid ett sådant subjekt är icke heller vanlig grekiska; det förefaller som om stället vore en något på sned kommen efterbildning av LXX 1 Sam. 14, 19 και ὁ ἤχος... ἐπορεύετο πορευόμενος, där det i själva verket betyder »ljudet», »larmet», och Lukas har kanske också i sin efterbildning avsett betydelsen »genljudet» i bildlig mening; att LXX-stället haft inverkan på Lukasställets utformning göres troligt även därav att det i det gammaltestamentliga textstycket liksom i det nytestamentliga strax förut talas om häpnad och förskräckelse (και ἐγενήθη ἔκστασις... και πᾶς ὁ λαός... ἐξέστησαν — Luk. και ἐγένετο θάμβος ἐπὶ πάντας). Tydligare är 7, 17, där folket efter undret i Nain bl. a. utropar: ἐπεσεκέφατο ὁ θεός τὸν λαὸν αὐτοῦ direkt efter sådana LXX-ställen som Ruth 1, 6 ἐπέσκεπται κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ. 9, 42 slutar berättelsen om den botade fallandesjuka gossen: και ἀπέδωκεν αὐτὸν τῷ πατρὶ αὐτοῦ, det är samma fras som användes om änkans son i Nain 7, 15 και ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ och som där är fullständigt ordagrant tagen ur 1 Kon. 17, 23, där det heter så om änkans son i Sarefta. Både Markus och Matteus ha berättelsen om den epileptiske gossen, men ingendera har denna slutfras. Slutet av kap. 21 lyder: και πᾶς ὁ λαός ὄρθριζεν πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ ἱερῷ.<sup>1</sup> Detta är det enda stället med ὄρθριζω i hela NT, och ὄρθριζω är icke känt från något annat håll i grekiskan utom från LXX, och där står det också någon gång med samma egendomliga πρὸς som här: Ps. 62, 2 ὁ θεός μου, πρὸς σὲ ὄρθριζω. ὄρθριζω torde ha bildats och använts under den tidigare hellenistiska tiden men sedan försvunnit ur tal-språket; här har Lukas alltså använt ett ord som icke tillhörde hans

<sup>1</sup> Jfr Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, s. 221.

egen tids språk och som han troligen kände endast ur LXX; ett ganska belysande ställe. Apg. 12, 24 ὁ δὲ λόγος τοῦ κυρίου ἤϊξανεν καὶ ἐπληθύνετο, det är samma »förökas och förmeras» som Gud ålägger de första människorna i LXX Gen. 1, 22 αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε och som förekommer på flere andra ställen i LXX (ett av dem, Ex. 1, 7, citeras direkt i Apg. 7, 17). Lukas har i överensstämmelse med sin egen tids språkbruk gjort det första verbet till aktivum.

Under sådana förhållanden torde det icke vara för lättsinnigt, om man anser troligt att en hel del andra med LXX nära överensstämmande, i annan grekiska ovanliga uttryck inne i berättelserna och talen ävenledes äro medvetna och avsedda efterbildningar. I evangeliets två första kapitel är det gott om sådana fraser, som i allmänhet i editionerna och kommentarerna äro noterade såsom härrörande från Gamla Testamentet; jag anför endast ett exempel som finns i två variationer, båda med motsvarighet i LXX. 2, 51 Jesu moder διετήρει πάντα τὰ ῥήματα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς efter Gen. 37, 11 ὁ πατήρ διετήρησε τὸ ῥῆμα, och tidigare i samma kapitel v. 19 πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς såsom Dan. 4, 28 τοὺς λόγους ἐν τῇ καρδίᾳ συνετήρησε (Theodotions översättning har 7, 28 enl. cod. A τὸ ῥῆμα ἐν τῇ καρδίᾳ μου συνετήρησα, enl. cod. B. τὸ ῥ. ἐν τ. κ. μ. διετήρησα). Det mest anmärkningsvärda är att ῥῆμα på båda Lukasställen tycks stå icke i betydelsen »ord» utan i betydelsen »ting», »sak», »sakförhållande», såsom mycket ofta i LXX, därför att det hebreiska ordet רבד har bägge betydelse; detta är icke normal grekiska, och bortsett från rena angivna citat har av evangelisterna endast Lukas denna betydelse av ῥῆμα. — I egentlig betydelse står däremot ῥῆμα i 3, 2, men ändå i en karakteristisk LXX-fras: i det och det året ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην τὸν Ζαχαρίου, efter den stående frasen i LXX:s historiska böcker, när Gud sänder en profet, t. ex. 2 Sam. 7, 4 ἐγένετο ῥῆμα κυρίου πρὸς Ναθάν, jfr även Gen. 15, 1 ἐγενήθη ῥῆμα κυρίου πρὸς Ἀβράμ och början av Jeremias bok (i LXX, icke så i vår hebreiska text) τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ ὃ ἐγένετο ἐπὶ Ἰερεμίαν τὸν τοῦ Χελκίου. 4, 22 står att folket i Nasaret förundrade sig öfver τοῖς λόγοις τῆς χάριτος τοῖς ἐκπορευομένοις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ; det är samma fras ur LXX som Matteus 4, 4 har i ett direkt citat ur Deut. 8, 3 ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ, med ἐκ står den Num. 32, 24. — I liknelsen om

såningsmannen står 8, 5 att somt föll vid vägen, καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατέφαγεν αὐτό. Markus och Matteus säga endast »fåglarna», Lukas har höjt upp det i en högre sfär genom att säga »himmelens fåglar»; han torde ha påmint sig Gen. 40, 17 καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατήσθιεν αὐτά; det bör dock anmärkas att τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ står i Jesusord på ett ställe hos Markus och ett par ställen hos Matteus; Jesus torde själv ha använt motsvarande högtidliga uttryck. — 5, 29 καὶ ἐποίησεν δοχὴν μεγάλην Λευὶς αὐτοῦ. Varför det sällsynta och i 1:a årh. e. Kr. så vitt vi kunna se alldeles obrukliga ordet δοχὴ i stället för det vanliga δεῖπνον, som de andra evangelisterna ha och som även Lukas använder på andra ställen? Därför att frasen ἐποίησεν δοχὴν μεγάλην står i LXX, t. ex. om Belsassars gästabud Dan. 5, 1. Detta ställe tillhör de mera belysande. Ingenting tvingade att översätta en eventuell motsvarande fras i en eventuell semitisk förlaga med användning av just δοχὴ, som icke var Lukas förtroget från hans tids uttryckssätt. δοχὴ i bet. »gästabud», »förplägnad» förekommer utom i LXX hos den hellenistiske komedidiktaren Machon (början av 3:e årh. f. Kr.) samt i hellenistiska papyrer, av vilka den senaste är från början av 1:a årh. f. Kr.; beläggen samla sig alltså kring LXX:s tillblivelsetid, och det förefaller tydligt att uttrycket hos Lukas stammar direkt och endast från LXX.<sup>1</sup> — 10, 37 svarar fariseen, som har åhört berättelsen om den barmhärtige samariten, på Jesu fråga om vem som var den överfallne mannens nästa: ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ' αὐτοῦ, en äkta LXX-fras (Gen. 24, 12 ποιήσον ἔλεος μετὰ τοῦ κυρίου μου o. flerst.), okänd i grekisk litteratur, efter vad jag kan se utan motsvarighet i arameiskan och i NT endast använd av Lukas. Ett par verser längre ner står ett ställe som är nästan ännu mer belysande än 5, 29 och 21, 38: en kvinna vid namn Martha tog emot honom i sitt hus, καὶ τῆδε ἦν ἀδελφὴ καλουμένη Μαριάμ. καὶ τῆδε ἦν ἀδελφὴ är icke något idiomatiskt grekiskt uttryckssätt, och stället är det enda exemplet i hela NT på demonstrativpronomet ὅδε i egentlig betydelse, bortsett från den gamla formeln τὰδε λέγει i Uppenbarelseboken (vilken f. ö. också kommer från LXX). Här kan man varken tala om hebreiska eller arameiska, ty ett semitiskt demonstrativpronomen i den ev. källan kunde alldeles lika bra återgivits med ett normalt grekiskt τούτη.

<sup>1</sup> Det i lexika anförda Plutarchosstället, Mor. 1102, är korrupt.

Uttrycket är en ren LXX-ism (om jag får använda ett så fult ord) från Gen. 25, 24 και τῆδε ἦν διδουμα ἐν τῇ γαστρὶ αὐτῆς; därför står här det annars som rent demonstrativum försvunna ὅδε, som i koinēn i stället har blivit ett slags indefinit demonstrativum med betydelsen »den eller den». — 22, 53 säger Jesus: ὄντος μου μεθ' ὑμῶν ἐν τῷ ἱερῷ οὐκ ἐξετείνατε τὰς χεῖρας ἐπ' ἐμέ. Markus har på motsvarande ställe (14, 49) ἤμην πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων, και οὐκ ἐκρατήσατέ με; Lukas har infört en gammaltestamentlig fras ur LXX, som står t. ex. Ex. 10, 12, Jer. 6, 12. — Apg. 5, 4 frågar Petrus den bedräglige Ananias: τί ὅτι ἔθου ἐν τῇ καρδίᾳ σου τὸ πρᾶγμα τοῦτο; τί ὅτι är LXX-iskt, och θέσθαι ἐν (τῇ) καρδίᾳ står ett par gånger i LXX, t. ex. 1 Sam. 29, 10, men icke annars i grekisk litteratur. — 6, 5 και ἤρρεσαν ὁ λόγος ἐνώπιον παντὸς τοῦ πλῆθους, såsom det heter flerstädes i LXX, exempelvis Gen. 34, 18 ἤρρεσαν οἱ λόγοι ἐναντίον Ἐμμώρ. Det finns ytterligare många sådana uttryck i Lukasskrifterna, och det finns andra som ha en eller annan verkligt grekisk parallell, men som äro vanligare i LXX än annorstädes, och likaså vanliga hos Lukas; frekvensen hos honom förklaras ur frekvensen i LXX.

Med dessa förhållanden inför ögonen kan man också fälla ett säkrare omdöme om några lexikaliska enskildheter. Ett par äro mycket kända och diskuterade; så t. ex. prepositionen ἐνώπιον som stod i det senast citerade stället ur Apostlagärningarna. Den är mycket sällsynt i vanlig grekiska och användes aldrig av de andra synoptikerna, som ha andra sätt att uttrycka »inför», men hos Lukas står den icke mindre än 35 gånger (av dessa fall stå ett par i senare delen av Apg.), och varpå kan det tänkas bero om icke därpå att LXX använder ἐνώπιον som preposition tjogtals, ja man kan kanske säga hundratals gånger? Namnet på Jerusalem är hos de andra synoptikerna genomgående den greciserade formen Ἱεροσόλυμα, som grekerna voro vana vid; endast Lukas har vid sidan av Ἱεροσόλυμα ett otal gånger formen Ἱερουσαλήμ, den rena transkriptionen av den hebreiska formen, som är den dominerande i LXX; framför allt har han Ἱερουσαλήμ när det ligger vikt på namnet, när man skall höra att det är den heliga staden som det är fråga om, och staden där Jesu öde fullbordas. Ävenledes är det mycket observerat att Lukas ensam av alla evangelisterna har de för vanlig grekiska främmande prepositionsomskrivningarna med πρόσωπον,

oftast ἀπὸ προσώπου τινός = »från någon» och πρὸ προσώπου τινός = »framför någon», vilka äro karakteristiska för LXX och där äro alltför ordagranna översättningar av hebreiska uttryck (ett exempel i det ovan citerade stället 9, 52). Därtill kan man lägga några mindre uppmärksammade småsaker. Verbet ἀγαλλιάομαι med sitt verbalsubstantiv ἀγαλλιασις finns i den förkristliga grekiskan endast i LXX; det finns icke hos Markus, en gång hos Matteus, men 7 gånger hos Lukas. »Fyllas av en känsla» l. d., uttryckt genom πλησθῆναι och gen. av ett substantiv, är ovanligt i grekisk prosa, det förekommer i LXX, icke hos de övriga evangelisterna, men hos Lukas 14 gånger. »Prisa Gud» heter hos de andra evangelisterna δοξάζειν τὸν θεόν, som även Lukas ofta använder; men denne har också αἰνεῖν τὸν θεόν, som saknas hos de andra men är ytterst vanligt i LXX; αἰνεῖν är högtidligare än δοξάζω; nästan alla gångerna har Lukas det i presens particip αἰνῶν τὸν θεόν eller αἰνοῦντες τὸν θεόν. Det egendomliga verbet ἐκμυκτηρίζω, som endast Lukas använder av de nytestamentliga författarna, är före honom belagt endast i LXX. Λαός »folk» är ett av de intressantaste orden i NT språkhistoriskt sett; det förekommer hos evangelisterna i mycket olika frekvens, hos Markus 2 gånger, hos Matteus 10 gånger, men därav de 5 i ett och samma stående uttryck, hos Lukas däremot nära 80 gånger. Ordet är ett av de mest karakteristiska för LXX, som har det ett par tusen gånger, vanligen som översättning av det hebreiska עַם; men i äktgrekisk prosalitteratur är det så gott som alldeles okänt, både hos attikerna och de senare författarna, utom pluralen λαοί under hellenistisk tid i betydelsen »civilbefolkningen» contra hären eller prästerna eller någon annan officiell grupp.<sup>1</sup> Det är ett gammalt, i senare tid högtidligt ord, som de sjuttio uttolkarna valde för att få något av den klang som passade för det gammaltestamentliga Guds folk, egendomsfolket, det utvalda folket. Lukas har medvetet följt LXX, när han med sådan förkärlek har använt det, och han har det ofta på samma svävande sätt som LXX mången gång har det, mellan betydelsen »hela folket» och betydelsen »hela den närvarande folkmassan»; han sätter flere gånger in det där Markus har ordet ὄχλος, »hopen».

Det torde nu också vara möjligt att litet säkrare bedöma några

<sup>1</sup> Plutarchos Moralia 1096 B ὁ λαός τυφλοῦται är korrupt.

mer grammatiska detaljer som äro utmärkande för Lukas och som av en del filologer kallas för semitismer. Framför allt märkes den mycket vanliga inledningsfrasen till en ny avdelning i berättelsen  $\kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$  eller  $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron \delta\acute{\epsilon}$ , åtföljd av ett finit verb med eller utan  $\kappa\alpha\iota$  eller också av en infinitiv. Det återgives som bekant i den äldre svenska bibeln med »och det begav sig», men är i vår nuvarande bibel ofta icke särskilt återgivet. Det finns tre gånger hos Markus, sex gånger hos Matteus, och över femtio gånger hos Lukas i evangeliet och Apg. (ett exempel i det ovan behandlade stället 9, 51). Det återspeglar icke något stående arameiskt språkbruk utan ett hebreiskt, och i LXX finnas hundratals exempel på  $\kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$  med finit verb med eller utan  $\kappa\alpha\iota$  (däremot endast ett exempel med infinitiv). Det är alltså ett av de mest framträdande smådragen i LXX-stilen som Lukas därmed har upptagit. I nära samband med ett sådant ( $\kappa\alpha\iota$ )  $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$  ( $\delta\acute{\epsilon}$ ) står ofta konstruktionen  $\acute{\epsilon}\nu \tau\tilde{\omega} +$  infinitiv för att markera tidpunkt eller situation (även därpå ett exempel i 9, 51). Även den är mycket vanligare hos Lukas än hos de andra evangelisterna: Markus har 2 fall, Matteus 3 fall, Johannes intet, men Lukas icke mindre än 39. Den är ovanlig i grekiskan och icke utmärkande för arameiskan, i den galileiska arameiskan rentav okänd,<sup>1</sup> men i hög grad vanlig i LXX, där den återger den hebreiska konstruktionen  $\text{ו} +$  infinitiv.  $\tau\omicron\tilde{\upsilon}$  med infinitiv i final eller konsekutiv mening är ävenledes mycket vanligare hos Lukas än hos någon annan evangelist, exempel även härpå i 9, 51 ovan; det brukas sparsamt i klassisk och hellenistisk grekiska men i kolossal frekvens i LXX. Ett mycket egendomligt uttryckssätt från LXX står t. ex. ev. 19, 11  $\mu\alpha\tau\theta\alpha\iota\varsigma \acute{\epsilon}\lambda\pi\epsilon\nu \mu\alpha\tau\theta\alpha\iota\sigma\tau\eta\varsigma$ , »han berättade åter en liknelse», även omvänt  $\mu\alpha\tau\theta\alpha\iota\varsigma \acute{\epsilon}\mu\psi\alpha\iota$  20, 11. Även här ha grecister velat bestrida att frasen skulle vara ogrekisk, men dess förekomst hos Josephus torde också bero på LXX:s inflytande, och av de övriga två framdragna fallen är det ena tillagat av en modern filolog genom fantasifull suppling i en trasig papyrus, medan det andra står i en mycket sen text som i andra avseenden visar inverkan från LXX och NT. Endast Lukas använder konstruktionen, och i den nyss anförda versen 20, 11 sätter han in den i stället för ett normalt grekiskt ut-

<sup>1</sup> Odeberg, The Aramaic Portions of Bereshit Rabba, II. Short Grammar of Gal. Aramaic, § 424.

tryckssätt som Markus använder. Ett mera förbisett fall, som är felbedömt hos dem som icke förbisett det, är användningen av *καὶ αὐτός* som inledning till en sats, varvid *αὐτός* betyder »han» och står som ett betonat personalpronomen för 3:e personen, såsom det ibland gör i annan koinögrekiska, men ytterst sällan just i denna ställning och förbindelse. (Exempel i 9, 51 även på detta.) Plummer säger i sin Lukaskommentar (i *The International Critical Commentary*) utan närmare diskussion att det är en hebraism, men den katolske exegeten pater Lagrange förnekar det i sin kommentar (i *Études bibliques*) och menar att det snarare är en aramaism, men vill icke gärna anse det som en sådan heller utan stannar vid en ganska sökt förklaring att det egentligen är ett sådant *αὐτός* som pythagoréerna använde när de sade om sin lärare *αὐτὸς ἔφα* »han själv sade det»; det skulle alltså från början ha brukats om Jesus men sedan fått vidsträcktare användning. Även det torde komma från LXX; visserligen äro fallen där sammanlagt icke så särdeles många, men i de delar där de förekomma kunna de stå ganska tätt; i Domarebokens kap. 3 och 4 stå icke mindre än sju fall på ett par sidor, t. ex. 3, 20 *καὶ Ἄωδ εἰσηλθὲν πρὸς αὐτόν, καὶ αὐτὸς ἐκάθητο ἐν τῷ ὑπερώῳ*; här är det de närmare omständigheterna som skildras i *καὶ αὐτός*-satsen, i andra fall föres själva händelseskildringen vidare med ett sådant *καὶ αὐτός*. Matteus använder icke detta uttryckssätt, Markus har tre fall, men Lukas ett trettiotal (endast i evangeliet). I många av dessa hade han kunnat säga *οὗτος* i stället för *αὐτός*, men han säger *αὐτός*, därför att LXX säger så.

Detta torde vara tillräckligt många exempel; summan blir den, att Lukas till skillnad från de andra synoptikerna har sökt ge sin framställning en högre och värdigare stil genom en medveten och genomtänkt anslutning till den i helleniserade judars och hellenska proselyters, men också i de första kristnas ögon helgade stil<sup>1</sup> som råder i LXX med dess egenartade grekiska, så ofta avspeglade ett annat språks fraseologi. Han har varit djupt förtrogen med sin bibel, han har kunnat den som de grekiska skalderna kunde Homeros eller som Dante kunde Vergilius. Han har valt ut av dess stil sådant som han fann

<sup>1</sup> Om vördnaden för LXX som kanonisk översättning jfr H. Elmgren, *Philon av Alexandria*, Stockholm 1939, s. 39 ff.

passande och möjligt i en grekisk framställning; en del fraser och uttryck ha ovan betecknats som »ogrekiska»; detta betyder endast att de äro främmande för äktgrekisk fraseologi, icke att de skulle uppfattats som omöjliga i äkta grekiska. I varje språk finns det ett gränsområde mellan det gängse och det rent språkvidriga; det är på det gränsområdet som nydaningarna göras, och där ha de sjuttio uttolkarna under sin hebreiska förlagas tvång utnyttjat möjligheterna till det yttersta och ibland gått över det möjligas gräns; Lukas har med urskillning ur deras verk valt de formler och fraser, som åt hans skildring skulle ge ett skimmer av *helig* historia och låta dess händelser framstå som en fortsättning och fullbordan av Gamla Testamentets heliga historia. Det är icke pastisch i egentlig mening, LXX-stilen är icke genomförd, och färgningen har icke skett för den konstnärliga effektens skull, utan därför att den syntes honom ge den rätta stämningen.

Vad Lukas beträffar få vi alltså i viss mån ta avstånd från den gängse karakteristiken av det nytestamentliga språket som folklig koinēgrekiska och i viss mån återgå till den gamla uppfattningen om »biblisk grekiska», liksom man bör göra det i fråga om Apokalypsen, men vi kunna nu mycket klarare än förr se vari detta »bibliska» består. Den religiösa tolkningen av Nya Testamentet har på senare tid vänt sig från det s. k. »hellenistiska» till den judiska bakgrunden; den språkliga exegesen har förut ingalunda försummat den semitiska bakgrunden, men den har därvid mer intresserat sig för det talade ordet bakom den skriftliga formuleringen och för källornas direkta inverkan, mindre för de nytestamentliga skriftställarnas egen formvilja, som också den får ses icke blott mot grekisk utan mot grekisk-hebreisk bakgrund. Skulle det i något enstaka av de ovan behandlade ställena vara en källas semitiska eller semitiserande uttrycksätt som är den direkta anledningen till Lukas' formulering, så betyder detta icke mycket för bedömningen av det hela; vi se ju att han har ändrat Markus för att få bort vulgarismer, men har han redan i sina källor funnit reminiscenser från LXX har han alls icke velat ta bort dem utan med glädje behållit dem, och skulle han i ev. arameiska eller rentav hebreiska källor funnit bibelfraser, har han behållit dem i sin grekiska framställning och själv givit dem LXX:s dräkt. Det var icke svårt för honom att komma på idén att forma stilen efter LXX; en

sådan stil florerade runt omkring honom i den judisk-grekiska litteraturen och i den kristna predikan, som med sitt flitiga användande av den gammaltestamentliga profetian också fick in en hel del av dess språk; det ser man mycket tydligt i talen i Apostlagärningarna, ty de äro mycket mer LXX-färgade än själva berättelsen.

Lukas' stilsträvan är alltså på sitt sätt ett motstycke till den samtida klassicistiska rörelsen inom den högre grekiska litteraturen; liksom Plutarchos och Dion Chrysostomos hämtade toner och prydnader och färger ur den attiska litteraturen, har han velat hämta stämning och värdighet ur *sina* klassiker, men de hette icke Platon och Thukydidés, de hette Jesaja och Jeremia, Moses och David, alla i den grekiska gestalt som de hellenistiska judarna i Egypten hade skänkt dem. Nu avtar på ett högst märkbart sätt den bibliska färgen i de sista kapitlen av Acta; de som haft blick för GT:s betydelse i de föregående delarna av Lukas' verk ha givit olika förklaringar till detta; Cadbury säger att han möjligen kan ha tröttnat på denna stilisering, men har också den alternativa förklaringen att den semitiska stilens upphörande kan bero på att hans skrivna källor upphört och han därför i slutet är mera sig själv, en uppfattning alltså av det slag som jag har ansett att vi icke böra räkna med. Moulton och andra mena att det är när han lämnar palestinensisk mark i sin skildring som han börjar känna det mindre passande med en så semitisk färgning som i det föregående. Snarare skulle man kanske säga att det är framskridandet i tiden som gör förändringen; när han kommer nära sin egen tid och de händelser han själv för kanske icke länge sedan har varit med om, tycks det honom mindre naturligt att berätta i ett språk som lyfter upp över samtiden och undan vardagslivet så mycket som LXX-stilen i de förra delarna gör.

Det betraktelsesätt som här är anlagt får vissa konsekvenser för editioner och översättningar. Jag vill här endast säga något om översättningarna. Om Lukas nu har avsett en viss effekt genom anknytning till LXX, borde ju också en översättning helst få fram något av detta. Nu är ju Gamla Testamentet i vår kyrkobibel översatt direkt från hebreiskan, icke från LXX, och LXX företer icke så få viktiga avvikelser från den hebreiska texten. Men i sådana fall där Lukas återger en LXX-fras som har sin direkta motsvarighet i vår hebreiska text

och som genomgående i LXX användes för att återge just denna hebreiska fras, då bör översättningen av uttrycket, när det står hos Lukas, överensstämma med översättningen av det gammaltestamentliga uttrycket; på det sättet får man åtminstone något av den verkan som Lukas avsåg. Ibland är detta gjort i vår nuvarande kyrkobibel, när det är fråga om ett genast iögonenfallande gammaltestamentligt uttryck, men mången gång vill man önska litet mer hänsyn tagen till denna princip. Apg. 15, 14 står ὁ θεός ἐπεσκέψατο λαβεῖν ἐξ ἔθνων λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ; översättningen har: »hur Gud först så skickade, att han bland hedningarna fick ett folk som kunde kallas efter hans namn», men uttrycket (som är egendomligt) är gjort efter det bekanta ordet i Exod. 6, 7, där enligt svenska översättningen Gud säger: »Och jag skall taga eder till mitt folk», i LXX καὶ λήψομαι ἑμαυτῷ ὑμᾶς λαὸν ἐμοί. Då skulle översättningen låta märka sammanhanget, och man skulle skriva »Gud såg till att taga hedningar till sitt namns folk»; det blir egendomligt, men det är också meningen. Acta-stället avviker i ett par småsaker från Exodusstället, men både konstruktionen ἐπισκέπτομαι med följande infinitiv och det nästan enbart perifrastiska τῷ ὀνόματι αὐτοῦ i stället för ἑαυτῷ har också sina paralleller i LXX. Litet annorlunda är följande fall. När det står Apg. 19, 11 att Gud gjorde kraftgärningar διὰ τῶν χειρῶν Παύλου skall man icke ta bort händerna, som det är gjort i den svenska översättningen: »Och Gud gjorde genom Paulus kraftgärningar», utan man bör översätta »genom Paulus' händer», eftersom det just är den effekten Lukas velat ha fram. I hebreiskan är visserligen יָדָא försvagat nästan till en enkel preposition, och där översätter vår kyrkobibel oftast med en enkel preposition, men LXX har alltid χεῖρ med (t. ex. Gen. 33, 10 δέξαι τὰ δῶρα διὰ τῶν ἐμῶν χειρῶν), och därifrån har Lukas sådana uttryck, han har valt dem just såsom mer bibliska än ett enkelt διὰ, men då i ett sådant fall det hebreiska originalet på de gammaltestamentliga ställena icke gör sig gällande i vår bibelöversättning, ligger denna passus annorlunda till än den föregående. Ungefär samma är förhållandet med καὶ ἐγένετο; det är icke något tvivel att Lukas har en bestämd avsikt därmed, men ändå översattes det ofta icke i vår bibel, bl. a. därför att יָדָא, dess hebreiska förebild, oftast icke översattes. Sådana problem tarva sin särskilda diskussion. Till sist vill jag ännu

en gång återvända till det lärorika stället ev. 9, 51 ff. Den nya och den gamla översättningen äro citerade ovan s. 262. Den gamla är naivt ordtrogen, den nya vill vara ledig och normal, men då tappar den bort det som är själva *fleur de la fleur* i Lukas' formulering. »Beslöt han att ställa sin färd till Jerusalem» — »vände han sitt ansikte till att fara åt Jerusalem» — και αὐτὸς τὸ πρόσωπον ἐστῆρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ: den gamla översättningen har utan att riktigt veta det bevarat Lukas verkliga medvetna och avsedda uttryckssätt; det gammaltestamentliga מִן־פָּנָיו, efter vilket στηρίζεσθαι τὸ πρόσωπον är gjort, översattes i vår nuvarande bibel med »vända sitt ansikte till», då borde också Lukasstället, som anspelar därpå, vara översatt på samma sätt: »vände han sitt ansikte till att vandra mot Jerusalem» . . . Även de följande verserna behöva diskuteras, men det sagda må räcka. Många nyanser som bero på Lukas' användning av LXX kunna naturligtvis icke återgivas i en modern översättning.

Den berömde danske klassiske filologen A. B. Drachmann lär under intrycket av papyrusforskningen ha sagt att evangelierna egentligen borde översättas i samma språk som användes av Kresjan Vesterbro, en av Karl Larsens proletära Köpenhamnsfigurer med en vulgärjargong som är tagen på kornet med osvikligt mästerskap. Man förstår av det här sagda hur absurd en sådan uppfattning är när det gäller Lukas. Lukas är långtifrån någon Kresjan Vesterbro, och en bibelöversättare bör alls icke vara någon Karl Larsen. Det finns många inslag av folkspråk i Nya Testamentet, men därmed är ingalunda den nytestamentliga grekiskan till fullo karakteriserad.

## DEN 110:DE PSALMEN

AV UNIVERSITETSSTIPENDIAT, TEOL. D:R H. LUDIN JANSEN, OSLO

### I.

Exegeterna betrakta den 110:de psalmen som särskilt svår att tolka, icke minst emedan de anse texten vara i mycket dåligt skick. Nu visar det sig, att en bättre förståelse av psalmens situation medför, att uttryck och vändningar, som förut betraktades som »omöjliga» både utifrån grammatisk och saklig synpunkt, bliva begripliga, ja, ofta de enda naturliga. Jag anser personligen, att den traderade texten i denna psalm är väl bevarad. Endast i ett fall, nämligen i v. 3 a  $\beta$ , tror jag, att vi stå inför en felskrivning. Där står det: »I helig prakt, *b<sup>e</sup>hadrē qōd<sup>a</sup>š*, har du ungdomsdagg ur morgonrodnadens sköte.» Flera handskrifter, Symmachus och Hieronymus läsa *b<sup>e</sup>harrē qōd<sup>a</sup>š*, »på de heliga bergen» eller »på heligt berg» har du o. s. v.

### Översättning.

1. Ett ord från Jahve till min herre: Sätt dig på min högra sida, till dess jag fått lägga dina fiender som en fotapall för dig!
2. Från Sion sänder (dig) Jahve din kraftiga konungastav, visa dig (nu) som härskare bland dina fiender!
3. Redo (står) ditt folk på (denna) din kraftdag. På det heliga berget har du din ungdomsdagg ur morgonrodnadens sköte.
4. Jahve, han har svurit och ångrar det icke: Du är präst för beständigt för Melkisedeks skull.
5. Herren är vid din högra sida. Han krossar konungar på sin vredesdag.
6. Folk dömer han — högar av lik. Huvuden krossar han på den vida jord.
7. Han dricker av bäcken vid vägen, därför lyfter han upp huvudet.

## 2.

Psalmen börjar med uttrycket *nē'ūm Jahve*. *Nē'ūm* eller möjligen *nū'ūm* betyder viskning, hemligt tal, ingivelse, och uttrycket *nē'ūm Jahve* står företrädesvis framför eller efter profetord för att karaktarisera det sagda som Guds ord (Amos 6: 8. 14; 9: 13 och 2: 11; 3: 10). Uttrycket förekommer även utanför profetböckerna i samma betydelse. Sålunda heter det i Gen. 22: 16, att Abraham efter att ha bestått lyd-nadsprovet fick ett *nē'ūm Jahve*. Vår dikt är alltså icke ett mänskligt tal till Gud utan ett *Guds ord* till människorna, eller riktigare till en viss människa — det talas om *min herre*, *'ādōnī*. Med andra ord, vår dikt är icke en psalm. Den är ett orakel.

Vi veta, att oraklet spelar en stor roll i Israels religion liksom i andra religioner på den tiden. Störst betydelse hade *ord-oraklet*, Guds direkta tal genom en profet eller präst. Oraklet hade sin plats i kulten, och förvaltarna av detta kultorakel vakade noggrant över att man icke skaffade sig illegitima orakel på annat sätt.<sup>1</sup> Vår dikt är ett dylikt *kultorakel*. Psaltaren innehåller en rad orakel. Vi ha t. ex. ett i Ps. 132. Denna psalm är en festtågsliturgi, som börjar med bön och slutar med ett orakel till konungen, där Jahve upprepar löftet till David om att hans ätt alltid skall sitta på tronen, Ps. 132: 11 ff. Ett annat finna vi i Ps. 72: 3 ff. Det innehåller Jahves löfte, att konungens regeringstid skall bliva en lycklig tid med god växt och rikligt regn. Det kommer också som svar på bön för konungen. Slutligen ha vi det kända oraklet Ps. 45, som innehåller en välsignelse över konungen på bröllopsdagen. Även vår dikt är ett *kungaorakel*. Det framgår med all tydlighet av diktens första halvvers: »Ett ord från Jahve till min herre». *'ādōnī*, min herre, är det vanliga tilltalsordet, som en undersåte använder till konungen. Sålunda säger prästen Ahimelek i 1 Sam. 22: 12 till Saul, som har låtit kalla honom: »Min herre, här är jag!» (Jfr 26: 18, 1 Kon. 1: 13. 17). Uttrycket motsvarar helt vårt »Herre konung». Att det är en konung det gäller, framgår även av dikten i övrigt. Det talas om att ha fiender som en fotapall (v. 1),

<sup>1</sup> Motståndet mot de stora domsprofeterna sammanhänger till väsentlig del med att man räknade dem som lögnare, vilka föregåvo sig hava ett *nē'ūm Jahve*, men detta *nē'ūm Jahve* hade de bevisligen icke fått på legitim väg, menade prästerna.

om att härska och att ha en härskarstav (v. 2), och om krigståg och seger (v. 5).

Fråga vi oss nu om den närmare situationen, vari detta kultiska kungaorakel har hört hemma, så synes svaret nödvändigt bli: Det är bestämt att användas vid insättandet av en konung. Vi ha således att göra med ett *kultiskt tronbestigningsorakel*.<sup>1</sup> Vad som talar för att vi ha att göra med en tronbestigning, är framför allt nämmandet av härskarstaven, som överräckes (v. 2), vidare det högtidliga, med ed förbundna insättandet i prästvärdigheten (v. 4). Utifrån denna insikt, att dikten skall användas vid konungens tronbestigning och sålunda utgör en del av tronbestigningsfesten, vilja vi tolka psalmen.

Vår kännedom om tronbestigningsfestens förlopp, i synnerhet då själva kungavigningen och de ceremonier, som äro knutna till denna, är tyvärr långt ifrån fullständig. Emellertid ha vi tillräckligt källmaterial för att teckna en schematisk bild av vad som försiggick. Tronpretendenten eller den regerande konungen, som skulle förnya sitt herradöme, fördes till en helig plats. Sålunda berättas det i 1 Kon. 1: 32 ff., att konung David lät prästen Sadok, profeten Natan och en kunglig livvakt följa Salomo ned till Giħonkällan. Salomo red på en mulåsa. Nere vid källan företog prästen själva smörjningen. Efteråt blåstes det i lur och folket ropade: »Leve konung Salomo!» Så drog följet upp till konungaborgen, och Salomo satte sig i det kungliga högsätet. Till invigningen hörde även en kröning och överlämnandet av smycken, 2 Kon. 11: 12. Till festen hörde naturligtvis offer och en stor festmåltid. Denna bild kan kompletteras med material från babyloniskt-assyriskt och egyptiskt område. Det assyriska kröningsritualet talar om invigning till prästkonung.<sup>2</sup> Det börjar med böner för konungen och de kungliga tjänarnas hyllning. Därpå talas det om en procession. Konungen bäres omkring i en bärstol. Till slut sättes han på en av templets terrasser. Där blir han föremål för allmän hyllning och mottager gåvor. Så träda ämbetsmännen fram, lämna ifrån sig symbolerna på sin makt och mottaga på nytt sina ämbeten

<sup>1</sup> Detta har tidigare insetts av flera forskare. Jfr L. Dürr, Ps. 110 im Lichte der neueren altorientalischen Forschung (Verzeichnis der Vorlesungen an der Staatl. Akademie zu Braunsberg). Kirchhain 1929 s. 5 ff.

<sup>2</sup> Jfr Gressmann, Altor. Texte u. Bilder z. A. T. Lpzg. 1926 I s. 322 f.

av konungen. Även i Egypten spelar processionen en stor roll.<sup>1</sup> Den försiggår visserligen till väsentlig del på vattnet ombord på de kungliga skeppen. Horus-symbolen tages fram, och man företager rikliga offer. De tyckas till sin karaktär ha varit fruktbarhetsoffer. Konungen får gåvor i form av smycken, och man överlämnar till honom de höga fjädrarna, kronan, spiran och kungaringen. Därefter äger kröningsmåltiden rum.

Vi kunna emellertid icke förstå denna konungens tronbestigningsfest i Israel, om vi icke samtidigt observera, att den utgjorde *en del av Jahves tronbestigningsfest*.<sup>2</sup> Festens egentliga medelpunkt är icke konungen utan Jahve. Jahve tillträder nu sitt herradöme på nytt, men som en gång i urtiden måste han kämpa med fientliga krafter, kaosdraken, demonerna och alla onda makter. Tronbestigningen är därför segerherrens intåg i sin stad. Den strid som han utkämpat, betraktas även som en naturens nyskapelse. Han har givit den förtorkade jorden nytt liv med sitt regn och lagt grunden för en ny mänsklig existens. Han har även nyskapat själva folket, liksom när han av de spridda och förtryckta trälarna i Egypten danade Israel och frälste det ur nöden. Den israelitiska tronbestigningsfesten blir också mera begriplig, om man ställer in den i ett större sammanhang. Från Babylonien-Assyrien känna vi ingående Marduks tronbestigningsfest.<sup>3</sup> Den firades vid årets början, och huvudmotivet var gudens seger över Tiamat, hans tronbestigning och hyllning som konung. Även detta var en naturfest. Från fynden i Ras Schamra känna vi den fenicisk-kanaaneiska tronbestigningsfesten. Den är tydligare än den babyloniska en naturens nyskapelsefest. Guden Alijan Ba'al besegrar öknen och naturförstöraren Mot, bestiger tronen och skänker människorna det nödvändiga regnet.<sup>4</sup>

## 3.

De två första versarna i dikten anknyta direkt till tronbestigningsfestens huvudtanke. Det är fråga om uppstigandet på tronen och överlämnandet av den kungliga spiran. Orden ge närmast intryck av att

<sup>1</sup> Jfr K. Sethe, Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens. Lpz. 1928 s. 96 ff.

<sup>2</sup> Jfr Mowinckel, Psalmenstudien II.

<sup>3</sup> Jfr H. Zimmern, Das babyl. Neujahrsfest (Der Alte Orient 25: 3) Lpz. 1926.

<sup>4</sup> Jfr Ch. Virolleauds publikationer i Syria 1934 ff.

vara de legomena, som ledsagade ceremonien, i varje fall ligger den tanken nära till hands i v. 2. På Jahves vägnar vänder sig prästen till konungen: »Sätt dig på min högra sida!» Jahve själv betraktas företrädesvis som sittande på en praktfull tron, omgiven av sina tjänare, Ps. 97: 2. Han har även sin borg och sin kungasal, Ps. 68: 19. 30. Denna tanke har naturligtvis fullständigt dominerat tronbestigningsfesten. När det därför nu heter: »Sätt dig på min högra sida!» så kan det icke gärna vara fråga om något annat än konungens insättande på tronen. Att konungen fick taga plats vid Jahves högra sida betydde, att han fick en hedersplats. Det är en vanlig orientalisk föreställning, att konungen tronar vid sidan av sin Gud.<sup>1</sup> Vi veta av den babyloniska nyårsfesten, att gudarna från hela landet samlades till rådplägning, och att konungen satt mitt ibland dem,<sup>2</sup> och i det ovan anförda assyriska kröningsritualet var det fråga om konungens hyllning, då han satt på tempelterrassen, således även där hos gudarna.

När det vidare talas om fiender, som läggas såsom en fotapall för konungens fötter, så syftar det väl på en symbolisk handling, som utfördes vid tronbestigningen. Vi känna till att fornorientalska konungar läto fångar knäböja framför sin tron, varefter konungen satte fötterna på dem för att därmed framhäva och magiskt säkra sitt herravälde över de besegrade fienderna. En egyptisk bild av Amenofis II visar en dylik scen.<sup>3</sup> Och att denna sed var känd i Israel, framgår med all tydlighet av Josua 10: 22 ff. Josua låter sina officerare sätta foten på de fångna konungarnas nackar. Så uttalar han förvissningen om att det skall gå så med alla Israels fiender, varefter han dräper fångarna.

V. 2 talar om överlämnandet av spiran, symbolen på kungavärdigheten. Av den babyloniska nyårsfesten veta vi, att härskarens insignier togos ifrån honom och buros fram inför Marduk. Först sedan konungen uttalat sin syndabekännelse och prästen symboliskt har förödmjukat honom, återlämnas insignierna till honom.<sup>4</sup> I det nämnda egyptiska ritualet berättas om överlämnandet av de båda 'b'-spirorna.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Jfr H. Gressmann, *Der Messias* (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T. H. 26). Gött. 1929, s. 21, anm. 7.

<sup>2</sup> Zimmern, *op. cit.*

<sup>3</sup> H. Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder z. A. T. II.* Fig. 59.

<sup>4</sup> Zimmern, *op. cit.* s. 12.

<sup>5</sup> Sethe, *op. cit.* s. 195.

## 4.

Schmidt tycks anse, att det överlämnande, som åsyftas här i vår text, har försiggått på ett ställe utanför själva tempelområdet. Denna slutsats drager han av uttrycket *jšlah Jahve miššijōn*.<sup>1</sup>

Detta antagande torde ha många skäl för sig. Den följande undersökningen synes även bekräfta det. Personligen är jag böjd att tro, att vi befinna oss nere vid Giḥon-källan, omedelbart efter det smörjningen ägt rum. Ingenting hindrar, att det säte som konungen inbjudes att sätta sig på även befinner sig där. Det kan här som i det assyriska ritualet vara fråga om en tronstol, som bäres omkring. Det är nämligen mycket som talar för att Giḥon-källan spelat en stor roll i kungainvigningsritualet i gammal tid. Berättelsen i 1 Kon. 1: 32 ff. om huru Salomo smörjes till konung bär nämligen en typisk prägel. Den gör intryck av att vara den vanliga, ja, den enda riktiga formen för en smörjningsceremoni. I första delen av kapitlet berättas nämligen om Adonias utropande till konung på en annan helig plats. David ger noggranna föreskrifter om *huru* och *var* Salomo skall smörjas. Det lyser igenom, att prästen och profeten skola sörja för en legitim och riktig smörjning av Salomo. Först så kan han göra rättmätiga anspråk på tronen.

Vad vi vidare skola fästa oss vid i v. 2, är nämmandet av spiran såsom »kraftstav». Här framträder den primitiva föreställningen om maktfyllda föremål, företrädesvis stavar, som voro så beskaffade, att man kunde göra underverk med dem. Vi kunna tänka på Mose stav. I denna spira är Jahves *berūkā* samlad. I det ögonblick konungen tager den i sin hand, är han härskare över sina fiender. Men staven är så beskaffad, att den under årets lopp mister sin kraft. Därför måste den läggas fram i templet vid varje årsfest och fyllas med ny *berūkā*. Bakom dessa båda versar skymta vi folkkampsmyten. Den förbindes ofta med myten om kampen mot urhavet. Här är det emellertid endast fråga om konungens fiender, som skola kuvas och läggas under hans herravälde. Vi känna från en hel del psalmer till, att Jahve före sin tronbestigning tillintetgjorde de konungar, som hade sammansvurit sig

<sup>1</sup> H. Schmidt, Die Psalmen (Handb. z. A. T. 15 Hg. v. Eissfeldt). Tüb. 1934 s. 203.

mot honom, Ps. 48: 5 f. Han bröt sönder deras bågar, bräckte deras spjut, och stillade striderna intill världens ändar, Ps. 46: 9 f. Vad som här är egendomligt är, att Jahve befäller konungen att sätta sig vid hans sida redan innan denna strid är utkömpad. Konungen skall sitta där som ett slags åskådare till detta väldiga drama. Ännu har Jahve icke ryckt in i sin stad, ännu har han icke tagit sin tron i besittning. Men det är nära förestående, och konungen skall deltaga i intåget. Återigen tyckas vi ha ett stöd för antagandet, att vi befinna oss utanför templet.

Det är typiskt för israelitiskt tänkande, att konungen mottager sin myndighet såsom en gåva från Jahve, och att konungens fiender besegras av Jahve. Till och med här i denna kungadikt framträder Jahve såsom huvudperson. Allt är Jahves gåva, även fienderna under konungens fötter. Därför kan Israels konung icke hugga in sina segrar i berget med självförhärligande uttryck, såsom sed är i Babylonien och Assyrien. Segern är Jahves seger.

V. 3 är psalmens *crux interpretis*. Det gäller ju här som eljest icke blott att få en läslig text utan även att få ett begripligt innehåll. Försöken att tolka versen äro otaliga, men alla äro lika otillfredsställande. Den bästa behandlingen har gjorts av DÜRR,<sup>1</sup> som mycket riktigt försöker att insätta innehållet i den situation, som ligger bakom psalmen. Han emenderar 'amm<sup>e</sup>kā till 'imm<sup>e</sup>kā, varvid han stöder sig på Septuaginta, Aquila och Quinta, och dessutom n<sup>e</sup>dābōt, frivilligheter, till n<sup>e</sup>dībōt, förnäma, furstar, och räknar så med att versen talar om de furstar, stormän och unga krigare, som äro samlade omkring konungen för att hylla honom på denna högtidsdag. Han översätter nämligen:

»Mit dir sind Fürstenschaften am Tage deines Aufgebots,  
In heiligem Schmuck aus des Frühbrots Schoss,  
Perlt dir der Tau deiner Jungmannschaft.»

Som vi ovan nämnt, hörde kungahyllningen med till tronbestigningen. Därigenom blir Dürres tolkning plausibel. Emellertid måste han som alla de andra göra våld på texten och företaga ändringar. Och vi kunna svårligen frigöra oss ifrån känslan att bilden *tal jaldūtākā* ändock passar illa till denna tolkning.

<sup>1</sup> op. cit. s. 16 ff.

Jag tror, att den första förutsättningen för att vi skola förstå denna vers är, att vi hålla tronbestigningsfestens karaktär av *naturfest* aktuell för oss. Tronbestigningsfesten ägde rum vid den tid, då regntiden började, antagligen då de första säkra spåren av den livgivande daggen eller regnet visade sig på marken. Festen var en nyskapande akt i årets växling. Detta moment kommer särskilt klart till uttryck i den tronbestigningsfest vi känna från Ras Schamra. Denna fest börjar med att gudarna klaga över att Ba'al är försvunnen och att jorden är förtorkad:

*Utan källor förbrännas markerna,  
Utan källor förgås Els marker.  
Källornas och åkerns Ba'al,  
Var är Alijan Ba'al?*<sup>1</sup>

En av gudarna uppsöker honom. Ba'al kommer och upptager kampen mot Mot. Det går vilt till. De bita varandra som kameler och vildoxar. Till slut segrar Ba'al. Mot går ned i sin grav. Så blir det fråga om att bygga Ba'al ett tempel. En tempelbyggare tillkallas, antagligen är det konungen. När bygget är färdigt, inviges templet med stora offer, och Ba'al säger till tempelbyggaren: Jag vill öppna en rämna i molnen på Din befallning, *Kšr-w-Hss.*<sup>2</sup> Därpå sätter Ba'al sig på tronen i templet och proklamerar sig själv som konung: Jag är insatt såsom konung, jag är född som konung till mitt herradömes land o. s. v.<sup>3</sup>

Den omständigheten, att denna kanaaneiska-feniciska tronbestigningsfest var en så utpräglad naturfest, gör det sannolikt, att den israelitiska också var det i långt högre grad än källorna synas förtälja. Emellertid framgår det tydligt nog av flera psalmer, att detta moment har spelat en stor roll. Vi kunna tänka på Ps. 104: 10 ff.:

*Du sänder ut källor i dalarna, mellan fjällen lysa de fram.  
Du vattnar vart djur på marken, vildåsnorna släcka sin törst.  
Från ditt högloft vattnar du berg, av dina händers frukt mättas jorden.  
Du låter gräs spira fram för boskapen, och örter som människan kan odla.  
Låter säd komma upp ur jorden, och vin till människans glädje.*

<sup>1</sup> I. A. B. 36 ff. Fl. Hvidberg, Graad og latter i Det Gamle Testamente. Kbh. 1938 s. 25.

<sup>2</sup> II. A. B. 19 Hvidberg, op. cit. s. 33.

<sup>3</sup> II. A. B. 43 f. Hvidberg, op. cit. s. 34.

Denna psalm är knuten till tronbestigningsfesten, en hymn till Jahve som skapare och förnyare av naturen. Och om det är så, som jag tror, att 1 Kon. 8 återspeglar en tempelinvigning, som företages vid varje nyårsfest,<sup>1</sup> såsom fallet var i Ugarit, så har den gamla nyårsfesten i Jerusalem stått Ras Schamrafesten nära. Då har säkert naturförnyelsemotivet fullständigt dominerat.

Mot denna bakgrund faller det nytt ljus över v. 3 a  $\beta$  och b i vår psalm. *tal jaldūtēkē* syftar på regnet, som nu kommer till landet. »Din ungdoms dag» betyder den föryngrande, nyskapande daggen eller regnet. Det är detta man kan se spår av uppåt det heliga berget nu, när solen bryter fram. Därför betraktas daggen som född av morgonrodnadens sköte. Vi måste komma ihåg, att vi sannolikt befinna oss vid Giḥon-källan och ha det heliga berget framför oss. Uppe på sluttningarna ligger daggen eller regndropparna efter det första uppfriskande regnet. Samtidigt med att Jahve sätter konungen på tronen, skänker han honom regn i landet. Fruktbarheten var Jahves verk. Den kom med hans tronbestigning, den var en väsentlig del av hans välsignelse. På denna heliga dags morgon efter smörjningen får konungen som födelse- och kröningsgåva fruktbarhet för landet, vatten till den torra, försmäktande jorden, regn till säden och grönt gräs till boskapen. Enligt primitivt tänkesätt är det konungen, som i sig själv äger förmågan att skapa fruktbarhet, eftersom han är fylld av mana, den hemlighetsfulla kraft, som han skaffat sig genom sin magi. Den israelitiska konungen får regnet som morgongåva av sin Gud.

Vad menas då med uttrycket *frivilligt* eller *redo* är ditt folk på denna din kraftdag? (3 a  $\alpha$ ). Att det är processionsdeltagarna, som åsyftas, kan det icke råda tvivel om, men är det endast en uppmaning till konungen, att han skall se sig om? Det är föga sannolikt. De människor, som stå omkring konungen, ha också en annan uppgift än att hylla konungen. De äro aktiva deltagare i kultdramat. De stå där för att följa konungen, fruktbarhetens bärare, in i sin stad. Ras Schamra-texterna tala om konungens intåg i sitt land som ett besittningstagande av riket. Gudens ankomst och hans löfte att skänka regn, betydde, att fruktbarheten drog in i landet. Så måste det ha varit även

<sup>1</sup> Jfr det förhållandet att Jahves ankomst till Sion är lika med att han slår upp sitt tält där. Ps. 76: 3.

i Israel. Vi veta av psalmerna, som höra till tronbestigningsfesten, att processionsdeltagarna buro kvistar i händerna, och den nytestamentliga berättelsen om Jesu intåg, som återspeglar kungaprocessionen, bekräftar med sin berättelse om kvistarna, som brötos av träden (Matt. 21: 8), att kungaintåget var fruktbarhetens intåg. När folket står där redo att följa konungen, så är det för att vara med om att följa honom till sitt land, taga det i besittning med honom och bringa det hans välsignelse i form av fruktbarhet. Ps. 68, som skildrar ett dylikt kungaintåg med spelmän, sångare och folket ordnat efter stammar i processionen, berättar också för oss, att detta intåg betraktades som en ny vandring genom öknen och en ny erövring av Kanaans land. Betecknande nog heter det i v. 8 ff., att när Jahve förde folket genom öknen, så föll regnet (*gēššēm nēdābōt*) från himmelen. Där Jahve gick fram, förvandlades öknen till fruktbart land. Själva uttågsmyten är enligt min mening tillkommen genom en kombination av processionsmyten vid tronbestigningsfesten och reminiscenser från ökentiden. Ex. 15 röjer sin förbindelse med tronbestigningsmyten. Folket står alltså redo att följa sin konung och Gud genom ödemarken till det förlovade landet. Denna vandring är en seger över alla onda makter. Det är detta, som i sista hand avses med fienden, som skola besegras (1 b).

Med v. 3 slutar intronisationsceremonien. Så följer i v. 4 invigningen till präst. Även dessa ord kunna vara ett legomenon, som åtföljer en viss invigningsakt. Vari den bestått, kunna vi icke se av texten. Möjligen har man klätt konungen i hans prästdräkt eller hängt på honom vissa symboler. Från babyloniskt-assyriskt område ha vi bevarade en del bilder av konungen iförd prästkläder och sysselsatt med att offra.<sup>1</sup> Vi veta även av en del gammaltestamentliga ställen, att den israelitiska konungen var präst och gjorde tjänst vid templet, iförd prästdräkt. Det heter sålunda om David i 2 Sam. 6: 14: »David själv dansade för Jahve av hela sin kraft, klädd i prästförkläde av linne», och om Salomo berättades det i 1 Kon. 8, att han ledde gudstjänsten och trädde fram och välsignade menigheten. Kunga- och prästvärdigheterna voro därför nära förbundna, liksom hos de kringboende folken. När det heter, att konungen är präst för evigt, behöver

<sup>1</sup> Jfr Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum A. T.* Tüb. 1909. Abbildung 79.

evig här icke stå i absolut bemärkelse. Semiten kunde tänka sig en begränsad evighet, en evighet, som var lik en lång tid. En utmärkt illustration av detta tänkesätt ger den syriska Baruksapokalypsen 40: 3, där det heter om Messias' herradöme, att det står *till evig tid*, (*qājīmā l'ālam*), *till dess* den förgängliga världen förgås (*'ēdammā d'nešlam-ālmā dahbālā*).

Det är av stort intresse att se, att den kungliga prästvärdigheten förbindes med traditionen om prästkonungen Melkisedek, som vi känna från Gen. 14: 18 ff. Denne man karakteriseras som konung av Salem (= Jerusalem) och överstepräst åt 'ēl 'æljōn. Av allt att döma ha vi här att göra med en person, historisk eller mytisk, som har spelat rollen av stamfader för den gamla kanaaneiska präst-konungaätten på Sion. I denna riktning pekar även namnet, en kanaaneisk namnbildning, som kan sammanställas med Adonisedek i Josuaboken 10: 1 ff. Det låg alltid i en härskares intresse att knyta förbindelsen tillbaka till kända föregångare i historien. Det poängteras i en annan psalm, att Jahve själv har tagit Salem i besittning, Ps. 76: 3. Därmed är det klart, att israeliterna ha velat framhäva, att de fortsätta den gamla Salems-traditionen. Nu tror jag, att tanken på Melkisedek som den välsigelse-rike även gör sig gällande. I och med att konungen insattes i hans ämbete, skall han själv bli fylld av denne mans b<sup>e</sup>rākā. Melkisedek välsignade Abraham, folkets stamfader. På samma vis skall konungen kunna välsigna Abrahams barn.

Det kan synas egendomligt, att detta prästvägningsorakel be-tecknas som något, som Jahve har svurit. »Jahve har svurit och ångrar det icke.» (4 a a.) Här måste vi emellertid giva akt på vad israeliterna i första hand förbundo med eden. Eden hade sin plats i förbunds-slutningen. Det var egentligen en verksam självförbannelse, som ut-talades av båda parterna, som ingingo en överenskommelse, en b<sup>e</sup>rīt. Jahves ed nämnes då i G. T. just i samband med förbundsloften: Gen. 22: 16; 24: 7; Ps. 89 o. s. v. Då Abraham hade bestått lydnadsprovet på Moria berg, svor Jahve, att Abrahams säd skulle bli som stjärnorna på himmelen och havets sand och få råda över sina fiender (22: 16). Dessa ord om att Jahve nu svär en ed, ha till uppgift att göra denna invigningshandling dubbelt verksam och betydelsefull. Det är ett för-bund, som slutas. Liksom Jahve i form av ett förbund med ed lovade

David och hans ätt konungadömet, så lovar Jahve här sin konung prästvärdigheten för all framtid. Det skall fastslås, att konungen även som präst står i förbund med Jahve. Konungen är Jahveprästen framför andra. Det är möjligt, att det ligger polemik mot prästerskapet i dessa ord, såsom Mowinckel påpekat.<sup>1</sup>

Därmed äro vi färdiga med själva invigningsoraklet. V. 5—6 innehålla en utsaga om Jahves obetingade stöd och deltagande i kampen mot konungens fiender. Vi återkomma alltså till folkkampsmotivet, som vi ovan voro inne på. Här beröres också domsmotivet. »Han håller dom bland folken» v. 6. Föreställningen om en storslagen dom över Israels fiender hör med till tronbestigningskomplexet. Här utföres icke tanken, och det är tydligt nog, att det icke egentligen är fråga om en forensisk akt, som naturligtvis äger rum efter tronbestigningen. Här har ordet »döma» mera den vanliga semitiska betydelsen *skaffa rätt*, givetvis genom att tillintetgöra fienderna. Det framgår av parallellismen: Han dömer = det är fullt med lik. Vi skulle kanske ha väntat, att detta kampmotiv här i v. 5 f. hade anknutit till föreställningen om urtidskampen eller gudakampen, eftersom motivet om naturens förnyelse starkt framträder i psalmen. I Ras Schamra-texterna äro dessa båda motiv fast förenade. Då detta icke är fallet här, så hänger det säkert samman med att psalmen var direkt (eller indirekt) knuten till processionsliturgien. V. 5—6 äro en teckning av ökenguden Jahve. Det är den vilde, förskräcklige, härjande och dräpande Jahve, som skildras. Det är en stämning av primitiv vildhet, som behärskar versarna. Jahve följer konungen så som han en gång följde Josua, slog allt till marken och fyllde landet med lik. De enkla bilderna äro naturligtvis även inspirerade av de tronstrider och upprorsrörelser, som voro vanliga i Orienten, just när en ny konung blev insatt, såsom t. ex. Ps. 2 berättar, men stridens vildhet blir icke begriplig endast mot den bakgrunden.

Föreställningen att Gud står vid konungens sida i striden är allmänorientalisk. Vi ha en hetitisk avbildning, där guden Tešub står på konungens högra sida och har sin vänstra arm lagd kring konungens rygg.<sup>2</sup> Från den babyloniska nyårsfesten känna vi en procession, där guden och konungen gingo sida vid sida, och där konungen höll guden

<sup>1</sup> Psalmenstudien II s. 92.

<sup>2</sup> E. Meyer, Reich und Kultur der Chetiter (Kunst u. Altertum I). Berlin 1914 s. 98.

i handen.<sup>1</sup> Det ligger därför nära till hands att antaga, att vi även i vår psalm ha en antydning om processionen, t. ex. från smörjningsplatsen nere vid Gihon och upp till templet, och att orden uttalas just då processionen skall sätta sig i rörelse. Nu börjar intåget, uppstigandet till templet. Detta uppstigande är en ny ökenvandring och en ny upplevelse av erövringskrigen under invandringstiden.

Dürr låter konungen vara subjekt i 5 b ff.<sup>2</sup> Denna växling av subjekt är grammatiskt sett hård. Dessutom är den sakligt sett varken nödvändig eller sannolik. I 1 b var det tal om att Jahve skulle lägga fienderna under konungens fötter, och såsom ett led i tronbestigningskomplexet har psalmen säkert velat föra vidare föreställningen, att Jahve är den handlande och segrande. Det är just denna tanke, som karakteriserar hela vår kungadikt. Den framställer Jahve såsom den givande, den segrande, den välsignande. Konungen blir i all sin härlighet, utrustad med härskarstav och sittande på sin tron med fienderna som fotapall, ingenting annat än Guds av Jahve insatte, benådade och välsignade tjänare. Det är ökenguden Jahve, som härjar bland fienderna, krossar dem och fyller dalarna med lik. Konungen får även detta som tronbestigningsgåva.

Till sist ha vi i v. 7 en utsaga, som svårligen kan läggas i Jahves mun: »Han dricker ur bäcken vid vägen, därför lyfter han upp sitt huvud.» Personligen är jag böjd att tro, att denna vers faller utanför själva oraklet, och att vi här ha att göra med ett liturgiskt svar från menigheten, vari den uttrycker sin förvissning om att nu verkliga den lyckliga tiden är kommen, ty nu strömmar vattnet i bäcken vid vägen. Nahal betyder företrädesvis en liten bäck eller en regnbäck. Nu veta vi från de primitiva folken, att det nya regnet eller daggen på marken betraktas som särskilt mättat av kraft och liv. På de ostindiska öarna tror man, att daggen och fuktigheten, som ligger på riset och befördrar växtligheten, är de avlidnas själar. Även den föreställningen finnes, att den första människan levde av dagg.<sup>3</sup> Och att israeliterna ha haft en liknande uppfattning, framgår klart nog av föreställningen om

<sup>1</sup> Zimmern, op. cit. s. 18 f.

<sup>2</sup> Op. cit. s. 22 anm. 1.

<sup>3</sup> Jfr A. E. Crawley, Art. Dew i Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics. Edinb. 1911. IV s. 699 f.

manna från himmelen. Det kan då ha hört med till själva processionen, att konungen och deltagarna för övrigt drucko av det nya regnvattnet. Jfr Sions älv i Ps. 46: 5. Sålunda förnyas konungen och blir spänstigare än förut, lyfter upp sitt huvud, som det heter. Schmidt antager, att versen syftar på en vattendrickningsceremoni vid Giljon, en förklaring, som är högst plausibel. Om jag likväl håller på min egen tolkning, så beror det på att dikten poängterar, att bäcken går längs vägen. Denna svårighet måste Schmidt undanröja genom att korrigera texten.

Så som vi nu ha tolkat psalmen, fogar den sig naturligt in i tronbestigningsfestens liturgi, och det så mycket mer, som den icke blott innehåller ett orakel utan även ett liturgiskt svar från menigheten.

Det är ytterligare värt att lägga märke till, huru denna dikt bär prägeln av festens teocentriska karaktär. Här är Jahve den uppträdande och talande. Han är den handlande och givande. Konungen är den mottagande. Folkskaran, som är samlad omkring konungen, är samlad för att följa Jahve och hans tjänare, icke för att hylla gudasonen, konungen, liksom i den babylonisk-assyriska och egyptiska tronbestigningsfesten. Trots den högtidliga invigningen, trots förbundet till evig tid, förblir konungen underordnad Jahve. Här som överallt annars är Jahve *mēlek jisrā'el*.

Vi förnimma hela tiden, när vi läsa denna dikt, en stark spänning mellan helt primitiva tankar om kraftstaven och om den vilde, förhärjande guden, och tankar, som framsprungit ur en mera renad och högtstående föreställning: om Gud som världens herre och alla goda gåvors givare. Denna spänning sammanhänger väl med att dikten är mycket gammal, kanske den äldsta vi ha i Psaltaren. Vi befinna oss just i brytningstiden omkring konungadömets införande i Israel, då Jahve på en gång var ökengud och Israels egentlige Gud, den ende verkliga Guden, alltings upphov och herre, upphållelsens och utkorelsens Gud. Att dikten måste vara mycket gammal, framgår även av det förhållandet, att bandet knytes vid Melkisedek och icke, som vi skulle ha väntat, vid David. I senare tid skulle var och en, som önskat att stödja sin dynasti på traditionen, ha knutit den vid David och det löfte han fick om evigt konungavälde på Sion. I gammal tid var Melkisedek prästkonungens heros eponymos. Senare intog David hans plats.

## FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Med N. J. Göransson bortgick den siste av en stor teologgeneration vid vårt uppsvenska universitet. Hans minne skall städse vara förknippat icke blott med minnet av Einar Billing, hans närmaste fackkollega under många år inom Uppsala teologiska fakultet, utan även Nathan Söderblom, med vilken han alltifrån studenttiden var förenad med intimaste band.

Det som i första hand utmärkte Göranssons teologiska åskådning, vars grunddrag tidigare tecknats i denna tidskrift, var dess förankring i svenskt personlighetsfilosofiskt tänkande, representerat framför allt av Erik Gustaf Geijer och Chr. Jac. Boström. Den filosofiska böjelsen var kännetecknande för Göranssons teologiska tänkande i den mening, att vi inom detsamma finna samma universella syftning och omfattning, som vi vanligen möta inom filosofiska system. Men han var ingen filosof bland teologer i den betydelsen, att han inom teologien ville företräda en filosofisk, uteslutande med immanent-rationella medel arbetande världs- och livsåskådning. På den avgörande punkten fann han, att uppenbarelsen och den därpå grundade positiva kristna tron voro oavvisligen nödvändiga. Denna dubbla tendens kännetecknade redan hans förstlingsarbete Om den kristliga åskådningen af samvetet (1891). Den följde honom sedan genom allt hans teologiska forskningsarbete. I de närmast följande arbetena Utkast till en undersökning af religionen med hänsyn till moralen (1899) och Undersökning af religionen I, II: 1, 2 (1904—06) arbetade han sig från olika synpunkter fram till vad han fann vara den regulativa principen för teologien. Den var honom intet annat än religionen själv, sedd från teoretisk synpunkt. Såsom allt hans tankearbete djupast gick ut på att utreda innebörden av personlighetslivet, i vilket religionen och den kristna tron ingingo som grundelement, så var för honom teologien intet annat

än det teoretiska uttrycket för personlighetslivet. Han fann, hurusom teologien tog vid, där den idealistiska filosofien på grund av sin begränsning upphörde. I enlighet med dessa principer blev uppgiften för hans teologiska huvudarbete *Evangelisk dogmatik I—II* (1914, 1916) att innehållsligt och konkret framställa den religiösa kunskapens system. Likaledes i enlighet med hans principiella grundsyn blev uppenbarelses-tanken huvudbegreppet i hans dogmatik och kom att för honom bestämma trosläran både i formellt och reellt hänseende, d. v. s. med hänsyn till både dess art av vetenskap och dess reala innehåll. I sitt sista arbete *Den kristna trons idealitet* (1934), som han utgav långt efter uppnådd pensionsålder, gav han slutligen en sammanfattning av vad han fann vara det väsentliga i den stora frågan om personlighetsliv och kristen tro, varmed han under hela sitt teologiska författarskap sysslade.

Såsom akademisk lärare gjorde sig Göransson högt uppskattad på grund av det samvetsgranna och grundliga sätt, varpå han behandlade ämnena för sin undervisning. Här förenade han den klara tankegången med hjärtats och trons innerlighet, den omfattande lärdomen med den djupt trängande analysen och den detaljmässiga noggrannheten med den universella synen. Såsom en personlighetslivets teolog och tänkare har han, själv en fin och ädel kristen personlighet, skrivit sitt namn i den svenska teologiens historia.

Hj. L.

# TEOLOGISK LITTERATUR

RAGNAR ASTING: *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum, dargestellt an den Begriffen »Wort Gottes«, »Evangelium« und »Zeugnis«.* (Posthumt utg. av von Campenhausen). XVI + 749 sid. Verlag von W. Kohlhammer. Pris kr. 36:—. Stuttgart 1939.

Författaren till detta stora arbete ansluter sig till den traditions-historiska metoden. Förtjänsten hos denna metod är att den betonar förkunnelsens formgivande betydelse för den äldsta kristna litteraturen. Men på denna punkt kommer också, enligt förf., en svaghet till synes i det sätt, varpå denna metod hittills drivits. Svagheten består däri, att man arbetar med »förkunnelsen» såsom en given storhet, utan att närmare undersöka förkunnelsens väsen och gestalt. Förf. ställer därför den uppgiften att göra en sammanhängande undersökning av förkunnelsens väsen. För detta ändamål undersökas först förkunnelsens tre huvudbegrepp »Guds ord», »evangelium» och »vittnesbörd».

Rötterna till begreppet »Guds ord» uppsöker författaren i gamla testamentet, i rabbinismen, i den klassiska greccisiteten och i hellenismen i nu nämnd ordning. I gamla testamentet, d. v. s. den äldre judendomen, som förf. också kallar den för-nomistiska tiden, ter sig Gudsordets väsen på följande sätt: I sitt ord framträder Gud själv. Guds ord är hans uppenbarelse. Och alldenstund Gud är vilja, så äro hans ord uppenbarelse av hans vilja. Guds ord är jämväl bestämt skilt från varje mänskligt ord. Gud är det upphöjda majestätet. Hans ord äro uppfyllda av »den gudomliga själskraften» och ha därför verkningskraft utan varje inskränkning. Vilja och resultat sammanfalla. Därför är hans ord alltid *skapande*. Guds ord är hans verk på människorna. Men det är vidare en fordran på människorna, ett bud. Samhörigheten mellan Guds ord som verk och som fordran kommer till synes i den heliga historieskrivningen: denna är en förkunnelse, nämligen en förkunnelse om Guds vilja och verk. Det berättas i den heliga historien om Guds verksamhet i det förflutna, och därigenom ställes Guds nu-

varande vilja fram för folkets ögon. Genom denna förkunnelse avse historieberättarna att gestalta Israels liv i det närvarande och för framtiden till ett liv i lydnad för Guds vilja. »Auf diese Weise ist die heilige Geschichte Bericht und Verkündigung, Erzählung und Forderung zugleich.»

I den senare judendomen förefinnas två uppfattningar av Gudsordet bredvid varandra. Den ena innebär ett direkt vidareförande av den genuint gammaltestamentliga, den andra utgör ett nytt inslag. Det nya består i att Gudsordet glider över från att vara någonting utomvärldsligt, ovanifrån kommande, till att bli något inomvärldsligt, nämligen en för det mänskliga bedömandet tillgänglig lag. Såsom en inomvärldslig storhet är lagen icke längre totalt skild från människorna. Människan ställer sig gentemot den såsom betraktande och bedömande. Och emedan uppfyllelsen av lagföreskrifterna har med sig löftet om evigt liv, så riktar människan — om hon är from — alla sina ansträngningar på att noggrant uppfylla det föreskrivna. Det väsentliga i religionen består nu i prestationen: den som presterar mycket är from. Människan skapar därför själv sin frälsning. Hon blir därigenom i princip självständig gentemot Gud. Gud och människa likna i sitt förhållande till varandra två kontrahenter, och förbundet mellan dem blir ett fördrag. Häri har den mekaniska vedergällningsteorien sin rot. Men ödesdigert blev det, att just de kretsar, som gällde som särskilt fromma, företrädde denna uppfattning. Häri ligger också orsaken till att Jesus vände sig emot dem, under det att han i sin egen förkunnelse anslöt sig på det närmaste till den äldre uppfattningen, särskilt till den som reformprofeterna företrädde.

I greksiteteten finner författaren flera överensstämmelser med den judiska uppfattningen. Där finnes åskådningen, att ordet är en verkande kraft. Orakelspråket är ett gudomligt ord och därför förpliktande. Men en stor skillnad består: den gammal-testamentligt judiska uppfattningen är voluntaristisk, den grekiska rationalistisk. I den förra är ordet bärare av en vilja, i den senare av ett tankeinnehåll. Det gudomliga ordet är enligt grekisk åskådning världsförnuftet, som genomtränger, sammanhåller och styrer universum. Det budskap det bringar människan är ett budskap om tillvarons grund och väsen.

Författaren övergår så till en behandling av den urkristna uppfattningen av Gudsordet. Den urkristna uppfattningen uppdelas på icke mindre än sex olika storheter, vilka utan vidare förutsättas såsom skilda åt. De äro: församlingskristendomen före och bredvid Paulus;

Paulus själv; kristendomen under paulinskt inflytande; församlingskristendomen under den judiska diasporans inflytande; församlingskristendomen under den hellenistiska synkretismens inflytande; den johanneiska åskådningen. Som urkunder för dessa olika riktningar användas respektive: synoptikerna och apostlagärningarna; paulinska breven; pastoralbreven och första petrusbrevet; hebréerbrevet, jakobsbrevet, uppenbarelsboken, Klemens, Didache, Barnabas och Hermas; judasbrevet och 2 Petrus, ignatiusbreven, polykarpusbrevet; johannes-evangeliet och johannesbreven. Den levande urkristendomen inplockas härmed såsom döda insekter i numrerade tändsticksaskar.

Vad då först synoptikerna beträffar ser hos dem ut på följande sätt: begreppet »Guds ord» har samma formala struktur hos synoptikerna som i gamla testamentet. Det rör sig om Guds verkningskraftiga, skapande ord, genom vilket han uppenbarar sig och framträder såsom den han är. Men »Ordet» får hos synoptikerna en egenartad karaktär genom att läget nu är ett helt annat än någonsin förut. Nu är den yttersta tiden kommen. Nu griper Gud makten för evigt. Guds uppenbarelse i gamla testamentet har varit allenast förberedande. Nu kommer Guds slutliga uppenbarelse, genom vilken han upprättar sitt herravälde. Detta sker genom Jesus, Guds son, Messias, som är uppenbararen av Gud. Han uppenbarar honom såväl genom ord som genom handling. Uppenbarelsens höjdpunkt och fulländning äro Jesu lidande, död och uppståndelse.

Paulus' uppfattning av Gudsordet är också helt och hållet bestämd av den gammaltestamentligt-judiska tankevärlden. Kristus är bäraren av Guds uppenbarelse i världen och den som förverkligar Guds frälsning. Jesu död och uppståndelse äro höjdpunkterna av uppenbarelsen. Innehållet i Gudsordet är Jesus själv.

I den kristendom som står under paulinskt inflytande tycks detta inflytande bestå i att man kommit bort från den paulinska tanken, att uppenbarelsen, därför att den är gudomlig, står i strikt motsättning till allt som tillhör denna världen. »I pastoralbreven har kristendomen förlorat det väsentligaste av sin paradoxala karaktär. Det överensstämmer tvärtom med det, som är sunt och förnuftigt». Författaren hade om en sådan åsiktsförskjutning hellre bort använda beteckningen fariseiskt-rabbinskt inflytande än paulinskt.

Den kristendom åter som står under den judiska diasporans inflytande kännetecknas av att dess tankar »ligga på samma linje som synoptikernas och Paulus'» (sid. 255). Det föreligger emellertid i de

senare skrifterna en utveckling som kännetecknas av tre förändringar: (1) den eskatologiska inställningen blir svagare (2) den kyrkligt-institutionella färgningen av tankarna blir starkare (3) Kristus såsom innehåll i Guds-ordet träder tillbaka.

Om den kristendom som står under hellenistiskt-synkretistiskt inflytande säger författaren, anmärkningsvärt nog, att den icke uppvisar några särskilda egendomligheter i jämförelse med de övriga urkristna skrifterna, vilka tillhöra ett senare utvecklingsstadium (sid. 264).

Författarens detaljiakttagelser äro samvetsgranna och korrekta. Därför komma de också att svära emot den konstgjorda uppdelningen av de urkristna skrifterna. Denna uppdelning, som okritiskt övertagits, vilar nämligen icke på fakta utan på en historiekonstruktion. Denna historiekonstruktion är framsprungen ur ett illegitimt teologiskt intresse, vilket ställer det verkliga historiska förloppet på huvudet. Denna historiekonstruktion förutsätter till exempel, att utvecklingen rörde sig ifrån en förkunnelse, som hade tyngdpunkten i Jesu lära till en förkunnelse, som förlade tyngdpunkten till Kristi person. I den mån en sådan förskjutning förekommit har den i verkligheten varit rakt omvänd.

Författaren sammanfattar också sin undersökning på ett sätt som lyckligt upphäver den konstgjorda uppdelningen. Han säger: Resultatet blir, »att uppfattningen om »Guds ord» i det stora hela är densamma i hela urkristendomen» (sid. 296).

Undersökningen av begreppet »evangelium» förlöper i samma schema som behandlingen av termen »Guds ord». Även här blir emellertid den förutsättning, på vilket schemat bygger, upphävd av de iakttagelser författaren gör. Man saknar endast konstaterandet av detta faktum. I synoptikerna betyder evangeliet Guds budskap till människorna. Bäraren av detta budskap är Jesus. Han är också den genom vilken Gud förverkligar sitt herravälde. Hela Jesu liv och verk är Guds uppenbarelse till människorna. Även hos Paulus är evangeliet ett evangelium om Guds son. »Der Verlauf der Entwicklung ist also nicht der, dass der Begriff ursprünglich nur die Botschaft die Jesus verkündigte, bezeichnet hat, und dass er erst später, nämlich durch Paulus, die Bedeutung »Botschaft von Christus» erhielt» (sid. 455).

Begreppet »vittnesbörd» har liksom »Guds ord» och »evangelium» sina rötter i gamla testamentet och judendomen. Ordets grundbetydelse i gamla testamentet är att ge uttryck åt en vilja. När Gud »vittnar» så betyder det, att han ger uttryck åt sin vilja, d. v. s. uppenbarar sig.

Liksom varje uppenbarelse av Guds vilja, så är också vittnesbördet skapande. »Det verkar det som det nämner». När människor vittna om Gud, så betyder det, att de ställa sig under hans vilja, bli va dess tjänare och föra den vidare till andra. För urkristendomen i alla dess stadier karakteristiskt är, att vittnesbördet är framåtriktat, pekar framåt. »Vittna» betecknar i urkristendomen Guds uppenbarelse, sådan den träder in i historien. Den åskådning som ligger till grund är tanken om kampen mellan Gud och Satan. I det Gud sänder sin uppenbarelse ut i världen, blir kampsituationen akut, striden når sitt avgörande stadium. Guds vittnen äro han representanter, vilka föra hans kamp, och som därför måste genomgå mycket lidande, ofta ända till döds. Därav vittnen = martyrer.

Förkunnelsen, både i »Guds-ordet», i »evangeliet» och i »vittnesbördet» är alltså skapande. Det är Guds vilja som framträder i Jesus Kristus och åstadkommer en avgörelse i världen. Under detta allmänbegrepp faller all förkunnelse överhuvud i urkristendomen, sålunda även de etiska förmaningarna, pareneserna. Beaktansvärt är vad författaren säger om de paulinska »förmaningarna»: Det är klart, att de (pareneserna) äro något helt annat än varje slag av moralism. Moralismen förlägger tyngdpunkten till människorna, även varje kristen moralism. Det hjälper icke, om det betonas, att man skall taga Guds kraft till hjälp. Så snart man uppfattar det som en kristens uppgift att ta sig tillsammans, att anspänna alla krafter för att förverkliga ett ideal, så bli va människorna de som handla, och Gud blir blott en som understöder människornas handlingar. Men för Paulus ligger centrum fullständigt i Gud. Gud är den ensamt handlande, och han skapar sin verklighet, som övervinner denna världens verklighet. Man begär alltså ett alltomstörtande misstag, om man tyder de paulinska förmaningarna moralistiskt-idealiskt, i stället för att tillerkänna dem karaktären av skapande gudomlig förkunnelse.

Astings arbete förtjänar all respekt och all den tacksamhet, som man ovillkorligen hyser för den, som ännu vill påtaga sig mödan av ett förstahandsstudium! Det är dock i grunden på sådant mödosamt förstahandsarbete, som all vinstgivande populärproduktion vilar. Bokens stora omfång bör icke förskräcka. Den är klart och åskådligt skriven. Arbetet är utgivet med stöd av Norska Vetenskaps Akademien i Oslo.

HUGO ODEBERG.

E. F. SCOTT: *The Book of Revelation*. 191 sid. Student Christian Movement Press, London 1939. Pris 6 s.

Uppenbarelseboken har varit och är föremål för högst olika omdömen och värdesättningar, ifrån det fullkomliga avvisandet till uppskattningen av den såsom den intressantaste och viktigaste boken i nya testamentet. Den uppfattning, med vilken författaren räknar såsom den förhärskande i nutiden är i kristna samfund den, enligt vilken man låter boken vara och icke befattar sig med den, därför att den ingenting kan ge; i lärda kretsar åter har den ett visst värde, därför att den kastar ett ljus över gångna tiders föreställningar: den för oss in i en av historiens mest kritiska perioder och är dessutom en fyndgruva för primitiv myt och spekulation. Författaren ställer nu som sin uppgift, dels att förklara boken med hänsyn till dess dunkla bakgrund och dess ursprungliga syfte, dels att upptäcka dess religiösa budskap. Och detta religiösa budskap menar han ha en direkt adress till nutida förhållanden.

Uppenbarelseboken har som framställningsmedel en mängd heterogena element, så som fallet är med den art av litteratur, till vilken boken hör: den apokalyptiska. Men den är författad av en enda person och bildar en intrycksfull enhet. Den kan i visst avseende betraktas som ett drama, vilket skrider fram genom sina olika akter och scener hän mot en stor klimax. Ända från början har författaren den stora slutakten i sikte, i varje episod låter han oss förnimma, att denna kommer närmare och närmare. Men ehuru det är en genomgående enhet i boken, är det ingen regelbundenhet, intet jämnt framskridande och är icke så avsett. Bokens författare framträder såsom en som skildrar syner, vilka trängas med varandra och vilka han icke har tid att ordna eller tolka. Det hör till hans plan att ständigt byta utsiktspunkt. Han vill att läsaren skall förnimma, att händelser på jorden äro förknippade med händelser i himmelen, och därför avspelas visionerna än i himmelen och än på jorden, än i det närvarande, än i det förflutna eller i framtiden. Övervägande avser dock den Johannes, som skrivit boken, att utsäga något om framtiden. Boken är i den meningen profetisk och Johannes är även i det avseendet en direkt fortsättare av gamla testamentets stora profeter, att han tar sin utgångspunkt i moraliska lagar, vilka verka osvikligt, och på grund av vilkas lagbundenhet han kan förutsäga de onda folkens dom. »Han såg att materiell styrka till slut måste ge vika

för andlig, att tyranni måste besegra sig själv, att martyrernas blod icke skola förgäves ropa till himlen, att Kristi sak skall segra.»

Uppenbarelsebokens allmängiltiga eller bestående värde, det religiösa budskapet, inordnar författaren under följande synpunkter. Boken är ett budskap för ett kritiskt läge. I kritiska lägen kommer alltid samma lag tillsynes. Det goda hotas med undergång. Men den som ser djupare ser, att Gud just genom detta krisläge genomfört sitt syfte. Därför ger boken också en mening åt historien. Historien utmynnar i en dom, »ty Johannes är förvissad om att framtiden tillhör Guds folk». Uppenbarelseboken ger också, i likhet med den apokalyptiska litteraturen överhuvud, en insikt, som saknas i vårt vanliga nutida tänkande, den insikten nämligen, att intet som hör denna världen till kan förklaras ur sig självt eller ur denna världens sammanhang, utan endast ur kunskapen om en högre verklighet. Ej heller kan det närvarande förklaras ur sig självt eller ur det förflutna, utan kunskapen om det förflutna och närvarande måste kompletteras med kunskapen om framtiden. Detta kan illustreras med ett exempel ur vardagslivet. En man som har förtryckt eller bedragit kan synas ha vunnit sitt syfte. Han har blivit mäktig, han har blivit förmögen; efter världsliga mått och beräkningar har han handlat vist och rätt. Men det finnes andra mått, som slutligen skola komma till synes och bli utslagsgivande. Mätt med dessa har den framgångsrike mannen misslyckats fullständigt. Ytterst baserar sig denna tro på de högre värdena på tron på Gud.

Scotts bok är spirituellt och talangfull. Ehuru den saknar vetenskapligt värde — det är inga fynd som gjorts, inga nya fakta som framdragits — utgör den dock en intressant homiletisk lektyr. Många anslående tankar kunna hämtas därur för predikan och andligt skriftställer. Det torde dock finnas de, som känna sig mindre tilltalade av dess förstickna politiska anspelningar. Dessa äro nog ej alltid medvetna för författaren själv. Icke desto mindre måste det erinras om, att Guds folk i uppenbarelseboken ingalunda är detsamma som God's own people. Bortser man ifrån denna underförstådda tendens så kan intet invändas mot de ord, varmed Scott avslutar kapitlet om uppenbarelsebokens bestående budskap: »Our mood to-day is that of those ancient Christians. The Church maintains itself, but always with greater difficulty, and is yielding more and more to a sense of defeat. It finds that men are growing deaf to its teaching. It knows that in some lands it is already subject to persecution, and fears a time, when it will have vanished from the earth, along with all the hopes and beliefs to which it

has witnessed.» Johannes talar emellertid, säger Scott, med samma säkra förvisning till vår tid, som han gjorde till sin egen. Han ger svar på vårt klenmod, och hans svar kommer till oss med den ökade tyngden av nitton århundraden, som ha bevisat dess sanning. »He bids us put faith in God who is enthroned in Heaven and will defend His cause on earth and bring it to victory.» Detta är, i sammanfattning, uppenbarelsesbokens budskap.

HUGO ODEBERG.

CARL STANGE: *Lorenzo il Magnifico, Dichtungen. Pris RM. 10: —. Band I Ins Deutsche übertragen (XXX + 203 sid.), Band II Erläuterungen (121 sid.), H. M. Hauschild, Bremen 1940.*

I en förnämlig utstyrsel föreligga här översättning och kommentering av Lorenzos dikter. Det arbete som utförts av den berömde teologen, universitetsprofessorn Abt. D. Carl Stange är ägnat att väcka den största beundran. Man skulle — om man ej visste vem Stange är — tro, att man här hade att göra med en man, som ägnat sin vetenskapliga verksamhet åt litteraturhistorien och som specialitet haft romansk filologi och litteratur. Som det nu i stället förhåller sig, är detta arbete ett bevis på att specialiseringen icke är någon oinskränkt fördel, ännu mindre ett oundgängligt krav inom de humanistiska vetenskaperna. Den vida utblicken, den mänskliga förståelsen är det, som ger de förnämligaste resultaten i humaniora, kanske även inom andra vetenskaper.

Det mäktigaste intrycket i det här föreliggande verket gör utan tvekan den konstnärliga tolkningen. Tolkningen av ett diktverk till ett annat språk är ju något mycket mera än översättning: det förutsätter en diktarebegåvning. Det kan ju sättas i fråga om icke tolkningen ställer större krav än själva originalskapandet. Så kan också i sällsynta fall tolkningen vara mäktigare och skönare än originalet.

För att ge en föreställning om den konstnärliga höjd som Stanges tolkning uppnår är det nödvändigt att ge några citat. Dessa äro icke utvalda bland de mästerligaste styckena, utan avse att återge medelnivån. Först ett naturlyriskt stycke:

Von süsser Sehnsucht Allgewalt bezwungen  
Bin ich dem lauten Lärm der Stadt entronnen,  
Und in des Waldes sanften Dämmerungen  
Hab' ich des Friedens tiefes Glück gewonnen.

Du freies Leben, leicht und ohne Sorgen,  
 Du wahres Gut von allen ird'schen Gaben!  
 Wie fühl' ich mich in deinem Schoss geborgen,  
 Wie kann ich mich an deiner Ruhe laben!

Dort in der Stadt mit ihrem bunten Treiben  
 Liess ich zurück die Unrast der Gedanken.  
 Nun lädt dies stille Tal mich ein zum Bleiben,  
 Um das die schattenreichen Wipfel schwanken.

An jener Quelle, die mit leisem Flüstern  
 Talabwärts eilt, hab' ich so oft gesessen:  
 Dort will ich ruh'n, am Fuss der hohen Rüstern  
 Und alles Ungemach der Welt vergessen!

eller denna strof:

Ein grüner Wiesenfleck in Blütenmeeren,  
 Ein Bächlein, das der Pflanzen Wurzeln letzte,  
 Ein Vöglein, das nach Amor seufzt im Neste, —  
 Sie stillen besser unser heiss' Begehren.

Man förnimmer, att tolkaren är kongenial med originalet även i känslan för den mystiska översinnliga värld, som förmedlas av naturens frid.

Att Stange kan återge den religiösa diktningen hos Lorenzo förvånar efter detta mindre:

Wenn uns're Seele Gott sucht zu begreifen,  
 Sucht sie der eig'nen Fassung anzupassen  
 Sein über alle ird'schen Grenzen Schweifen  
 Und in der eig'nen Enge Gott zu fassen.

Doch wenn wir lieben, dann zu Seiner Weite,  
 Die unermesslich, breiten und erweiten  
 Wir unsern Geist, und dies scheint das Geleite  
 Zu uns'rer Seele wahren Seligkeiten.

Im Schauen wir nur einen Teil empfangen  
 Von Seiner unermess'nen Allmacht Walten:  
 Soweit als Er in uns ist eingegangen  
 Und wir im Schau'n Ihn gegenwärtig halten.

Doch deine Liebe kann auf beides gehen:  
 Auf das, was dann von Ihm dein Schauen findet,  
 Und mehr noch auch auf das, was dein Verstehen  
 Von Seiner ew'gen Güte dir verkündet.

Nu är emellertid Stanges arbete icke blott en tolkning av Lorenzos diktverk. I inledningen (sid. I—XXX) behandlas Lorenzo såsom statsman, såsom mecenat och såsom diktare. Man införes här i en märklig period i historien, som göres levande och inspirerande och som ger intressanta utblickar på nuets historiska krafter.

Det är självklart att förf. icke kunnat med kärlek och hängivenhet ägna sig åt en kongenial tolkning av Lorenzos dikter, om han icke haft uppskattning av något hos mannen själv. Det är därför naturligt, att framställningen gärna formar sig till en Ehrenrettung för Lorenzo, utan att därmed tvång göres på den historiska verkligheten. Den glans, som omgiver Lorenzos namn, härstammar nu som Stange påpekar icke från hans diktverk, vilka han skapade på sitt rika och rörliga livs lediga stunder, utan från hans politiska verksamhet. Därför måste också förståelsen av hans person utgå från en rätt värdering av hans statsmannaverk. Vad är det då i Lorenzos begåvning och gärning som berättigar att kalla honom en stor statsman? På denna fråga ger Stanges verk bl. a. följande svar. Under det att de italienska staterna i de föregående århundradena hade sett sitt politiska mål i undertryckandet eller förintandet av grannstaterna, begrep Lorenzo, att resultatet av denna växelvisa förstörelse blott kunde bli allas olycka. En stats välgång säkras icke genom att den söker utbreda sin makt så långt som möjligt utöver de gränser, som äro den givna genom dess kultur och historia, utan genom att den försöker utforma och utveckla den egenart, som är den given. Förhållandet mellan staterna bestämmes icke på naturkrafters sätt, vilka verka på varandra genom tryck och mottryck. Statens idé står i stället under det personliga livets betingelser. Staten är icke en blott naturkraft utan har del i den särgestaltning och differentiering — mångfald — som är egendomligt för det personliga livet och som framträder i kultur och historia. Genom denna

insikt får den politiska egoismen ett korrektiv, icke blott på så sätt, att maktutövningen underordnas en andlig bestämmelse, utan också i så måtto, att i medvetandet om den egna statens särart också den andra statens personliga »Eigenrecht» erkännes. Detta är en insikt, som redan behövde bli levande för enskilda s. k. kraftnaturer, insikten att det ligger något djävulskt i deras jesuitiska uppfattning, att de ha rätt och plikt att med alla medel kämpa för att genomföra det som de själva anse vara rätt. En uppfattning som ofta blir så mycket mera fördärvbringande som den enskilde — icke statsmannabegåvade — kännetecknas av att hans kraftnatur står i direkt proportion till hans inskränkthet. Farligast blir denna egenskap hos kyrkomannen, som tillkämpar sig inflytelserik ställning och makt.

Lorenzos betydelse för konst och vetenskap kan enligt Stange, från en senare tids synvinkel, väl tåla att jämföras med hans betydelse som statsman. Den viktigaste händelsen på Lorenzos tid skedde icke på konstens område utan på vetenskapens, nämligen i återvändandet till det grekiska tänkandets upphöjaste skapelser. Bland de impulser, som det italienska andelivet erhåller från antiken, står ju i främsta rummet Platons skrifter. Lorenzos farfader hade grundat den platoniska akademien och denna akademi utövade under Lorenzo ett mäktigt inflytande på tidens andliga bildning. De mest betydande skrifterna på denna tid syssla alla med den platoniska eros' problem. Dit höra akademins ledares, Marsilio Ficinos, men även Lorenzos egna skrifter och bland hans dikter särskilt de som bära titeln *Altercazione*, ur vilka det tredje citatet här ovan är hämtat. I dessa skrifter visar sig jäsningen mellan de varandra motsträvande kristna och hedniska tankarna, vilka den platoniska akademien trodde sig kunna sammansmälta till en enhet.

I sina andliga dikter, *Rime spirituali* och *Laudi* rör sig Lorenzo inom den medeltida fromhetens ram. Men man kan även finna enskilda dikter, som bära en alltigenom evangelisk karaktär, i det att det religiösa förhållandet uteslutande bringar till uttryck avståndet mellan Jesu kärlek och det egna hjärtats sinnesförfattning, den dom som ligger däri och jämväl den tröst som vinnes i förlåtelsen.

Men även i de filosofiska *Altercazione* komma, såsom ju naturligt är, religiösa spörsmål till behandling. Här når Lorenzo fram till den insikten, att det högsta goda här på jorden överhuvud ej kan ernås annat än i Gud, varvid icke åskådandet av Gud är tillräckligt — andens upplyftande till det gudomliga i skådandet, kontemplationen — utan att först kärleken till Gud ger den fulla lycksaligheten.

Särskild uppmärksamhet väckes i andra bandet av ett kapitel, som bär titeln Eros och Agape. Här skildras utvecklingen i Lorenzos diktning mot bakgrunden av tidens grundstämningar. Den första perioden kännetecknas nu av inflytandet från den äldre italienska diktningen. Härvid är av särskild betydelse den brytning med medeltiden, som ligger i att det personliga livets värde hävdas. Och härvid kommer den jordiska kärleken att uppfattas såsom det mänskliga livets fullkomning. Även kärleken till Gud kan endast upplevas, bli verklighet, i den jordiska kärleken. Den andra perioden i Lorenzos diktning kännetecknas av hans brottnig med nyplatonismen eller med den platoniska akademins åskådningar. Det egendomliga för Lorenzos ställningstagande ligger, enligt Stange, däri, att han avvisar den härskande filosofins intellektualism och betonar viljans betydelse i det andliga livets sammanhang. Han hävdar det verksamma livet gentemot det kontemplativa. Men denna kännetecknas också av brottningen inom honom mellan det kristna och det grekiska. I behandlingen av denna period, som upptager sidorna 67—104, ger Stange några av de finaste analyser av kristendomens, platonismens och nyplatonismens åskådningar som man överhuvud kan möta. Den grundlige tänkaren, den skolade historikern och den fine essäisten ha här förenats i en person. Om det icke vore så mycket annat att rekommendera i detta verk, så kunde man anbefalla det enbart för detta avsnitts skull. Framställningen är så koncis och stringent att ett kort referat, som icke kunde bli annat än urplock, skulle ge en alldeles inadekvat föreställning om innehållet.

Den tredje perioden i Lorenzos liv och diktning kännetecknas av att den filosofiska spekulatörens begrepp fullständigt försvinna. Här kan själva den avslutande sammanfattningen möjligen förmedla något av författarens skildringsförmåga. »I det personliga livets överordnande över det spekulativa tänkandet som i tingens ordning söker upptäcka tillvarons gudomliga bakgrund, har kristendomens överlägsenhet över antikens idealism blivit tydlig för honom (Lorenzo). Och i insikten om att Guds kärlek leder och bevarar världen har han sett det såsom sin uppgift att tjäna sitt folk, och det har varit hans livs smärta, att detta blott lyckades för honom i fråga om det yttre livets frid och skönhet, under det att det måste förbli en hans drömmars ouppfyllda önskan att kunna fylla sina landsmäns inre liv med tro, kärlek och trohet».

Verket är försett med en mängd representativa helsidesillustrationer. De talrika vänner och beundrare, som Stange har i detta land, torde icke försumma att göra bekantskap med detta chef d'oeuvres.

HUGO ODEBERG.

H. H. ROWLEY: *Israel's Mission to the World*. VI + 136 sid. Student Christian Movement Press, London 1939. Pris 3 s. 6 d.

I så gott som varje bok, som handlar om nya testamentets teologi eller urkristendomens egenart eller om det nya i Jesu budskap, finner man uttalanden om olikheterna mellan kristendomen och judendomen, mellan Jesus och fariséerna. Så mycket egendomligare är det då, att mycket litet studium och mycket litet intresse ägnas åt att verkligen få reda på, vilka judendomens huvudgrundsatser, vilka fariséismens principer voro. Som det nu är gör man först en bild av kristendomens grundsatser och sedan yxar man behändigt mer eller mindre på fri hand till en motsats därtill, vilken man så utan vidare förklarar vara judendom eller fariséism. Följden av detta blir, att man icke träffar på den verkliga motsatsen mellan judendom och kristendom. Bilden av fariséismen blir en orättvis vrångbild och det egenartade i kristendomen själv kommer heller icke till sin rätt. I vissa moderna arbeten blir bilden av fariséismen så mycket mera orättvis, som det som man själv kristalliserat ut som det värdefulla och bestående i kristendomen i själva verket är precis det, som fariséismen och den normativa judendomen hävdar.

Man kan därför icke nog rekommendera åt var och en som har att å ämbetets vägnar yttra sig om fariséismen eller judendomen att läsa sådana arbeten, som samvetsgrant sträva att korrekt återge dessas grundsatser. Ett sådant arbete är Rowley's *Israel's Mission to the World*. Det kan betraktas som en lämplig inledning till ett mera omfattande studium. Den reservationen må göras, att boken är av värde endast för kunskapen om judendomen. Ty vad förf. har att säga om det, vari kristendomen skulle skilja sig från judendomen är så pass obetydligt, att man kan fråga sig, varför dessa icke lika gärna kunde slå sig ihop, om det är så litet som skiljer dem åt. Men den kristendom författaren har i tankarna är icke Pauli eller Luthers icke heller Kristi evangelium. Det är en modern kristendom, som väl varken är en stötesten för judar eller en dårskap för greker.

Boken har fyra avdelningar: 1) The wider vision 2) particularism and proselytism 3) aggression through Christianity och 4) Israel's enduring contribution to the world. De bägge första kapitlen behandla den gamla frågan, huruvida judendomen till sin grundtendens är exklusiv eller allmänmänsklig, universell. I själva denna frågeställning ligger, så som den användes, ofta flera felaktiga premisser och oklarheter. När

man sätter judendom och kristendom emot varandra, glömmer man ofta, att en exklusivitet, som klandras hos judendomen gärna framhäves som kristendomens styrka. Judendomen och kristendomen äro båda såväl exklusiva som universella. De grundsatser, som givits i Guds lag och lära, äro för judendomens uppfattning naturligtvis givna åt Israel, men icke så, att andra folk skulle kunna lyda Gud och vara hans folk genom att följa en annan lag, en annan lära, som vore *dem* givna. Att ett folk icke har den lag, som Israel har, måste med nödvändighet medföra, att de äro olydiga mot Gud. Den lag, som Israel har, äger därmed universell giltighet. Den är Guds vilja för alla tider, och ingen annan gives. Därför ligger också i judendomen ett universellt anspråk. De grundsatser, som äro judendomens, måste accepteras av alla. Den som för sitt folk hävdar rättigheten att leva sitt eget liv med sina nationella egendomligheter, han hävdar därmed något som strider mot Guds lag och skall drabbas av Guds straff. Så är ju också kristendomen, så som den uppfattas, exklusiv med universella anspråk. Det finnes endast en Kristus Jesus, *en* frälsare, som är frälsare för alla. Det erkännes icke möjligheten av en frälsare för Europa, en annan för Indien. Huruvida denna exklusiva universalism sträcker sig till andra planeter lär sällan vara teologiskt debatterat. Det kan däremot icke förnekas, att vissa enskilda kristna kunna tänka sig, att Kristi ande verkar, även där hans namn icke är känt och hans kyrka icke finnes. Men tanken på en frälsning, vid vilken Kristus överhuvud icke på något sätt är verksam, torde för kristen uppfattning vara omöjlig.

Vad är det nu som, enligt författaren, utgör judendomens förblivande insats i världen och gåva åt mänskligheten? En av de största gåvorna är den, som bestod i att judendomen skänkte världen en etisk religion. Därmed menas då icke blott en religion, som hade vissa etiska grundsatser, eller som medförde vissa moraliska förbättringar, utan en religion, som helt vilar på etiken; där moralen således icke är en följd av religionen utan religionen vilar på och består i etik. Detta är nu alldeles riktigt, så till vida att detta verkligen är fariséismens och därmed den normativa judendomens grundsats. När därför Jesus klandrade fariséerna för att de glömde rätten och rättfärdigheten för sina stadgar, så var det en förebråelse, som tog deras egna principer till utgångspunkt. Det är som att förebrå en kristen med påståendet att han icke känner sig som en syndare. Det skulle naturligtvis icke falla denne in att i svaromål hävda, att en kristen icke bör känna sig som syndare. Att denne individuella kristne sedan verkligen anser sig själv för en

högst respektabel och moraliskt överlägsen människa är en annan sak. Därmed är det icke bevisat att kristendomen hävdar att syndkänslan bör utplånas, lika litet som Jesu förebråelse till fariséerna bevisar, att dessa hävdade att tionde gick framför människokärlek, rättvisa och barmhärtighet. Tänkbart är däremot att det finnes ett fel någonstans i den kristna religiösa fostran, som gör att syndabekännelsen leder till moraliskt översitteri och att det i den fariséiska strävan efter moralisk fullkomlighet ligger något grundfel, som leder till obarmhärtighet. Men detta måste bli föremål för en senare undersökning. Skall man besvara frågan om en riktighets grundsats, så skall den också besvaras med dessa och icke med något annat. En annan fråga är, om den, som anser det för en omistlig insikt, att religionen vilar på etik, verkligen kan hävda, att kristendomen är den förnämsta religionen. Det torde kunna sättas i fråga, om han icke hellre borde bekänna sig till judendomen. Ty en avgörande motsats mellan judendomen och kristendomen lär bestå däri, att den senare hävdar raka motsatsen, nämligen att etiken härflyter ur ett nytt liv i Kristus, en andlig pånyttfödelse, att således etiken vilar på religionen.

En annan stor gåva, som judendomen bragte, var enligt förf. insikten om att historien och erfarenheten äro uppenbarelsens bärare. Judendomen var icke baserad på naturen eller på mytologi, icke heller var den en spekulativ religion. Den vilade icke på fruktan eller vidskepelse, utan var fast grundad på erfarenheten. Den har alltid lärt människorna att samla lärdomar ur erfarenheten och att genom ödmjukt aktgivande på Guds röst söka lära sig vad han säger dem genom deras erfarenhet. Den har lärt, att Gud behärskar all mänsklig historia. Om det nu är så, att judendomen hävdar, att man skall lära av historiens erfarenheter, så borde den frågan ligga nära till hands: ha judarna visat, att de förmått draga några lärdomar av sin långa historias upprepade erfarenheter?

Vidare utgör »judendomens upphöjda teologi» ett sådant bestående bidrag till mänskligheten. Först och främst monoteismen, vidare läran om Guds faderskap och hans kärlek, hans majestät och upphöjda karaktär: allt enligt författarens egen terminologi. Det kan erkännas och bör betonas, att den judiska teologin, i den mån det finnes någon sådan (judendomen lägger ju tyngdpunkten på etiken och lämnar dogmatiken i det stora hela fri) är i stort överensstämmande med en frigjord kristen teologi. När man blott tager bort ur den kristna trosläran sådant som kristologin och det som därmed sammanhänger, så blir det

intet väsentligt som skiljer kristendom och judendom åt. Den som vill kontrollera detta påstående kan exempelvis läsa K. Kohler's *Jewish Theology*.

Jämte den upphöjda teologin består judendomens oförgängliga bidrag enligt författaren i den andliga uppfattningen av gudsdyrkan »the spiritual worship», som synagogan skapade. Många kristna gudstjänsttyper äro ju också föga annat än synagoggudstjänster, som ha föga att göra med det kristna mysteriet. Med en inställning sådan författaren har är det naturligt att han slutar: »In humble gratitude to Israel and to her God we appropriate the inheritance she bequeathed, remembering with honour the oft nameless seers to whom it was given, and recognizing that with the gift there comes a task. For the mission of Israel to the Gentiles, claimed and appropriated by the Church, is yet incompletely fulfilled.» Hur man nu än värderar judendomen och kristendomen var för sig, är det emellertid nödvändigt, att ge en korrekt bild av dem båda. Och en korrekt bild av kristendomen kan man ändock till slut icke få utan en korrekt och rättvis bild av judendomen. Om man sedan vill acceptera den förnuftiga judendomen eller den paradoxala kristendomen, blir en avgörelsefråga.

HUGO ODEBERG.

#### LITTERATUR TILL DEN BIBLISKA KRISTOLOGIEN.

Det är resultatet av en lång arbetsmöda, som nedlagts i W. Staerks arbete om den bibliska frälsaregestalten, vilket med utgivande av den andra delen nu föreligger färdigt.<sup>1</sup> Författaren har tagit som sin uppgift att ställa in den bibliska frälsaregestalten i dess religionshistoriska sammanhang för att på det viset komma till insikt både om vad den bibliska framställningen har övertagit utifrån och vari dess egenart består. Det är sålunda den religionshistoriska uppgiften, som för honom varit den centrala. Tyngdpunkten faller därför på arbetets andra del, som ägnats

<sup>1</sup> Soter, *Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem*, 1. Teil: *Der biblische Christus*, Beitr. z. Förd. christl. Theol. 2. Reihe 31 Band, Gütersloh 1933 och *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen, Untersuchungen zu den Ausdrucksformen der biblischen Christologie (Soter II)*, Stuttgart 1938. En översikt över arbetets resultat har förf. givit i *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 1938, s. 109—117 under rubriken *Christusglaube und Heilandserwartung, Zur Formgeschichte der biblischen Christologie*.

denna. Den första delen är egentligen blott ett prolegomena. Den ger en översikt av det bibliska stoffet i både GT och NT och behandlar därjämte motsvarande föreställningar inom senjudendomen. Framställningen kan givetvis blott bli skissartad, då ett så omfattande material skall behandlas på 160 sidor. Boken ger därför blott mycket sällan någon diskussion av de problem, som här överallt resa sig; den framlägger blott i korthet de resultat, som förf. i olika frågor kommit till — vad NT beträffar har framställningen till största delen karaktären av en statistisk översikt över vilka epitet, som tilläggas Kristus. Som resultat av denna bibelteologiska överblick anser sig förf. emellertid kunna fastslå två ting. För det första, att NT:s föreställningar om frälsaren så gott som alla kunna härledas ur GT. Endast i ett par fall (*pneuma* och *soter*) anser han, att det finns skäl att räkna med direkt påverkan av hellenistisk teologi. Det föreligger sålunda en enhet mellan GT och NT, som gör det möjligt för förf. att tala om den bibliska frälsaregestalten såsom en enhetlig storhet. Detta betyder emellertid icke, att förf. ej skulle ha blick för att det finns olika utgestaltningar av frälsaregestalten både i GT och NT. Hans analys av stoffet går tvärtom ut på att visa, hur olika föreställningar framträda (Messias-Davidssonen såsom paradiskonung, den prästerlige Messias, Ebedgestalten, Människosonen etc.), och huru också sakliga förskjutningar i innehållet kunna konstateras (t. ex. en teocentrisk och en kristocentrisk typ i GT, en mera politiserad, »historiserad» och en mera transcendent frälsaregestalt etc.). Trots detta menar han emellertid, att det finns en enhet också mellan dessa olika utformningar av frälsaregestalten. Detta är den andra av de teser, som översikten leder fram till. Det för dem alla gemensamma är förbindelsen mellan frälsaregestalten och den nya äonen. Denna tes är det, som sedan framför allt blir utgångspunkt för de religionshistoriska utredningarna. Förf. ägnar därför i slutkapitlet om »den mytiska bakgrunden till den bibliska frälsareförväntan» denna sida av saken en något utförligare sammanfattande framställning. Han har därvid givetvis ingen svårighet att klart påvisa sambandet frälsare — ny äon i senjudendomen och NT. Däremot skulle man önskat en noggrannare utredning av frågan för GT:s vidkommande. Här är ju saken långt ifrån så klar, och samtidigt ligger här en av de viktigaste hörnstenarna i förf:s hela framställning. Nu nöjer han sig med att hänvisa till Gressmann och A. Jeremias.

Författarens religionshistoriska huvudproblem blir nu detta: finns det i de utombibliska religionerna någon motsvarighet till denna för-

bindelse mellan frälsaregestalt och världsålderslära, som enligt hans mening är förutsättning för hela den bibliska kristologien? Därtill ansluter sig frågan, om det finns någon utombiblisk motsvarighet till den rent eskatologiska form, vari tidsåldersläran framträder i Bibeln, eller om man utanför Bibeln blott möter tanken på kretsloppet. Av skäl, som bli uppenbara i andra delen, ägnar förf. till sist det motivkomplex, som knyter sig till Människosonen i judendom och kristendom än en gång en särskild uppmärksamhet.

Därmed är utgångsläget skapat för den andra delens religionshistoriska undersökningar. Förf. rör sig där på mycket vidsträckta områden av religionshistorien såväl i fråga om tid som rum — ehuru han i sistnämnda avseende dock med all rätt begränsar sig till Främre Orienten. Det är icke möjligt att här referera hans bevisföring eller ta ställning till den. Det må vara nog att ange resultatet. Staerk menar sig kunna konstatera, att genom hela Främre Orientens religionshistoria går alltifrån äldsta tid myten om en övermänsklig, gudomlig frälsare, vars framträdande är förbundet med inträdet av en ny äon. Denna förbindelse mellan Soter-gestalt och tidsålderslära är organisk och ursprunglig. Den senare bottenar i sin tur i den mytologi, som knytes till den växling av liv-död-liv, som människan iakttar i naturen. Sotergestalten förbindes emellertid ofta med urmänniskospekulationerna. Det har — likaledes sedan uråldrig tid — jämte Soter-myten funnits en myt om urmänniskan, en Anthropos-myt, och denna har kombinerats med den förra: frälsaregestalten uppfattas som en reinkarnation av urmänniskan. Här finner förf. roten till den judiska och urkristna människosonsteologien — varvid han emellertid också ansluter sig till Ottos tes, att Människosonen skulle gå tillbaka på den persiska föreställningen om den rättfärdiges fravaši, och betecknar denna föreställning som en variation av urmänniskomyten.

Medan sålunda tidsålderslära och frälsaremyt varit en allmän främre-orientalisk företeelse, finner Staerk däremot blott i persisk religion någon motsvarighet till den bibliska absoluta eskatologien; överallt eljest behärskas äon-läran av tanken på kretsloppet.

De bibliska föreställningarna om frälsaren ställas alltså av Staerk in i ett vidsträckt religionshistoriskt sammanhang. Men han menar icke, att den bibliska frälsaregestalten därför till sitt innehåll är identisk med de utombibliska. Det är blott formen, som lånats utifrån, innehållet är egenartat. De främre-orientaliska mytologiska föreställningarna utgöra blott ett schema, vari den bibliska frälsaregestalten infogats utan att

innehållet omgestaltats. Vari består då det för den bibliska frälsaregestalten egenartade? Staerk svarar: i den bibliska frälsningens »evigt-övervärldsliga» art — i motsats till en »tidsbunden-inomvärldslig» frälsning; i frälsningen såsom en *via gratiae* och *sola fide* skeende nyskapelse av människan själv — ej av de naturliga och sociala ordningarna; samt framför allt i den fasta förbindelsen mellan frälsaregestalten och lidandesmotivet. Allt detta kommer uppenbarligen till sitt fulla genombrott först i kristendomen — även om Staerk i anslutning till Joach. Jeremias hävdar, att tanken på den lidande Messias fanns ej blott i Jes. 53 utan även i de senjudiska messiasförväntningarna före kristendomen.<sup>1</sup> Trots att förf. alltjämt använder termen den bibliska frälsaregestalten, konstaterar han dock, att Kristus betecknar det radikala upphävandet av den gammaltestamentliga frälsareförväntan i varje dess utformning. Fastän både GT och NT hämta formerna för sin framställning av frälsaregestalten från den utombibliska världen, blir det alltså till sist en saklig motsättning ej blott mellan Bibeln och de utombibliska religionerna utan även inom Bibeln själv mellan GT och NT. Allt detta aktualiserar frågan, om det är möjligt att omsätta det nytestamentliga innehållet i andra former, och öppnar sålunda utsikten mot den systematiska teologiens mest centrala problem.

J. Héring's bok om gudsrikesförväntningarna och frälsarehoppet hos Jesus och Paulus<sup>2</sup> är ett arbete av helt annan art än Staerks. Det håller sig uteslutande till det judiska och nytestamentliga materialet, och underkastar detta en immanent analys. Sökte vidare Staerk finna en enhetlig bakgrund till de olika föreställningar om frälsaregestalten, som föreligga i Bibeln, så är distinktionen mellan de olika frälsaretyperna i senjudisk och urkristen teologi grundläggande för Héring. Han är så övertygad om den radikala olikheten mellan de olika frälsaretyperna, att han icke ägnar frågan, huruvida det redan i senjudendomen förekommit, att de förbundits med varandra, tillräcklig uppmärksamhet. Framför allt menar Héring, att sammanblandningen av Människosonen och Messias varit av ödesdiger betydelse för forskningen. Här ha vi enligt honom att göra med två helt skilda föreställningar. Hans uppfattning närmar sig sålunda den, som Lohmeyer givit uttryck åt i »Galiläa und Jerusalem», men med den skillnaden,

<sup>1</sup> I fråga om de förkristna judiska människosonsföreställningarna har undertecknad i en artikel i Svensk Exegetisk Årsbok V sökt motivera en motsatt uppfattning.

<sup>2</sup> Le Royaume de Dieu et sa Venue, Object de l'Espérance de Jésus et de S. Paul (Dissertation Strasbourg), Paris 1937.

att han icke gör något försök att geografiskt lokalisera de båda föreställningarna till skilda delar av Palestina.

Héring menar nu, att Messiasgestalten är helt främmande för Jesus. Den har kommit in i urförsamlingens teologi i den formen, att man räknade med att Jesus efter sin död upphöjts till Messias — stödet för denna uppfattning är givetvis i första hand talen i Acta. Paulus förutsätter denna kristologi men kombinerar den med tanken på den preexistenta, inkarnerade och åter upphöjda himmelska människan, den andre Adam, som han — originellt för Paulus! — sätter emot den förste Adam. Till kardinalställena för denna paulinska Anthropos-teologi räknar förf. utom Rom. 5 och 1 Kor. 15 även Fil. 2.

I Jesu egen förkunnelse var Människosonen frälsaren. Beviset för att Människosonsförkunnelsen går tillbaka på Jesus själv, finner Héring däri, att Människosonen blott förekommer i Jesu mun och försvinner i urförsamlingens kristologi, som i stället rör sig kring Messiasföreställningen. Först i Pauli Anthropos-teologi återkommer Människosonskomplexet, ehuru i originell utformning. Héring bestrider emellertid, att Jesus ansett sig själv för Människosonen. Hans förkunnelse om Människosonen rörde sig om den kommande Människosonen. Men hans egen verksamhet hade relation till Människosonens ankomst, så tillvida som Människosonen, när han kommer, skall döma människorna efter den ställning, de intagit till Jesus, och framför allt så tillvida som Jesus »på ett mystiskt vis» låtit en framtida identitet mellan Människosonen och honom själv skymta igenom.

Den tes, som Héring hävdar, är som synes icke ny. Det är tanken på »Messias designatus» i ny form, blott med den skillnaden, att här energiskt betonas, att termen måste korrigeras till att gälla Människosonen och ej Messias. Det är karakteristiskt för Héring's sätt att bevisa sin tes, att han samtidigt är mycket »konservativ» och mycket »radikal» — »konservativ», när det gäller texternas autenticitet, »radikal», när det gäller tolkningen av texterna. Han försmår mestadels metoden att förklara texter för senare tillskott i traditionen, men han är mycket obenägen att acceptera den traditionella tolkningen av det traderade stoffet. Texterna få stå där, men de förklaras betyda något annat, än evangelisterna menat. På detta vis kommer han tillrätta med de texter, som låta Jesus framträda med ett messianskt medvetande. Mest drastisk — ehuru icke utan föregångare — är hans tolkning av Cesarea-Filippiperikopen: Jesu hårda tillrättavisning av Petrus beror ej blott på dennes protest mot tanken på Jesu lidande utan framför allt på —

Messiasbekännelsen. Det är denna, som är en satanisk ingivelse! Människosonstexterna uppdelar Héring på tre grupper: 1. de som förkunna den kommande Människosonen, 2. de som tala om Människosonens lidande, 3. de som synas hänföra sig till Jesu jordeliv. Med den första gruppen har han inga svårigheter. Den tredje gruppen omfattar texter, där man redan tidigare sökt tolka Människosonen = *bar nūs* såsom »människa i allmänhet», och Héring vidhåller denna tolkning. Med utsagorna om Människosonens lidande kommer han till rätta på så vis, att han visserligen anser dem — i stort sett — autentiska och syftande på Jesus själv, men menar, att uttrycket *bar nūs* här icke betyder Människosonen i pregnant mening utan helt enkelt är = »jag». Jesus har ej sagt: »Människosonen måste lida», utan: »Jag måste lida». Denna tolkning stöder Héring på att i arameiskan *bar nūs* ofta skulle användas som omskrivning för »jag». Han bygger därvid på A. Meyer.<sup>1</sup> Dennes tes är emellertid helt ohållbar. Han bygger på det förhållandet, att *hāhū gābrū* (»denne man»), resp. *hābī 'ittētā* (»denna kvinna») ofta står i stället för »jag», och sluter därav, att också *hāhū bar nūsū* användes på samma sätt. Lika riktigt som premissen är, lika förhastad är emellertid slutsatsen; det finns inga belägg för ett sådant bruk av *bar nūs* i arameiskan. Därmed faller emellertid Héring's försök att vindicera texternas autenticitet och samtidigt bringa dem i harmoni med sin tes, att Jesus ej brukat Människosonstiteln om sig själv. Här måste man välja antingen det ena eller det andra.

Ett specialproblem inom den nytestamentliga kristologien, men ett av de mest centrala, har H. J. Ebeling tagit upp till förnyad behandling i ett arbete om Messiashemligheten hos Markus.<sup>2</sup> Han utgår från Wredes arbete och underkastar hela det av honom behandlade materialet en förnyad omprövning. Denna undersökning förberedes genom en utförlig översikt av problemets behandling från Wrede till Schniewind. Därvid befinnes orsaken till att Wredes bok så länge vann ringa anklang, vara den, att forskarna utgingo från »historiserande» och psykologiserande synpunkter och sökte infoga messiashemligheten i sina »Leben Jesu», medan Wrede lösgjorde den från historien och betraktade den som en av Markus skapad teori, som kunde förstås utifrån den gestalt, som den honom föreliggande tradi-

<sup>1</sup> Jesu Muttersprache, 1896, s. 95 ff.

<sup>2</sup> Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten, Beihefte z. ZNW 19, 1939.

tionen hade. Det låg sålunda ett traditionshistoriskt moment i Wredes konception, som först kunde komma till sin rätt, då exegetiken av formhistorikerna lärde sig att ta sikte på evangelietraditionens utgestaltning i församlingen och de därvid drivande motiven. Det blev då klart, att någon »rent historisk» tradition, som ej influerats av syftet att tjäna förkunnelsen, ej funnits. Därmed var möjlighet given att bättre förstå Wredes intention. Men samtidigt blir också det avgörande felet i hans konstruktion uppenbart, framhåller Ebeling. Han utgick nämligen från motsättningen mellan erinringar från Jesu liv, som icke kände till tanken på Jesu messianitet, och den i församlingen dominerande tradition, som räknade med att Jesus var Messias: för att komma ifrån motsatsen skulle Markus ha skapat teorien om messias-hemligheten. Denna konstruktion blir nu ohållbar, helt enkelt därför att det första ledet i motsatsen faller bort; det fanns icke något traditionskikt, som icke var messianskt färgat.

Denna kerygmatiska syn på evangelietraditionen är för Ebeling grundläggande och han driver den till sin yttersta spets. Han avstår konsekvent från att fråga efter den historiska verkligheten i Jesu liv. Vad det gäller är att undersöka evangelistens och den honom föreliggande traditionens innebörd. Denna är bestämd av uppståndelsetron och syftet att frambära det urkristna kerygmat. Det gäller att framställa Kristus i hans gudomliga härlighet. Därpå är allt inriktat — också utsagorna om messias-hemligheten. Denna är nämligen blott ett stilmedel, som så mycket starkare skall understryka det utomordentliga i det budskap, som frambäres. Ebeling fäster uppmärksamheten på att Jesu tystnadsbefallningar ej åtlydas. Markus kan därför ej vara intresserad av tystnadsbefallningen som sådan. Det är inte det, att Jesus ville vara dold, som han vill ha fram, utan det, att han icke kunde förbli dold, trots att han försökte det. Så stor var den gudomliga härlighet, som här bröt igenom. På liknande sätt förklaras lärjungarnas oförstånd och parabelteorien Mk. 4: 10 ff. Det är också här fråga om ett stilmedel, som för läsaren skall understryka storheten i de gudomliga uppenbarelser, som givas honom genom det kristna budskapet: detta är så utomordentligt, att ej ens lärjungarna kunde fatta det, och att det blott förkunnades för folket i liknelsernas otillgängliga form — men den kristne, som läser evangeliet, får del av dessa hemligheter och förstår deras innebörd.

Ebeling når på detta sätt onekligen fram till en enkel och enhetlig uppfattning av Markusevangeliet, och han begrundar den med en nog-

grann analys av alla ifrågakommande textställen. Det är här icke möjligt att i detalj följa hans utredningar, men några kritiska synpunkter på hans sätt att lägga upp problemet må tillfogas. Hans utgångspunkt var, som vi sett, den genom formhistorikerna vunna insikten, att det icke finnes någon annan tradition om Jesus än den, som är kerygmatiskt bestämd. Ett »rent historiskt» intresse för Jesus har den urkristna församlingen icke haft. Detta är otvivelaktigt riktigt, men Ebeling driver denna tes in absurdum. Ett väsentligt drag i det urkristna kerygmat var dock, att den frälsare, som man bekände, var densamme som Jesus av Nasaret. Därmed är redan sagt, att den totala likgiltighet för historien, som Ebeling räknar med, icke var möjlig. Ebeling gör det alltför lätt för sig, då han som alternativ till den för historien helt likgiltiga tradition, som han räknar med, ställer ett »rent historiskt» intresse för Jesus såsom människa, för denna människas intryck på sina lärjungar, för hans personliga gudsförhållande o. s. v. För sådant har den urkristna förkunnelsen givetvis varit likgiltig. Såsom ett stycke mänsklig historia hade Jesu liv varit utan intresse för den. Men den såg inte hans liv som ett stycke mänsklig historia. Den såg det som en uppenbarelse av den gudomliga kraft, som bodde i honom, såsom ett vittnesbörd om hans gudomliga sändning och hans gudomliga härlighet. Låt vara, att man omedvetet omgestaltade denna historia efter sin egen tro, att traditionen förskjutits, förändrats, fått nya tillskott — det var dock för urkristendomen väsentligt, att den frälsning, man levde på, realiserats i Jesu gärning, att den frälsare man trodde på, var Jesus. Man intresserade sig för den historiske Jesus, därför att man i honom fann gudsuppenbararen. Man hade intet profant, »rent historiskt» intresse, men man hade ett religiöst intresse för Jesu historia. Endast om man utgår från, att det icke fanns någon anknytning för detta intresse i Jesu faktiska historia och förkunnelse, kan man så avklippa sambandet mellan evangelietraditionen och den historiske Jesus, som Ebeling gör.

I varje fall kommer forskningen inte förbi frågan om den historiske Jesus. Den första uppgiften är visserligen att tolka evangelietraditionen sådan den föreligger och därvid se den från dess egen synpunkt. Men sedan återstår den yttersta frågan: Vad har verkligen hänt? Hur såg den historiska verklighet ut, som traditionen anknyter till? Frågan måste ställas, och säger man, att det icke kan ges något svar på den, så må man betänka konsekvenserna. Det är ett särmärke för kristendomen, att den ej vill bygga på en myt utan på en historia, på något

som verkligen hänt här på jorden. Men om man intet kan veta om denna historia, då blir detta anspråk illusoriskt.

Också i fråga om Messiashemligheten måste den historiska frågan ställas, sedan det utretts, vad motivet betyder hos Markus och i den tradition, han bygger på — även Ebeling räknar med att det fanns redan i den senare. I själva verket ställer också Ebeling denna fråga i förbigående, men han besvarar den nekande: det är omöjligt att infoga messiashemligheten i ett historiskt sammanhang. Men är motivet verkligen tillfredsställande förklarad med Ebelings rent stilistiska lösning? Trots att han ger en del — ganska sparsamma — paralleller från senare kristen litteratur, från gnosticismen och från den judiska apokalyptiken, känner man sig ej övertygad — helst som man icke kan gå med på att motivet i den judiska apokalyptiken och väl ej heller i de gnostiska skrifterna bara är av stilistisk art. Varifrån kommer det då? Låt vara att man ej utan vidare kan omsätta Markusevangeliets skildringar i historia utan att i många fall råka in i oöverstigliga svårigheter — fanns det kanske ändå något i Jesu förkunnelse och framträdande, som kunde ge upphov till den i traditionen mötande meningen, att han ville vara fördold?

Norrmannen H. Ludin Jansen har utökat hypoteserna om Människosonsgestaltens ursprung med ännu en.<sup>1</sup> Hans bok sysslar emellertid ej uteslutande med Människosonen utan utgör ett försök att religionshistoriskt förstå Henoksgestalten i den etiopiska Henoksboken. Utgångspunkten för hans framställning är, att Henok uppträder dels som en himmelsk frälsaregestalt i samband med syndafloden (kap. 6—11; 65—67; 106—107), dels som en jordisk förkunnare, som i sig förenar profetens och den vises karakteristika. I intetdera avseendet kan Henok förklaras ur inhemska israelitisk-judiska förutsättningar. Man måste söka efter religionshistoriska sammanhang, och förf. finner dessa peka hän mot Babylonien. Han uppställer följande två teser: 1. den himmelske Henok, frälsaregestalten vid syndafloden, är ett judiskt nedslag av den babylonisk-kaldeiska föreställningen om Ea-Oannes, och 2. den jordiske Henok förenar i sig dragen av en inhemska israelitisk-judisk doms- och frälsningsprofet och visdomslärare samt en kaldeisk vis och en kaldeisk apokalyptiker. Till bevisning av dessa teser ger han först

<sup>1</sup> Die Henochgestalt, Eine vergleichende religionsgeschichtliche Untersuchung, Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Hist.-Filos. Klasse 1939, No. 1, Oslo 1939.

en översikt över det babylonisk-kaldeiska inflytandet i den hellenistiska och därmed också den judiska världen. Sedan behandlar han »der babylonische Sintflutlöser», d. v. s. Ea, sådan han möter i de babyloniska syndaflodsberättelserna, och menar sig kunna påvisa hur Henok punkt för punkt utgör en parallell till denne. Syndaflodsmytten innehöll fyra olika motiv: domsmotivet, bönen om hjälp, räddningsoraklet och räddningsberättelsen. I den babyloniska myten är Ea den, som ger räddningsoraklet, i 1 Hen. fyller Henok denna funktion. Emellertid finns det vissa drag hos Henok, som ej höra samman med Ea-gestalten utan fastmer med de babyloniska legenderna om urtidens vise Um napistim, Xisuthros eller Adapa. Även dessa drag binda honom emellertid enligt förf. samman med Ea, ty dessa urtidens vise äro intet annat än Eas jordiska motsvarighet. Beviset är, att de liksom Ea framträda som kulturbringare, som förmedlare av den vishet, som sätter människorna i stånd att leva i ett kultursamhälle. Den andra av sina teser bevisar förf. därefter på så sätt, att han analyserar upp de olika dragen i den »jordiske» Henoks verksamhet, sådan den skildras i 1 Hen., och finner, att alla de i tesen nämnda motiven där kunna återfinnas. Därefter kommer han in på frågan om Människosonen. Han tecknar Människosonen, sådan 1 Hen. framställer honom, och fullständig sedan bilden ur Dan. 7, 4 Esra 13 och NT. En översikt över de hittills gjorda försöken att förklara Människosonens ursprung (urmänniska, solgud) ger negativt resultat. De kunna ej förklara de för Människosonen mest egendomliga dragen: att han stiger upp ur havet (detta är enl. förf. ursprungligare än att han kommer på skyarna), att han är förmedlare av visheten, att han är preexistent, att han kallas Människan. Samtliga dessa drag utom det sista få emellertid sin förklaring, om man antar, att Människosonens förebild — vid sidan av inhemska föreställningar om den eskatologiske Messias-domaren — är Ea-Oannes. Ea var vattnets gud; han var också vishetens gud; såsom gud var han också till före världens skapelse. Endast Människosonsnamnet bereder svårigheter, men förf. hänvisar till att Tammuz på ett par ställen kallas människa, och räknar med möjligheten, att denna beteckning också överförts på Ea. Sedan de olika »frälsaregestalterna» sålunda analyserats söker förf. i ett sista avsnitt finna sammanhanget dem emellan.

Förf. synes i enskildheter ha dragit fram mycket babyloniskt stoff, som är värdefullt för förståelsen av 1 Hen., och hans analys av bokens tankar och föreställningar bjuder mången gång på träffande och intressanta iakttagelser. (Dock ej alltid; 1 Hen. 2 ff. är t. ex. uppenbar-

ligen missuppfattade.) För förståelsen av 1 Hen. kommer hans arbete därför alltid att vara av betydelse. Men trots detta känner man sig icke övertygad om riktigheten av de huvudteser, som förf. förfäktar. Vad den »jordiske» Henok beträffar inskränker sig visserligen anmärkningen till att undersökningen avbrytes för tidigt. Analysen av de olika sidorna hos Henok torde vara riktig, men förf. är själv medveten om att då Henok på en gång är allt detta, är han i själva verket icke längre någotdera utan något nytt. Vad detta nya är, borde undersökas. I analysen av de olika rötterna till Henoksgestalten tappas den kategori bort, som det ändå ligger närmast till hands att använda: den judiske apokalyptikern. Förf. söker vida religionshistoriska sammanhang men underlåter att ställa in Henok i det sammanhang, vari han närmast hör hemma, den judiska apokalyptikens. Därför försvinner enheten, och gestalten faller sönder i disparata element. Ett fullt kvalificerat omdöme om förf:s andra tes skulle förutsätta en ingående kännedom om babylonisk religion, som anmälaren icke besitter. Men även den förutan känner man sig uppfordrad till gensägelse, helst som förf. ofta röjer en utpräglad benägenhet att bygga omfattande religionshistoriska sammanhang på ett mycket smalt bevisunderlag. Kan man verkligen, därför att Ea bakom gudarnas rygg för Um napištim förråder deras beslut att förgöra alla människor och därigenom räddar denne, och därför att Henok på Noahs fråga omtalar Guds beslut att sända syndaflo den men därvid rädda Noah, tala om att de båda äro samma gestalt? Även om förf. också söker påvisa överensstämmelser i enskildheter bygger han alltför mycket på sin formella analys av syndaflo ds berättelsens fyra moment, och menar, att två gestalter, som förbindas med samma moment däri, äro identiska. Mest flagrant tar sig detta uttryck däri, att då Uriel och ej Henok i 1 Hen. 6—11 uppträder som förmedlare av löftet om räddning till Noah, så är han enl. förf. samma gestalt som Henok; det är bara namnet, som är utbytt! Närmare blir parallellen mellan Henok och Ea visserligen genom förf:s tolkning av 1 Hen. 65 f., där han menar sig finna den tanken, att Gud ändrat sitt beslut att förgöra också Noah, därför att Henok uppenbarat för denne de himmelska hemligheterna om framtiden. Men denna tolkning är, såvitt jag kan se, helt oberättigad. Därför kan man också starkt ifrågasätta det berättigade i att överhuvud taget tala om Henok såsom »frälsare» i samband med syndaflo den. Vad Henok gör, är blott, att han uppenbarar Guds beslut att rädda Noah. Man kan också fråga sig om icke även applicerandet av frälsarenamnet på Ea medför associationer i

felaktig riktning. Är man obenägen att följa förf. i denna fråga, så sprider sig obenägenheten också till hans försök att förklara Människosongestalten. Att förf. ej lyckats övervinna svårigheten att förklara namnet Människosonen, är han själv medveten om. Man kan tillfoga, att preexistensen inte är något för Ea specifikt, och att vishetsmotiv eller rättare uppenbarelsen av de gudomliga hemligheterna ej kan behandlas utan att ställas in i den judiska apokalyptikens sammanhang. Kommandet på skyarna eller ur havet kan visserligen förklaras, om det från början varit fråga om en vattengud, men det kan också förstås på annat sätt. När förf. så i sista avsnittet söker sammanfoga de tre »frälsaregestalterna» — här får också den »jordiske» Henok detta epitet — vägrar man helt att följa honom. Han opererar här med den föreställningen, att den »jordiske» Henok är en reinkarnation av urtidens Henok och uppträder på jorden omedelbart före den eskatologiska domen. Därav att 1 Hen. otvivelaktigt riktar sig till sin samtids människor, och dess förf. ej alltid lyckas upprätthålla fiktionen, att det är urtidens Henok, som talar, får man dock ej dra så våldsamma slutsatser!

ERIK SJÖBERG.

#### SYNOPTIKERFORSKNINGENS GRUNDFRÅGOR.

FRIEDRICH BÜCHSEL, *Die Hauptfragen der Synoptikerkritik. Eine Auseinandersetzung mit R. Bultmann, M. Dibelius und ihren Vorgängern. Gütersloh 1939, C. Bertelsmann (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 40. Band, 6. Heft).*

Synoptikerforskningen har inte velat komma till ro. När enighet någon gång syntts vara inom räckhåll har alltid någon fridstörare uppträtt och ställt problemen på huvudet. När man någorlunda enats om att Jesus i motsättning till senjudendomens nationella Gudsrike predikat ett universellt hjärtanas inre Gudsrike, framträdde Joh. Weiss och hävdade att Jesu Gudsrikestanke var alltigenom eskatologisk, och när hotet från Weiss redan syntes begränsat kom Albert Schweitzers »konsekventa eskatologi». När man redan i stor utsträckning enat sig om att Markusevangeliet var ett tämligen troget historiskt vittnesbörd om Jesu liv och död, kom William Wrede och gjorde gällande att redan Markusevangeliet vore alltigenom »dogmatiskt», och när tilltron åter var i stigande kommo formhistorikerna med tesen att Markusevangeliet var en ganska löslig kompilation av små enheter. När man på många håll ansåg den »historiske Jesus»

vara rätt väl känd och Jesu lära ligga blottlagd från kyrkans övermålning, kom Rudolf Bultmann och sade, att vi ingenting veta om Jesus, och att vi endast känna den predikade Jesus, icke den »historiske». Så har det plötsligt flerfaldiga gånger visat sig, att den gängse synoptikerkritiken och »Jesu-livs-forskningen» inte bara tagit fel i detaljer utan rört sig med diskutabla och felaktiga *grundförutsättningar*. Man rörde sig med för få kategorier. Man menade att Gudsriket antingen måste uppfattas som nationellt yttre eller övernationellt inre utan att räkna med möjligheten att Gudsriket vore en övervärldslig, eskatologisk storhet. Man menade att man kom till urkällan blott man kom till den äldsta nedteckningen utan att på allvar räkna med den muntliga traditionen. Man utgick ifrån att Jesus antingen måste själv omfattat det gammalkyrkliga dogmat eller också varit helt fri ifrån alla »supranaturala» tankar. Grundförutsättningarna granskade man ej. De voro antingen »kritiska» eller »konservativa» och i båda fallen var man alltför säker för att en granskning av förutsättningarna skulle komma till stånd. Man diskuterade inte med motparten i sådana frågor. Man diskuterade detaljer med dem som delade de egna grundförutsättningarna.

Den sista utvecklingen har emellertid rubbat de utstakade vägarna. Med Rudolf Bultmann — och andra — har uppstått en forskarriktning, som varit till lika mycket förtret för konservativa som för »liberaler». Situationen har därför blivit ganska förvirrad. De som en gång med glädje anammat det »liberala» evangeliet och dess Jesusbild höra med häpnad eller förargelse om dessa nya läror, som vilja vara moderna och radikala men säga sig inte ha något intresse för den »historiske» Jesus, den »liberala» teologiens käraste objekt. Andra stå alltjämt avvisande till alla moderna lärdomsväder, som nu te sig obeständigare än någonsin, och hålla sig till det gamla och trygga. Andra åter anamma med glädje vad som passar av de nya åskådningarna och se med förtjusning huru de en gång så moderna tankarna nu te sig som hopplöst förlegade och verklighetsfrämmande. Det som för den ene är bara prat är för den andre det vissaste av allt.

I denna situation är det tacknämligt att vi verkligen få en granskning av evangelieforskningens grundproblem, av själva principfrågorna. Det är också tacknämligt att, när vi nu fått en sådan, denna framför allt tar upp den bultmannska evangeliekritiken till principiell undersökning. Denna har visserligen redan tidigare blivit föremål för mycken och skarp kritik. Men dessa vidräkningar ha i allmänhet

antingen varit oförstående eller fragmentariska eller bådadera. Med Büchsels nya arbete, *Die Hauptfragen der Synoptikerkritik*, ha vi fått en principiell granskning, där en skarp kritik förenas med ett starkt erkännande av den formhistoriska skolans förtjänster.

Denna förening av kritik och uppskattning kommer till uttryck redan i det inledande partiet, »Die Aufgabe» (s. 7—9). Evangeliekritiken är nödvändig, och det kan inte bli tal om att inställa den. Inte heller kunna de formella synpunkterna åter avskrivras. Den formhistoriska undersökningen måste fullföljas. Men — Bultmanns ståndpunkt är enligt Büchsel inte ren evangelieforskning och inte ren formhistoria. Bakom hans teorier och påståenden dölja sig dessutom subjektiva förutsättningar, dels allmänna radikala fördomar, som Bultmann övertagit från Wrede m. fl., dels mer speciella förutsättningar.

Av dispositionen av Büchsels arbete framgår kanske ännu tydligare än av undertiteln att polemiken egentligen gäller Bultmann. Åt denne ägnas häftets mitt- och huvudparti (s. 30—76). Före denna vidräkning går en kritisk granskning av Bultmanns föregångare: »Von Wrede bis Dibelius» (s. 10—29). Efter densamma kommer ett utkast av Büchsel: »Grundzüge der Geschichte der synoptischen Überlieferung» (s. 77—90) samt ett »Nachwort» (s. 91—94).

De arbeten som Büchsel behandlar och kritiserar äro utom Bultmanns »Geschichte der synoptischen Tradition» (1921, 2:dra uppl. 1931), dennes Jesusbok (1925) och uppsatser *Glauben und Verstehen* (1933), William Wredes *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (1901), Wellhausens sista evangeliekritiska arbeten (1903—05), Boussets *Kyrios Christos* (1913, 2:dra uppl. 1921), K. L. Schmidts *Rahmen der Geschichte Jesu* (1919) och M. Dibelius' *Formgeschichte des Evangeliums* (1919). Att här följa Büchsels referat och kritik bok för bok skulle knappast gagna. Det rör sig ju om väl kända arbeten. Vad som här intresserar oss är Büchsels genomgående kritiska anmärkningar i vissa grundfrågor. Jag redogör här för en del av dessa principiella anmärkningar utan att i varje fall redogöra för om de komma fram i kritiken av den ene eller andre forskaren. För Büchsel har detta också mindre betydelse. När det gäller de grundfrågor han behandlar betyda de eljes ganska stora differenserna mellan de nämnda forskarna inte så särdeles mycket. Sammanställningen av en del av dessa grundfrågor här nedan gör jag för överskådlighetens skull. Hos Büchsel uppträda de än här och än där.

1) En första principfråga av utomordentlig räckvidd är frågan

om förhållandet mellan trostankarna och det rent yttre händelseförloppet, kortare uttryckt frågan om idé och historia, som Büchsel kommer in på redan på tal om Wrede. Wrede skiljer noga mellan det föregående rena händelseförloppet och den senare dogmatiska betraktelsen av detsamma. Jesus var ingenting annat än »ein herumziehender Lehrer und Krankenheiler», men redan den hos Markus mötande dogmatiken har förvandlat honom till »Träger einer bestimmten gottverliehenen Würde». Inom historien är det blott rum för »menschliche Ziele und Notwendigkeiten». »Die Idee des Messiasgeheimnisses ist eine theologische Vorstellung», »ein geschichtliches Motiv kommt gar nicht in Frage». Denna distinktion angriper Büchsel med full rätt. Visserligen kan man inte bevisa att det finns människor med en av Gud förlänad särskild värdighet. Men man kan inte driva denna anti-supranaturalism därefter, att man fränkänner Jesus tron på att Gud har ett särskilt rådslut och förläner en särskild ställning. »Wenn Markus Jesus den Glauben an eine Würde, die Gott ihm verlieh, und an einen Ratschluss, der über den menschlichen Verstand liegt, zuerkennt, so beweist er damit, dass er am zentralen Punkte seiner Erzählung eine wirkliche Anschauung vom geschichtlichen Leben Jesu hat; und wenn Wrede ihm diese deshalb abspricht, so ist daraus nur zu schliessen, dass Wrede diese wirkliche Anschauung vom geschichtlichen Leben Jesu eben nicht hat und nicht befugt war, über Markus abzusprechen» (s. 12 f.). Ty Wrede kommer i strid inte bara med evangelierna utan med »allem, was nicht nur für einen Evangelisten oder die Gemeinde Jesu, sondern für diesen selbst vorausgesetzt werden darf». »Durch diesen Antisupranaturalismus kommt Wrede in Streit mit dem Grundlegenden, was wir über Jesus und seine Gemeinde nicht nur überliefert bekommen haben, sondern auch nur voraussetzen können» (s. 12). »Es kann selbstverständlich nicht mit geschichtlichen Beweisgründen entschieden werden, ob es Menschen mit gottverliehener besonderer Würde und einen besonderen göttlichen Ratschluss gibt. Darüber muss man sich anderweitig klarwerden. Aber ebenso selbstverständlich ist es sinnlos, von einem Juden aus dem Palästina des ersten Jahrhunderts voranzusetzen, er habe nicht daran geglaubt, dass Gott besondere Würde verleihe und einen besonderen Ratschluss habe. Dieser Supranaturalismus kann Jesus nicht nur zugetraut werden, er muss es» (s. 13).

Büchsel har här satt fingret på en öm punkt inte bara i Wredes hypoteser utan i nästan hela den övliga »liberala» och »radikala»

»Jesu-livs-forskningen». När man strök ut det supranaturala ur den egna tankevärlden och ur historiens rena händelseförlopp kom man att frångå de också de i historien handlande personerna supranaturala förutsättningar. Först utspelar sig historien och där rymmas blott »menschliche Ziele und Notwendigkeiten». Sedan kommer dogmatiken och ser denna historia i övervärldsligt ljus och breder sin slöja över det rent mänskliga skeendet. Jesus var »ein herumziehender Lehrer und Krankenheiler» men blir i dogmatiken förvandlad till »Träger einer bestimmten gottverliehenen Würde», vars verk är bestämt av gudomligt rådslut. Denna distinktion mellan föregående historia och efterföljande idé är ohållbar. Med rätta avvisar Büchsel försöket att ställa Jesus utanför dogmhistorien i en förment ren, »dogmfri» verklighet. Det är inte så att historien kommer för sig och idéerna för sig. Inte bara de personer, som *skriva* historia, äro behärskade av idéer utan också de som *göra* historia. I sin klenro trodde man väl att tron på en övervärldslig makt kunde bestämma en författares framställning av historien men att människor läto sig, sitt liv och sina handlingar bestämmas därav — det trodde man inte på allvar på. Hela föreställningen, att all dogmatik är sekundär i förhållande till själva skeendet, som löper i förväg helt automatiskt, röjer en rent naturalistisk eller materialistisk historieuppfattning. På sätt och vis är denna därtill kvalificerad. Ty enligt den vanliga materialistiska historieuppfattningen äro idéerna visserligen epifenomen men de beledsaga dock själva skeendet. Här åter skulle »historien» gå långt före i ensamt odogmatiskt majestät medan »dogmatiken» kom först år och decennier, ja stundom en hel generation efter. Att sedan dogmatiken utvecklas och förvandlas är en annan sak, som ej kan förnekas.

2) En annan viktig fråga, som Büchsel kommer in på flera gånger men vari han knappast kommer till verklig klarhet, trots ansatser, är frågan om kristendomens, särskilt urkristendomens religionshistoriska egenart. Büchsel kritiserar skarpt flera bland de termer som förekomma hos de radikala exegeterna som »kultheros», »mystik» etc. och uppvisar att dessa ord ofta fördunkla mer än de upplysa. Han gör uppmärksam på, att Bousset i sin undersökning *Kyrios Christos* dröjer vid ett för snävt alternativ, när han frågar om *kyrios* är tilltal till en lärare, vilket Bousset avvisar, eller ett hellenistiskt gudspredikat, vilket han jakar. Härmed »fällt die Frage, ob 'Herr' hier nicht messianische Bedeutung hat, ganz unter den Tisch, d. h. das Hauptproblem ist von Bousset überhaupt nicht behandelt, sondern ignoriert».

Därför tolkar Bousset också utan vidare *maranatha* kultiskt, ehuru den eskatologiska innebörden ligger närmare till hands och säkerligen är ursprungligare. Genom denna godtyckliga bestämning av innebörden i ordet »herre», men blott därav, tvingas Bousset att söka förebilder och uppkomst på hellenistisk mark. Införandet av beteckningen »kult-heros» för därför inte till målet utan på avvägar.

Lika tvivelaktigt finner Büchsel ordet »mytisk» vara. Bultmann och andra använda det flitigt utan att närmare definiera det. Emellertid för på denna punkt Büchsels utredningar knappast till målet. Men att det ofta döljer sig mycket grumsiga föreställningar bakom de flitigt använda termerna har han övertygande visat. Även här hävdar Büchsel ett närmare samband mellan idé och historia. När både Dibelius och Bultmann hävda, att det synoptiska materialet är nästan »omytiskt» medan hela den senare ramen är alltigenom »mytisk» möter igen tanken, att *hela* dogmatiken — det är ju framför allt tros-tankarna om människovardande och upphöjelse som kallas »myt» — kommer i efterhand.

3) Nästa fråga har samband med båda de föregående. De radikala kritikerna ha rent av upphöjt »kristligheten» till en norm för kritiken: »je weniger spezifisch christlich das Berichtete, je weniger beherrscht vom Glauben der Gemeinde, um zu wahrscheinlicher ist es geschichtlich zuverlässig» (s. 41). Denna »norm» bestrider Büchsel: »Im Gegenteil, in dem spezifisch Christlichen ist gerade die Wirkung des geschichtlichen Jesus enthalten» (ibid.). Visserligen är inte traditionen i allt tillförlitlig: »Zu geschichtlicher Kritik ist reichlich Anlass» (s. 41). När det gäller detaljer och delvis viktiga detaljer finns många misstag. Men evangeliernas totalsyn på Jesus kan man inte därför avvisa. »Man muss selbstverständlich mit Irrtümern der Gemeinde rechnen, aber hier läge nicht ein Irrtum, sondern eine Entstellung ihres zentralen religiösen Besizes vor.» »Man darf die Überlieferung als in ihrem Gesamtverständnis Jesu zuverlässig einschätzen.»

4) Detta påstående stöder Büchsel med andra kritiska reflexioner. Sålunda fäster han uppmärksamheten på att evangeliernas »Gesamtverständnis» av Jesus ingalunda är något som bara hör »ramen» eller »samladet» till. Denna totaluppfattning röjer sig överallt. Den behöver ej taga »messianska» former. Den visar sig t. ex. i utlandet av förlåtelsen, som missförstås om det inte uppfattas som ett auktoritativt gudomligt ord utan som ein wenig »seelsorgerlicher Trost».<sup>1</sup> Därför

<sup>1</sup> Att detta uttryck i sin tur avslöjar en total missuppfattning av »avlösningen» visar att inte bara Jesus missförstås.

uppfatta judarna det också som hädelse. Lika grovt är missförståndet, då evangeliernas berättelser om Jesu frälsande syndakärlek avfärdas som »rührende Geschichten».

Dessa Büchsels antydningar ha också en ganska långt gående principiell innebörd. Genom formhistorikernas tes att smådelarna är det primära och samlingen det sekundära, uppkommer lätt den föreställningen att totalsynen i evangelierna också den måste vara något sekundärt. Men om man drar denna slutsats har man blandat samman två fullständigt olika saker.

5) En ytterligare fråga, som Büchsel endast flyktigt berör, vill jag här trots detta medtaga, på grund av dess stora betydelse. I evangelierna möter ofta en *schematisk* betraktelse, av judarna, av fariséerna, av »folket» etc. Man har tryckt mycket på att denna schematisering inte motsvarade verkligheten. Härtill genmäler Büchsel: »Das mag in bezug auf Einzelfälle, vielleicht sogar nicht wenige Einzelfälle ... irreführend sein. Auf's Ganze gesehen, ist es zweifellos richtig, und die Evangelien sehen eben auf's Ganze».

Med andra ord: man måste betrakta det schematiska som schematisering, inte som ren dikt. I alltför stor utsträckning har man emellertid gått en motsatt väg. Man har inte nog beaktat att hela evangeliernas framställningssätt är lagt på det väsentliga, och avgörande. Intresset för det väsentliga har gjort den evangeliska traditionen okänslig för det oväsentliga, för nyanserna. Man kan då inte dra slutsatsen: eftersom evangelierna ej bekymra sig om detaljerna äro de inte tillförlitliga i något. Det är nämligen inte bristande historiskt intresse över huvud som ligger bakom utan intresse för det väsentliga.

6) Denna schematisering hänger enligt Büchsel samman med att evangelierna se Jesu historia ur utgångens synpunkt. Detta är inte något för evangelierna ensamt utmärkande. »Dass auf die Darstellung dieser Geschichte in den Evangelien ihr Ausgang eingewirkt hat, ist selbstverständlich. Wir alle stellen geschichtliche Grössen irgendwie von dem Ausgang dar, den sie schliesslich genommen haben, und das mit Recht» (s. 43). Evangelierna sluta med Jesu död och uppståndelse, och de se hela hans historia med utgångspunkt härifrån. Därför betraktas skriftlärda, fariséer och präster med få undantag som Jesu motståndare. Vi moderna vilja gärna veta hur förhållanden och konflikter uppkomma. »Die Evangelien gestatten dies aber nicht. So erscheint uns das in ihnen Berichtete, da die Anfangsgründe nicht erkennbar werden, nicht das Werden, nur das Gewordene, nicht die

Entwicklung, nur das Ergebnis gezeigt werden, übertrieben und ungläublich. Aber wer die Evangelien darin verstanden hat, dass sie nicht vom Anfang, sondern vom Ausgang der Geschichte Jesu her darstellen, der wird aufhören, eine solche Kritik an ihnen zu üben. Ihre Erzählung ist in ihren Grenzen im Wesentlichen richtig» (s. 44).

Dessa synpunkter vore värda att ytterligare utföras. Utan tvivel har Büchsel rätt. All historieskrivning är i stor utsträckning beroende av utgången. Den lyckade revolutionen får ett annat ljus i historiens framställning än den misslyckade, hur mycket än upphovsmännen svärtas eller idealiseras. Det är knappast ens möjligt att skriva historia över en person, en händelse, en epok förrän man sett vart det bär hän. Vi moderna göra försök att komma ifrån denna historieskrivningens begränsning genom att utreda de dunkla begynnelseerna och att ge också den otursamme sin relativa rätt osv. Evangelierna göra inga sådana försök. De se allt ur utgångens synpunkt. Ett drag är ytterst betecknande härför. Redan från början heter Judas Iskariot »den som skulle förråda honom». Den sista gärningen får karakterisera hela mannen från början.

Mycket kunde vara att tillägga. Jag har tagit med det i Büchsels arbete som synt mig mest givande. Därmed är inte sagt, att inte också mycket annat kunde vara värt att framhäva. Büchsels arbete är fullt av goda och kritiska randanmärkningar till teser som framförts med apodiktisk säkerhet. Därmed är inte sagt, att inte också Büchsels resonemang ofta tarva en rätt så skarp kritik. Ofta slår han i sin polemiska iver över och blir kanske alltför apologetisk. Ofta gör han också i stridens hetta rätt så grova förbiseenden. Så påstår han t. ex. s. 53, att evangelierna framställa Jesu lidandes historia utan tanke på skildringens överensstämmande med den rådande judiska processordningen. Detta är en överdrift. Ty även om denna synpunkt för evangelierna är helt underordnad är den ej förbiseedd. Lidandeshistorien hänvisar sålunda till att judarna ej hade rätt att verkställa en dödsdom liksom till en sed att vid påsken giva en fånge lös.

Det är alltså inte tal om att inte också Büchsels framställning måste kritiseras och revideras. Men också den som ställer sig ganska skeptisk till åtskilliga av Büchsels egna teorier kan icke fränkänna honom förtjänsten att ha berört principiella frågor av yttersta vikt, som för länge sedan bort anmäla sig, om man varit så »kritisk», som man gjort anspråk på att vara.

OLOF LINTON.