

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT

ÅRGÅNG 10

1934

HÄFTE 2

INNEHÅLL

	Sid.
HUGO ODEBERG: Några synpunkter på den judiska litteraturens betydelse för den nytestamentliga exegetiken	107
ANDERS NYGREN: Om det andliga ämbetet	120
ANTON FRIDRICHSEN: Fader Vår	128
ANDERS NYGREN: Från den tyska kyrkostriden	152
Från den teologiska samtiden	165

Teologisk litteratur:

IVAR HYLANDER: Der literarische Samuel-Saul-Komplex (1 Sam. 1—15), traditionsgeschichtlich untersucht, av <i>Gunnar Hylmö</i>	173
FR. WIENEKE: Deutsche Theologie im Umriss, av <i>Anders Nygren</i> ...	178
YNGVE BRILIOTH: Svensk kyrkokunskap, av <i>Edv. Rodhe</i>	182
HJALMAR LINDROTH: Katolsk och evangelisk kristendomstyp. En typologisk studie, av <i>Torsten Bohlin</i>	189
Formhistorisk synoptikerexeges, av <i>Olof Linton</i>	195
En ny finsk bibelöversättning, av <i>Joh. Lindblom</i>	210
En tidskrift och två skriftserier, av <i>Gustaf Aulén</i>	214
Ur tidskrifterna	215

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

NÅGRA SYNPUNKTER PÅ DEN JUDISKA LITTERATURENS BETYDELSE FÖR DEN NYTESTAMENTLIGA EXEGETIKEN¹

AV PROFESSOR HUGO ODEBERG, LUND

Det har länge rått en viss antisemitism bland den nytestamentliga exegetiska forskningens företrädare i avseende å inställningen till de judiska källorna. Härmed menas nu icke den verkliga antisemitism, som inom vissa teologiska och kyrkliga kretsar i gammal och ny tid tagit sig uttryck däri, att man velat radikalt avskära sambandet mellan judendom och kristendom och utmönstra Gamla Testamentet ur den kristna kanon. Denna medvetna antisemitism har icke spelat någon nämnvärd roll inom den nytestamentliga exegetiken. Utan den antisemitism, som här avses, yttrar sig i en viss obenägenhet för, eller motvilja mot att som hjälpmedel för tolkningen av nytestamentliga texter och för utforskningen av nya testamentets religionshistoriska bakgrund gå tillbaka på samtida judisk käll-litteratur. Man kan här alldeles bortse från den exegetik, som överhuvud icke vill använda utomkristna källor eller anlägga religionshistoriska synpunkter på den exegetiska forskningens objekt. En sådan forskning torde numera icke kunna göra anspråk på hemul inom vetenskapens värld. Den nytestamentliga exegetiken måste vara religionshistoriskt orienterad. Därom är icke fråga. Utan frågan är: kan en religionshistoriskt orienterad nytestamentlig exegetik fylla sin uppgift utan att taga hänsyn till det religionshistoriska material, som erbjuder sig i det religionsområdes källor, inom vilket kristendomen uppstått, nämligen judendomen. Kan den vetenskap, som skall syssla med den urkristna litteraturen befria sig från ett noggrant studium av den religions källor, till vilken denna urkristna litteratur själv betygar sin avhängighet respektive hävdar sin motsatsställning?

¹ Installationsföreläsning.

Utifrån besett måste det väl förefalla, som om en dylik fråga vore onödig. Svaret måste vara självklart. En religionshistorisk forskning kan icke lämna utan avseende något område med vilket dess objekt har historiskt samband. Då det emellertid faktiskt så förhållit sig, att inom den nytestamentliga exegetiken den verkliga utforskningen av den samtida judendomen försummats eller avvissats, och denna negativa inställning ännu ej helt övervunnits, så uppstår nödvändigheten att dels utreda de bakomliggande orsakerna till denna negativa inställning hos den nytestamentliga exegetiken själv, dels påvisa de positiva bidrag som utforskningen av den samtida judendomen och dess källor kan lämna till en klarare och riktigare förståelse av urkristendomen och dess källor.

Det skulle falla utom ramen för denna föreläsning att ge en uttömmande och detaljerad utredning av dessa bägge frågor. Här skall endast framställas några synpunkter och konkreta exempel till problemens belysning.

Vad då först beträffar de bakomliggande orsakerna till den nytestamentliga exegetikens negativa inställning till de judiska källorna iakttagar man, att här föreligger ett ganska invecklat komplex av samverkande motiv. Några av de tydligast framträdande skola här angivas. Ett par av dessa äro kanske mest markanta, därför att de äro av oventenskapligt ursprung.

Det motiv som först skall framdragas härleder sig ursprungligen från den från judiskt håll framförda apologetiken för judendomens religiösa och etiska halt. Kristna teologer hade hävdadt Jesu läras och kristendomens absoluta överlägsenhet över alla andra religioner, och således även över den högsta bland icke-kristna religioner, judendomen. Gent emot detta ställdes från judiskt håll det påståendet, att judendomen såsom religion och etik fullt kunde mäta sig med kristendomen. Och för att bevisa detta framdrog man ur judiska källor före och samtida med Jesus sådana etiska och religiösa läror, som man hävdade kunde jämföras med det högsta inom nya testamentet. Och man menade sig genom sådana paralleller kunna visa, att de högsta religiösa och etiska grundsatser som uttalats av kristendomens grundare icke vore något hos honom ursprungligt utan tillhörde det, som han såsom jude hade gemensamt med, hade mottagit från sitt folks religiösa arv

och religiösa ledare. Härigenom kom själva användandet av de judiska källorna att framstå i en misstänkt dager. Man spårade hos den som sysslade med dessa såsom jämförelsematerial till nya testamentet en inställning, som avsåg att utsudda kristendomens egenart och Jesu i evangelierna tydligt manifesterade motsatsställning till och avståndstagande från den samtida judendomens religiösa ledare. Därifrån fördes man över till den mer eller mindre medvetet intagna positionen, att den enda källa man behövde för kunskapen om den judendom som Jesus och Paulus och urkristendomen hade att göra med var nya testamentet självt supplerad med de källor för den äldre, förkristna judendom, som utgöras av det gamla testamentets skrifter. För denna uppfattning blev det axiomatiskt, att Jesus omedelbart gick tillbaka på den gammaltestamentliga uppenbarelsen, till vilken han anknöt sitt nya budskap, vilket var denna uppenbarelses fulländning. Därmed menade man sig vara garderad för varje avhängighetsförhållande hos Jesus till den samtida judendomen.

Ett annat, rakt motsatt motiv för den negativa inställningen till utforskandet av den samtida judendomens primärkällor, har samverkat med det nyssnämnda. Det är också av ovetenskaplig art, enär det liksom det föregående tar sin utgångspunkt i en tendentiös inriktning. Inom vissa, vanligen så kallade liberala, teologiska kretsar hade man ett intresse av att inom den urkristna litteraturen och den urkristna trosvärlden kunna skilja mellan ett från Jesus stammande och av hans närmaste lärjungar och de äldsta kristna bevarat så kallat ursprungligt och äkta trosinnehåll å ena sidan och å andra sidan ett som man menade under kristendomens tidiga utbredande inmängt mytologiskt stoff, härstammande från de synkretistiska kretsar, med vilka kristendomen kom i beröring och från vilka den värvade medlemmar. En sådan boskillnad hade ju i och för sig själv kunnat vara berättigad om den enbart hade grundat sig på en förutsättningslös religionshistorisk utforskning av faktiskt föreliggande material. Men felet bestod däri, att man som senare inkommet mytologiskt synkretistiskt stoff på förhand utmönstrade allt det som icke stämde med den egna teologiska uppfattningen av Jesu läras och kristendomens egenart och såsom äkta och ursprungligt trosinnehåll antog endast sådana ur nya testamentet utskalade uttalanden, som täckte detta trosinnehåll. Detta karakte-

riserades då som »Jesu enkla evangelium» till skillnad från alla de senare akkretioner, med vilka nya testamentet var uppfyllt. Men härav följde, att allt i det nya testamentet, som innehöll sådana akkretioner, det måste man även till dess litterära tillkomst sätta in i ett ursprungssamband så långt borta som möjligt ifrån Jesu och den äkta kristendomens hemort, d. v. s. så långt borta som möjligt från Palestina och judendomen. För denna riktning blev det axiomatiskt, att den religionshistoriska bakgrunden till huvudparten av den urkristna litteraturens religiösa föreställningar och deras formning och utgestaltning måste sökas geografiskt sett västerut från Palestina, i den västhellenistiska synkretismen, alltså i linje med kristendomens utbredning västerut. Härav blir den självklara följden, att man menar sig för den urkristna litteraturens förståelse icke ha någon anledning att gripa tillbaka på de från denna uppfattnings synpunkt fjärran liggande judiska källorna. Härtill kommer, att försök till närmare litterärt sammanknytande av den urkristna litteraturen med judisk och orientalisk begrepps- och uttrycksvärld måste te sig som ett försök att datera tillbaka de en gång såsom senare och främmande utmönstrade trosföreställningarna, datera tillbaka dessa till Jesu omvärld och därmed även in i Jesu lära. Ehuru denna ståndpunkt inom den nytestamentliga exegetiken principiellt är övertvunnen genom en radikal och förutsättningslös, otendentiös, syn på urkristendomen, så verkar den dock efter i så måtto, att konsekvensen för bedömandet av de judiska källornas religionshistoriska betydelse ännu icke är restlöst fattad.

En tredje bidragande orsak till det här påtalade åsidosättandet av den judiska käll-litteraturen torde kunna tillmätas mindre betydelse men har dock spelat en viss roll. Det är den som sammanhänger med att den urkristna litteraturens språkliga dräkt är grekiskan. Härigenom har det nödvändiga språkliga och stilistiska utforskandet av den urkristna litteraturen kommit att orientera sig mot det stora grekiskthellenistiska litteraturområdet och levt sig så in i detta, att man icke mäktat gå utanför dettas ram. Därmed har man försummat att gå i skola hos den semitiska och västorientaliska språk- och litteraturforskningen, vars arbete varit av så genomgripande och banbrytande betydelse för den allmänna religionsvetenskapen. Man har därigenom blivit ensidigt orienterad, och då nu den judiska litteraturen språkligt och

religionshistoriskt hör hemma inom den semitisk-orientaliska världen, så har man saknat förutsättningar för att göra bruk av, rätt tolka och bedöma denna litteratur. Med detta sammanhänger också, att den nytestamentliga forskningen på grund av sin språkliga isolering isolerat sig från, icke varit tillräckligt förtrogen med den gammaltestamentliga exegetiken. Denna senare har, på grund av att dess källor från början föreligga i ett semitiskt språks dräkt kommit att orientera sig inom det semitiska språkområdet och tillfullo dragit nytta av och riktats genom den semitisk-orientaliska språk- och religionsforskningens oerhörda landvinningar. Att denna ensidiga orientering verkligen spelat en roll kan man se bland annat därav, att de enbart grekisk-språkligt orienterade exegeterna icke försmått att grundligt genomforsa sådan judisk litteratur, som förelegat på grekiskt språk, exempelvis den s. k. alexandrinsk judiska litteraturen. Om man till detta sista invänder, att den judiska litteratur, som föreligger på grekiskt språk representerar ett föreställningsinnehåll, som är närmare den urkristna än den på semitiskt språk förefintliga, så måste därtill svaras, att man ju om detta intet kan veta eller påstå, förrän man lika noggrant utforskat den sistnämnda judiska litteraturen. Och just ett sådant utforskande kan ju först bestämma, var skillnaden ligger. Man äger icke rättighet arbeta med ett postulat, när man har material att pröva detta postulats riktighet.

Ännu ett motiv för åsidosättande av den judiska källlitteraturen kan anföras. Detta är visserligen från början icke så mycket ett verkligt motiv som ett försök till rättfärdigande av ett dylikt åsidosättande, vilket emellertid genom att det ofta okritiskt upprepats kommit att verka som motiv. Man har nämligen velat påstå, att den efterkanoniska judiska litteraturen på hebreiskt-aramaiskt språk vore redigerad så sent, att den icke kunde komma i betraktande såsom källmaterial för den med urkristendomen samtida judendomens religiösa värld. Sålunda, säger man, veta vi, att den tidigast redigerade delen av den rabbiniska litteraturen, nämligen Mischna, slutgiltigt redigerats först omkring 200 e. Kr., den s. k. palestinensiska Talmud först omkring 400 e. Kr., den babyloniska Talmud mellan 500 och 600 e. Kr. och de olika midrascherna under olika tider däremellan och därefter. En sådan invändning kan nu emellertid lätteligen bemötas och bevisar själv faran av att göra

slutledningarna från sådant, som man icke tillräckligt undersökt. Den rabbiniska litteraturen kan nämligen från denna synpunkt adekvat jämföras med den äldre judiska litteratur, som är samlad i Gamla Testamentet. Vad skulle företrädarna för Gamla Testamentets exegetik säga, om man ville förmena dem, att söka ur gamla testamentets profetiska böcker utvinna en bild av profeternas och deras samtids religiösa värld med den motiveringen, att dessa profetiska skrifter ju visat sig icke varit slutredigerade och samlade förrän omkring 200 f. Kr. Och dock är det mycket lättare att ur den rabbiniska litteraturen särskilja det stoff som härrör från Jesu och urkristendomens samtid än att exempelvis ur Jesajaboken utsöndra det äktjesajanska, det som stammar från 700-talet före Kristus från det som härrör från månghundraårig senare tid. Överhuvud taget torde det icke vara något litteraturmaterial från här ifrågavarande tid som ger sådan möjlighet till en säker metod för kronologisk datering som just den rabbiniska litteraturen, detta dels på grund av dess säregna art av traditionslitteratur dels på grund av det säkra jämförelsematerial som själva dess stora rikhaltighet erbjuder.

En mycket viktig, veterligen aldrig beaktad bidragande orsak till den judiska litteraturens undanskymda ställning i den nytestamentliga exegetikens jämförande religionshistoriska forskning måste här påpekas. Under det att det icke-judiska religionshistoriska materialet icke förmedlats till forskningen genom någon i nutiden levande religion utan gjorts till direkt föremål för forskarens möda, så har man för den stora rabbiniska litteraturens tolkning sett sig ställd inför en in i nutiden levande judisk tradition och judisk lärdom och förtrogenhet med denna litteratur. Man har då icke vågat på samma sätt gå direkt till objektet för sin forskning utan sökt upplysning hos denna judiska lärdom. Men denna har givetvis varit alldeles främmande för den religionshistoriska metod, de religionshistoriska synpunkter och problem, som den kristna eller allmänreligionshistoriska forskningen kommit att arbeta med. När man sålunda, utan att själv först direkt gå till källorna, accepterat den bild, som judiska forskare målat av den rabbiniska judendomen, så har man där icke återfunnit några av de linjer och de problem, som man hade användning för. Och på denna väg har man ävenledes bestyrkts i den falska uppfattningen, att den med urkristendomen samtida juden-

domen icke hade något att giva till belysning av urkristedomens religionshistoriska problem. I detta avseende står den nytestamentliga exegetiken långt bakom den gammaltestamentliga. I den senare har man icke nöjt sig med att acceptera, vad den judiska traditionen eller lärdomen hade att säga om den gammaltestamentliga litteraturens uppkomst och religionshistoriska samband. Tvärtom har man med frejdigt mod gått denna litteratur direkt in på livet, och därigenom, visserligen genom mycken kamp och möda, kunnat sprida ljus över densamma. Denna möda återstår ännu i avseende å den med urkristendomen samtida judendomen och dess källor, men den är icke mindre nödvändig.

Vänder man sig härefter till frågan »vilka positiva bidrag kan judendomens samtida källor lämna den nytestamentliga exegetiken», så må följande synpunkter anföras.

Vi kunna först anknyta till de tidigare nämnda försöken från judiskt håll att bevisa, att Jesus i sin förkunnelse anknyter till och icke går utöver sitt folks religiösa arv, sådant det bevarats av hans samtids religiösa ledare. Det må då till en början betonas, att det vetenskapligt sett icke kan finnas något berättigande i att avstå ifrån en undersökning, om den eljes är metodiskt riktig, endast därför att den synes leda till icke önskvärda resultat eller till resultat, som man på förhand finner orimliga. Den nytestamentliga exegetiken äger icke rätt att vända sig bort ifrån en undersökning av den med Jesus och urkristendomen samtida judendomen, därför att en dylik undersökning skulle kunna söndersmula den bild man skapat sig av Jesu och urkristendomens originalitet och egenart. Oavsett att vetenskapen ju icke får i sin forskning låta sig bestämmas av några farhågor för forskningens eventuella resultat, så äro i verkligheten dessa farhågor man hyser ogrundade, nämligen farhågorna för att Jesu förkunnelses och religiösa personlighets egenart skulle kunna upplösas genom att konfronteras och jämföras med den samtida judendomen. Det framgår av våra urkristna källor med all önskvärd tydlighet såsom ett historiskt faktum, att det rådde en skarp motsats och en djup klyfta mellan Jesus och hans samtids religiösa ledare. Denna motsats, det framgår jämväl tydligt, var klart och skarpt, ja, smärtsamt förnummen så väl av Jesus som av hans motståndare. Och det är vidare uppenbart, att denna klyfta bottnade icke i ytliga

personliga motsättningar och rivalitet, utan i de djupaste religiösa motsättningar, som för båda parter voro av livsavgörande betydelse. Det är då tydligen av den största vikt att så skarpt som möjligt söka komma åt och fatta, vari denna motsättning låg. Ty man har ju anledning förmoda, att man i denna motsättning också skall komma åt det för Jesu egenartade, avgörande och nyskapande. Men för sådant ändamål kan det icke vara metodiskt riktigt att, som man tyvärr i stor utsträckning gjort, nöja sig med att först söka framställa det, som man utifrån sina egna eller från nutidens förutsättningar finner såsom det väsentliga, det djupaste i Jesu förkunnelse, och sedan, på grundval av Jesu avståndstagande från judendomen, skildra judendomen såsom det här emot motsatta. Utan det metodiskt riktiga är att, först på grundval av och med utnyttjande av alla tillgängliga källor, så noggrant och förutsättningslöst som möjligt söka vinna en klar bild av såväl Jesu som den med honom samtida judiska fromhetens faktiska religiösa bestånd och grundvalar. Därefter gäller det att fixera det för bägge gemensamma. När detta är gjort och först då öppnar sig en möjlighet att finna den avgörande motsättningen, det egenartade, utan att man behöver tillgripa konstruktionen eller den dialektiska konklusionens riskabla väg. Att härvid det som förut antagits som egenartat icke visar sig vara egenartat under det den springande punkten visar sig ligga i något, som man förut icke tillmätt någon större betydelse eller ens beaktat, kan ju endast tjäna att bevisa den här angivna forskningsmetodens nödvändighet.

Ett konkret exempel kan här anföras, vilket kan belysa det nyss sagda. Det gäller Jesu undervisning om bönen. Detta lämpar sig också som skolexempel, därför att man, för det här föreliggande ändamålet, kan lämna åsido de mera komplicerade problemen om det religionshistoriska sambandet. En blick på de ledande exegetiska arbetena i nytestamentlig teologi visar oss, hur handfallen man stått inför uppgiften att komma åt det väsentliga i Jesu undervisning om bönen. Det största av dessa, ett verk på 600 sidor, behandlar eller omnämner icke med ett ord något enda av de viktigaste nytestamentliga ställen, där Jesu uttalanden om bönen föreligga. Och ett annat arbete, som har till titel »Das Gebet» och som på halva tusentalet sidor söker religionshistoriskt behandla bönen i olika tider och olika religioner, med huvud-

vikt lagd på den kristna bönen, har om kristendomens grundläggare icke annat att säga, än att han var historiens störste bedjare. På den allra sista tiden har man sökt hjälpa sig med att infoga Jesu bön i modeslagordet eskatologi: d. v. s. Jesu bön har endast avseende på det kommande Gudsriket och dess förhållanden. Ser man nu på den med Jesus samtida judiska ledande fromhetens syn på och reflexion om bönen får man i korthet följande bild. De judiska auktoriteterna eller religiösa ledarna, som verkligen satte bönen i det religiösa livets centrum säga ungefär detta: bönen är i sin högsta form enhängivenhetens och tacksamhetens lovsång till Gud. Endast den kan bedja rätt, som helt underordnat sig under Guds vilja och så infogat sig i denna, att han kan prisa Gud för Hans viljas förverkligande, för hans skapelse, för hans styrelse av världen och sitt folk, för hans frälsningsrådslut och för hans löfte om Gudsrikets förverkligande. Redan en bön, som i sig innefattar en begäran, betecknar en lägre form av bön. Den enda begäran, som principiellt har berättigande, är den, att Gud snart må förverkliga sina löften, att Gudsrikets upprättande må ske, som uttrycket lyder, i våra dagar. Men denna begäran bör då helst vara en hela Gudsfolkets, Gudsmenighetens, bön. Så må också i andra hand en allmän bön om välsignelse över menigheten, över världen, om skonsamhet från straff och olyckor vara tillåten. Man må bedja om regn, om välsignelse över markens gröda. Men redan detta sista betraktas som en eftergivenhet åt lägre instinkter. »Gemene man, säger man, tänker endast på jorden och beder endast om jorden, men Israel, d. v. s. de rätta fromme, de bedja, 'Herre, måtte Du i våra dagar upprätta Ditt rike efter Din nådiga vilja'.» Den gemensamma, alltid presenta tanken i bönen måste dock vara denna: »Ske Din vilja». Och bönhörelsens teori är den även för kristet tänkande förtrogna: bönhörelsen sker alltid i överensstämmelse med Guds eviga vilja och rådslut. Det är alltså en bestämd begränsning av vad man bör bedja om. Konsekvensen blir, att bönen icke i grunden kan bli en människans hänvändelse till Gud i en viss situation i ett visst nödläge med hopp om bönhörelse i meningen att människan kan få just det hon begär. Bönen blir en gudstjänstakt, i vilken människan icke så mycket avser att utfå något av Gud utan att lyfta och helga sin egen själ och att infoga sig i Guds Vilja.

Jämför man nu denna judiska uppfattning med de i nya testamen-

tet bevarade Jesus logia om bönen, så finner man, att motsättningen mellan Jesus och de samtida judiska religiösa ledarna icke kan ha legat däri, att han velat betona bönen som ett inordnande i Guds vilja eller som en bön om Gudsrikets förverkligande. Däremot finna vi i Jesu uttalanden om bönen moment, som måste ha mött det skarpaste motstånd, ja, verkat anstötligt och som en hädelse för den ledande judiska fromma reflexionen. Det är exempelvis uttalanden av typen: *allt* vad I bedjen i eder bön, det skolen I få, *vadhelst* två av eder komma överens om att bedja, det skall givas dem. Den urkristna traditionen har också tydligen bevarat intrycket av att det låg något exceptionellt och uppseendeväckande i Jesu skarpa betonande av bönhörelsens universalitet. Och därmed sammanhänger tydligen, att han lika bestämt förflyttat börens tyngdpunkt från tacksägelse och lovprisning till begäran, till uppmaning att i bönen framkomma med personliga önskningsar av alla slag och i varje situation. I detta Jesu partitagande för det primitiva, för det enkla och oflekterade bönebehovet, hans starka betonande av bönhörelsens oinskränkta universalitet, ha vi alltså att se den avgörande motsättningen mellan Jesus och den officiella judendomen. Att även han, i likhet med sina motståndare, i bönen »dock icke som jag vill utan som Du vill» såg börens fullkomning, tjänar endast att desto klarare markera skillnaden, och det som för honom var huvudintresset, nämligen att hos åhörarna inpränta det för reflexionen orimliga: nämligen att börens makt såsom en gåva av Gud är oinskränkt. Detta enstaka skolexempel är också belysande därigenom att det visar, hur den senare kristna reflexionen kan ha fjärrat sig ifrån Jesu radikala och realistiska religiösa syn och ibland kunnat bli nära nog till sina resultat sammanfallande med den mot Jesu uppfattning motsatta judiska.

Vi vända oss härnäst till ett exempel, som visar, huru ett kritiskt inträngande i den judiska litteraturen tvingar forskningen att revidera sin syn på urkristendomens religionshistoriska samband och miljö. Vi ha länge vant oss, att inom urkristendomens religionshistoria arbeta med termerna hellenism och palestinsisk judendom. Och härvid har det gällt som ett avgjort faktum, att den palestinsiska judendomen i urkristen tid varit en från allt hellenistiskt inflytande hermetiskt tillsluten och avgränsad storhet. En urkristen åskådning kunde antingen

härledas från hellenismen eller från den palestinensiska judendomen eller möjligen vara ursprunglig, autokton. Men det var alltid ett antingen-eller ifråga om hellenismen och judendomen. Om i urkristen åskådning eller ett urkristet litterärt dokument kunde påvisas hellenistiskt inflytande, så var det därigenom eo ipso givet, att denna åskådning eller detta dokument på denna punkt stod utanför den palestinensiska judendomens ram. För den urkristna litteraturens och den urkristna religionshistoriens bedömande hade denna syn som konsekvens, att man menade sig i urkristendomen och den urkristna litteraturen kunna betrakta som sekundärt allt som man tyckte sig kunna bestämma som en hellenistisk påverkan, detta därför att Jesu verksamhet och den tidiga urkristendomen föll inom den palestinensiska judendomens ram. För denna uppfattning sammanföll självklart gränsen mellan den historiska s. k. judekristendomen och den s. k. hednakyrkan med gränsen mellan det religionshistoriskt primära Jesusevangeliet och Gudsrikesförkunnelsen å ena sidan och å andra sidan det religionshistoriskt sekundära, hellenistiskt influerade.

Nu borde ju redan den kunskap om främreorientaliska och palestinensiska förhållanden som givits oss av orientalisterna, den gammaltestamentliga forskningen och den allmänna religionshistorien ha kunnat väcka en misstanke om, att det icke kunde stå så rätt till med denna bild av en palestinensisk judendom, som vore alldeles oberörd av hellenismen. Redan Palestinas geografiska läge betingade ju, att just här om någonstädes kunde man vänta att finna en centralhård för den sammansmältning mellan orientaliska kulter och idéer och västerländskt tänkande som hellenismen religionshistoriskt sett är. Och huvudtyngdpunkten i hellenismen ligger ju religionshistoriskt besett just i det orientaliska innehåll, icke i det hellenska eller västerländska upptagandet eller formgivandet — något som man veterligen heller aldrig bestritt men icke alltid vid sina konklusioner behållit i minnet. Egendomligt nog tyckes här inom den nytestamentliga religionsforskningen föreligga ett ordets makt över tanken, i så måtto att just termen hellenism måtte ha suggererat till att hålla fast i medvetandet den allmänna föreställningen om något hellenskt, under det att det viktigare momentet, det orientaliska, skjutits undan ur medvetandets blickpunkt. Vidare kunde man betänka två ytterligare fakta: för det första judendomens sedan

länge historiskt omvittnade exceptionella assimilationstendens och förmåga att känna sig in i, upptaga och omsmäla allt främmande. För det andra det faktum, att det väl knappast någonstans i hela den hellenistisk-romerska kulturvärlden, ens i Rom, fanns en plats, som såsom Palestina och särskilt Jerusalem mottog en ständig ström av impulser av skilda slag från alla denna hellenistisk-romerska kulturvärlds olika delar. Ty i den palestinsiska judendomen och dess huvudstad Jerusalem såg hela den över den dåtida världen spridda diasporajudendomen sin centralpunkt. Därifrån sökte man alltid ledning, dit vallfärdade man regelbundet och dit förde man sina tvistefrågor för avgörande. Och från de olika judiska religiösa centralmyndigheterna, såsom man närmast måste karakterisera dem, ombesörjdes omvänt verkliga inspektionsresor till den judiska diasporans olika delar. Då man nu aldrig tvekat om att karakterisera den judiska diasporan som hellenistisk, så borde det ha väckt en viss betänksamhet, mot att framställa den palestinsiska judendomen såsom hellenistiskt oberörd.

Den kritiska granskningen och utforskningen av den samtida judiska litteraturen vederlägger nu också mer och mer denna konstruktion och det i huvudsak på tvåfaldigt sätt. För det första finner man, att den palestinsiska judendomen i urkristen tid hade den närmaste beröring med alla de religiösa strömningar, som man karakteriserar som hellenistiska. Det är här icke tid att ge några detaljexempel. Men en sida som bör poängteras, är det vida perspektiv över den hellenistisk-romerska världen och dess ideer och strömningar, som vi möta hos de två första århundradenas judiska religiösa lärare och ledare. Man var i ständig beröring med representanter för främmande ideer och förhållanden från Babylonien i öster till Rom i väster. Påfallande är, som redan tidigt framhållits av enstaka kännare av den judiska litteraturen, att exempelvis grekiskan såsom språk synes ha varit den palestinsiska judendomen så förtrogen, att det närmast måste jämföras med ett tvåspråkigt eller trespråkigt folks förtrogenhet med det relativt mera främmande av dess språk. Det är icke endast en uppseendeväckande mängd grekiska låneord man möter i det äldsta skiktet av den judiska litteraturen, utan såsom något självklart berättar man om samtal och religiösa disputer mellan rabbiner och grekisktalande och man finner också traderade uttalanden som innehålla satser på grekiska.

Det rätta förhållandet är, att den normativa judendomen, rabbinismen, upptog en intensiv kamp för att bevara det som man förnam som judendomens egenart och därvid undan för undan utmönstrade eller helst omsmälte det som uppfattats såsom främmande. Men denna kamp var icke slutförd förrän ungefär vid den tid, då talmudernas slutredaktion infaller, och denna slutredaktion är icke till oväsentlig del just ett utslag av denna strävan till utmönstring av det främmande. Den konstruktion man för urkristen tid gjort av en mot hellenismen hermetiskt sluten storhet kan därför med ett visst berättigande passa in på den normativa judendomen, sådan den föreligger omkring år 500 e. Kr. Men då denna dateras tillbaka till urkristen tid, skapar man en grundfalsk bild av de verkliga förhållandena.

För det andra bringar det kritiska studiet av den judiska litteraturen tydligt i dagen, att den palestinensiska judendomen i urkristen tid icke var en homogen och odifferentierad enhet. Det var i stället, såsom kanske aldrig tidigare, en mångfald av de mest olika religiösa strömningar och ketsar, som samlades i synagogans judiska kultcentrum. Och omvänt spridde sig judiska element vida utanför judendomen i gnostiska och mystiska kretsar. Från dessa förstnämnda judiska kretsar bringar nu studiet av den utomrabbinska judiska litteraturen fragment i dagen; som kanske äro de intressantaste nya bidrag som detta studium kan giva alldeles särskilt för urkristendomen. Men ännu återstår mycket arbete, innan man kan samla de vunna resultaten till en ny helhetsbild.

OM DET ANDLIGA ÄMBETET

AV PROFESSOR ANDERS NYGREN, LUND

I.

I den gamla 1600-talsdogmatiken möter man regelbundet under rubriken »*Locus de ministerio ecclesiastico*» ett synnerligen omfattande och rikt utbyggt parti om det andliga ämbetet. Detta visar, att man tillmätte frågan om det andliga ämbetet direkt *dogmatisk* betydelse. Tanken på ämbetet utgjorde för den tidens medvetande en integrerande del av kristendomen själv.

Under de sista århundradena har uppfattningen i denna fråga undergått en total omvandling. Om man tar framför sig en nutida dogmatik, så får man där i allmänhet förgäves söka någon allvarlig utredning om det andliga ämbetet, »*de ministerio ecclesiastico*». Naturligtvis kan man icke heller nu undgå att tala om det andliga ämbetet: det är ju en i den kristna församlingen alltjämt levande realitet, som icke utan vidare kan negligeras. Men det betecknande är, att man i allmänhet icke längre har någon känsla av att det här rör sig om ett *dogmatiskt* problem. Frågan har glidit utanför den principiella, systematiska teologiens område och hamnat inom den praktiska teologien eller rent av inom sociologien. Inom alla religiösa samfund visar sig ju nödvändigheten av ett ämbete, som har sig anförtrött förvaltandet av de religiösa funktionerna; men i allmänhet har man stannat vid att denna nödvändighet är av praktisk och sociologisk art. Att ett kyrkligt ämbete från samfundssynpunkt är ofrånkomligt såg man, däremot reflekterade man i allmänhet icke över frågan, om ämbetets art och nödvändighet på något sätt är *religiöst* motiverad och alltså framgår ur gudsgemenskapen själv och får sin prägel av dess egenart.

Under den allra sista tiden har emellertid en tydlig omsvängning inträtt. Man har börjat få blick för frågans religiösa dimensioner. Mer och mer har man vaknat till medvetande om att det andliga

ämbetet har sin rot i evangeliet självt och att en uppfattning som stannar vid ämbetets praktiska och sociologiska nödvändighet går förbi själva huvudsaken, som är av principiell och dogmatisk-religiös art. Det andliga ämbetet har icke blott en praktisk och samhällelig, utan också en *konstitutiv*, en i evangeliet själv grundad betydelse.

Härmed ställas vi inför följande fråga: förhåller det sig måhända så, att man tidigare haft klar blick för det kyrkliga ämbetets religiösa innebörd, men att denna gått förlorad i sammanhang med den allmänna sekularisering, som ägt rum under de senast förflutna århundradena, och att vi nu åter mödosamt måste återvinna vad som då förlorades och arbeta oss fram till den religiösa synen på dessa frågor?

Det är ett stort komplex av historiska problem, som härmed aktualiseras. I och för sig är den omständigheten, att de gamla dogmatikerna ägnade ett självständigt och utförligt kapitel i sin dogmatik åt frågan om det andliga ämbetet, ännu icke något tillräckligt bevis för att de ägde verklig förståelse för ämbetets religiösa och dogmatiska betydelse. Med loci-metoden följde, att åtskilligt som icke ägde direkt dogmatisk betydelse kom med inom dogmatiken. Denna blev ett samlingsbäcken för många skilda angelägenheter, vilka sedermera fullkomligt korrekt erhöilo sin självständiga behandling. Det gäller i lika mån det bibel-teologiska som det praktiskt-teologiska och sociologiska stoffet. I och för sig består alltså den möjligheten, att »locus de ministerio ecclesiastico» inom dogmatiken var en »Fremdkörper», som icke delade dogmatikens inre struktur, utan på mera utvärtes sätt infogades bland tros-lärans loci. Det skulle vara av intresse ått närmare undersöka, huru härmed förhåller sig. Denna omfattande historiska fråga kan emellertid icke här upptagas till behandling. Vi måste inskränka oss till den rent systematiska uppgiften och fråga alltså i direkt nutidsintresse: *vilken ställning och betydelse tillkommer det andliga ämbetet i kristet och evangeliskt sammanhang?*

2.

Här måste emellertid en viktig anmärkning förutskickas. När vi tala om »det andliga ämbetet», får det ej förbises, att detta icke är en enhetlig och strängt avgränsad storhet. Inom skilda delar av kristen-

heten och under olika tider har tyngdpunkten förlagts åt rätt olika håll. Det har varit fråga om *offerprästen*, som genom sin vigning var i stånd att frambära ett kraftigt och renande offer. Det har varit *mystagogen*, som genom sin förtrogenhet med den andra världen och dess hemligheter visste att föra själar på den rätta himmelsvägen. Det har varit *läraren*, som öste sin undervisning ur den gudomliga uppenbarelsens skatter och som framför allt hade att vaka över lärans renhet. Det har varit *uppfostraren*, som genom sina anvisningar och sin tukt driver människorna till ett moraliskt liv. Det har varit den *religiöse virtuosen*, som åt andra kunnat meddela något av sitt gudsmedvetandes kraft. Det har varit *vittnet*, som kunnat förtälja något av sina egna subjektiva religiösa erfarenheter och därmed väcka till liv liknande erfarenheter hos andra.

De här anförda typerna äro blott några exempel, och man kunde utan svårighet ännu länge fortsätta uppräknningen. Inför denna mångfald av uppfattningar måste vi verkligen fråga: Vad är det andliga ämbetet? Vilken är dess specifikt kristna och specifikt evangeliska innebörd?

Som var och en märker överföres frågan härmed till den principiella och systematiska betraktelsens område. Icke var och en av de anförda uppfattningarna passa lika väl tillsammans med den evangeliska kristendomen. Var och en är korrelerat till en alldeles bestämd religiös grunduppfattning. Och nu kan följande grundsats uppställas: *sådan som uppfattningen om religionen är, sådan blir uppfattningen om »det andliga ämbetet»*. *Arten av vår gudsgemenskap sätter sin prägel också på vår uppfattning om det andliga ämbetet*. Denna grundsats är av allra största betydelse. Genom densamma ha vi fått så att säga en kompass, som kan visa oss vägen genom virrvarret av varandra bekämpande åskådningar om det andliga ämbetet. Den förutan driva vi vind för våg och sakna en avgörande måttstock, efter vilken det kan fastställas vad som är specifikt kristen syn på det andliga ämbetet. Nu har frågan om det andliga ämbetet åter knutits fast vid den systematiska teologiens själva centralfråga, frågan om den kristna gudsgemenskapens egenart. Om det förut rädde tämlig oklarhet över huru man skulle få till stånd ett teologiskt bedömande av de olika uppfattningarna om det andliga ämbetet, så ha vi nu noggrant utpekad den

punkt, där avgörandet träffas, och denna punkt är oss ingalunda obekant, utan själva huvudproblemet inom den systematiska teologien: vad är det kännetecknande för den kristna gudsgemenskapen, och huru kommer denna gudsgemenskap till stånd? Vad som härigenom vunnits är helt enkelt detta: det obekanta har återförts på något bekant, och på något ganska välbekant. Om den systematiska teologien kan giva svar på sin huvudfråga: vad är det för kristendomen och den kristna gudsgemenskapen karakteristiska och egenartade? så bör den också kunna ge svar på den andra med den nära sammanhängande frågan: hurudan måste på grund därav den kristna uppfattningen om det andliga ämbetet vara?

3.

Nu kunde man kanske tycka, att det är en tämligen tvivelaktig vinst, att vi fått vår fråga återförd på frågan om den kristna gudsgemenskapens egenart. Hur skall man bland den stora mängden av religiösa åskådningar få fram det för kristendomen karakteristiska? Är virrvarret på detta område mindre än på det förra? Härtill må svaras: väl möter oss i de olika religionerna gudsgemenskapen i den mest skiftande form. Men principiellt kunna alla dessa former återföras på två huvudformer: den egocentriska och den teocentriska gudsgemenskapen, den gudsgemenskap, som har sin utgångspunkt från människan själv, och den gudsgemenskap, som har sin utgångspunkt från Gud. Och nu är det av vikt att iakttaga, att nästan alla religioner gå på den förra linjen. Vad åsyftar man med alla dessa otaliga offer och reningar, böner och gudstjänstbruk? Vad annat än att bana sig en väg till Gud? Vad annat än att göra sig helig och ren nog för att kunna träda i gemenskap med den helige och rene Guden? Kristendomen ensam går på den andra linjen. Här är det icke vi, som bana oss väg till den Helige, utan den Helige som banar sig väg till oss syndare. När Jesus talar om sin sändning, säger han: »jag har icke kommit för att kalla rättfärdiga, utan för att kalla syndare». Det är detta paradoxala erbjudande av gudsgemenskapen åt syndare, som Paulus tar upp och för vidare i sin rättfärdiggörelselära: det är just syndaren, som Gud rättfärdiggör, utan några rättfärdighetsgärningar från syndarens sida, varigenom denne skulle bli något annat än syndare.

Gud handlar med syndaren såsom man skulle vänta att han handlade med blott den rättfärdige. Detta evangelium om att Gud i Kristus skänker sin gemenskap åt den ovärdige är något absolut enastående. På alla andra religioner i världen kan tillämpas aposteln Pauli ord i Rom. 10: 2 f.: »Det vittnesbördet giver jag dem, att de nitälska för Gud. Dock göra de detta icke med rätt insikt. De förstå nämligen icke rättfärdigheten *från Gud*, utan söka komma åstad en sin egen rättfärdighet och hava icke givit sig under rättfärdigheten *från Gud*.» Det vare oss fjärran att påstå, att det icke även utanför kristendomen skulle finnas en längtan efter gudsgemenskap. Ofta kan denna längtan vara utomordentligt innerlig och uppriktig. »De nitälska för Gud», det vittnesbördet böra vi icke vägra dem. Men de förstå icke *rättfärdigheten från Gud*. De nitälska för gemenskapen med Gud, och därför sträva de efter rättfärdigheten, därför uppstapla de de egna iakttagelserna, därför uppstapla de sina mystiska upplevelser för att på dem liksom på en himmelsstege kunna stiga upp till Gud. Bakom allt detta ligger en verklig nitälskan för Gud. Men i sista hand blir det dock alltid en rättfärdighet »från oss», under det att Kristi evangelium möter oss med budskapet om en gudsgemenskap, som icke utgår från oss, utan *från Gud*.

Rättfärdigheten från Gud — detta är kristendomens nya budskap. Kristendomen förkunnar *rättfärdiggörelsen från Gud*, eller, vilket är detsamma, kristendomen förkunnar *inkarnationens evangelium*, icke att vi stiga upp till Gud, utan att han i Kristus stigit ned till oss, att Ordet i honom blivit kött och tagit sin boning ibland oss, så att Gud i honom är kommen oss alldeles nära. Här kunna vi åter anknyta vid Pauli ord i Rom: 10: »Den rättfärdighet, som kommer av tro säger så: Du behöver icke fråga i ditt hjärta: 'Vem vill fara upp till himmelen, nämligen för att hämta Kristus ned?' ... Vad säger den då: 'Ordet är dig nära, i din mun och i ditt hjärta'.»

4.

Och nu — sedan vi vunnit klarhet över den kristna gudsgemenskapens egenart, att den är teocentrisk, att den kommer från Gud, att den tillbjudes oss i Kristus, att den anammats i tron — kunna vi gå vidare

till frågan om det andliga ämbetets betydelse. Det är då omedelbart klart, att ämbetet får en helt annan innebörd och ställning, allteftersom gudsgemenskapen är av det ena eller andra slaget. Vi få nu en konkret användning av vår ovan uppställda grundsats: Arten av vår gudsgemenskap sätter sin prägel också på uppfattningen om det andliga ämbetet. Vore det fråga om att bana oss en egen väg till Gud, vore det fråga om att uppbygga en egen rättfärdighet och att torna upp en himmelsstege, då behövde vi offerprästen och mystagogen, den moraliske fostraren och ledaren, den geniala religiösa människan, som med sin överväldigande kraft kunde rycka oss med i sin himmelsflykt. Men när den kristna gudsgemenskapen i stället betyder rättfärdigheten *från Gud*, när den betyder, att Gud tvärt emot alla våra förnuftiga beräkningar kommer ned till oss i Kristus, tar på sig våra bördor och bär dem, då behöva vi ett andligt ämbete av helt annat slag: ej offerprästen, ty offret är Guds och icke vårt; ej mystagogen, ty Gud döljer sig icke för oss i ett fjärran, där vi skulle uppsöka honom på hemlighetsfulla, slingrande vägar, utan han kommer öppet och rättfram till oss i Kristus: »han är oss när, hans härlighet vi sågo». Vad vi behöva, är då icke ens i första rummet vårdaren av det inre, religiösa livet. *Evangeliet* kräver ett ämbete, som bär fram det gudomliga budskapet till var och en.

Kanske skulle man tycka, att det andliga ämbetet inte skulle vara av så stor vikt här, som inom de andra formerna av gudsgemenskap. Om vi själva skola bana oss väg till Gud, så är det ju klart att vi behöva ledare och vägvisare, fostrare och förvaltare av de religiösa funktionerna. Men om det är Gud, som skall bana sig väg till oss, förefaller det som om vi lättare skulle kunna reda oss utan ett andligt ämbete. I själva verket är raka motsatsen fallet. Den från oss själva utgående gudsgemenskapen kunna vi åtminstone i någon mån på egen hand odla. Det religiösa anlaget hos oss kunna vi kultivera, rättfärdigheten kunna vi öva, de mystiska upplevelserna kunna vi träna. Men huru skulle vi överhuvud kunna ha någon aning om *rättfärdigheten från Gud*, om vi inte rent utifrån nåddes av budskapet därom. Det är ju något, som eljest ligger alldeles utom räckhåll för oss, ja, som rent av strider mot de föreställningar, som vi av naturen själva göra oss om vad gudsgemenskap vill säga. Här kunna vi ännu en gång anknyta vid Pauli ord i

Rom. 10: »Huru skulle de kunna tro den som de icke hava hört? Och huru skulle de kunna höra, om ingen predikade? Och huru skulle predikare kunna komma, om de icke bleve sända?» (v. 14 f.).

Här skymta vi redan något av det andliga ämbetets konstitutiva betydelse. Ordets ämbete, *ministerium verbi*, är oskiljaktigt från evangelium. Evangeliet vädjar till människans tro. Men ingen tro utan predikan, och ingen predikan utan ett gudomligt uppdrag, en gudomlig sändning. Vilket är här det primära? Ofta resonerar man så: det primära är den troende församlingen; denna utser inom sig vissa personer, som skola förvalta vissa församlingsfunktioner och uppgifter, och så kommer det andliga ämbetet till stånd. I verkligheten är ordningen den omvända: utan det gudomliga budskapets utsändande funnes det varken någon församling eller någon tro. Tron är icke en ursprunglig religiös funktion, som så att säga självständigt kan bära församlingen. Tron är svaret på och mottagandet av budskapet om rättfärdigheten från Gud. Det är alltså *Gud*, och icke församlingen, som utsänder detta budskap. På grundläggande sätt lät Gud detta budskap utgå, då han sände sin Son, Jesus Kristus i världen. Han är i sin egen person »rättfärdigheten från Gud», »Ordet som blev kött». Men sedan går denna sändning vidare i det andliga ämbetet: »Såsom Fadern har sänt mig, så sänder ock jag eder» (Joh. 20:21). »Alltsammans kommer från Gud, som har försonat oss med sig själv genom Kristus.» Men så går linjen vidare: han har »givit åt oss *försoningens ämbete*» (2 Kor. 5:18). Försoningen i Kristus och försoningens ämbete i församlingen, de båda höra oskiljaktigt samman.

Det andliga ämbetets innebörd är alltså kort sagt det från Gud utgående budskapet, som kallar oss till hans gemenskap. Prästen har Guds uppdrag och icke blott församlingens. Han är icke i första rummet satt att framställa en viss religiös åskådning, som hyllas inom församlingen, utan hans uppgift är just att bära fram budskapet om rättfärdigheten från Gud. Visserligen har han en själavårdande uppgift, men själavården är icke något annat vid sidan av evangeliet, utan just evangeliet, lämpat såsom ett personligt budskap för den enskilde.

*

*

*

Det var reformationens stora gärning, att den återupptäckte evangeliets frälsningsväg, den teocentriska gudsgemenskapen, som grundar sig på »rättfärdigheten från Gud». Det är då upplysande att se, att reformationen också lade grunden till en ny uppfattning om det andliga ämbetet. När Confessio Augustana i sin 4:e artikel, »*de iustificatione*», kort karakteriserat den nya grundsynen på gudsgemenskapen genom Kristus, går den helt betecknande i den 5:e artikeln, »*de ministerio ecclesiastico*», omedelbart över till att draga konsekvenserna för det andliga ämbetet: »Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta». Emedan Guds gemenskapsvilja med oss syndare tar sig uttryck i evangeliet om rättfärdiggörelsen genom tron på Kristus, så har han också instiftat ett »andligt ämbete», som genom evangeliets förkunnande och sakramentens förvaltning skall föra Guds levande budskap fram till oss och möjliggöra, att det blir av oss i tron mottaget.

Detta är det andliga ämbetets teologiska motivering; häri ligger dess konstitutiva betydelse för den evangeliska kristendomen.

F A D E R V Å R

EN SKISS AV DET NUTIDA FORSKNINGSLAGET

AV PROFESSOR ANTON FRIDRICHSEN, UPPSALA.

I.

I svenskt som överhuvud i modernt evangeliskt fromhetsliv tycks användningen av Herrens bön i stort sett erbjuda en glädjande bild. Om missbruk av denna bön kan det väl knappast talas, så som fallet tyvärr så ofta är med bordsböerna. Och vad bruket beträffar, får man intryck av, att man umgås med FV med en alldeles särskild vördnad och andakt. I *gudstjänsten* hushållas det lyckligtvis numera strängt med FV, så att detta kommer som den högsta stegringen och djupaste koncentrationen av församlingens tillbedjan vid gudstjänstens slut. I *skolans* kristendomsundervisning tröskar man nu icke längre genom FV med den kateketiska slagan, som var så nyttig under reformations-tiden och även långt senare, men som nu har spelat ut sin roll. Utan den kateketiska behandlingen av Herrens bön torde genomgående vara bestämd av den ursprungliga synpunkten, av urmotivet: »Herre, lär oss att bedja!»

FV intar, förefaller det, hos oss en tillfredsställande plats både i kult, undervisning och enskild fromhetsövning. Detta gynnsamma förhållande hänger säkert ihop med den — i andra avseenden mindre glädjande — utveckling, som har fullbordat sig i de evangeliska kyrkorna, utvecklingen mot en genomgripande sekularisering av människolivet, mot individuell religiös frihet och mot en historisk syn på kristendomen.

Sekulariseringen har befriat FV från det martyrium, som Luther i så starka ordalag opponerade sig emot, och som på sina håll har fortsatt ned till icke allt för avlägsna tider. Nu är det slut överallt med att bedja av tvång, av vana eller vidskepelse. Ingen beder nu, som

icke känner sig driven av ett inre behov. Och få äro de fall, där den likgiltige eller motvillige är av yttre omständigheter tvungen att lyssna till kristen bön. Denna sekularisering med dess många menliga följder har åtminstone det goda med sig, att det numera knappast alstras någon leda eller fiendskap mot det heliga ordet; fastmer förefaller det ofta, som om den profana människan grepes av en helig känsla, av andakt och eftertanke, då hon någon gång kommer att lyssna till Herrens bön.

Den *frihet*, som nu råder i det kristna livet, individens frihet och skyldighet att ge sin kristendom personlig gestalt och eget uttryck, denna frihet — ett arv från upplysningen och pietismen — har brutit den religiösa formeln och formalismens herravälde och gjort den fria bönen med egna ord till det normala i evangelisk andaktsövning. Den kultisk-liturgiska bönen blir därigenom på ett sätt problematisk, men på ett annat sätt blir den återigen aktuell, emedan den obundna friheten med inre nödvändighet alstrar ett behov av fasta former. Alldeles särskilt gäller det då om FV, att det just i denna situation har vunnit en ny, en oerhörd betydelse såsom *Herrens* egen bön, alla våra individuella böners mönster och norm. Varje bedjare i vår tid förstår, att vad det gäller icke är att upprepa FV, utan att låta sin egen bön inspireras och helgas av dess anda. När då *FV självt* bedes, enskilt eller samfällt av församlingen, så sker därigenom ett upplyftande till det överpersonliga, utan att därför personligheten försvinner: även i helgedomens innersta känna vi oss hemma. Behovet och skyldigheten att tala sitt eget språk till den himmelske Fadern känner därför den nutida kristne lika väl som välsignelsen i att från sin egen bön ständigt återvända till monumentalbönen, den klassiska bönen.

Så skulle man kunna säga, att i nyprotestantismen FV har fått sin rätta plats i bönelivet, i kammaren som i kultgemenskapen. Tack vare, att tvång och vana har upplösts i frihet, har FV kunnat fullt utveckla sin inneboende religiösa makt och *självt* skapa sig sin ställning i nutida fromhet. Att därvid glömma eller förneka den grundläggande och varaktiga betydelsen av FV:s traditionella ställning under kyrkohistoriens sekler, dess historiska ställning i kristendomens hjärtpunkt, skulle naturligtvis vara ett grovt fel. Här har det endast varit fråga om att framdraga några av de faktorer, som närmast ha gestaltat — icke skapat — det nuvarande läget.

Bland dessa faktorer måste även nämnas *den historiska kristendoms-synen*. Sedan 150 år tillbaka är teologien historiskt inriktad, den söker det ursprungliga, det grundläggande, den vill se utvecklingen. Denna historiska inriktning har i vid utsträckning lett till historicism, till en olycklig tendens att absolutifiera den konkreta historiska personligheten och binda livskrafterna till dess psykologiska efterverkningar. Det är en åskådning, som varken gör rättvisa mot historien eller mot nutiden, en fara för det sunda livet. Likväl har givetvis den historiska teologien skänkt oss omistliga värden och bland dessa även sinnet för och bilden av Jesus av Nasaret, mitt i sin tid, i sitt folk, i spetsen för sina lärjungar. Denna historiska bild ger ett för oss outhärligt perspektiv för den kyrka och det kristenliv, som vi leva i idag, nitton hundra år senare. Vad som då kommer till oss i ordet genom alla dessa sekler från den allra första galileiska tiden, det blir dyrgripar, bland vilka FV, den bön Mästaren själv lärde sina lärjungar vid stranden av sjön eller i bergstoppens ensamhet, kanske i någon liten galileisk bondstuga, lyser med den starkaste och djupaste glans.

Det historiska perspektivet utvidgar sig även till att omfatta den äldsta missionsmarken. Redan på 50-talet bads Herrens bön på arameiska, grekiska, latin runt omkring i Medelhavsländernas städer. I dag bedes den över hela jorden av kristna av alla raser och konfessioner. FV får därför en *ekumenisk* klang och betydelse i denna världskommunikationernas begynnande triumfepok, det får betydelse som den samlade kristenhetens enda gemensamma bekännelse, såsom världskristendomens enhetspunkt.

Är det så, att det historiska perspektivet, rätt använt, ger ökat liv och starkare färg åt ordet som lever och verkar idag, då har även det exegetiska studiet av FV en betydelse, som går ut över den rent historiska, att konstatera, hur orden ursprungligen ljödo, och vad de betydde för Jesus och lärjungarna. Sysslandet med dessa frågor öppnar naturligtvis en viss distans mellan oss och FV, men gräver ingen klyfta. Under dessa omständigheter är distansen av godo, ity att FV då framträder såsom ett *urord*, som övervinner tids- och kulturavstånd, går in i kyrkans nutidsliv och ställer det på den säkra grunden.

Men även urordet har sitt historiska perspektiv, som icke får förbises. Det exegetiska studiet av Herrens bön måste bygga på kännedom

om det *judiska* bönelivet, i vilket Jesus växte upp, och som omgav honom som man. Urordet måste springa fram ur judendomens bakgrund, vi måste få blick för sammanhanget och olikheten. Då först får det *uppfyllsels* ljus över sig, det enda ljus, i vilket ett kristet urord kommer till sin rätt.

2.

Judafolket ägde på Jesu tid en då redan gammal, gedigen religiös kultur. Det var en religiöst genomorganiserad och genombildad menighet. Fyra seklers liv under lagen hade djupt i detaljerna präglat och gestaltat den gemensamma livsformen. Hela judens liv skulle vara heligt. Och allt helgades genom lagen, genom gudstjänsten i synagoga och tempel, men först och sist genom *bönen*, kultbönen, familjbönen, den individuella bönen. Judendomens religiösa existens kan karakteriseras som ett genomfört, strängt reglerat böneliv.

Morgon och kväll reciterade varje israelit sin trosbekännelse, sitt »*schma*»: »Hör Israel, Herren är vår gud, Herren allena. Och du skall älska Herren, din gud, av allt ditt hjärta och av all din själ och av all din kraft . . .» Kvinnor, barn under viss ålder och slavar voro befriade från denna skyldighet. Alla andra ålåg den. Med böneremsorna (*tefillin*) virade om panna och armar, tofsarna (*sisit*) på bönemanteln och med *mesusans* vittnesbörd utanför på högra dörrposten tog juden varje morgon och kväll högtidligen lagens ok på sig. — Dessutom hade dagen tre fasta bönetimmar (så redan Dan. 6: 11, alltså c:a 200 år f. Kr.), då man skulle bedja »Adertonbönen» (*Schmone esre, Tefilla*), en hymn bestående av 18 benediktioner med anknutna korta böner av kollektivt innehåll, böner för Israel.

Men förutom allt detta dagligen fastlagda medförde familjelivet och gudstjänsten böner och lovprisningar i rikt mått. Intet brödstycke stort som en oliv, ingen bägare vin fick njutas utan föregående benediktion: »Prisad vare du, vår Gud, världens konung, som mättar hela världen genom din godhet!» Före, under och efter måltiderna framrades en rad lovprisningar och böner, och på sabbater och festdagar antog bordsliturgien en särskilt högtidlig karaktär, i synnerhet påsknatten, då man sjöng det s. k. »*Hallel*» (Ps. 113—118, jfr Mark. 14: 26).

— Alla familjens händelser, glada och sorgliga, helgades med lovprisningar: vid ett barns födelse och omskärelse, vid trolovning och bröllop, vid död och på fastedagar, i synnerhet på den stora försoningsdagen, som helt och hållet var ägnad åt bönen. Man gick till sängs med ett böneord, och man steg upp på morgonen med en välsignelse.

Till allt detta kom så gudstjänsten i synagogan med dess talrika benediktationer och böner. Huruvida den s. k. *Kaddisch*-bönen återgår till Jesu tid, torde vara rätt tvivelaktigt, men den ger i alla fall ett begrepp om den synagogala bönetraditionen. — Den praktfulla tempelgudstjänsten var rik på psalmer, böner, lovprisningar.

Att under dessa förhållanden bönen och i synnerhet den individuella, fria bönen hotades av vissa faror, är i sig självt sannolikt och bekräftas av evangelierna. Faran för mekaniskt upprabblande av alla dessa välsignelser och böner låg givetvis nära till hands; men kanske ännu allvarligare var den fara, som Jesus så inträngande varnar för: »att bedja för att bli sedd av människorna». Jesus reagerar så starkt mot detta, att han som den normala bönen uppställer den som äger rum i den stängda kammarens ensamhet. Däri ligger naturligtvis icke en förkastelse av den reglerade böneseden, utan ett drastiskt korrektiv till den. Lärorika beträffande den individuella bönen ställning i judendomen äro även alla Jesusord, som inskräpa bönen oändliga möjligheter; vi kunna i detta sammanhang bl. a. tänka på liknelserna om den bedjande vännen, änkan och domaren, senapskornet som bild av den oemotståndliga bönekraften. Dessa bildord och en rad logia om att bedja ge vid handen, att den spontana, den fullt ut egna bönen levde ett ganska svagt liv i den dåtida judendomen, vilket icke bara torde bero på andlig tröghet och »klentrogenhet», utan även på böneformelns och den fasta bönetidens övermäktiga konkurrens. Även den heliga orten, som ju å ena sidan kallade till bön genom sin helgd och den möjlighet för ensam andakt, som den erbjöd den enskilde bedjaren inom sitt stora område, begränsade å andra sidan det individuella bönelivets möjligheter: ty den tanken gjorde sig naturligtvis lätt gällande, att en verkligt effektiv bön i ett kritiskt läge borde uppsändas i helgedomen, och endast ett fåtal hade givetvis tillfälle att utan alltför stor möda och tidspillan komma dit. Då vi i liknelsen se fariséen och publikanen gå upp till templet för att bedja, skola vi säkert tänka oss, att något

alldeles *speciellt* motiv drev dem dit: fariséen hade upplevt någon rik välsignelse och tackar nu för den genom att framhålla hur värdig han var att få densamma; publikanen hade drabbats av Herrens hand i liv och samvete och anropar nu i sin yttersta nöd den evige om nåd. Alltså även denna berättelse vittnar i viss mån om den fria, spontana börens gränser i judendomen.

Jesus däremot, den rastlöse vandraren, levde alltid i börens sfär; det framgår klart av evangeliernas bild av hans liv och verksamhet. Denna bild visar, att *Jesus* på flera punkter följde den judiska böneseden och inpassade sig i det judiska gudstjänstlivet. Men huvudintrycket är dock, att han levde i en helt egen, personlig bönesfär, som han fyllde med sin egen mäktiga intensitet, sin egen oförlikneliga gudsgemenskap. FV är nu ett talande vittnesbörd om, hur *Jesus* fyllde den givna judiska böneseden och dess stoff med sin egen anda. Herrens bön visar på en gång *Jesu* intima sammanhang med sitt folks religiösa liv och hans starka egenart och illustrerar kanske mer än någon annan *Jesu*tradition *Jesu* eget ord, att han icke var kommen för att upphäva, utan för att fullborda. *Jesus* förkastade icke den formulerade och regelbundna bönen, men han nyskapade den i sin anda. Så uppstod en bön, som med den fasta formen förknippar den omedelbara religiösa kraften.

Om vi jämföra FV med andra gammaljudiska böner, i synnerhet med »Adertonbönen», finna vi, att den jämte uppenbar och grundläggande likhet företer viktiga olikheter, enkannerligen i sin koncentrerade form och i urvalet av sina temata. På dessa punkter uppenbarar sig *Jesus* såsom fullbordaren.

Redan FV:s form vittnar icke bara om egenartat formsinne utan även om originell religion: denna till det yttersta koncentrerade form röjer en *Gudsnärhet*, som söker sitt naturliga böneuttryck i få, koncisa ord. FV kastar därför även genom sin yttre gestalt ljus över *Jesu* egen Gudsgemenskap. Mönsterbönens form pekar tillbaka på, för in i den bakom bönen stående personlighetens egenart, och endast de, som äro andligen besläktade med denna egenart, som låta sig inspireras och präglas av den, kunna fullt ut finna sig till rätta med FV:s fåtaliga och korthuggna böneord.

Vad *böneämnenas urval* beträffar, finna vi, att FV inom sin ram

sammanfattar huvudmomenten i evangeliets religion i en karakteristisk och betydelsefull ordningsföljd. Vi återkomma till detta, sedan vi tagit en överblick över böneorden i FV och deras ställning i den nutida utläggningen.

3.

Men först några ord om FV:s *ursprung*. Att bönen i sista hand återgår till Jesus och den med honom vandrande lärjungaskaran, är en åsikt, som icke har något av vikt emot sig utan tvärtom stödjdes av alla sakliga och formella indicier. Men frågan om denna böns tillblivelse och dess urgestalt är höljd i historiens halvmörker. Inledningen Luk. 11:1 »Herre, lär oss att bedja, såsom ock Johannes lärde sina lärjungar», kan givetvis icke betraktas som referat av FV:s konkreta tillblivelse; men den torde vara historisk så till vida, som den vittnar om, att Jesus och hans lärjungar ha upptagit en tradition från den krets omkring Johannes, som de ursprungligen tillhörde. För frågan om FV:s ursprungliga syfte blir det då av en viss betydelse att överväga, vilken ställning den motsvarande Johannesbönen hade i Döparmenigheten. Det förefaller då sannolikt, att Johannesbönen var avsedd att ersätta den vanliga fasta judiska bönen. I det eskatologiska läget har Döparen känt denna som otillräcklig och har infört en ny. En analog möjlighet måste man då räkna med, vad FV beträffar. I sådant fall är det uppenbart, att FV icke skulle vara den enda bönen för lärjungarna, utan *huvudbönen*, liksom »Adertonbönen» var den judiska huvudbönen, som ingalunda uteslöt andra böner, varken fasta eller fria. Det är naturligtvis icke nödvändigt att tänka sig, att FV i den vandrande lärjungamenigheten bads regelbundet tre gånger om dagen; Didachés föreskrift härom torde vara förestavad av judisk bönesed. Den kommunikativa formen med »vi» och »oss» motsvarar judisk bönestil och den i den messianska skaran rådande gemenskapens anda: ingen står här isolerad inför sin Gud, utan var och en beder såsom medlem av det utvalda Gudsfolket.

Helt naturligt framstår huvudbönen såsom *mönsterbön* i kyrkans *undervisning om bönen*. FV:s plats i evangelierna är bestämd av denna kateketiskt-pedagogiska användning: »I skolen alltså bedja sålunda»

(Matt.); »När I bedjen, skolen I säga så . . .» (Luk.). — Att däremot FV från början skulle ha varit en *kultbön* och rent av *nattvardsbön* (fjärde bönen konsekrerande huvudbön), är alldeles osannolikt redan med hänsyn till dess genomgående parallellism med gammaljudiska böner av icke-kultisk art.

Har alltså FV ursprungligen varit huvudbön i Jesu messianska lärjungamenighet, så ge vidare judiska analogier vid handen, att det från början endast har haft en *relativt* fast formulering. Ett bokstavligt fastläggande av dylika fasta böner var icke judendomens sed. Där rådde alltid en viss frihet till smärre ändringar och tillägg. De traderade varianterna av FV stadfästa detta förhållande även i fråga om Jesuslärjungarnas huvudbön. Det är fullt ut möjligt, att samtliga varianter — även bönen om Anden i en viss gren av Lukastraditionen — återgå till den vandrande lärjungaskaran. — Följaktligen är det metodiskt otillåtet att ställa frågan om hur många böneord *urbönen* omfattade, och vilken ordalydelse de hade. Harnacks radikala försök att rekonstruera urbönen såväl som mera konservativa sådana sakna därför ur denna synpunkt berättigande och intresse. Frågan om ur-FV måste överhuvud avföras från dagordningen; den exegetiska uppgiften kan icke vara att spela ut de traderade formerna mot varandra eller fråga, vilka former äro de ursprungligare, utan det gäller att tolka dem under ömsesidig jämförelse. Denna exegetiska princip är densamma, som måste göras gällande även för en mängd andra Jesusord, som äro traderade i olika varianter.

4.

1. *Namnets helgelse (qiddusch ha-schem)*. — Första bönen i FV uppfattas ibland som en benediktion, en lovprisande *inledning* till de följande bönerna, jfr Adertonbönens ingress: »Helig är du och fruktansvärt ditt namn, och det är ingen Gud utom dig. Prisad vare du, Jahve, helige Gud!» Men en dylik benediktion skulle passa mindre gott till FV:s stränga koncentration, och i Qaddisch finna vi bönen om namnets helgelse i världen omedelbart framför bönen om riket. Också ha evangelisterna uppenbarligen i FV:s första ord sett ett verkligt böneord. Meningen i detta typiskt semitiska uttryck är klar: att »helga

Jahves namn» är ursprungligen det som sker i kultropet: »Helig är Jahveh!» (Jes. 6), men uttrycker så överhuvud taget all tillbedjan, hyllning och lydnad mot hans vilja och anspråk. Vidare helgar Jahve *själv* sitt namn genom att ta ut sin gudomliga rätt till människornas underkastelse, genom att tvinga även hedningar och gudlösa att hylla honom, erkänna honom såsom all världens gud. — Det lider knappast något tvivel, att bönen om namnets helgelse i FV åsyftar den yttersta tiden, då Israels gud uppenbarar sig för hela världen i sin makt och härlighet. Lärjungarnas första bön var denna, om domen och fulländningen. Term och tanke äro äkta judiska. Även i judendomens framtidshopp spelade de nationella lyckodrömmarna ingalunda huvudrollen utan den brinnande nitälskan för den ene sanne Gudens ära: huvudangelägenheten var, att han äntligen ville en gång öppet framträda och göra slut på all förnekelse, all hädelse, allt trots och all villfarelse. — Den omskrivande formen »helgat varde» motsvarar den judiska obenägenheten för att tala imperativiskt till Gud: »helga ...!» och är i sak det samma som en personlig imperativ.

2. *Riket (malkuthū)*. — Att Guds rike »kommer», »nalkas», »hin-
ner fram» (*efthasen*) äro väl kända uttryck, som återigen omskriva Guds
positiva handlande: Upprätta ditt rike! Det är åter fråga om uppfyllel-
sen. Denna ligger helt och hållet i Guds hand, den kommer, när Guds
timme slår; men det är betecknande för Jesu och urkyrkans intensivt
eskatologiska inställning, att de ändå bestorma Gud med böner om
rikets upprättande, dess kommande. En lidelsefull längtan rådde på
denna punkt och satte sin prägel på bönen. Förutsättningen för detta
förhållande var givetvis, att det rådde en fast övertygelse om att redan
vara inbegripen i dramats början. Det är icke fråga om att framtvinga
något, som uteslutande tillhör framtiden, utan om att påskynda och
framdriva en process, som redan är i full gång. I detta läge är det
enligt Jesus fullt legitimt att bedja om rikets snarliga upprättelse, jfr
liknelsen om änkan och domaren, som icke avser bön i allmänhet utan
alldeles särskilt bönen om förlossning från denna onda tidsålder: »Skulle
då Gud icke skaffa rätt åt sina utvalda, som ropa till honom natt och
dag?» (Luk. 18: 7). — Tonvikten i denna liknelse ligger på rikets be-
tydelse för dess barn, på förlossningen från det ondas herravälde och
förtryck. Men det första i bönen om *riket* är dock, att det är *Guds*

rike: Tillkomme ditt rike! Guds ära i första bönen kompletteras med Guds makt. Och därtill ansluter sig organiskt omedelbart Guds vilja. Guds ära sammanfaller med hans *Tora*, och huvudsaken i hans herravälde är varken den rätta kulten eller Israels härlighet eller de kosmiska tyrannernas undergång, utan det fulla genomförandet av Lagen till anda och bokstav. Den avgörande synpunkten på fulländningen kommer därför i den tredje bönen.

3. *Viljan (raison)*. — Den eskatologiska innebörden av denna bön är säkerställd genom orden »såsom i himmelen så ock på jorden». Må Gud upprätta ett tillstånd, där hans lag förverkligas av människorna (på jorden) med samma goda vilja och noggrannhet som av änglarna (i himmelen). Tanken kan illustreras med slutet av Ps. 103:

»I himmelen har Jahve rest sin tron,
hans konungavälde omfattar världsalltet.
Välsignen då Jahve, I hans änglar,
I väldiga, som göra vad han bjuder,
så snart I hören ljudet av hans befallning!
Välsignen då Jahve, all hans här,
hans tjänare, som göra vad han vill!»

Vi finna här makten och viljan samordnade på ett fullkomligt sätt i himmelen; må det bli så även på jorden, — på den nya jorden! Må då även den gudsfientliga viljan, som råder i denna aion, krossas! Det är den nödvändiga förutsättningen för fulländningen av förhållandet mellan Gud och människorna.

Den första bönetriaden i FV visar sig vara allt igenom judisk till form och stoff: Guds ära, makt och vilja såsom den nya framtidens väsen, i skarpaste motsättning till det nuvarande läget —, det är dessa tre böners eller denna trefaldiga böns vädjan till Fadern. Varje from jude kunde bedja dessa böner av fullt och helt hjärta. Likväl är det en ny bön, nyskapad av Jesus. Det *abbū*, som inleder FV, vittnar, i olikhet med det judiska »vår Fader», som ger uttryck åt det heliga

folkets partikularistiska medvetande, om en verkligt innerlig och personlig barnskapets anda. Denna präglar även orden om Guds ära, makt och vilja och ger dem ett nytt innehåll: den nya jorden skall fyllas av ett liv, där Faderns *kärleksvilja* råder i allt, där hans *barn* helga hans namn och främja hans herravälde.

Detta herravälde ligger i framtiden; men den bedjande lärjungen står i innerlig förbindelse med det genom Messias. Bönen om Guds eskatologiska handlande är därför från den *bedjandes* sida en *bekännelse* till det kommande riket, ett nu skeende helgande av namnet, en lydadsförklaring gentemot Guds vilja. Lärjungarna förnya genom den trefaldiga bönen om fulländningen sitt förbund med Fadern och bereda sig på nytt till att ta emot riket, när det kommer. — Däremot torde bönen i sin historiska mening knappast omfatta tanken om Guds bistånd för bedjaren till att (genom sin levnad) helga namnet och göra Guds vilja, eller tanken om ett ständigt växande av deras tal, som redan i denna aion ge Fadern sann dyrkan i tanke, ord och liv. Det är bönetankar, som med nödvändighet måste växa fram i och med det urkyrkliga religiösa lägets aveskatologisering.

Även den andra bönetriaden i FV, bröd, syndaförlåtelse, att besparas för satanisk anfäktelse, stå under fulländningens synpunkt. Det är lärjungarna, som med brinnande längtan skåda fram mot och bedja om Herrens dag, som här lägga fram sina vitala behov under väntetiden.

4. *Bröd (lächäm)*. — Brödbönen kommer först, icke det religiösa behovet. Ty förutsättningen för hela FV är ju, att det normala Gudsförhållandet består. Genom Messias stå lärjungarna i Gudsrikets sfär, de veta sig vara dess arvingar, hela deras existens är bestämd av det. Därför kommer det elementära existensbehovet som den första angelägenheten, det *normala* dagliga behovet. Först i andra hand kommer *anomalien*, det som egentligen icke skulle vara, men som ändå infinner sig: skulderna.

Tolkningen av fjärde bönen företer en egendomlig språklig svårighet: ordet *epiousios*, som intar en särställning i den bibliska filologin. Trots otaliga bemödanden från teologisk och filologisk sida har det

icke hittills lyckats att säkert avgöra ordets betydelse. Dock tycks nu så mycket vara klart, att det slutliga avgörandet icke kommer genom rent språkliga övertågningar utan beror på ett lyckligt fynd: när en dag någon egyptisk papyrus uppenbarar sig, där *epiousios* förekommer i ett klart och överbevisande sammanhang, då kommer även lösningen på denna gamla exegetiska gåta. — En överblick över översättningarna av *artos epiousios* företer en rikhaltig och brokig samling förslag; några bland de viktigaste må här nämnas:

(1) Övernaturligt bröd (*panis supersubstantialis* = *epi*, över, och *ousia*, substans): Ordet, Logos, nattvarden.

(2) Nödvändigt, tillräckligt bröd (*epi tēn ousian* = erforderligt för existensen).

(3) Bröd för den löpande dagen (*epi tēn ousan* sc. *hēmeran*).

(4) Framtidsbröd (*to ep-ion*), d. v. s. det messianska brödet, alltså: Giv oss *redan idag* den kommande världens föda, låt oss nu omedelbart få uppleva det kommande Messiasriket med dess fröjdemåltid.

(5) Bröd för imorgon, för morgondagen (av *hē epiousa* sc. *hēmera*).

Bland dessa tolkningar ha (3) och (5) mer och mer samlat sympatierna omkring sig. Längre tycktes stämningen övertågande luta åt översättningen: »Vårt bröd för morgondagen giv oss idag!» Denna översättning har en varm förespråkare i Adolf Deissmann, som förutom de rent språkliga fördelarna, som onekligen äro på denna sida, framhöll, att uttrycket »bröd för morgondagen» återspeglar det palestinska förhållandet, att dagens brödförråd bakas före soluppgången, vadan degen alltid måste iordningställas dagen i förväg. Den som icke har »bröd över natten», måste svälta nästa dag. — Mot översättningen »bröd för den löpande dagen» gjordes gällande, att man då skulle vänta formen *epousios*, emedan *epi* framför vokal borde förlora sin slutvokal. Så hade man satt in »bröd för morgondagen» i den nya Züricheröversättningen, och det stod redan i korrekturet, då det befanns, att det mystiska *epiousios* förelåg i en egyptisk papyrus, som hade kommit till British Museum redan på 1880-talet, men som icke hade beaktats. Glädjen över denna upptäckt grumlades emellertid av flera olyckliga omständigheter. Ifrågavarande papyrus känna vi numera endast i kopia, då originalet icke har kunnat hittas, vilket är ytterst beklagligt, emedan endast bokstäverna *epious* finnas kvar av

hela ordet. Icke heller framgår ordets betydelse klart av sammanhanget, men detta är sådant, att det tycks vara fråga om ett visst kvantum livsförnödenheter för ett hushåll eller ett arbetslag: ärter, grönsaker, limpör osv. Man har sammanställt *epious(ia)* i denna förteckning med det latinska *diaria (cibaria)*: *dagsranson* för slavar, arbetare, soldater, arbetsdjur osv. — Det mystiska *epiousios* har alltså endast lyft en flik av slöjan, som döljer dess hemlighet. Så mycket torde dock nu vara säkert, att uttrycket är tekniskt och tillhör förvaltningens terminologi. Vi skulle därför kunna våga hoppas på nya papyrusfynd, som säkerställa den sakliga meningen, även om möjligtvis den rent språkliga frågan om själva ordbildningens förutsättningar och karaktär kommer att förbli omtvistad. — Det arameiska grundordet kommer man väl aldrig att kunna fastslå; det *mabar*, som Hieronymus säger sig ha läst i Hebréerevangeliet, är säkert endast en översättning av *epiousios* och bevisar följaktligen intet.

Hursomhelst, »bröd för morgondagen», som det redan stod i koretturet till den nya Züricherbibeln, blev nu avlägsnat och ersatt med det gamla: »unser tägliches Brot». En not förmäler dock, att den rätta översättningen är: »unser Brot für den kommenden Tag». Som synes av det ovan anförda, torde nog detta vara för mycket sagt. Som frågan nu ligger till, sjunker vågskålen i riktning mot betydelsen »dagsranson», likt det grekiska *τροφὴ ἐφέμερος* (Jak. 2: 15), vilket betyder »föda för dagen» (*epi tēn hēmēran*). Det latinska *panis quotidianus* (vårt »dagligt bröd», efter tyskan »tägliches Brot») är mindre tillfredsställande, emedan det kan missförstås som bröd »dag för dag», var dag. Olämpligheten av denna översättning framträder klart hos Lukas (11: 3): »Vårt dagliga bröd giv oss dagligen», vilket bildar en tautologi. Denna upphävs däremot, om man översätter: »Vårt bröd för dagen giv oss var dag».

Efter all sannolikhet bådo Jesu lärjungar allra först om sin dagsranson av bröd, varvid, enligt termen, slavens, arbetarens, bondens, soldatens normala kvantum var normerande för anspråket. — Mellan Matteus' »idag» och Lukas' »var dag» består en viss ehuru ej djupgående olikhet. Första evangeliets »idag» är icke exklusivt; det kan lätt utvidgas bakåt (»giv oss även idag . . .») och framåt (»idag och var dag . . .»), utan att det inkräktar på den fromhet, som lägger endast

dagen i Faderns hand. Matteusformen återspeglar enkla förhållanden, där man tar en dag i sänder och är tacksam för att kunna klara sig från den ena dagen till den andra. Uppenbarligen förutsätter Matteus' form av brödbönen, att FV är en *morgonbön*; arbetsdagen, vandringsdagen ligger framför den bedjande.

Fjärde bönen i FV har ofta och med rätta sammanställts med det bekanta ordet Ordspråksboken 30: 8: »Fattigdom och rikedom give du mig icke; låt mig få det åt mig beskärda (fastställda) brödet». Vi möta här tanken om en normalranson, som av Gud är utmätt åt människan. Som man ser, är storleken av denna ranson bestämd av ett visst socialt skikts genomsnittliga minimibehov. Att just detta behov betraktades som den av Gud satta normen i motsats till rikedom å ena sidan, svält å den andra, är typiskt icke bara för det israelitiskt-judiska samhällets sociologiska struktur utan även för den gammaltestamentliga andan, som är inställd på andra värden än de sinnliga njutningarna, framför allt på Guds vilja och rättfärdigheten. Mat och dryck har i denna miljö under vardagen endast uppgiften att uppehålla livet; födan är skaparens gåva åt sin skapelse för att möjliggöra dess tjänande existens. Denna det materiellas stränga inordning i det gudagivna livets praktiska funktioner är giltig även för Jesus såsom huvudsynpunkten för Guds barnets bön om bröd. Denna bön i FV är varken proletarisk, asketisk eller stoisk utan gammaltestamentligt religiös, genomträngd av Jesu personliga Gudsförhållandes anda med dess förening av sträng kallelse-bundenhet och frihet att vid givet tillfälle tacksamt njuta av Guds gåvors överflöd. Människosonen, som icke hade en plats, där han kunde vila sitt huvud, säger om sig själv, att han »åt och drack», han förkastade ej det sällsynta gästbudets glädje. Men han *bad* icke där-om; han bad och lärde sina lärjungar att bedja om *artos epiousios*, dagens ranson, bröd för dagen.

5. *Skulderna (chöböt)*. — Efter det elementära *normala* behovet, brödet, kommer anomalin: skulderna. Alldeles särskilt i denna bön gör det knapphändiga uttryckssättet ett starkt och egenartat intryck. Ty just i fråga om förseelser mot gudomen och skuld, om förlåtelse och överseende, bli bönerna vanligtvis och helt naturligt värtaliga. Det är, som om den bedjande ville med ordens mångfald, styrka och variation överskylla vad han har åttstadkommit. I Adertonbönen står bönen

om syndaförlåtelse som led i en lång rad böneord, som gå ut på Israels återställelse i sin forna glans och lycka. Mot denna bakgrund framträder det korta »förlåt oss våra skulder» i en religionshistoriskt betydelsefull dager. Möjligheten av denna den yttersta fåordighet i den pinsammaste angelägenheten kan endast härledas ur den bedjandes religiösa situation: det är lärjungen, som vet sig kallad till Gudsriket, som beder denna bön. Det är därför icke fråga om exorbitanta synder, som radikalt ha upphävt gemenskapen mellan människan och Gud, såsom avfall, grova laster o. d., utan om »skulder», som även Guds-barnet lätt kan åsamka sig.

Varje tanke på *rituella* förseelser, om förorening av människan genom något som kommer utifrån, saknas här. Bortfallet är även huvudmomentet i den judiska syndabekännelsen, den *kollektiva* synden, folkets skuld, jfr Adertonbönen:

Förlåt oss, vår Fader, ty vi hava syndat mot dig,
utplåna våra förseelser inför dina ögon!

I FV gör den enskilde upp sin personliga räkenskap med Fadern, gent emot vilken han är ansvarig med hela sin existens. Varje synd skapar här skuld, berättigar Gud till repressalier. Endast Guds godhet kan befria från dessa. Det personliga i denna tankegång kommer fram i uttrycket »efterskänk oss våra skulder!» Vi röra oss här i en annan sfär än den judiska, även om denna bildar den historiska förutsättningen för böneordet i FV.

Detta religiösa egenart mätes emellertid allra bäst på tillägget »såsom ock vi efterskänka skulden åt våra gäldenärer». Två ting äro här anmärkningsvärda. För det första den realistiska synen på förbrytelsen mot medmänniskan: den skapar en real skuld, ger den förorättade ett anspråk på den skyldige, gör denna till sin nästas gäldenär. Det andra är det olösbara sammanhanget, som statueras mellan att få förlåtelse och själv förlåta: »När I stån och bedjen, så förlåten, om I haven något emot någon, för att också eder Fader, som är i himmelen, må förlåta eder edra försyndelser» (Mark. 11: 25, jfr Matt. 18: 35; 5: 21—26).

Alltså, Gud förlåter den förlåtande. Detta förhållande har sin omedelbara, uppenbara och enkla logik, som talar för sig själv och

icke behöver någon utförlig motivering. Men det måste påpekas, att det har sin rot i Jesu syn på relationerna mellan Gud och hans barn. Det grundläggande i dessa relationer är evangeliet, kallelsen till Gudsriket, inbjudningen till Messiasfesten, utplånandet av det förflutna och öppnandet av en ny framtid. Allt detta är idel kärlek och förlåtelse och kan med inre nödvändighet endast förverkligas i kärlekens och förlåtelsens sfär. Guds förhållande måste vara allt igenom normerande för livet i Gudsriket, det är det enda möjliga. Därför sammanfattar det stora dubbelbudet i lagen Gudskärleken och kärleken till nästan till en enhet, och fiendekärleken kräves under hänvisning till den himmelske Faderns föredöme. Kärlekens livslag är allrådande i Gudsriket; därför måste den, som icke vill förlåta, avskära sig själv från förlåtelsen.

Denna tanke skärpes ytterligare genom den ovan berörda realismen i uppfattningen av förhållandet mellan broder och broder: den som vägrar att förlåta, håller den andra kvar i hans skuldförhållande, anomalin blir permanent, skulden ligger där och förpestar livet i allt vidare kretsar. Ingen, icke ens Gud, kan göra något åt detta; endast den som har anspråk på sin nästa, har skuldens rättighet över honom, kan »binda» och »lösa»; han är på detta område allsmäktig.

Frågan om *syndaförlåtelsen* företer alltså i FV en egenartad bild i jämförelse med judendomen. Den har i urkyrkans trosmedvetande sin förutsättning i evangeliet, beseglat genom Messias' död och uppståndelse. Evangeliet vänder sig till den enskilde och inbjuder honom till Gudsriket, där det gamla är förgånget och något alldeles nytt har tillblivit. Förlåtelsen i *Gudsriket* blir då en personlig sak mellan Fadern och Guds barnet. Men detta står aldrig isolerat inför Fadern, det har alltid sin broder med sig: endast den förlåtande finner förlåtelse. Den personliga relationen behärskar allt. Detta betyder en utomordentlig förenkling och koncentration. Alla andra motiv äro undanröjda. Offer och prestationer, förtjänst, rätt och orätt, som spela en så stor roll i Psaltarens klagosånger, — allt detta bortfaller, intet får man ta med sig inför Guds ansikte, då man söker förlåtelse. Endast ett betyder något, men detta ena betyder också allt: *brodern*.

Första delen av Bergspredikan, Matt. 5: 21—48, är ett vittnesbörd om vilken utomordentlig vikt urkyrkan lade vid den ostörda, ohämmade gemenskapen mellan bröderna. Allt som vill skada denna gemen-

skap, skall förföljas in i det innersta och utrotas. — Ur denna synpunkt faller det också ljus över de starka varningarna för att förakta och skada de »små», över ordet, att vad som är gjort mot en av dem, det är gjort mot Messias själv (Matt. 18): just på denna punkt låg faran nära till hands att fritaga sig från broderskärlekens skyldighet, ifråga om personer, som icke utstråla något egenvärde. Därför var det nödvändigt att på det kraftigast tänkbara sätt inskräpa deras värde för Gud.

Faror hota alltså broderskapet och därmed Gudsförhållandet: vrede, sinnlighet, osannfärdighet, självhävdelse, högfärd. Faror inifrån, från hjärtats djup, som göra bönen »Förlåt oss våra skulder!» nödvändig och aktuell. Men även från annat håll lura faror på Guds barnet, nämligen i form av *peirasmoi*, frestelser, angrepp av onskans makt. Här tarvas Faderns skydd och hjälp, och detta är ämnet för den tredje bönen i FV:s andra triad.

6. *Frestelsen (nissajōn)*. *Ondskan (hūrū)*. — Det sista böneordet består (hos Matteus) av två parallella led, det första negativt, det andra positivt, — ett både i judendomen och Nya Testamentet mycket vanligt stilschema. Båda leden utsäga alltså i huvudsak det samma, även om de ej behöva vara fullt ut synonyma.

Tankeframsteget från 5 till 6 (7) bönen är, som redan har antytts, icke detta: »Förlåt oss våra synder — och bevara oss från att synda ånyo.» Icke Guds barnets subjektiva förhållande utan dess *objektiva läge* är det, som här bringas inför Fadern. Det gäller frälsning från onskans makt och de frestelser eller »påfrestningar», som den gör lärjungen till föremål för. Frågan om (*apo*) *toû ponērou* är maskulinum eller neutrum, *det* onda eller *den* onde, är därvidlag utan större betydelse; det är i alla fall djävulens makt, som hotar lärjungen, skapar situationens fara.

Att Satan, »Frestaren» (*ho peirázōn*), utvecklade en intensiv verksamhet för att förstöra Messias' verk och hindra Gudsrikets upprättande, var Jesu övertygelse och urkyrkans erfarenhet. På tusen sinom tusen sätt var »Fienden» verksam för att bringa lärjungarna på fall, störta dem i fördärv. De farliga situationer, som han därvid beredde för de troende, kallades *peirasmoi*, frestelser, prövningar, emedan de satte tron, ståndaktigheten, lydnaden på hårda prov. Term och tanke äro i sin

grund judiska; men återigen stå vi inför en egenartad förnyelse av tanken.

Nissajön är för juden den påfrestande situationen, som lätt överväldigar en människa och bringar henne på fall. Innan hon hunnit tänka sig för, är hon snärjd i synd och olycka. Som varje mänsklig situation är frestelsen Guds verk. Därför är det fullt legitimt av den fromme att bedja, att Gud icke måtte låta honom (oförhappandes) råka i ett sådant läge, som överraskar och överväldigar honom, kastar honom till marken och hopar skuld på hans huvud. Dessa tankar om *nissajön* och bönen om bevarande från frestelse hörde givetvis hemma bland de fromma, bland lagens människor, som hade lydningen, heligheten, rättfärdigheten som sitt livs program. I deras bön var det naturligt att vädja till Guds barmhärtighet om att förskonas för sådana omständigheter, som kunde komma den lagtrogne israeliten att bli en överträdare. Det är alltså icke fråga om bistånd i *frestelsen*, utan om att besparas från den. Ty om först frestelsen inträdde, då skulle den praktiskt taget vara övermäktig, betyda fall och olycka. Visserligen kände judendomen väl tanken att Gud ibland ställer sina fromma på prov för att låta deras förtjänst bli så mycket större och deras rättfärdighet lysa så mycket klarare. Abraham och Job äro här de främsta exemplen. Men detta är undantagsfall; för israeliten i allmänhet gällde det att genom Guds nåd frigtas för sådant, som kunde sätta hans religiösa existens på spel.

Då nu urkyrkan beder: Inled oss icke i frestelse! finna vi samma grundtanke: Gud skapar verkligheten med dess faror och möjligheter, han låter människan råka i frestelse, och han kan spara henne. Men här kommer något annat till: i verkligheten ingår den gudsfientliga makten, »*ondskan*», och Jesus och urkyrkan tillade denna makt och dess personliga representant, Satan, en oerhört mycket större betydelse än judendomen gjorde. Även judendomen räknade ju med djävulens försåt och anslag mot de fromma; men kyrkan ansåg sig vara *konstant* och *radikalt* hotad av Satans verksamhet. Jesus upplevde »Frestarens» motstånd och avsikter som ett ständigt, förfärligt hot. Ondskan stegrar sin aktivitet till det yttersta i Messiastiden för att omintetgöra Guds utvalde och hans lärjungar. Tidsepoken är därför fylld och präglad av *peirasmoi*, dessa äro de yttersta dagarnas kännetecken. Ingen kan leva i dessa dagar utan att drabbas av frestelser. Dessa

måste genomkämpas och genomlidas: förföljelser, trångmål, plågor och lidanden, tvedräkt, irrläror, villoandar, bländverk och förförelser, allt som kan radikalt förstöra lärjungens förhållande till riket och hindra dess upprättande.

I denna kritiska eskatologiska situation måste vi historiskt ställa in FV:s bön: Inled oss icke i *peirasmoi!* Katastrofen var alltid överhängande, vägen fram mot fulländningen gick genom de hårdaste påfrestningar. Det oaktat lärde Jesus sina lärjungar att bedja till Fadern om att bli besparade den sataniska frestelsen, liksom han själv i Getsemane bad: »Tag denna kalk ifrån mig!» FV:s sista bön är ett gripande vittnesbörd om, hur fruktansvärd faran kändes. — Alltså, frestelserna måste komma i den yttersta tiden, under ondskans sista kamp för sin maktställning (jfr Uppenbarelsebokens dramatiska skildring av krafternas sammandrabbning mot slutet och de lidanden detta medför för Guds folk på jorden). Men Fadern kan skona de sina, och det är betecknande, att bönen därom är obetingad: intet »om möjligt» lägges till. Det fulla, barnsliga förtroendet är parat med redobogenheten att kämpa och lida.

På andra håll i Nya Testamentet uppträder tanken om frestelsens välsignelse, dess nytta, jfr Jak. 1; Rom. 5: 3 f. I Hebréerbrevet anlägges synpunkten av uppfostran, *paideia*, på de troendes lidanden. Martyriet blir den troendes fulländning i Kristi efterföljd. Likväl förbliver FV:s inställning till *peirasmos* gällande: ondskans makt är så stor, att bönen om att frälsas från den, alltid är aktuell: »Vaken och bedjen om att icke komma i frestelse!»

Förhållandet mellan ondskans verksamhet och Guds allsmäktiga styrelse av händelsernas gång, hans gestaltande av de troendes läge, är icke föremål för rationell reflexion. Satans makt är ett förfärligt faktum; men tron på Faderns förmåga att skydda sitt barn är obruten. »Fräls oss från ondskan!» är en bön om, att Gud må omintetgöra »Fiendens» planer och ej låta dem komma till utförande. Hur levande och drastiskt Jesus kände Frestarens våldsamma aktivitet för att störta lärjungarna i fördärv, belyses av ordet Luk. 22: 31: »Simon, Simon! Se, Satan har begärt att få eder i sitt våld för att sålla eder såsom vete; men jag har bett för dig, att din tro icke må svikta.» Mot bakgrunden av detta ord förstår man den realistiska innebörden i verbet »inleda» eller

»införa» i frestelse (*eisenenkein*). På samma gång se vi här lärjungarnas situation: de stå mitt i det eskatologiska händelseförloppet, deras öde är hopflätat med detta. Såsom syndiga människor i en syndens värld, som går mot sin dom, måste även de drabbas av Guds handlande med denna onskans värld, icke bara för den yttre tillhörighetens skull, utan även till följd av det *inre* sammanhanget med den. Satan har anspråk även på dem. De befinna sig i en dubbel ställning, tillhöra två världar.

Därmed stå vi inför frågan, huruvida tanken på *straff för synd* är förknippad med frestelsen. Åtskilliga ha velat finna denna tanke implicit i den sista bönen i FV: Förskona oss från följderna av våra skulder (jfr 5:te bönen), och utlämna oss ej till den onde och hans frestelse! — Men att detta skulle vara tankesammanhanget, förefaller alldeles osannolikt. Ifall 6 (7) bönen vore så menad, skulle den ju endast komplettera 5:te bönen syndaförlåtelse med fritagandet från straffpåföljden och alltså icke införa ett *nytt* böneämne. Men detta skulle strida mot analogien med de föregående böneorden, som äro slutna och självständiga. Och sakligt skulle det bli svårt att förena en sådan tanke med Jesu syn på Guds förlåtelse. Slutligen skulle denna tolkning isolera lärjungarnas *peirasmoi* från Jesu (Luk. 22:28), vilka icke kunna ha någon skuldkaraktär, utan hänga ihop med hans messianska kallelsegärning.

I linje med den ovan hävdade uppfattningen av sista bönen i FV ligger 1 Kor. 10:13: »Frestelsen har (hittills) ej drabbat eder annat än (rent) mänskligt. Och Gud är trofast, och han skall icke tillåta, att I bliven frestade över förmåga, utan han skall med frestelsen även ordna dess upphörande så att I kunnen uthärda den.» Omedelbart före dessa trösteord går *varningen*: »Den som tror sig stå, må akta sig så att han icke faller!» Hittills ha korintierna varit besparade allvarliga, verkligt »demoniska» frestelser, anfäktelser av eskatologisk karaktär. Men det kan bli annorlunda, Satan kan när som helst gå till angrepp. Dock skall den trofaste guden ordna så, att frestelsens häftighet och varaktighet icke överstiger församlingens motståndskraft. — Då denna tröst efter den förutgående varningen icke kan vara något kvietiv, måste vi väl här förnimma en outtalad mellantanke, nämligen den, att så skall Gud göra, om korintierna låta varna sig av ökengenerationens öde

och icke upprepa dess synder. Annars skall Gud överge dem i frestelsen; men ta de varning, skall han moderera den. *Frestelsen, anfäktelsen kan emellertid komma i båda fallen.* Ondskan lurar på församlingen; även korintierna måste vara beredda att bära sin del av den yttersta tidens trångmål. I denna situation är det naturligt att bedja med Jesus och lärjungarna:

»Inled oss icke i frestelse,
utan fräls oss från ondskan!«

5.

Betraktar man FV som helhet och enhet, blir man slagen av dess utpräglade karaktär av bön, *begäran*: upprätta, giv, förlåt, bevara oss! Lovprisningen och tacksägelsen, som både i judendomen och i urkyrkan annars alltid är med i bönen, får icke direkt och självständigt uttryck i FV; här talar det absoluta beroendet och det absoluta förtroendet. Gudsbarnet lägger fritt och obekymrat fram sina behov. — Men bland dessa äro Faderns ära, makt och vilja de främsta. Bönen är icke ett medel till att tillfredsställa allehanda tillfälliga önskemål, utan den är *koncentrerad kring existensen i Gudsriket*. Det är detta, som är bestämmande för böneämnenas urval, och som ger åt FV dess religionshistoriska och religiösa egenart.

FV kan därför icke lösas från Gudsriket och Messias utan att komma att sväva i luften. I och för sig kan det mycket väl bedjas som en judisk bön; men som sådan blir det mycket ofullständigt, det skulle sakna en hel del av judendomens vitala angelägenheter. Det samma blir fallet, hur man så än beder FV lösryckt från Kristus: böneämnen bli ett tillfälligt och otillfredsställande urval, man skulle känna behov av komplettering. Endast i Kristus får FV sin slutna tillräcklighet, sin klara sufficiens.

Judendomens bön riktade sig till Israels Gud och hade som sitt huvudinnehåll det utvalda folkets livsbehov. Jesus framträder inför Gud såsom Sonen, i vilken Israels hopp är uppfyllt, såsom Messias. Därigenom fick hans bön sin personliga karaktär och på samma gång sin omfattande syftning: icke som isolerad individ bad Jesus till Fadern utan som Sonen, som skulle föra Israel till dess Gud. Det personliga

omfattar i Jesu bön Gudsriket. Just detta är även det egendomliga för FV, och denna grundläggande egendomlighet kan endast fasthållas i Kristus. Löst från honom blir FV, trots den kommunikativa formen och böneordet om riket, i grund och botten en individualistisk bön med en obestämd sociologisk ram.

FV är alltså till sitt väsen just det, som Jesus i Fjärde evangeliet kallar »bön i mitt namn», d. v. s. bön i tro på Sonen och i andens enhet med Honom. Lärjungen måste stå med Messias i den eskatologiska situationen, om FV:s böneord skola sammansluta sig till en organisk enhet, som omfattar *hela* verkligheten. Den eskatologiska situationen i den vandrande galileiska lärjungamenigheten ändrades snart med händelserna, med Jesu död och uppståndelse. Men den uppstod åter i *kyrkan*, och det är i det *kyrkliga* läget, som vi finna FV hos Matteus och Lukas. Eskatologin är icke mindre stark och levande än bland de vandrande lärjungarna, ja den är starkare, emedan den nu är knuten till den uppståndne och upphöjde, den återkommande Herren. *I tron på Honom* bedja Matteus och Lukas alltfört FV i dess ursprungliga organiska enhet och sufficiens. Den messianska situationen fortlever i Herren Jesus Kristus och koncentrerar sig i hans måltid, där han själv är närvarande hos de sina. Här ligger motivet till, att FV tidigt förknippades med *nattvarde*: denna fortsätter den ursprungliga samvaron mellan lärjungarna, den messianska situation, som frambragte FV.

FV begynner alltså med att förneka denna värld:

Helga ditt namn,
Upprätta ditt rike,
Sätt din vilja igenom!

I kyrkan betyder denna förnekelse av världen att i världen bekänna sig till den övervärldslige Herren Jesus Kristus. Detta är kyrkans messianska situation. Även i den har FV sin legitima innebörd, bevarar det sin organiska enhet och sin tillräcklighet. Ja, kyrkohistorien har gett FV ständigt större betydelse såsom den klassiska sammanfattningen av de med Kristus givna och i Kristus giltiga religiösa motiven, bönemotiven, genom alla kyrkotider med deras växlande karaktär och skiftande prägel.

6.

Ur den stora *litteraturen* till FV må här följande arbeten anföras:

(1) *Nyare kommentarer*: P. Billerbeck, Kommentar z. N. T. aus Talmud und Midrasch, I, 1922; A. Schlatter, Der Evangelist Matthäus, 1929; L. Brun, Lukasevangeliet, 1933—34.

(2) *Utläggningar av FV* med särskild hänsyn till judendomen: P. Fiebig, Das Vaterunser. Ursprung, Sinn und Bedeutung des christlichen Hauptgebets, 1927; G. Dalman, Die Worte Jesu, 2. Aufl. 1930, mit Anhang: Das Vaterunser (mycket viktigt material!). — Dessutom: K. Bornhäuser, Die Bergpredigt. 2. Aufl. 1927; L. Brun, Herrns Bön. Norsk Teol. Tidsskrift 1900—01; E. von Dobschütz, The Lord's Prayer. Harvard Theol. Review 1914; J. Henseler, Das Vaterunser, 1914.

(3) *Specialundersökningar*: G. Klein, Fader vår. Ett bidrag till kännedom om urkristendomen, 1905; Die ursprüngliche Gestalt des Vaterunser, ZNW 1906; A. von Harnack, Der ursprüngliche Text des Vaterunser; Zur sechsten Bitte des Vaterunser, SBA 1904. 07. — A. Lukyns Williams, »My Father» in Jewish Thought of the First Century, Journ. of Theol. Stud. 1929; A. Fridrichsen, Helliget vorde dit navn, (Dansk) Teol. Tidsskr. 1917; L. Brun, Der Name und die Königsherrschaft im Vaterunser. Harnack-Ehrung, 1921; R. Asting, Die Heiligkeit im Urchristentum, 1930; A. Fridrichsen, Artos epiousios, Symbolae Osloenses 1924. 30; J. Schousboe, La Messe la plus ancienne, Revue de l'Histoire des Religions 1927; G. Kittel, Rabbinnica, 1920.

(4) *FV i kyrkan och utläggningen*: F. H. Chase, The Lord's Prayer in the Early Church, 1891; O. Dibelius, Das Vaterunser. Umriss zur Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche, 1903; E. von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, 1901; G. Hoenicke, Neuere Forschungen zum Vaterunser, Neue Kirchl. Zeitschr. 1906; G. Walther, Untersuchungen z. Geschichte der griechischen Vaterunser-Exegese, 1914; K. Aner, Das Vaterunser in der Geschichte der evangelischen Frömmigkeit, 1924.

(5) *Religionshistorisk belysning*: F. Heiler, Das Gebet. 5. Aufl.

1923; A. Juncker, Jesu Stellung in der Geschichte des Gebets, 1922; J. Jeremias, Das Gebetsleben Jesu, ZNW 1926.

(6) *Populära framställningar*: L. Brun, Fadervor, 1920; M. Neiiendam, Fadervor, 1932; D. Vorwerk, Gebet und Gebetserziehung, 1913; P. Eklund, Evangelisk Fadervårsdyrkan, 1904—05; Ed. Lehmann, Enhetsmärket. Tvedräkt och endräkt, 1922.

FRÅN DEN TYSKA KYRKOSTRIDEN

AV PROFESSOR ANDERS NYGREN, LUND

Den tyska kyrkostridens tidigare skede har redan skildrats i denna tidskrift (årg. 1933, 320—349). Här nedan skall meddelas det viktigaste av vad som timat inom den tyska kyrkan under de senaste månaderna.

I.

»TYSKA KRISTNAS» ÖDESTIMMA.

Sportpalats-mötet den 13 november 1933 kan betecknas såsom de »Tyska kristnas» ödestimma. Alltsedan kyrkovalen i juli hade de haft makten. Riksbiskop Müller tillhörde själv deras krets och var deras »Schirmherr». Genom Sportpalats-skandalen bli emellertid »Tyska kristna» illa komprometterade. Men icke blott dessa; även kyrkoledningen blir i hög grad belastad. Tiden närmast efter Sportpalats-mötet karakteriseras också därav, att den från Müllers sida är en *eftergifternas tid*. Av oppositionen tvingas han till den ena eftergiften efter den andra. Den omstridda arierparagrafen sättes på framtiden. Hossensfelder måste såsom en förbrukad kraft prisgivas. Han får lämna sin ställning först såsom kyrkominister, sedan såsom biskop (för en tid av två år, men under bibehållande av sin lön) och slutligen såsom »riksledare för 'Tyska kristna'». Själv måste Müller uppgiva sin ställning som rörelsens »Schirmherr».

Det var framför allt två ting, som under de sista månaderna av år 1933 bidro till att undergräva Müllers ställning. Först och främst visade det sig hart när omöjligt för honom att få till stånd ett lagligt ministerium efter det som avgått i sammanhang med Sportpalats-mötet. Visserligen har riksbiskopen ställningen av en tämligen allsmäktig kyrklig »Führer». Men vid hans sida var ställt ett ministerium med repre-

sentanter för den lutherska, den reformerta och den unierade kyrkoavdelningen. Dessa ministrar måste godkännas av respektive landskyrkors ledare. Nu vägrade såväl de lutherska som de reformerta kyrkoledarna att godkänna de av riks-biskopen utsedda ministrarna. Följden blev att Müller under flera månaders tid icke kunde erhålla mer än en enda lagligt tillsatt minister, nämligen ministern för den unierade kyrkan, professor H. W. Beyer i Greifswald. Men därigenom kom kyrkoledningen överhuvud att sakna den författningsenliga grundvalen. — Men för det andra undergrävdes Müllers ställning i högsta grad genom hans åtgärd att införliva hela den vitt utgrenade kyrkliga ungdomsverksamheten med »Hitlerjugend». Det var ledaren för Hitlerjugend, Baldur von Schirach, som kort förut i ett uppmärksammat tal avlagt följande trosbekännelse: »Jag är varken evangelisk eller katolsk, jag tror blott på Tyskland». En österrikare, som själv är ivrig national-socialist och väl kände Baldur von Schirach fällde följande omdöme: »Om jag ägde en son, så skulle jag icke vilja anförtro honom åt Baldur von Schirach». I denne mans händer överantvordade riks-biskopen all evangelisk ungdom. Från kyrkoledningens sida har gjorts gällande att det icke fanns något annat val. Att ställa den kyrkliga ungdomen vid sidan av Hitlerjugend vore från den nya statens synpunkt att påtrycka den ett mindervärdighetsmärke, som för denna ungdoms framtid skulle bli högst hinderligt. Vare härmed huru som helst, i allmänhet betraktades denna åtgärd såsom ett *förräderi* mot kyrkan. Och den följande utvecklingen har i stor utsträckning givit stöd åt detta omdöme. Det förut blomstrande evangeliska ungdomsarbetet är i närvarande ögonblick till stor del lamslaget — tack vare införlivandet med Hitlerjugend.

Vid slutet av år 1933 var Müllers ställning svagare än någonsin. Allt högljuddare bli kraven att han skulle avlägsnas från ledningen, och det syntes blott vara en tidsfråga, när detta krav skulle gå i uppfyllelse. Oppositionen syntes stå omedelbart vid målet. Emellertid hade en förskjutning i läget inträtt. Professor Beyer, som inträtt i ministeriet med förhoppningen att kunna föra den svage och lättledde riks-biskopen in på bättre vägar och som till att börja med lyckats inaugurera en mera försonlig kyrkopolitik, hade så småningom förlorat inflytandet över Müller. I stället hade denne råkat i händerna på en privat kam-

marilla, vars förnämsta namn voro Oberheid och Jäger. På dessas tillskyndelse och för att befria sig ur sitt beträngda läge tillgriper han den desperata utvägen att den 4 januari 1934 utfärda en »nödförordning», som under hot om ögonblicklig suspension resp. avsättning förbjuder prästerskapet att ge uttryck åt någon som helst kritik mot kyrkoledningen vare sig i tal eller skrift (munkorgsförordningen). Träffande har man kallat denna förordning »desperationsförordningen». Någon laglig grundval för den föreligger ej. Müller åberopar i stället sitt kyrkliga »Führeramts». Svaret härpå från oppositionens sida blev, att icke mindre än 1.500 präster söndagen den 7 januari uppläste en av det oppositionella »Pfarrer-Notbund» utfärdad proklamation, i vilken de uppsade riks-biskopen tro och lydnad under hänvisning till Augsburgiska bekännelsens ord: »Om biskoparna lära och förordna något som strider mot evangeliet, så hava vi Guds befallning att icke lyda dem». Även åtskilliga landsbiskopar vägrade att erkänna Müllers »nödförordning». Müller stödjer sitt vacklande välde på »hemliga statspolisen», medelst vilken han bekämpar sina motståndare. Hans ultima ratio är som vanligt att stämpla dem såsom statsfiender. En otrolig förvirring uppstår. Hitler och Frick förbjuda de statliga organen att ingripa i den kyrkliga kampen, men Müller får stöd av Göring. Blottad på all andlig auktoritet hade han icke heller något annat att tillgripa än det brutala våldet. Men å andra sidan var det klart för var och en att riks-biskopens desperata åtgärder saknade varje grundval i den nya stats- och kyrkoförfattningen. Åter såg det ut, som om riks-biskopens dagar snart måste vara räknade.

II.

OPPOSITIONENS ÖDESTIMMA.

Sådant var läget mot slutet av januari månad. Men då inträder en plötslig förskjutning. Om den 13 november 1933 kan betecknas såsom »Tyska kristnas» ödestimma, så kan *den 25 och framför allt den 27 januari 1934 kallas den kyrkliga oppositionens ödestimma.* För att bringa reda i förvirringen hade Hitler den 25 januari låtit

kalla till sig riksbiskopen samt 14 representanter för de stridande parterna, 7 från »Tyska kristna» och 7 från oppositionen. Detta möte fick ett för oppositionen synnerligen ogynnsamt förlopp till följd av Görings ingripande. Inför de församlade föredrog denne ett telefonsamtal, som en av ledarna för »Pfarrer-Notbund», Pfarrer Niemöller i Dahlem, hållit några timmar tidigare, vilket samtal på det numera i Tyskland icke ovanliga sättet avlyssnats av »hemliga statspolisen». Några »statsfientliga» yttranden innehöll detta samtal visserligen icke. Niemöller hade blott uttalat sina goda förhoppningar beträffande mötet inför Hitler. Särskilt knöt han förhoppningar vid den omständigheten, att Hindenburg kallat till sig Hitler en timme före sammanträdet. På sitt något vårdslöst suveräna sätt hade Niemöller uttryckt detta så, att Hitler därvid väl skulle få »den sista smörjelsen» så att allt nog komme att avlöpa väl. I och för sig var detta ju intet att fästa avseende vid. Men i det nutida Tyskland har man icke sinne för humor, och än mindre för den kristna synen på även det högst uppsatta mänskliga: »allt kött är hö». Niemöllers sorglösa yttrande uppfattades såsom en fruktansvärd majestätsförbrytelse. Hitler for ut i »helig vrede» mot Niemöller, som själv var närvarande vid mötet, och till sist sändes de stridande parterna bort med en sträng tillsägelse, att det nu äntligen måste bli fred inom kyrkan — på ena eller andra sättet — vid risk att staten eljest helt och hållet skulle taga sin hand från kyrkan.

Två dagar därefter, alltså den 27 januari hölls det ödesdigra mötet mellan Müller och de oppositionella biskoparna. Under en fyra timmar lång underhandling skedde de våldsammaste sammanstötningar. Müller krävde full underkastelse. Biskoparna åter förklarade sig icke kunna gå med på Müllers okristliga regemente. Det strede mot samvetet och strede mot bekännelsen. Efter en timmes avbrott upptogs förhandlingarna åter. I upprörd ton meddelade Müller, att han just erhållit meddelande om att »hemliga statspolisen» beslagtagit »Pfarrer-Notbunds» korrespondens och att man därvid påträffat en mängd »statsfientliga» aktstycken. Meddelandet var naturligtvis falskt, men det förfelade icke sin psykologiska verkan, framför allt då det förknippades med mötet två dagar tidigare inför rikskanslern och dennes vädjan att icke genom splitet inom kyrkan förstöra enheten inom

staten. Strax därefter framlägger Müller sitt eningsförslag, som var av följande lydelse:

»Under intryck av den stora stunden, då den tyska evangeliska kyrkans ledare voro församlade med Herr Rikskanslern, bekräfta de enhälligt sin obetingade trohet mot det tredje riket och dess Führer. De fördöma på det skarpaste all kritik mot staten, folket och rörelsen, som är ägnad att skada det tredje riket. Särskilt fördöma de, när den *utländska pressen* begagnas till att falskeligen framställa uppgörelserna inom kyrkan såsom kamp mot staten. De församlade kyrkoledarna ställa sig enhälligt bakom riksbiskopen och förklara sig villiga att genomföra hans anordningar och förordningar i den av honom önskade meningen, att förhindra den kyrkopolitiska oppositionen däremot och att med alla dem till buds stående författningsenliga medel befästa riksbiskopens auktoritet.»

Det var ett utomordentligt skickligt formulerat aktstycke. Troheten mot rikskanslern och den nya staten hade hopkopplats med underkastelsen under riksbiskopen. Ett nej till det senare kunde därigenom lätt få utseendet av »statsfientlighet». Efter förklaringens föreläsande frågade riksbiskopen om någon hade något att invända. Påfrestningen var oerhörd. Ett ögonblicks tvekan, huru man bäst skulle avfatta sitt svar! Müller begagnade denna tvekan, förklarade aktstycket godkänt, försvann ögonblickligen ur sessionssalen och överlämnade förklaringen till de därutanför väntande pressombuden. Vid sin återkomst möttes han av protester, men förklarade att det numera icke ginge att vidtaga någon förändring; saken vore slutgiltigt avgjord. Samma afton avsände biskop Meiser, biskoparnas talesman, en skriftlig protest, men riksbiskopen vägrade att mottaga den. I de tyska tidningarna publicerades »överenskommelsen» med följande ingress:

»Riksbiskopen har, såsom det meddelas från riksbiskopens byrå, på lördagen inbjudit den tyska evangeliska kyrkans samtliga kyrkoledare till en underhandling. Som resultat av en längre 'in *völliger Einmütigkeit* verlaufenen Aussprache' avgåvo ledarna för alla tyska evangeliska landskyrkor följande *gemensamma förklaring*» — ett litet exempel på huru den tyska allmänheten i dessa dagar föres bakom ljuset av sin press.

Både från vänner och motståndare ha de evangeliska kyrkoledarna

fått utstå mycken smälek för sitt uppträdande i denna sak. Vännerna ha beskyllt dem för *förräderi* mot deras prästerskap och förräderi mot evangeliets sak. Motståndarna säga: deras kapitulation visar mer än något annat, att det blott var ett svepskäl, när man talade om samvete och bekännelse. Hade det varit verkligt allvar i detta tal, så hade man överhuvud icke kunnat inlåta sig på någon dagtingan. Man måste också ovillkorligen fråga sig: varför möttes icke Müllers överrumplingsförsök med ett ögonblickligt, kategoriskt och enhälligt *nej*? Saken *var* ju dock klar, att en eftergift icke fick och icke kunde göras. Var det blott feghet eller blott handfallenhet, som förhindrade dem från att säga det rent ut? Nej, saken var säkert mera komplicerad än så. Det fanns utan tvivel en öm punkt i deras inre ställningstagande till frågan, liksom det finns en öm punkt hos kanske de flesta inom den kyrkliga oppositionen. Man bär tvenne själar i sitt bröst. Varför skall man då nödvändigt genom sin trohet mot evangeliet bli stämplad som fiende till den stat, man älskar, som fiende till det nationella uppvaknandet, som man själv hälsat med jublande glädje? Det är icke underligt, att det under sådana omständigheter blir en viss tvekan i tonen, när alternativet utifrån ställes så: trohet mot evangeliet *eller* trohet mot staten.

Man må förklara det som skedde vid sammankomsten den 27 januari huru som helst, verkningarna utav den stå fast, och de blevo katastrofala för oppositionen. Den makt som den nya kyrkoförfattningen lagt i landsbiskoparnas händer, hade tack vare denna »överenskommelse» blivit överflyttad på riksbiskopen. Dennes förföljelse mot oppositionen hade hittills burit olaglighetens prägel, då hela regimen Müller i saknad av landsbiskoparnas stöd var författningsvidrig. Nu var helt plötsligt alltsamman åtminstone från denna synpunkt vordet lagligt. »Pfarrer-Notbund», som förut haft landsbiskoparna bakom sig, stod nu utan varje betäckning, absolut utlämnat åt Müllers, eller, vad värre är, åt Oberheids och Jägers godtycke. Landsbiskoparna voro i kraft av den ominösa »överenskommelsen» fastkedjade vid Müllers triumfvagn och måste åtminstone delvis bli redskap för den Müllerska förföljelsepolitiken. Det måste vara fruktansvärt för dem att få medverka till de prästers avsättning, som de genom »överenskommelsen» svikit.

Müller stod som segrare. Den makt, som han en gång fått såsom Hitlers »förtroendeman», men som han snöpligen förlorat genom Sport-

palats-skandalen och Hitlerjugendförräderiet hade han nu återfått mångdubblad — mottagit den ur landsbiskoparnas hand, vilka dock voro hans motståndare. Nu kunde han gå till Hitler med denna »överenskommelse» och säga: enigheten är äntligen uppnådd inom den evangeliska kyrkan.

När Müller sålunda försäkrat sig om landsbiskoparnas stöd, beslutar han att helt tillintetgöra oppositionens motstånd. För detta ändamål utfärdar han i början av februari ännu strängare »nödförordningar». Suspensionerna och avsättningarna bli allt talrikare. Kyrkan regeras i vidaste utsträckning med »hemliga statspolisen». Intet hinder syntes längre stå i vägen för riks-biskopens maktfullkomlighet.

III.

BEKÄNNELSESYNODERNA.

Emellertid kan det ifrågasättas, om icke denna Müllers stora seger i själva verket var en Pyrrhusseger. Landsbiskoparna voro bundna, men Guds ord låter icke binda sig. *Just då enheten syntes uppnådd, börjar det stora sönderfallandet inom kyrkan.* Också lekmännen ha fått upp ögonen för kyrkans nöd. På olika platser i landet hållas »fria synoder» eller »bekännelsesynoder». Början göres i Rheinland och Westfalen. Den 18 och 19 februari hålles en synod i Barmen med 2.000 deltagare. Den 7 mars hålles en liknande synod i Berlin. Av särskilt intresse är den bekännelsesynod, som hölls i Dortmund den 16 mars och den därtill sig anslutande »församlingsdagen i Dortmund» den 18 mars. Formen för denna bekännelsesynods sammanträdande var egenartad. Riks-biskopen hade utfärdat en ny lag, enligt vilken den gamla kyrkoordningen för Rheinland och Westfalen skulle upphävas och provinsialsynoden i dess hittillsvarande form upplösas. Nu var provinsialsynoden sammankallad den 16 mars i Dortmund för att bekräfta dessa riks-biskopens anordningar. Då det emellertid visade sig, att de »Tyska kristna» voro i minoriteten vid synoden och att det överväldigande flertalet ej voro sinnade att godkänna den av riks-biskopen utfärdade lagen, lämnade de »Tyska kristna» i samlad trupp mötet. Sedan det genom namnupprop konstaterats att synoden likväl

var beslutsmässig, skulle man skrida till omröstning. Då inträdde tvenne representanter för »hemliga statspolisen» och förklarade synoden upplöst. De »Tyska kristna», som under tiden återvänt, hälsade detta med livliga applåder. Majoriteten överflyttade emellertid sammanträdet till en annan lokal och konstituerade sig såsom provinsialsynodens legitima fortsättning under namnet »Die Evangelische Bekenntnissynode in Westfalen». Under framhävande av att den nuvarande kyrkostyrelsen handlar emot Skriften och bekännelsen och saknar varje andlig auktoritet och kyrkligt anseende, förklarar sig synoden ansvarig för det andliga livet inom kyrkoprovinsen, övertager den andliga ledningen av församlingarna och utser ett »broderråd», som skall utöva denna ledning. Två dagar därefter hölls »församlingsdagen i Dortmund». Till denna hade icke mindre än 25.000 personer infunnit sig från alla delar av Westfalen och Rhenlandet. Det var församlingarnas svar och bekräftelse till synoden två dagar tidigare. Men även inom de *enskilda* församlingarna begynner mångenstädes upplösningen. Müller suspenderar präster, församlingarna anmoda dem att fortsätta sin verksamhet och vägra att mottaga någon ersättare. *Samtidigt fästes utlandets ögon allimer på de skandalösa förhållandena inom den tyska kyrkan.*

Två ting var Müllers uppgift: 1. att åstadkomma enighet inom den evangeliska kyrkan; 2. att skapa en förtroendefull atmosfär i förhållande till utlandet. Med båda delarna har Müller misslyckats så grundligt som någon kan misslyckas. Det var nödvändigt, att någonting skedde.

Då utfärdar riks-biskopen i slutet av mars månad sitt »långfredagsbudskap», ett jämmerligt aktstycke, i vilket han patetiskt ställer den frågan till sina motståndare, om de verkligen inför den Korsfäste kunna stå till svars för att icke underordna sig riks-biskopens välde. Detta budskap, som genom att bruka ordet om Kristi kors såsom ett medel i den kyrkopolitiska kampen allra tydligast visar, huru främmande den tyska kyrkoledningen står för kristendomens anda, blev naturligtvis utan verkan på oppositionen. För varje dag som går växer denna sig allt starkare. Då kom den 12 april riks-biskopens upphävande av munkorgslagen av den 4 januari, och den 13 april utfärdar han sitt »budskap till kyrklig fred». Meningen med denna fredsduva var tydligen dels att sätta en gräns för sönderfallandet inom kyrkan, dels att

framkalla ett gynnsamt intryck i utlandet. Resultatet torde emellertid bli det motsatta. Från oppositionens sida betvivlar man fredsviljans uppriktighet, och detta på goda grunder. Ännu ha nämligen de suspenderade prästerna icke fått återvända. Vidare äro just de lagar icke upphävda, genom vilka riks-biskopen orättmätigt tillvällat sig diktatorisk makt över kyrkan. I förbigående må anmärkas, att »das Landsgericht Berlin» genom dom den 27 mars förklarar riks-biskopens nödförordningar för »rechtsungültig». Även bestå ännu alltjämt de lagar och förordningar, som tvingat oppositionen till kamp.

Oppositionen har alltså icke låtit dupera sig av detta fredsbudskap; den vet att kyrkans sanna enhet måste växa inifrån. Men om Müller således icke vunnit något på detta håll, har han däremot genom sin nya förordning ådragit sig även vännernas missnöje. De tyckte sig stå omedelbart vid målet, och så kom denna enligt deras mening fullkomligt onödiga omsvängning. De »Tyska kristnas» organ »Evangelium im dritten Reich» skriver den 22 april: »Bland de Tyska kristna liksom bland många politiska ledare utbröt i första ögonblicket en storm av ovilja. Man kan förstå detta. Man måste också förstå de Tysk-kristna biskoparna, som under hårt och segt arbete de sista månaderna lyckats få någorlunda ordning i sina kyrkoprovinsar . . . Man visste på båda sidor var man stod. Och nu plötsligt, 'vilken vändning'. Ovillkorligen sade mången gammal 'Kämpfer': 'Rin in die Kartoffeln, raus aus die Kartoffeln, das kann zu keinem guten Ende führen'.» Och i fortsättningen talar tidningen om, vilket offer de »Tyska kristna» bringa och vilken disciplin de lägga i dagen, då de ännu trots allt ställa sig bakom riks-biskopen.

Samtidigt som fredsbudskapet utsändes, togs ännu ett avgörande steg, som snarast pekar i motsatt riktning och tyder på en skärpning i kyrkokonflikten. För att »befästa och utbygga den yttre ordningen i den tyska evangeliska kyrkan» utnämnde riks-biskopen den 12 april Ministerialdirektor Jäger till juridisk medlem i det kyrkliga ministeriet under bibehållande av hans statliga ställning. Till denna utnämning anmärker nyssnämnda tidning: »den som i framtiden motsätter sig hans anordningar, stör uppenbarligen ordningen i staten». Härigenom får man nya möjligheter att behandla den kyrkliga oppositionen som »statsfientlig».

Att Müllers fredsvilja icke är så äkta, visar också bäst hans olagliga ingrepp i den württembergiska kyrkan blott tre dagar efter fredsbudskapet.

I Württemberg har man endast i mindre mån haft känning av den kyrkliga nöden. Sedan gammalt har kyrkans ställning där varit stark, och »Tyska kristna» utgöra blott ett ringa fåtal. Emellertid hade man i juli förra året enats om att tillerkänna dem en svag majoritet såväl i »landskyrkodagen» som i det »ständiga utskottet». När nu kyrkobudgeten skulle godkännas av »ständiga utskottet», begagnade »Tyska kristna» tillfället att söka frampressa en förändring i den württembergiska kyrkoledningen. Som villkor för sitt godkännande av budgeten ställde de nämligen, att »das Oberkirchenrat» skulle ombildas, så att majoriteten också där tillföle »Tyska kristna». Då förhandlingarna härom strandade i »ständiga utskottet», skulle budgetsfrågan författningssenligt gå vidare till »landskyrkodagens» avgörande, vilken kallades att sammanträda den 16 april. Detta var ett streck i räkningen för »Tyska kristna». Ty visserligen hade de genom överenskommelsen i juli erhållit en låt våra svag majoritet (51%) också i »landskyrkodagen», men på grund av splittringen inom de egna leden — flera medlemmar, som tidigare tillhört »Tyska kristna», hade under de sista månaderna anmält sitt utträde — befunno de sig numera i minoriteten. Man kunde alltså förutse, att »landskyrkodagens» beslut skulle gå i för »Tyska kristna» ogynnsam riktning. Detta måste till varje pris förebyggas, och därför inriktade de sina ansträngningar på att förhindra »landskyrkodagens» hållande. Men huru skulle detta kunna ske? Den var dock lagligen utlyst och ägde sin författningssenliga befogenhet. Den enda möjligheten var, om man kunde lyckas engagera riks-biskop Müller. Han är ju mannen som gör vad som faller honom in, och genom sina »nödförordningar» har han ju redan mången gång satt lag och författning ur funktion. Och här befunno sig de »Tyska kristna» utan tvivel i ett nödläge.

Dagen före »landskyrkodagens» öppnande, alltså den 15 april utfärdar Müller en förordning av följande lydelse:

»Schwerer kirchenpolitischer Zwist innerhalb der Evangelischen Landeskirche in Württemberg macht im Interesse von Kirche und Staat mein sofortiges ordnendes Eingreifen notwendig. Auf Grund

des Artikels 6 Absatz 1 der Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche verordne ich was folgt:

§ 1. Die Einberufung des Landeskirchentages der Evangelischen Landeskirche in Württemberg und seines Ständigen Ausschusses bedarf bis auf weiteres der Zustimmung des Reichsbischofs. Dasselbe gilt für die Auflösung des Landeskirchentags.

§ 2. Die für den 16. April 1934 angesetzte Tagung des Landeskirchentags wird auf den 11. Juni 1934 verschoben.

§ 3. Diese Verordnung tritt am 15. April 1934 in Kraft.

Berlin, den 15. April 1934.

Der Reichsbischof. Ludwig Müller. Jäger.»

I stället låter Müller sammankalla det »ständiga utskottet», och detta gör helt informellt sitt återtåg och godkänner det omstridda budgetförslaget. Vid detta sammanträde var Müller själv närvarande. Följande dag meddelas genom pressen, att riks-biskopen genom sitt besök i Stuttgart lyckats bilägga striden inom den württembergiska kyrkan; han hade förmått landsbiskop Wurm till »Nachgiebigkeit in verschiedenen Forderungen der Zeit» ... och detta oaktat riks-biskopen varken sett eller talat vid landsbiskop Wurm under sitt Stuttgartbesök. Genom de officiella meddelandena om tilldragelserna i Württemberg blev såväl den tyska som den utländska pressen fullständigt förd bakom ljuset, till dess sanningen äntligen kom i dagen.

Jag har stannat så pass länge vid detta exempel, emedan det ger en god inblick i de villkor, under vilka den kyrkliga oppositionen har att föra sin kamp. Oppositionen hålles nere genom våldsamt undertryckande och genom vilseledande meddelanden. En av landsbiskop Wurm till den 8 april utlyst »Kundgebung» blev »polizeilich verboten», likaså en av honom anordnad »bekännelsegudstjänst». För att påverka den allmänna stämningen utsändes den 14 april ett sanningslöst radio-meddelande, att »landssynodalutskottet vägrat landsbiskop Wurm sitt förtroende». Samma meddelande upprepades i radio följande dag, då sammanträdet med riks-biskopen skulle hållas. Överhuvud äro de metoder, som användas av de »Tyska kristna» sådana, att man saknar ord därför. Jag kan i detta sammanhang icke underlåta att citera tvenne yttranden, som riktades till mig av en ledande person inom Tysklands

nya kyrkoväsen. Då jag beträffande somligt som kyrkoledningen låtit komma sig till last framhöll, att det från kristen synpunkt måste be-tecknas som en »styggelse», och tillfogade: »så gör man icke i Guds församling», erhöll jag svaret: »där har det dock även förr förekommit liknande — t. ex. rövaesynoden». Det andra yttrandet utgick från Luthers distinktion mellan »Guds eget verk», då han handlar i kärlek, och »Guds främmande verk», då han handlar i vrede, och här-till fogades den förklaringen: för närvarande lever man i medvetande om att man har att utföra »Guds *främmande* verk» (gentemot mot-ståndarna).

Oppositionen har emellertid ej låtit sig nedslås. Söndagen den 22 april hölls i Ulm en »evangelisk bekännelsedag». Landsbiskop Wurm predikade och Landsbiskop Meiser föredrog en förklaring, i vilken det påtalas, att »die ganze deutsche Öffentlichkeit irregeleitet wird über die kirchlichen Zustände in Württemberg». Det heter i denna för-klaring bl. a.:

»Die unausgesprochene Absicht der Reichskirchenregierung bei ihrer Verordnung zur Wiederherstellung des kirchlichen Friedens in Württemberg war offenbar nicht die Herbeiführung des wahren Friedens innerhalb der Reichskirche, sondern die gewaltsame Niederkämpfung eines der letzten Bollwerke der Bekenntniskirche in Deutschland. Wir bezeugen: Die Deutsche Evangelische Kirche muss den Segen Gottes verlieren, wenn sie so der Unwahrheit Raum gibt.»

Mötet i Ulm den 22 april var emellertid av betydelse icke blott därigenom, att det verkliga läget i Württemberg blev klarlagt inför en större allmänhet, utan också och framför allt därigenom, att den förut på skilda linjer arbetande oppositionen här blev sammanförd och för-bunden till en enhet. Landskyrkorna i Württemberg och Bayern, de fria synoderna i Rheinland, Westfalen och Brandenburg och många över Tyskland spridda enskilda församlingar hade här funnit varandra. Biskoparna, som blivit bundna av »överenskommelsen» den 27 januari, ha åter fått sin rörelsefrihet. Många tecken tyda på att kyrkostriden glider in i ett nytt stadium.

* * *

*

När man följt den tyska kyrkostriden genom dess olika stadier, kan man icke gärna underlåta att ställa den frågan: vad gäller kampen innerst? Det är i detta ögonblick vida lättare att besvara denna fråga, än då kampen begynte. Då kunde det förefalla, som om det blott vore olika kyrkliga grupper som kämpade om ledningen. Nu kan man klart se, att kampen gäller kristendomen själv, dess vara eller icke vara. Vad som i dessa dagar skett i Tyskland är ingenting mer och ingenting mindre än att *en ny religion trätt fram* vid sidan av kristendomen och i motsats mot den, en religion grundad på »Blut und Boden», på rasidealism eller — om man så vill — på rasmaterialism. För stora skaror är det egna folket den gud, på vilken man tror och åt vilken man ägnar sin religiösa dyrkan. »I begynnelsen var Folket, och Folket var hos Gud, och Folket var Gud» — så lydde texten för en predikan, som hölls i Tyskland i april 1934; och detta tema går mera fördolt igen i mångfaldiga predikningar. Denna raslidelse har gått fram över Tyskland såsom en religiös väckelse, som i lika mån slagit kristna och icke kristna i sina bojar. Huru stor olikheten i det yttre än må vara mellan de »Tyska kristna» och den hedniska »Tyska trosrörelsen», så består det dock emellan en inre släktskap. Ser man på den djupaste, för dessa rörelsers anhängare i allmänhet helt omedvetna tendensen, så skulle man rent av kunna säga, att det för den ena gruppen är fråga om den nya religionen i kristen inklädnad, för den andra samma religion i germansk inklädnad. Den stora risken i det närvarande läget består däri, att kyrkoledningen själv icke har någon aning om vad striden egentligen gäller, utan betraktar den utslutande såsom en kyrkopolitisk maktkamp. Oppositionen åter vet, vad striden gäller, och det är detta som gör, att den ej kan inlåta sig på någon dagtingan. Häri ligger också oppositionens inre rätt till att få övertaga ledningen av den evangeliska kyrkan i Tyskland.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Av det stort anlagda verket *Svenska kyrkans historia* har början gjorts med det tredje bandet, behandlande reformationstidevarvet, som skildrats av professor Hjalmar Holmquist. Bandet, som fördelats i två delar, omfattar sammanlagt 800 sidor. Dess utgivande är en märklig händelse i den svenska teologiska forskningens annaler. Det utgör en underpant därpå, att vi en dag skola få se en länge närd förhoppning förverkligad: att äga en bred, på vetenskaplig forskning grundad, men samtidigt populärt hållen framställning av den svenska kyrkans utveckling. Behovet av en sådan är påtagligt. Det understrykes av det faktum, att den enda sammanhängande framställningen av den svenska reformationens historia, som vi haft före det nu utkomna bandet, är Anjous för sin tid visserligen mycket förtjänstfulla, men nu föråldrade arbete av 1850—1851. Det blir en kommande, utförligare anmälans uppgift att insätta detta band i forskningens sammanhang, att bedöma dess behandling av materialet och att granska dess vetenskapliga värde. Men det torde icke vara någon större risk att redan nu uttala, att arbetet bjuder en förvånande mångfald av nya fakta, som delvis kasta ett nytt ljus över viktiga delar av det behandlade tidevarvet, och att skildringens dramatiska liv — författarens särskilda nådegåva som historiker — icke låter läsarens intresse slappna.

Det må vara tillåtet att här lyckönska författaren till det fullbordade verket. Det har krävts en mer än vanlig energi för att bringa det till avslutning på den begränsade tid, som stod till förfogande, vid sidan av krävande ämbetsplikter. Professor Holmquist har härmed ytterligare befast sin ställning som vår främste kyrkohistoriker. Det är icke osannolikt, att framtiden kommer att i detta arbete se hans förnämsta insats.

*

*

*

De svårigheter, med vilka den ekumeniska rörelsen för närvarande ha att kämpa, äro påtagliga. Till en stor del äro de emellertid av den art, att de framhäva denna rörelses historiska och teologiska nödvändighet. Nu om någonsin är det av nöden, att alla de, som ha besinning och kraft därtill, förena sig för att hävda den kristna kyrkans och den kristna teologiens övernationella karaktär.

Det är icke avsikten att här närmast undersöka, vilka åtgärder, som därtill äro av nöden, vilka nya vägar, som möjligen behöva prövas, utan endast att rikta uppmärksamheten på en särskild fråga: den ekumeniska tidskriftslitteraturen. På detta område ha vi under de senaste åren haft att inregistrera betydande förluster. Med år 1930 nedlades *The Review of the Churches*, vars sjunde årgång därmed avslutades. När utgivaren, Sir Henry S. Lunn, tog avsked av sin läsekrets, kunde han ånyo erinra därom, att dessa sju årgångar utgjorde en ny serie av en publikation, som först startades år 1890, då Lunn var en av pionjärerna för ett ekumeniskt tänkesätt. Nu som då hade tidskriften varit hans personliga företag, som han genomfört med betydande ekonomiska offer. Det enastående billiga pris, till vilket tidskriften lämnades till präster av alla samfund, kunde endast delvis täcka framställningskostnaden för dess ståtliga kvarthäften. Utgivaren hade städse varit angelägen att hävda dess verkligt ekumeniska karaktär; han hade till sin hjälp ett »advisory council» med medlemmar från ett flertal evangeliska kyrkor — lutherdomen var däri representerad av Söderblom och Deissmann —, och hans medarbetarstab rekryterades från skilda länder. Den var som knappast något samtida organ ett öppet forum för alla ekumeniska riktningar, och den följde med vaken uppmärksamhet händelserna i kristenhetens olika delar. De föreliggande årgångarna rymma ett enastående material till en period i kyrkans historia, som framför allt fått sin signatur av de ekumeniska idéernas framträdande med större styrka än någonsin förut efter reformationen.

Vid sidan av *The Review of the Churches* förtjänar i främsta rummet att nämnas professor F. Siegmund-Schultzes kända organ *Die Eiche*, som upphörde att utkomma med förra året. Denna sista årgång var dess tjugoförsta: dess begynnelse infaller alltså på ett relativt tidigt stadium i den ekumeniska rörelsens historia, då ännu Världsförbundet (World Alliance) ensamt innehade ledningen. Det var också som ett

tyskt organ för detta, som *Die Eiche* närmast framträdde: den bar troget underrubriken »Vierteljahrsschrift für Freundschaftsarbeit der Kirchen». Häri låg väl en viss begränsning i dess uppgift, och fredsfrågan kom att dominera dess innehåll. Likväl måste det framhåvas, att dess synkrets vidgades med den ekumeniska rörelsens utveckling, och framför allt Stockholmsrörelsen kunde städse räkna på dess trogna stöd, och utgivaren har städse visat en berömvärd angelägenhet att göra sin notisavdelning så rikhaltig och mångsidig som möjligt. Om än utgångspunkten var tysk, torde det icke vara en överdrift att säga, att *Die Eiche* i jämförelse med sin engelska motsvarighet *Goodwill* visat en mer allsidigt ekumenisk, och måhända även en mer genomfört internationell inställning. Denna ståndpunkt markerades kanske ytterligare under tidskriftens senare år, och det var ett uttryck härför, att den under sitt sista år på titelbladet som medutgivare upptog en svensk och en schweizare (Y. Brilioth och A. Keller). Som materialsamling är den fullständiga serien av *Die Eiche* ännu outhärligare än *Review of the Churches*. Huruvida det skall lyckas utgivaren att genomföra sin avsikt att ersätta tidskriften med en ekumenisk årsbok, torde ännu icke kunna med säkerhet sägas. Men det är i varje fall livligt att hoppas, att tidskriftens nedläggande endast är tillfälligt. Visst är, att det icke kommer att bero på bristande vilja och arbetsiver hos utgivaren, om den icke skulle kunna återupptagas. Till denne outtröttlige kämpen för den ekumeniska saken och för det kristna samförståndets sak riktas från skilda håll i den evangeliska kyrkan ett uppriktigt tack — det torde nå honom i Schweiz, där han, så vitt det är bekant, fortfarande vistas på »Krankenurlaub».

En produkt av Stockholmsrörelsen, tillkommen i samband med dess internationella forskningsinstitut, var kvartalskriften *Stockholm* (International Review for the Social Activities of the Churches), som med år 1931 avslutade sin fjärde och tills vidare sista årgång. Den utgavs av den ekumeniska rörelsens outtröttlige och sakkunnige trotjänare, professor A. Keller, med hjälp av en engelsk, en fransk, en tysk och en amerikansk medredaktör. Denna tidskrift hade från början att bära trespråkighetens börda, vilken visat sig vara alltför tung. De svårigheter, som denna medfört för *Stockholm*, äro ägnade att utgöra ett varnande exempel för liknande företag. Om dess spridning knappast

någonsin blev så stor som man hoppats, berodde detta jämväl därpå, att dess inriktning på Stockholmsrörelsens social-etiska program gav den ett väl speciellt innehåll, och därigenom minskade dess betydelse som ett allmänt ekumeniskt organ. De fyra årgångarna innehålla en rad värdefulla bidrag till studiet av etiska och sociala problem, vilka för kyrkan för visso icke förlorat sin aktualitet. Tidskriften har bidragit att ge tyngd och eftertryck åt den vädjan, som Stockholmsmötet riktade till kristenheten att besinna sitt ansvar inför samtidens mångskiftande nöd.

Betraktelsen av tre sålunda avslutade företag ger oss anledning att understryka behovet av ett nytt, samlande ekumeniskt organ. Det förtroligare samarbete mellan den ekumeniska världsrörelsens tre huvudgrenar, som hör till de lovande dragen i rörelsens samtida utveckling, synes på väg att skapa nya förutsättningar för ett sådant företag. I avvaktan på sådana gynnsammare ekonomiska konjunktioner, som kunde möjliggöra planens förverkligande, gäller det att klarare fatta dess behövlighet, och att uppdraga riktlinjerna för dess genomförande.

Men det är jämväl lämpligt att här erinra om, vilka ersättningar, som f. n. stå till buds för den, som vill följa den ekumeniska rörelsen i nutiden. Därvid må först erinras om de meddelanden, som utgivas av Ekumeniska rådet (Stockholmsrörelsens fortsättningskommitté), numera under titeln *Die Kirchen am Werk*, och som innehåller meddelanden om denna rörelse, men jämväl om de ekumeniska strävandena i deras helhet. Det engelska organet för World Alliance, *Goodwill*, har ovan omnämnts. Till sitt ursprung nära befryndat med den ekumeniska rörelsen är det från Edinburghkonferensen (1910) utgående samarbete på missionens område, som fått sin medelpunkt i International Missionary Council. Detta samarbete har som sitt organ *The International Review of Missions* (f. n. i sin 23:dje årgång), en tidskrift av erkänt hög kvalitet, som även är av direkt betydelse för de ekumeniska frågorna, vilka på mångfaldiga punkter beröra missionens problem. På ett annat område gör Världsstudentrörelsens kvartalskrift, *The Student World*, en liknande tjänst.

Ett tillskott har den periodiska ekumeniska litteraturen att anteckna så till vida, som den av professor Friedrich Heiler utgivna tidskriften *Die Hochkirche*, närmast organ för den högkyrkliga rörelsen inom Tysk-

lands evangeliska kyrka, med detta år antagit namnet *Eine heilige Kirche* och i samband härmed också utvidgat sin uppgift till att mer direkt än förut ta sikte på de ekumeniska problemen, även för så vitt de falla utanför den högkyrkliga rörelsens ram. Härvid har utgivaren särskilt haft för avsikt att i någon mån fylla de luckor, som uppstått dels genom upphörandet av *Die Eiche*, dels genom nedläggandet av en tidskrift *Die religiöse Besinnung* — vilken återigen hade en föregångare i *Una Sancta*, och som särskilt ville uppehålla en vänskaplig diskussion med den romerska kyrkan. Den dubbla orientering, som detta dubbla arv medför, kommer utan tvivel att ställa utgivaren inför grannliga frågor, men den kontakt med den romerska kristenheten, som här kommer att upprätthållas, är ägnad att öka tidskriftens värde ur informationssynpunkt. Det häfte, som hittills kommit oss tillhanda, är i flera avseenden lovande, ej minst genom den orientering, som där ges i den tyska evangeliska kyrkans samtida inre problem. Det kan med tillfredsställelse antecknas, att utgivaren i detta häfte strävar att utbyta beteckningen »hochkirchlich» för den rörelse, han representerar, mot »evangelisch-katholisch». Som motpol till denna tidskrift kan här jämväl nämnas den av Protestantiska världsförbundet utgivna *Protestantische Rundschau*, som meddelar ett rikhaltigt, givetvis ganska polemiskt färgat notismaterial från de kristna konfessionernas kampfront.

Slutligen bör det också med tacksamhet bringas i erinring, att ett av de värdefullaste ekumeniska organen utkommer på nordiskt språk. Det är givetvis kvartalskriften *Kristen gemenskap* (titeln anges jämväl på norska, danska och finska), som härmed avses. Denna tidskrift, som med detta år utkommer i sin sjunde årgång, har sin dubbla betydelse som uttryck både för den vidare ekumeniska rörelsen och för de nordiska kyrkornas inbördes gemenskap inom denna rörelses ram. Den har nu fått ett nytt stöd och en ny uppgift genom tillkomsten av den Svenska ekumeniska föreningen, som jämväl fått denna tidskrift som sitt organ. Utgivaren, pastor Nils Karlström, är att lyckönska till sitt energiska och insiktsfulla arbete. Vi använda med glädje tillfället att anbefalla *Kristen Gemenskap* hos Kvartalskriftens läsare. Det bör också i detta sammanhang erinras därom, att *Svensk Missionstidskrift* under professor K. B. Westmans sällsynt sakkunniga ledning framgångsrikt

fullföljer sin i djupaste mening ekumeniska uppgift: att vara ett gemensamt organ för de olika svenska missionerna och att följa de kristna kyrkornas gemensamma verk på missionsfältet.

* *
*

Det är ingen teologisk insats av större mått, som ger oss anledning att här erinra om biskop Edward Talbots bortgång. Hans egentligen enda i sträng mening teologiska arbete var en uppsats om »The Preparation in History for Christ» i den berömda essay-samlingen *Lux Mundi*, som utgavs år 1888 med Gore som redaktör. Men redan det faktum, att han var den siste, som gick bort av den grupp av män, vilkas samarbete i nämnda bok fick en så ingripande betydelse för den senare högkyrkliga anglikanismens utveckling, ger anledning till eftertanke. Hans nittioåriga liv, in i det sista ägnat kyrkans tjänst, i sällsynt grad adlat genom en mindre vanlig förening av intensiv, egenartad fromhet och human vidsynthet, är en av dessa dyrbara länkar, som skapa en personlig förbindelse mellan epoker, som annars synas vitt åtskilda. Sina tidiga intryck mottog han av den andra generationens traktarianer — särskilt Church räknade han som sin lärofader —, och på sin höga ålderdom tog han verksam del i den ekumeniska rörelsen, särskilt inom World Alliance. Däremellan låg en sällsynt rik arbetsdag, först som den förste »warden» för det nyupprättade Keble College i Oxford, som kyrkoherde i Leeds, som biskop först i Rochesters och Southwarks då ännu förenade stift — sedan han lyckats genomföra stiftets delning i Southwark ensamt —, slutligen i Winchester, som han lämnade år 1923. Hans teologiska betydelse var också vida större än hans direkta insats. Den sammanhänger med hans personliga inflytande. Det var till icke ringa grad tack vare hans auktoritet, som traditionen från *Lux Mundi*, förenad med arvet från Maurice, kom att vinna seger inom den nyare högkyrkligheten.

I detta sammanhang bör också ett annat avslutat livsverk bringas i åtanke. Med den 94-åriga Lord Halifax gick också ett stycke kyrkohistoria i graven. Som mångårig ordförande i English Church Union var han den stridbara anglo-katolicismens lekmannaledare. Hans upp-

riktiga hänförelse och personliga ridderlighet förvärvade honom en odelad aktning även från dem, som måste ogilla hans ensidiga kyrkopolitiska inställning. Roms kyrka hade i så hög grad fångat hans blick, att han hade föga uppmärksamhet till övers för andra delar av kristenheten. Att åvägbringa en förening mellan Canterbury och Rom, en förening, som han dock aldrig torde ha tänkt sig som en restlös underkastelse, var hans livs stora dröm. Han fick därför också uppleva två stora misräkningar: den första, då Leo XIII år 1894 avvisade tanken på de anglikanska ordinationernas erkännande, den andra, då de på kardinal Mercier's inbjudan begynte samtalen i Malines måste avbrytas. Båda dessa kyrkohistoriska episoder har han behandlat i utgivna arbeten: »Leo XIII and Anglican Orders» (1912) och »The Conversations at Malines» (1930).

* *
*

Med G. S. Newsom, Master of Selwyn College, Cambridge, som avled endast 62-årig den 15 februari, ha svensk teologi och svensk kyrka förlorat en av sina äldsta och trognaste vänner inom Englands kyrka. Newsom hade fått sin utbildning i Oxford. Efter prästerlig tjänstgöring kom han 1897 till King's College i London som »Vice-Principal». År 1903 utbytte han denna befattning mot professuren i pastoralteologi vid samma högskola. Åren 1916—1928 tillbragte han i Newcastle som kyrkoherde och kanik vid domkyrkan — en ställning, som snarast motsvarar dekanatet vid andra domkyrkor. Hans sista befattning blev chefskapet för Selwyn College i Cambridge. Hans mest framträdande egenskap var måhända hans öppna och redbara vänlighet, hans varmhjärtade mänsklighet. Det pastorala draget var det dominerande i all hans verksamhet. Hans teologiska intressen gingo måhända mer på bredden än på djupet. Men han hade en mycket aktningvärd beläsenhet i samtida evangelisk litteratur — han ansågs som den kanske bäste kännaren av Troeltsch i England. Men han lyckades aldrig samla sig till någon mera betydande teologisk insats. Hans bok »The New Morality», som är hans största utgivna arbete, innehåller en ingående uppgörelse med moderna etiska villoläror, särskilt med

Bertrand Russel, men är kanske snarare skriven i självvårdande än direkt vetenskapligt syfte.

I det sista bandet av hägkomster om ärkebiskop Söderblom har N. på ett älskvärt sätt berättat om sina förbindelser med Sverige. Då vid århundradets början några unga svenska präster, M. Åmark och S. Gabrielsson, uppmuntrade av dåvarande professor Söderblom, företogo sig att studera engelskt kyrkoliv och därigenom blevo pionärer för det engelsk-svenska närmande, som sedan fortgått, blev N. deras engelske vägvisare. Sedermera besökte han själv flera gånger Sverige. Sin betydelsefullaste insats på de engelsk-svenska förbindelsernas område gjorde han genom de konferenser mellan engelska och skandinaviska teologer, som till stor del hade hans intresse att tacka för sin tillkomst. Den första av dessa konferenser inbjöd han till Selwyn College, där den hölls i juni 1929 — dess förlopp har tecknats av H. Pleijel i Kvartalskriftens tredje häfte för detta år. Den andra av dessa konferenser, som hölls på Sparreholm i juli 1931, räknade också N. som medlem. Efter denna konferens besökte han ärkebiskopsgården i Uppsala. Härom har han själv berättat i den ovannämnda uppsatsen. Då under instundande sommar en ny dylik konferens efter vad man hoppas sammanträder i England, står hans plats tom. Men det verk fortgår, som han varit med om att börja, och hans namn skall icke glömmas i Sveriges kyrka.

TEOLOGISK LITTERATUR

*Der literarische Samuel-Saul-Komplex (1 Sam. 1—15), traditions-
geschichtlich untersucht. Inaugural-dissertation von IVAR HYLAN-
DER. Uppsala 1932. 336 sidor.*

Författaren till ovannämnda avhandling har utvalt ett parti ur gamla testamentets historiska böcker, närmare bestämt 1 Sam. 1—15, för att punkt för punkt söka påvisa, huru ur sägnernas och legendernas värld så småningom en israelitisk historieskrivning framväxer. Då den israelitiska historieskrivningen är en litteraturart, vars överlägsenhet över Babyloniens och Egyptens dels magra dels fantastiska krönikeskrivning av forskningen allt skarpare framhäves, och som sålunda kan sägas intaga en särställning i den gamla orientens litteratur, bör den av författaren valda uppgiften kunna påräkna intresse långt utanför de egentliga fackmännens krets.

Vid sin undersökning bortser författaren så vitt möjligt från litterärkritiska premisser och väljer därför som utgångspunkt traditionens nuvarande gestalt.

Härvid förfar han först *analytiskt*. Efter att ha grupperat materialet från sakliga synpunkter enligt följande schema: Samuels barn-
dom, arken, Samuel såsom domare, siaren Samuel och den unge Saul, Sauls krigshistoria, brytningen mellan Samuel och Saul, söker han under användning av motivkritikens och stilkritikens hjälpmedel uppspåra själva *urtraditionen* för att sedan i varje särskilt fall undersöka, huru denna under olika skeden ytterligare utbyggs och fått sin nuvarande gestaltning.

För att giva en föreställning om författarens skarpsinne och kombinationsförmåga vid analysen av textbeståndet vill jag som exempel framdraga hans behandling av Samuels födelselegend, 1 Sam. 1. Efter att ha skalat ut de olika, här sammanflätade motiven, bland vilka namnmotivet, orakelmotivet och löftesmotivet äro huvudmotiv, påvisar han, att namnförklaringarna 1:20 och 1:28 icke ursprungligen avse Samuel, utan *Saul*, s. 13. Särskilt den andra av dessa namnanspelningar,

som för övrigt avslutar legenden, *hū šā'ūl l'jahwē*, 1: 28, kan knappast åsyfta någon annan än Israels förste konung, som bar namnet *šā'ūl*. Då vi, såsom författaren visar, i 1 Sam. 1 ha två anspelningar på namnet Saul, i det att detta namn 1: 20 tolkas *den av Jahve utbedde* och 1: 28 *den åt Jahve lånade*, måste vi antaga, att det ursprungligen kurserat två varianter av Sauls födelselegend. Enligt författarens mening har den ena, ända till oigenkännlighet, ombildats till den Samuelslegend, som upptar större delen av 1 Sam. 1. Men den andra varianten, av vilken endast några spillror bevarats i 1 Sam. 1, kan kompletteras ur det första stycket av Simson-cykeln, Dom. 13. Författaren lyckas slutligen att av 1 Sam. 1: 5 b, 6 a, 11, 19, 20, 21, 22 b, 23 a, 28 b och större delen av Dom. 13 skapa en ganska läsbar text, s. 31 ff. En sådan sammanställning är ett djärvt ingrepp i textbeståndet. Likaledes är det svårt att anföra tvingande bevis. Likheten mellan de anförda verserna ur 1 Sam. 1 och Dom. 13 kan ock bero på att dessa legender skrivits efter en gemensam urtyp. Att 1 Sam. 1 och Dom. 13 hänga tämligen fritt i luften, ha de gemensamt med alla födelselegender. Det är nog att hänvisa till Johannes Döparens historia. Därför synes det mig enklare att antaga, att vi i 1 Sam. 1 ha en av två varianter sammanarbetad Saulslegend, som längre fram i ett visst syfte omarbetats till en Samuelslegend, under det att Dom. 13 är en sent tillkommen födelselegend om Simson, avsedd att förvandla dennes ganska hedniska gestalt till en Jahves nasir. Dessa mina anmärkningar vilja endast visa, huru sprött materialet är. Vi kunna på detta område endast framställa hypoteser, och den av författaren här framställda hypotesen är enligt mitt förmenande ej blott mera uppseendeväckande, utan ock värdefullare än de hittills framkomna lösningsförsöken.

Av stort intresse är likaledes hans försök att av den högst komplicerade, delvis obegripliga arklegenden, 1 Sam. 4: 1—7: 1, med djärva omflyttningar av verser, halvverser och fjärdedelsverser uppbygga en ursägen, som har haft till syfte att skildra grundandet av Jahve-arkens kult i Bet-Semes, s. 84 f. Denna ursägen har sedan förvandlats till en skildring av en helt annan arks triumftåg, i det nämligen Bet-Semes-arken felaktigt sammanställts med den av David icke från Bet-Semes, utan från Kirjat-Jearim hämtade och sedan på Sion uppställda arken. I detta sammanhang har han därjämte tillfälle att påvisa, hurusom Bet-Semes-säggen och Simson-säggen äro paralleller. Redan etymologiskt sett ha Bet-Semes och Simson samband med varandra. Men ännu frappantare är saksammanhanget. Liksom Simson, Jahves nasir,

råkar i fiendernas våld genom egen förskyllan och sedan genom sin död bereder fienderna undergång, så låter den på arken tronande Jahve sig släpas ut ur det egna landet för att överlista fiendeguden och bereda honom och hans folk fördärv, s. 87 ff.

Det skulle föra oss för långt, om vi ävenledes skulle, om ock endast i knappaste form, redogöra för hans av fina iakttagelser och goda textemendationer utmärkta analys av det övriga traditions materialet, som särskilt behandlar Sauls krigshistoria och hans förhållande till Samuel. Mången gång avlägsnar han sig ganska långt från den väg, där forskarna hittills ha gått fram. Men i huvudsak stödjer han med sin sakanalys eller, som vi också kunna säga, sin motivanalys den källsöndring, till vilken det mera litterärkritiska förfarandet har fört. Emellertid hyser han understundom alltför stark misstro till somliga styckens historiska trovärdighet. Jag tänker närmast på den s. k. Jabes-episoden, 1 Sam. 11: 1—15, som av honom alldeles söndersmulas, s. 155 ff. Här synes han mig göra sig skyldig till vad jag skulle vilja kalla överskarpsinnighet. Sålunda ser han i 7-dagarsfristen, budbärarnas tillfälliga möte med Saul, angreppet på ammoniterna intill dagens hetaste timme allenast utsmyckande motiv för att ej tala om det mytologiska motiv, som han spårar i konungens namn Nahas = *draken*. För egen del betraktar jag 1 Sam. 11 såsom ett historiskt tillförlitligt stycke, som är av helt annan art än legenden 1 Sam. 9: 1—10: 16. I 1 Sam. 11 stöta vi ej på några mirakler: inga bortsprungna åsnor, som siaren skaffar till rätta, ingen skön yngling, som får hedersplatsen vid offermåltiden och sedan i hemlighet smörjes till konung. Om vi bortse från de från en senare bearbetare härrörande, fantastiska talen på Sauls krigarfölje, 300,000 israeliter och 30,000 judar, och de i harmoniserande syfte infogade vv. 12—14, ha vi här en nykter skildring av ett verkligt händelseförlopp. En utanför sin stam dittills okänd man har med en handfull dristiga män befriat en av ammoniterna ansatt stad i Ostjordanlandet. Framsynta folkledare, vilkas namn icke nämnas, ha begagnat sig av Sauls glänsande vapenbragd för att kora honom till den konung, som det på alla håll trängda folket så väl behövde. Denna historiska skildring, för övrigt den enda vi äga, av konungadömets införande i Israel kunna vi icke undvara, såvida vi önska en klar uppfattning av den tidigare konungatiden.

Efter att sålunda på ett i huvudsak lyckosamt sätt ha analyserat textbeståndet övergår författaren till ett *syntetiskt* förfarande, varvid han ger en syntetisk framställning av arvsägnera om Samuel,

om Saul och om arken. Eller m. a. o. de mósaiikstenar, stundom endast stenflisor, som författaren vid sin undersökning funnit strödda än här, än där, har han nu att sammanfoga till tavlor, till helhetsbilder, tre till antalet, såsom ovan sagts. Men han anmärker inledningsvis, att det icke i första hand gäller personer, utan principer. Det är livsbilder, visserligen, men icke av mänskoöden, utan av en i flera faser sig utvecklande andlig brottningskamp.

I *Samuelstraditionens* gradvis skeende utbyggande kunna vi enligt författaren urskilja tre skikt. Skikt I, som företräder en benjaminitisk sårtradition, omfattar födelselegenden B (s. 33 ff.), en skildring av en strid med filistéerna med stycken ur kapp. 4 och 13 (s. 178 f.), en skildring av konungavalet med inledning ur kap. 8, men med huvudstycket hämtat ur kapp. 9 och 10 (s. 149 ff., 180), en skildring av en befrielsekamp med stycken ur kapp. 13 och 14 (s. 180 f.) och av brytningen mellan konungen och siaren med materialet hämtat från kapp. 13 och 15 (s. 201 ff.). I detta skikt, som har teokratisk karaktär: *Jahve, folkets konung*, möta vi Samuel såsom Jahves nitälskande taleman, den av Jahve befullmäktigade siaren. Härvid har författaren tillfälle att framlägga sin uppfattning av ordet *rū'ū*: »*Sehen* heisst Gottes machterfüllte, lebensgestaltende Gegenwart erleben». Jfr s. 213 ff. Om i detta skikt allt är harmoni, företräder skikt II en spänning mellan idé och verklighet. En senare tid, som djupare gripits av Jahvetrons andemakt, ser i konungavalet ett *avfall* från Jahve, 8: 1—22 passim. Då människan går sina egna vägar, råkar hon i syndens våld. »Eigenwilliges Menschentum bleibt gottverlassenes Menschentum», s. 221. Samuel får en mera »universell» ställning, han blir hela folkets andlige ledare, s. 223 ff., ett slags »ideell» härskare, s. 226. Om skikt II, om man så vill, skulle kunna kallas för en omarbetning i jahvistisk anda, är den därefter följande omarbetningen, skikt III, elohistisk. Dess religiösa grundtanke har bevarats i orakelversen 1 Sam. 15: 22:

»Nej, lydnad är bättre än offer,
och hörsamhet förmer än vädurars fett.»

Följden av Sauls olydnad blir hans förkastelse. Enligt författaren kan denna omarbetning, som i Samuel ser prästen, ha utförts av Jeremias själsfränder i samband med Gedalja-episoden, s. 237.

Inom *Saulstraditionen*, som erbjuder större svårigheter för skapandet av en helhetsbild, urskiljer författaren fyra skikt, s. 253. För att följa den av honom använda ordningen dem emellan, ha vi ett Jonatan-

skikt, som representerar en jerusalemisk särtradition, vidare en jabsitisk särtradition, ifråga om vilken författaren har en ganska långsökt förklaring, s. 254. Sålunda skulle vi här ha en kultmyt, som ursprungligen handlat om en heros, som räddar månen ur solens våld, men sedan efter vartannat, genom en ytlig historisering, överflyttats på Jefta, på Saul och slutligen på David, i vilket senare fall författaren finner en fingervisning i skildringen av ammoniternas skymfliga behandling av Davids sändebud, s. 254 f. De två återstående skikten utgöras av en benjaminisk och en danitisk särtradition, s. 257. I sitt intresse att förbinda denna sistnämnda bl. a. med staden Abel-Bet-Maaka vid landets nordgräns torde han ha handskats väl hårdhänt med texten, så att den klara texten 2 Sam. 20: 18 f., som talar om staden såsom en hård för gammalraelitisk sedvänja, förvandlas till en om Saul handlande skildring: »Saul utbad man sig i Abel; då har man fullbordat vad Israels äldsta bestämt». Man kan förstå, att det imponerat på Davids fältherre Joab, att Abel varit en högt ansedd orakelstad, men icke, att det varit en Saulsstad, s. 260. — Även i Saulstraditionen kunna vi, såsom författaren framhäver, förnimma klangen av en idéernas strid, m. a. o. striden mellan statstanken, en rent profan idé, och det karismatiska konungadömet, den religiösa idén om konungen såsom Jahves ställföreträdare. Konflikten mellan dessa idéer, som, ju längre tiden led, blev allt olösligare, tills den löstes genom konungadömet undergång vid Jerusalems fall 586 f. Kr., avspeglas, såsom vi med ledning av författarens intressanta utredning kunna se, i Saulstraditionens gradvisa utbyggande. Saulsgestaltens tragik ligger i den ovannämnda idékonfliktens olöslighet, s. 266 ff.

Det ligger i sakens natur, att *traditionen om arken* är ännu svårare att överblicka. Utrymmet förbjuder oss att gå in på författarens mycket givande, om ock ej alltid övertygande utredning av hithörande, ytterst komplicerade förhållanden. Endast några antydningar. Arken i Silo, Josefsstammens kultort, var intet annat än »der Heiligenschrein des Stammesheros», s. 287. Arken i Jerusalems tempel, s. 285, var ett Davids krigsbyte från Gat, jfr 2 Sam. 5: 21, varom jag endast vill anmärka, att den israelitiska kulten officiellt är mosaisk, d. v. s. av inländskt ursprung, varför, om arken varit av gatitiskt, således utländskt ursprung, detta icke skulle ha medgivits. — Arktraditionen avspeglar en kultpolitisk motsättning mellan Ebjatariderna, Elis ättlingar, och Sadokiderna, som så småningom övergår till en först efter fångenskapen avslutad strid mellan profetdöme och prästadöme, s. 290 ff.

I avhandlingens slutkapitel ger författaren en sammanfattande översikt över vad han kallar »der Werdegang des literarischen Komplexes». För att denna översikt skall bli ännu åskådligare, har han bifogat tre tabeller. Därvid omnämner han, att vi, såsom han redan vid analysen visat, ha att göra med både jerusalemitiska och utomjerusalemitiska källor. De sistnämnda källorna, som äro de äldsta, äro i huvudsak av jabetesiskt, danitiskt och benjaminiskt ursprung. Särskilt det benjaminitiska materialet är av grundläggande betydelse för traditionens ytterligare utbyggande. Därefter följer den jahvistiska bearbetningsperioden med en begynnande kritik, särskilt av konungadömet, vilken har sin andliga utgångspunkt i den kring den av Salomo fördrivne Ebjatar samlade prästerliga kretsen. I den därpå följande elohistiska bearbetningsepoken, som fäller den slutgiltiga domen över konungadömet, urskiljer författaren ett tidigare och ett senare skede. Denna bearbetning uppbäres icke av en enskild krets, utan av en skara Jahve-ivrare både i nord- och sydrikt, vilkas religiösa och historiska uppfattning förebådar och övergår i den deuteronomistiska reformrörelsen. Till sist har den prästerliga bearbetningen i efterexilsk tid givit Samuel-Saul-komplexet dess slutliga utformning.

Även om jag icke i alla stycken har kunnat instämma med författaren, vilket på grund av textbeståndets komplicerade beskaffenhet är en självklar sak, torde det likväl ha framgått, att han genom sitt försök att intränga i den gammaltestamentliga traditionshistoriens hemlighetsfulla värld givit ett värdefullt bidrag till vår kunskap om uppkomsten av en historieskrivning, som icke har sin like i den gamla orientens litteratur. Emellertid är vetenskapen författaren lika stor tack skyldig för hans djärva uppslag, vilka måste framtvunga en förnyad prövning av flera viktiga problem, som för de många bestående resultat, till vilka hans undersökning har fört honom fram.

GUNNAR HYLMÖ.

EN »TYSK TEOLOGI».

WIENEKE, FR.: *Deutsche Theologie im Umriss. Soldin (Verlag H. Madrasch) 1933. 190 sid.*

Författaren till denna skrift, Friedrich Wieneke, tillhör gruppen »Deutsche Christen». Inom denna intar han en synnerligen bemärkt ställning. I allmänhet spelar ju ancienniteten en synnerlig roll inom det nationalsocialistiska Tyskland; den avgörande frågan är, när en

man anslutit sig till »rörelsen». Bland »Tyska kristna» räknas Wieneke från denna synpunkt såsom »der erste Mann». Redan år 1929 blev han medlem av NSDAP. Han var då pastor i Soldin. I sammanhang med omstörtningen inom den Tyska kyrkan blev han »Oberkonsistorialrat im Evangelischen Oberkirchenrat» i Berlin, från vilken befattning han emellertid redan måst träda tillbaka på grund av den omorganisation som företagits med »Oberkirchenrat».

Den titel, förf. givit sin bok är anspråksfull: »Deutsche Theologie». Men så är han också medveten om att han talar i ett världshistoriskt ögonblick och att han lägger grundstenen till en helt och hållet ny teologi. »Deutsche Theologie — theologia theutsch — so war ein Buch benannt, das einst in einer Zeit weltgeschichtlicher Wende geschrieben wurde und dem Reformator D. Luther den Weg bereiten half. Es war im Gegensatz zu den dogmatischen Werken der römischen Weltkirche bestimmt für die Theologen deutscher Art. Den Verfasser dieser hier vorliegenden Schrift kostete es eine gewisse Überwindung, sich dieses selben Titels zu bedienen. Aber der Sinn der Arbeit dürfte durch nichts treffender bezeichnet werden als durch die gewählte Überschrift» (s. 4).

Under kyrkostridens första dagar fällde Generalsuperintendent O. Dibelius det sedan ofta citerade yttrandet: »Die Bewegung, die sich Deutsche Christen nennt, *hat noch keine theologische Führung*». Särskilt smärtsamt måste detta yttrande vara för Wieneke, som av »trosrörelsen Tyska kristna» erhållit uppdraget som dess »riksreferent för teologi och högskola». Han är övertygad om att »Deutsche Christen» trots allt äga en gemensam teologisk åskådning. Denna vill han nu framställa i dess grunddrag, och han gör det i halft officiell ton, i kraft av det uppdrag som blivit honom anförtrott inom trosrörelsen: »*Als Führer der theologischen Arbeit innerhalb der Glaubensbewegung erkannte ich seit längerer Zeit die Notwendigkeit, dieses unser gemeinsames Gut in einer Abhandlung niederzulegen*» (s. 4 f.).

Det vore emellertid orätt att betrakta det som här framlägges såsom »gemeinsames Gut» för alla som tillhöra gruppen »Tyska kristna». Man måste ständigt behålla i minnet att denna grupp innesluter ytterst heterogena element. Åtskilliga bekanta teologer ha ju anslutit sig till denna riktning, och hava naturligtvis icke därmed utan vidare uppgivit sin teologiska position. Att tala om de »Tyska kristnas» teologiska åskådning såsom om en enhetlig storhet blir därför alltid missvisande. Vad nu Wienekes arbete beträffar, röjer det blott ett minimum av

teologisk insikt. Det uppgives, att denne »Führer der theologischen Arbeit innerhalb der Glaubensbewegung» blott ägnat »4 Semester» åt sin teologiska utbildning. Av hans skrift att döma har denna uppgift all sannolikhet för sig. Icke desto mindre har arbetet otvivelaktigt ett betydande *representativt* värde. Det torde rätt nog svara emot den »teologi» som hyllas av en Ludvig Müller, en Joachim Hossenfelder, en Friedrich Peter o. s. v.

Boken har en synnerligen universell syftning; den vill omspanna teologien i dess helhet enligt följande schema: 1. Grundlagen, 2. Biblisk teologi, 3. Historisk teologi, 4. Systematisk teologi, 5. Praktisk teologi.

1. »*Grundlagen.*» Efter några inledande ord behandlas frågan »Theologie und Welt». Huvudfelet i den hittillsvarande teologien finner förf. däri, att den varit orienterad efter frågan Gud och *världen*, men däremot icke efter *folket*, det *tyska* folket. Här bekämpas Karl Barth, marxismen, liberalismen, frimurarna i brokig samling. Nästa problem blir alltså »teologi och folk». Vad är egentligen folket? Man kan ej bestämma det geografiskt, ty i så fall vore ju den i Tyskland födde juden tysk, under det att österrikaren Adolf Hitler vore »utlänning» (s. 21). Men lika litet duga ekonomiska, författningsrättsliga, språkliga eller historiska avgränsningar. Det avgörande måste bli *rasen*. Men kan man överhuvud anse rasen såsom något absolut förbindande? frågar förf. Alltsedan folkvandringarna är ju just tysken en blandning av en mängd rasenheter. »Gewiss, das alles sei zugegeben. Aber kein Theologe vermag die unerschütterliche Tatsache hinwegzuleugnen, dass in dem unmöglichen Nebeneinander des deutschen und des jüdischen Menschen ihm Gott in dieser Zeit die Notwendigkeit der Besinnung auf die Rasse gewiesen hat» (s. 26, kurs. av förf.). Grundvalen för teologien måste alltså bli besinningen över motsatsen mellan den *tyska* människan och den *judiska* människan. — Såsom sista paragraf bland teologiens grundvalar införes en kort historik över »trosrörelsen Tyska kristna» 1929—33.

2. *Biblisk teologi.* Den bibliska teologien behandlas i tre pragrafer. Först framställes »bibeln som *tysk* folkbok». Därefter upptages problemet om »Gamla testamentet». Vi kunna använda denna rasfrämmande bok, om vi blott besinna att »ljuset måste uppgå *där*, varest det var *mörkast*» (s. 49). Dessutom skadar det ej att de judiska rasegenomligheterna framträda hos Gamla testamentets män, blott vi ha blick för »*deras* mörker och *Guds* ljus» (s. 51). »Wenn Du Hitler verstehen willst, musst Du den Marxismus kennen; willst Du zu Christus kommen,

so musst Du zuvor das Alte Testament studieren» (s. 53). Även vid behandlingen av »Nya testamentet» träder rasfrågan i förgrunden. Frågan om Jesus till sin härstamning var jude eller arier besvaras genom hänvisning till följande uttalande av en nationalsocialistisk partitalare: »Er war nicht Arier und nicht Jude, sondern einfach Gottes Sohn» (s. 54). Längre fram — i sammanhang med kristologien — upptages denna tanke och utföres i anslutning till ett uttalande av »der Führer der Arbeitsfront» Dr. Ley på följande sätt: det är här icke fråga om en rasmänniska i ordets vanliga mening. »Gott tue nur Ganzes und darum sei sein Sohn in *dem* Volke erschienen, wo es am dunkelsten war» (s. 107). Paulus tages av förf. i beskydd gentemot de nu vanliga angreppen från tysktroendes sida. Paulus intar »völkisch eine besondere Stellung, sofern er ein Grenzgeborener war. Dass ein 'Grenzer' die Not des eigenen Volkstums tiefer erkennt als irgend ein anderer Mensch, erklärt Schairer in geistvoller Weise an der Persönlichkeit des zu Braunau am Inn geborenen Adolf Hitler, der ernster und entschiedener als alle Inlandgeborenen die Frage nach dem deutschen Wesen und der deutschen Rettung stellte» (s. 62).

3. *Historisk teologi*. Framställningen utföres i två paragrafer: »Vom Sinn der Weltgeschichte» och »Historische Theologie und Rassenforschung». Även den förstnämnda paragrafen behärskas helt av rasfrågan.

4. *Systematisk teologi*. Till att börja med koncentreras framställningen kring de tre begreppen »Schöpfung», »Erlösung», »Heiligung». Tyngdpunkten faller, såsom det var att vänta, på det förstnämnda. Också här är det väsentligen fråga om blod, ras, folk såsom en gudomlig skapelseordning. Men även i framställningen om »Erlösung» spelar rasfrågan bestämmande in. Rasforskningen har givit oss en bättre förståelse för arvsyndsläran (s. 103); frågan: är Kristus jude eller arier? diskuteras på ovan angivet sätt (s. 106 ff.). Kristus är också världsdömdomaren, men i domen skall han icke fråga, om vår teologi varit korrekt eller vår kristendom »einwandfrei», »sondern er wird jedem *deutschen* Menschen die Frage stellen: Was hast du für *Deutschland* geopfert» (s. 110).

Särskilt intresse tilldrar sig förf:s tolkning av »den reformatiska rättfärdiggörelseläran». Att Gud rättfärdiggör människan utan gärningar, genom tron allena (*sola fide*) blir för förf. liktydigt med att människan skall rättfärdiga sig inför Gud genom sin gärning. »Ihr deutschen Staatsmänner, die ihr mit ungeheurer persönlicher Macht

heute ausgestattet seid, Ihr müsst euch rechtfertigen vor dem heiligen Gott in jeder grossen Entscheidung.» »Nur durch die *Tat* dringt der Christ zur Rechtfertigung vor» (s. 123). Behandlingen av den reformatoriska rättfärdiggörelseläran avslutas med följande ord: »Der nationalsozialistische Minister *Göring* sagte einmal: '*Kampf ist Glück*'. — Was der Politiker in schwerer Zeit erlebte, das fühlen auch wir 'Deutschen Christen'. Erst die kämpferische *Tat* macht glücklich und rechtfertigt vor dem heiligen Gott» (s. 124).

Vi avbryta här vårt referat. Även om fortsättningen bjuder på lika intressanta och frappanta ting, har läsaren säkerligen fått nog av det anförda. Att Wienekes arbete överhuvud recenseras har sin grund däri, att det givetvis är av ett visst intresse att höra vad den har att säga, som är »Führer» för det teologiska arbetet inom trosrörelsen Tyska kristna. Härmed är tidskriften frikallad från att vidare sysselsätta sig med produkter av liknande beskaffenhet från detta håll.

Till sist må omnämnas, att »Deutsche Christen» under en längre tid arbetat på att få Wieneke placerad såsom professor i praktisk teologi vid Berlins universitet. Det har emellertid lyckats teologiska fakulteten därstädes förhindra planens realiserande.

ANDERS NYGREN.

YNGVE BRILIOTH: *Svensk kyrkokunskap. Stockholm 1933. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag. (448 s., häft. 9: 50, inb. 11 kr.)*

Domprosten Brilioth kallar sitt nya arbete *Svensk kyrkokunskap*. Ordet *kyrkokunskap* är icke gammalt i svenskt språkbruk. Östergren har i *Nusvensk Ordbok* icke något språkprov tidigare än 1920, och det heter där, att ordet är ovanligt. Det kommer hädanefter utan tvivel att vinna mera burskap, ty den ena generationen efter den andra av teologie studerande kommer att föra det på sina läppar, och jag hoppas att också präster, som ha sin utbildning bakom sig, skola genom Brilioths bok fördjupa sina insikter i svensk kyrkokunskap, likasom hans arbete även i hög grad förtjänar kyrkligt intresserade lekmäns, och, varför icke, också ointresserade lekmäns uppmärksamhet.

Det nya ordet *kyrkokunskap* representerar ett nytt sätt att vetenskapligt skärskåda kyrkolivet och det kyrkliga arbetet, en ny disciplin inom den praktiska teologien. Föregångsmannen och skaparen av denna disciplin var professor Paul Drews, vilken omkring sekelskiftet startade en stort anlagd serie »*Evangelische Kirchenkunde*». Såsom första band

i denna serie utkom 1902 »Das kirchliche Leben der evangelisch-lutherischen Landeskirche des Königsreichs Sachsens» (huru föråldrad har icke denna titel blivit), författat av Paul Drews själv. Detta arbete rättfärdigade Drews' strävanden, och sedan dess har Kirchenkunde sin givna hemortsrätt inom de teologiska fakulteterna, och icke blott det, utan den nya disciplinen har i stor utsträckning tryckt sin stämpel på den praktiska teologien ända därhän, att man stundom har velat ersätta den äldre termen praktisk teologi med den nyare, kyrkokunskap.

Drews' framställning av det sachsiska kyrkolivet var det första bandet i serien, och det följdes av andra. Det av Eger, Schian och C. Clemen från 1907 utgivna samlingsverket Studien zur praktischen Theologie kompletterade Drews' serie genom en rad skildringar av icke tyska kyrkor, däribland också en Schwedische Kirchenkunde, skriven av undertecknad. Det är nu mer än tjugo år sedan denna utkom, och jag kan således berömma mig av att tidigt ha varit ute på ifrågavarande område, samtidigt som jag med glädje kan konstatera att jag nu genom Brilioths arbete är ohjälpligen distanserad.

Ser man framväxandet av den nya disciplinen kyrkokunskap i ljuset av vad som i våra dagar försiggår på det kyrkliga området, kan man säga att den var ett förebud till den ekumeniska rörelsen, så till vida som den bar vittne om ett stegrad intresse att lära känna kyrkolivet inom andra kyrkor än den egna. Det är som om man hade haft en förkänsla av att isoleringens tid var förbi. Å andra sidan betonar den nutida ekumeniska rörelsen med all skärpa behovet av kyrkokunskap. En av de främste nu levande »ekumenerna», dr Siegmund-Schultze, Nathan Söderbloms trogne medarbetare, känd och värderad av många ibland oss, vilken nu lever i exil i Schweitz, sedan han måst avbryta sitt sociala arbete i Berlin Ost, framhåller att om kunskapen om främmande kyrkor förut var en specialforskning för den vetenskapliga teologien, så är den numera en praktisk nödvändighet. Han förebereder därför ett stort samlingsverk, »Ekklesia. Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirche. Eine Kirchenkunde der Gegenwart». I denna samling kommer också en framställning av det svenska kyrkolivet att ingå.

Kyrkokunskap är således en disciplin av stort aktuellt intresse, ett uttryck för kyrkornas självbesinning i en tid, då det gäller att taga vara på vad man har, sin egenart, dock icke för att i avskildhet stoltsera över denna, utan för att därmed tjäna i den allmänliga kyrkan. Den svensk, som vill lära känna sin egen kyrka, det nu levande kyrko-

livet, sådant det är uppbyggt på sekelgammal grund, får genom Brilioths Kyrkokunskap den allra bästa ledning.

Redan det första kapitlet ger kunskap, som det är ytterst vanskligt att inhämta på annat håll. Förf. ger nämligen här, framför allt på grundval av biskoparnas ämbetsberättelser vid prästmötena. en kyrkogeografisk översikt, stift efter stift. Det är första gången en dylik sammanfattande översikt blivit gjord. Men också i bokens övriga kapitel sammanföres historiskt stoff, som annars är svåråtkomligt, det må nu gälla socknens ursprung, prästlönejordens historia eller nattvardens ställning i kyrkolivet förr och nu, för att taga några exempel. Man får över huvud ett starkt intryck av förf:ns imponerande lärdom. Han synes röra sig lika ledigt på medeltidskyrkans domäner som bland det karolinska tidevarvets storstilade, men strama kyrkomäns lagbud och stadgar.

Arbetet företer ibland en »embarras de richesse» i fråga om det historiska stoffet; man skulle önska en starkare sovring, fastän jag måste erkänna, att jag har svårt att påvisa vad som borde ha uteslutits. Jag har stannat både vid det ena och det andra kapitlet och sagt mig själv, att här hade förf. icke behövt taga med så mycket, men till slut har jag glatt mig åt allt vad han meddelar. Dock är jag icke säker på att denna min glädje delas av alla läsare.

Uppenbarligen kan man vid framställningen av kyrkolivet lätt falla för frestelsen att hopa skäligen oväsentliga detaljer, en fara som Drews själv icke helt har undgått. Det är ett bevis på det vetenskapliga framsteget inom den unga disciplinen, att hos Brilioth de för konkretionen nödvändiga detaljerna på ett helt annat sätt än hos Drews, trots dennes med tysk grundlighet gjorda systematisering, ha blivit inordnade under en enhetlig totalvy, vunnen genom ett djupare grepp på ämnet.

Brilioth har arbetat sig fram till totalsynen genom att i första hand giva akt på själva ramen för kyrkolivet, sådan denna är given genom kyrkorättsliga bestämmelser, normerande kyrkans liv och arbete. I olika kapitel passera revy för läsaren Sockenkyrkan och sockenprästen; Prästernas tillsättning och ekonomiska villkor; Den offentliga gudstjänsten; Sakramentsförvaltningen och de kyrkliga handlingarna; Kyrkans undervisning; Kyrkotukt, själavård, församlingsvård; Stift, biskop och domkapitel; Kyrkostyrelsens och kyrkolagstiftningens organ; Utlandsverksamhet; mission, diakoni, föreningar och stiftelser samt slutligen Den svenska kyrkans förhållande till andra samfund. I förbigående sagt synes mig det näst sista kapitlet göra det minst enhetliga

intrycket. Där uppsamlas en del, som liksom icke har fått plats i annat sammanhang, ett förfarande som tydligen sammanhänger med de här behandlade kyrkliga arbetsformernas uppkomst, men som nog icke giver det rätta perspektivet på de nämnda arbetsuppgifternas faktiska ställning i nutida kyrko- och församlingliv.

Ramen för det kyrkliga arbetet är i främsta rummet given genom kyrkorättsliga bestämmelser, och som sagt, Brilioth dröjer vid själva ramen. Huru denna skall utfyllas, t. ex. i fråga om gudstjänstlivet, därom lämnar liturgiken besked o. s. v. Genom att uppmärksamheten inriktas på den kyrkorättsliga ramen, kommer Brilioths kyrkokunskap i närmaste kontakt med kyrkorätten. Ja, kontakt är härvidlag ett försvagt ord. Hans kyrkokunskap blir en kyrkorättslig framställning. Förf. uttalar också i förordet den förhoppningen, att hans arbete skall kunna fylla behovet av en lärobok i svensk kyrkorätt.

Men härvid bör man noga lägga märke till Brilioths uppfattning av kyrkorätten. Det är två ting han särskilt understryker. Såsom teologisk vetenskap har kyrkorätten att taga sikte på det levande kyrkolivets former, vare sig dessa äro uttryckta i lagparagrafer eller föreskrivas av sedvänjan. Härutinnan har han säkerligen alldeles rätt. Den stora roll sedvanerätten spelar på det kyrkliga området för med sig att den som behandlar kyrkorätten utan hänsyn till kyrkokunskapen kommer att giva en skev teckning av det faktiska läget. För det andra framhäver Brilioth att kyrkorätten såsom en teologisk vetenskap måste sträva att fatta sikte på evangeliets genom hela kyrkans historia fortsatta kamp att bemästra och till sitt uttryck gestalta de yttre författningsformernas och rättsformernas motspänstiga material.

Den sistnämnda utsagan, i vilken man torde kunna spåra Brilioths andliga lärjungaskap hos Harald Hjärne, för oss fram till förf:ns grundsyn, vilken klarlägges i det föreliggande arbetets andra kapitel, behandlande »Kyrkans rättsordning. Kyrka, folk och stat», en i högsta grad läsvärd och sällsynt förnämlig framställning, som man läser med största vinning.

Att kristendomen är samfundsbildande står för Brilioth såsom något självklart, som icke kan bortresoneras. »Om en rent individualistisk kristendom över huvud är möjlig, är den att betrakta såsom en ny religionsbildning, skild från den historiska kristendomen» (s. 51). Det förhåller sig nämligen så, att det just är det för kristendomen egenomliga, att det religiösa samfundet är en del av det religiösa budskapet självt. Evangeliet har i sig själv kyrkoskapande kraft. Guds

ord skapar kyrkan, då det i tron tillägnat, skänker syndernas förlåtelse och Andens nya liv. Ordet samlar en gemenskap av rättfärdiggjorda heliga, den andliga, innerliga kristenheten. Det är Gudsordet som skapar denna gemenskap, och därvid måste man lägga vikten, ty människor kunna ej med visshet avgöra vem som är helig och troende — det kan Gud allena; därav följer att icke i första hand i sina medlemmar, utan i sin verksamhet blir den osynliga kyrkan synlig. Ord och sakrament äro de tecken varpå den andliga kyrkans närvaro kan igenkännas. Varhelst Anden verkar genom ord och sakrament, där skapas också en yttre gemenskap av människor. Men denna blir, rätt förstått, sekundär i förhållande till Andens verksamhet i ord och sakrament. Om man vidare tänker på Anden såsom ständigt verksam genom nådemedlen, så faller tyngdpunkten mera på verksamheten än på resultatet, mera på kallandet och församlandet än på de kallade, den färdiga församlingen. Denna är i ständigt vardande. Detta är Luthers i urkristendomen bottnande pneumatisk-dynamiska kyrkosyn, hos oss särskilt utgestaltad genom Einar Billing och Gustaf Aulén och av Nathan Söderblom knäsatt i den allmänliga kyrkan.

Men Brilioth går vidare, och han måste göra det på grund av det ämne han har att behandla. Han måste upptaga fråga om arten av den samfundsform som evangeliet skapar, med hänsyn fästad på de rättsliga normernas betydelse. Han framhäver därvid att det för Luther var fullt klart, att den yttre församlingen kring ordet och sakramenten för sitt bestånd och för nådemedelsförvaltningen behövde en rättslig ordning. Rom hade givit den oundgängliga rättsordningen gudomlig auktoritet, varemot Luther med skärpa opponerade. Men denna opposition gällde icke rättsordningen såsom sådan, — det var Sohms uppfattning: kyrkorätten kommer alltid att stå i strid mot kyrkans väsen. Vad Luther ville framhålla var rättsordningens relativitet: den hade berättigande endast så till vida som den trädde i den andliga kyrkans tjänst, värnade dess liv och skapade en tjänlig form för den persongemenskap, som växte fram kring nådemedelsförvaltningen. Rättsordningen måste förhålla sig plastiskt till Andens dynamiska liv, vadan ingen särskild utbildad kyrkoorganisation kunde beklädas med gudomlig auktoritet.

Brilioth för denna tanke vidare, i det han gör gällande att varje rättslig form har en tendens att stelna, varigenom den, i den mån den förstelnar, blir till en tvångströja för det andliga liv den skulle värna. Evangeliet måste så tillvida ständigt söka nya former för sitt andliga

liv. Härav följer att en ständig spänning råder mellan andekyrka och rättskyrka, en spänning som historiskt kan konstateras sedan urkristendomens dagar. Den är i tiden olöslig, men den hör också till kyrkolivets sundhet. Här finner Brilioth även den evangeliska kyrkorättens dialektik. »Blott i den mån den som studieobjekt fattar själva tvekampan mellan det andliga innehållet och den mänskliga formen, kan den fylla sin uppgift såsom teologisk vetenskap» (s. 57).

Det är denna principståndpunkt, bottnande i en klart evangelisk kyrkosyn, som ger Brilioths framställning dess fasta och höga resning, behärskande denna utan att göra sig obehörigt påmind, utmynnande i kyrkopolitiska riktlinjer för framtiden. Man kan högt värdesätta de uppslag förf. i detta avseende giver, utan att på alla punkter göra dem till sina egna.

Det vore synnerligen lockande att fördjupa sig i en del enskilda punkter i Brilioths arbete. Jag skall inskränka mig till att peka på tvenne, i ena fallet för att berömma, i det andra för att kritisera. Relativiteten i fråga om kyrkoorganisationen gör förf. gällande också, när det gäller Luthers egna tankar om denna. Han gör till sin egen Luthers syn på den enskilda församlingen såsom den kring nådemedlen uppväxande och av dessa skapade gemenskapen, med betonandet av förkunnelsen och sakramentsförvaltningen som det kyrkliga ämbetets egentliga uppdrag, men han påtalar hos Luther överbetoningen av den enskilda församlingens självständighet, vilken har givit upphov till den överdrivna parokialism, som enligt förf. städse har hört till den lutherska kyrkotypens svagheter. Vad förf. här säger har fått en märklig och för alla påtaglig bekräftelse i den nu pågående tyska kyrkostriden, vilken har röjt en ödesdiger brist av klart och fast kyrkomedvetande å de evangeliskas sida. Man har saknat den sammanhållande kraften av en levande, religiös kyrkotanke, vilken också kunde ha skapat ledande kyrkomän. Med största intresse har jag läst förf:ns försök till förklaring av den nämnda överbetoningen hos Luther av den enskilda församlingen. Han finner att Luther påverkats av naturrättsliga tankegångar, ävensom att yttre faktorer, såsom stiftsorganisationens nedbrytande, ha influerat på honom. Han framkastar slutligen att det vore värt att närmare undersöka i vad mån Luthers tankar i nämnda hänseende ha övertagits eller omgestaltats av de svenska reformatorerna, och han framhåller i detta sammanhang att Olaus Petri ger en annan motivering för prästkallet än den att det skulle vara ett av församlingen delegerat uppdrag.

Den kritiska anmärkning som jag skulle vilja framställa sammanhänger med den av förf. utförligt behandlade omständigheten, att svenska kyrkan icke har erhållit en helt igenom reviderad kyrkolag, ersättande kyrkolagen av år 1686. Trots de allvarligaste ansatser i annan riktning har den svenska kyrkolagstiftningen alltid stannat vid att upphäva och förändra, resp. komplettera den gamla kyrkolagen, vilken således i vissa delar, där icke heller sedvänjan har gjort den obsolet, alltjämt är gällande. Kyrkolagen av år 1686 är följaktligen dels ett historiskt dokument, som bär vittne om kyrkliga livsformer från ett svunnet tidevarv, som var i hög grad kyrkobyggande och därför mäktigt har influerat på den följande utvecklingen ända in i våra dagar, dels en levande rättsnorm. I bägge fallen använder förf. vid anförandet av bestämmelser ur 1686 års kyrkolag, beteckningen KL, d. v. s. kyrkolagen, och naturligtvis ligger ett dylikt sätt att citera närmast till hands. Men enligt min mening kan nämnda citeringssätt suggerera fram ett felaktigt perspektiv, som förf. själv formulerar, då han säger: »Hela religionslagstiftningens senare historia i Sverige handlar i stort om genombrytandet och upplösningen av den karolinska statsreligionen» (s. 87). Det är ett för snävt perspektiv, alltför negativt färgad, i själva verket förläggande kyrkoidealet till den karolinska tiden, och vida skilt från det som förf. själv upprullar, på de olika författnings- och verksamhetsområdena, från medeltiden fram till våra dagar, byggande på den grundsyn som vi ovan ha relaterat.

Det må tillåtas mig att komma med ännu en anmärkning. Ett så förträffligt arbete som förf:ns borde icke ha saknat ett utförligt register. Men min anmälan får verkligen icke sluta med en anmärkning. Till sist vill jag i stället betyga den stora tacksamhet som både teologi och kyrka stå i till förf. för vad han genom sitt förnämliga arbete givit. Det bär vittnesbörd om att han på en gång är en kyrkoman med skarpt skuren profil och en grundlärd vetenskapsman, som både kan se problem och lösa dem, men också uppdaga nya, som fortfarande vänta på sin lösning.

EDV. RODHE.

HJALMAR LINDROTH, *Katolsk och evangelisk kristendomssyn. En typologisk studie. Uppsala Universitets årsskrift, 1933. (255 s., 8 kr.)*

För jämnt tio år sedan utkom Karl Adams *Das Wesen des Katholizismus*. Detta arbete tillkommer bl. a. förtjänsten att ha satt ny fart i debatten om frågan: vad är romersk katolicism? vad är evangelisk kristendom?

Från evangelisk sida kom redan samma år (1924) ett svar genom Karl Heims *Über das Wesen des evangelischen Christentums*. (En plats för sig intar ju Fr. Heilers tidigare utkomna *Das Wesen des Katholizismus*.) En värdefull belysning av romerskt katolskt och evangeliskt på enskilda centrala punkter ger sammelvecket *Der römische Katholizismus und das Evangelium*, 1931, vari behandlas kyrkotanken, trosbegreppet och sakramentfrågan. (Em. Hirschs framställning av den romerska trosuppfattningen har likvisst rönt bestämd gensaga i *Catholica*, 1932, 2. och 3. häftet.) Jag erinrar i detta sammanhang vidare om Kurt Frör, *Evangelisches Denken und Katholizismus*, 1932, vars bestämning av den romerska katolicismens väsen visserligen, även den, anfäktats från katolskt håll, samt om Alfred Jeremias' svarskrift gentemot Adam: *Evangelisches Christentum und Katholizismus*, 1933.

Den franska protestantismen har lämnat ett betydande bidrag till klarläggandet av den evangeliska kristendomens väsen i A. N. Bertrand, *Protestantisme*, 1931. Med klarhet och överskådlighet behandlas här såväl de grundläggande principfrågorna som en rad aktuella konkreta spørsmål rörande kulturen och samhällslivet.

Alldeles påtagligt är, att den romerska kontroverteologin å sin sida med förkärlek sätter in på den dialektiska teologin. Framför allt Karl Barths position äras såsom en fruktbar utgångspunkt för en principiell uppgörelse, ett förhållande som onekligen inbjuder till reflexioner av olika slag.

Man kan betrakta H. J. Lindroths föreliggande typologiska undersökning såsom ett inlägg i detta fredliga meningsskifte, även om L. själv alldeles har avstått från att insätta sin framställning i detta sammanhang och icke tar hänsyn till den pågående debatten. (Vad våra svenska förhållanden angår må f. ö. påminnas om Gustaf Auléns fint avvägda analys i *Evangeliskt och romerskt*, 1922.)

Framställningen åsyftar icke att ge en fullständig bild av katolskt och evangeliskt utan att belysa själva kristendomssynen i båda fallen.

Ånskönt den katolska och den evangeliska trosåskådningen röra sig inom samma område och kläda sig väsentligen i samma yttre föreställningsdräkt, är dock sättet att se, tänka, andligen reagera, vill förf. säga, diametralt olika. Uppgiften blir, att komma åt typolikheten och därmed det för vardera åskådningen karakteristiska.

Undersökningen uppställer ett enda huvudtema, *rättfärdiggörelsen*.

Först bestämmas rättfärdiggörelselärens teologiska, antropologiska och kristologiska förutsättningar inom de båda trosåskådningarna. Därefter klarlägges gudsgemenskapens realiserande i rättfärdiggörelsen. Slutligen konfronteras katolsk och evangelisk kristendomssyn i dess helhet, varvid förf. samtidigt bemödar sig att fylla de mera preliminära, mera abstrakt hållna bestämningarna med ett konkret innehåll. Och undersökningen mynnar ut i ett svar på frågan om det egenartat kristna. Gången av undersökningen är sålunda klar, och energiskt har förf. genomfört sitt program att belysa huvudtemat genom en ständig variation och nyansering av synpunkter.

Förf. är själv fullväl medveten om vanskligheten i den ställda uppgiften. I verkligheten lockar framställningen också till diskussion, frågor och invändningar på många punkter.

Först skall här erinras om vanskligheten att träffa rätt ifråga om det historiska material, som skall tagas till utgångspunkt för en jämförelse mellan romersk och evangelisk kristendomssyn. Vad katolicismen angår har man ju i varje fall en formell rätt att med förf. hålla sig till Thomas och Tridentinum. Men förf. säger sig icke vilja inregistrera läror utan borra sig ned till de djupt liggande motiven. Man kunde kanske väntat, att han skulle offrat ännu större möda på att låta jämväl de katolska dogmatiska föreställningarna bli transparenta i denna mening. Den kärleksfulla omsorg han ådagalägger i detta stycke kommer nog en smula ojämnt de evangeliska trosföreställningarna till godo. Det skulle icke skadat, om han i detta sammanhang beaktat Fr. Heilers fingervisning, att mystiken har oändligt mycket större vikt för den katolska fromheten än teologin. — Svårare är givetvis frågan om det historiska material, som skall läggas till grund för bestämningen av den evangeliska åskådningen. Förf. begränsar sig till Luther och den lutherska kyrkans bekännelseskriterier från den tidigare symbolbildande perioden 1529—37. Man kan inte undgå att fråga: med vilken rätt träffas just detta urval, när det gäller att finna måttstaven för *evangelisk* trosåskådning. Ty evangelisk betyder för förf. icke enbart luthersk trostyp utan luthersk och reformert. Förf. synes mig taga en smula för lätt på

den motsättning, som erkännes vara för handen inom det evangeliska. När han låter den evangeliska rättfärdiggörelseläran företrädas av den lutherska under en enkel hänvisning till att den reformerta läran icke är präglad av samma konsekvens och klarhet (s. 186), så är det mer än tvivelaktigt, om en dylik försäkran verkligen är tillräcklig som motivering. Förf. är ju inte ovetande om att rättfärdiggörelseläran också hos Luther företer brytningar och svårutjämnade spänningar. Omdömet »konsekvens och klarhet» i detta sammanhang hade krävt närmare bestämmingar för att vara fullt verklighetstroget.

Att inkonsekvenser möta i Luthers behandling av försoningstanken betonar L. uttryckligen (s. 165). Men när han gör gällande, att det är den gamla grekisk-klassiska försoningstanken — i motsats till den latinsk-anselmiska — som egentligen uttrycker Luthers syn på försoningen (s. 163), så verkar denna sats mera övertagen från annat håll än motiverad genom egna undersökningar. Förf. saknar visst inte förebilder, när han tillspetsar motsättningen till den katolska försoningstanken däri, att enligt denna senare är det Kristus *qua homo*, som är försonaren (s. 169 f., 178 f.). Enligt min mening tarvar emellertid *qua-homo*-tanken en mera inträngande undersökning, än som hittills kommit den till del. Också här måste uppgiften vara att komma åt det bakomliggande religiösa motivet. Fråga är, huruvida icke förf. (och icke han ensam) alltför mycket lösgjort *qua-homo*-tanken från den bakomliggande synen, att det är *gudamänniskan* — följaktligen i sista hand Gud själv — som också enligt den latinsk-anselmiska synen är försoningsgärningens subjekt.

Den avgörande likheten och olikheten mellan evangelisk och katolsk åskådning anger L. ut ifrån bestämningen *universalism*. Universalism skall föreligga inom båda trostyperna, men begreppet har olika innebörd. Katolicismens universalism kännetecknas som kvantitativ; det är en universalism på bredden. Den evangeliska universalismen kännetecknas i motsats härtill som kvalitativ; den tillhör vertikalplanet. Att förf. härvid fattat något väsentligt i sikte skall understrykas. Den systematisk-teologiska frågan, vilkendera universalismen som äger företräde, måste enligt L. besvaras olika, allt efter den norm som anlägges. Medan katolicismen måste tillerkännas företräde från allmänt kulturell aspekt, har den evangeliska åskådningen, heter det, avgjort företräde ur religiös synpunkt. Nu går förf:s resonemang ut på att det »inneligger i saken själv», att den evangeliska åskådningen har företräde, emedan de båda storheterna äro att bedöma uteslutande såsom religiösa före-

telser, och emedan den evangeliska åskådningen ensam gör fullt allvar av den kristna trons specifikt kristna egenart (246 f.). I detta resonemang är det emellertid en hake. Bindande skulle det vara under förutsättning att förf. uppvisat, att exklusivitet i förhållande till andelivet i sin helhet vore specifikt för den kristna trosinställningen. Men härom är det icke tal. I andra sammanhang har tvärtom fastslagits att tendensen att på ett eller annat sätt vilja omfatta hela livet och tillvaron är oskiljaktig från religionen (s. 242), alltså väl också från kristendomen. Under dessa förhållanden kan tendensen till vad förf. kallar kvantitativ universalism *icke utan vidare* anses vara diskvalificerande ur rent religiös synpunkt. Som bekant är det en vanlig förebråelse från romersk sida gentemot den evangeliska åskådningen, att denna icke gör allvar av frälsningens betydelse för andelivet i dess helhet utan — på ett ur den kristna trons synpunkt verklighetsfrämmande sätt — drager sig tillbaka till ett »privatförhållande» mellan individen och Gud. I sin strävan efter kvantitativ universalism anser sig katolicismen själv alltså så långt ifrån svika det kristna, att det tvärtom är just troheten mot det specifikt religiösa, som motiverar denna strävan. Eftersom förf. i princip erkänner berättigandet av en dylik strävan, borde katolicismens ev. diskvalificering ur religiös synpunkt grundas icke på programmet såsom sådant utan på dess påvisade *förvanskning* av detsamma. Förf. har icke gått denna väg. Då han likväl tillerkänner det evangeliska företräde ur rent religiös synpunkt och anser sig göra detta icke utifrån en subjektiv värdering utan i kraft av en norm, som »inneligger i den religiösa saken själv», så rör han sig i själva verket med en dubbeltydighet i begreppet religiös. Samtidigt som det religiösa framställes såsom den övergripande storhet, vari såväl det katolska som det evangeliska ingår, inlägges däri ett specifikt evangeliskt innehåll. Det är tack vare denna dubbeltydighet, som skenet kan uppkomma, att den religiösa saken själv utan vidare ger företräde åt den evangeliska åskådningen.

Jag berör här den, metodiskt sett, kritiska punkten i förf:s framställning. Slutkapitlet utmynnar i ett principiellt, systematiskt-teologiskt avgörande av frågan om den kristna trons egenart. Vilkendera trostypen, den katolska eller den evangeliska, ger det verklighetstroga uttrycket åt denna egenart? Kan svaret på frågan vinnas utan ett personligt ställningstagande, en subjektiv värdering? Förf. svarar ja. Endast in abstracto eller på det allmänna resonerandets plan kan det, förklarar han, vara fråga om subjektiv värdering. Men så snart man

besinnar sig »inför innebörden av den föreliggande religiösa saken», den kristusbestämda gudsgemenskapen, så skall inses, att avgörandet redan är träffat (s. 251 f.). Detta objektivitetsanspråk låter sig i verkligheten icke genomföra. Det förhåller sig på varje punkt så, att normen, ut ifrån vilken avgörandet träffas mellan katolskt och evangeliskt, redan i förväg präglats av förf:s personliga syn på det evangeliska. Den har alltså kommit till stånd förmedelst ett ställningstagande, som är något annat än den religiösa saken såsom sådan. När det sålunda å ena sidan erkännes, att rättfärdiggörelsen både enligt katolsk och evangelisk åskådning innebär förverkligandet av gudsgemenskap, å andra sidan förklaras, att blott en personlig livsgemenskap i evangelisk anda är gudsgemenskap i egentlig mening, och när den evangeliska trosåskådningen av denna grund tillerkännes företräde, så är det ju tydligt, att normen icke är gudsgemenskapen såsom sådan, utan att den är en på ett individuellt sätt präglad gudsgemenskap. (En fråga för sig är, huruvida man verkligen gör full rättvisa åt gudsgemenskapens innebörd i katolsk mening, när man betraktar den såsom blott delaktighet i ett övernaturligt kraftfluidum, som icke är identiskt med Guds egen kärleksvilja. Man får dock icke förglömma, att den katolska frälsningsläran utmynnar i läran om barnskapet hos Gud.)

På liknande sätt föreligger ett slags *petitio principii* ifråga om den katolska och den evangeliska synen på Kristus. Besinna vi oss inför den föreliggande saken, så inse vi, heter det, att avgörandet redan är träffat i detta hänseende. Ty den kristna religionen är till skillnad från varje annan den, som ställer Kristus i troslivets centrum. Och detta sker, menar förf., blott inom den evangeliska åskådningen. Här fördöljer förf. för sig, att det företräde han ger åt den evangeliska Kristusuppfattningen är motiverat därav, att just denna svarar mot den på ett evangeliskt sätt bestämda gudsgemenskapen. Under denna förutsättning är det, som »besinningen över innebörden av den föreliggande religiösa saken» leder till det av förf. angivna resultatet. Men denna förutsättning kan i sin tur, såsom ovan påpekats, icke uppställas utan genom förmedling av ett personligt ställningstagande. Alltså torde här föreligga en förväxling mellan förf:s — på olika förhållanden grundade — subjektiva visshet att i det evangeliska verkligen ha funnit det äkt-kristna och föreställningen att han principiellt — med hjälp av motivforskningens metod — skulle kommit över nödvändigheten att i sista hand låta bestämma sig av ett personligt avgörande.

Också på olika enskilda punkter vore det frestande att diskutera

med förf. Vad han har att säga t. ex. angående allmaktens förhållande till det onda hos Luther (s. 114 ff.), synes mig icke alldeles klart. Tvivelaktig är satsen, att theodicéens problem »lösts» av Luther i några »enkla, geniala» drag, nämligen genom tanken att »fördärvmakten står i Guds tjänst och djupast sålunda är förlagd inom Gud själv» (s. 115). Oavsett att föreställningen om det onda såsom inlagt i själva godheten till sist är ogenomförbar, kan theodicéens problem väl icke anses »löst», när man såsom Luther stannar i en oupplöst spänning mellan tron på den gudomliga kärlekens slutliga seger (då Gud måste tänkas vara »allt i alla») och föreställningen om en dubbel utgång.

Diskutabla finner jag resonemangen angående skuld och arvsynd hos Luther, vilka kulminera i satsen att Augustanas andra artikel är det trogna uttrycket för den »äkta» evangeliska åskådningen och därmed för det »genuint kristna» (s. 134 ff.). Enligt den katolska människouppfattningen kvarstår, heter det, trots syndens ofrånkomliga verklighet tanken på slumrande krafter, till vilka nåden kan anknyta; människan tänkes med sitt inre komma Gud till möte (s. 206, 244). Härigenom skall denna uppfattning bryta med det »äktkristna» betraktelsesättet (s. 169). Men det blir inte riktigt klart, med vilken rätt en sådan dom fälles, när förf. nämligen i annat sammanhang uttryckligen framhåller, att enligt den evangeliska människouppfattningen måste hos människan antagas en anknytning för Guds nåd (s. 129) och att tron är personlighetens fria och spontana växt och utveckling ifrån sitt väsens innersta (s. 136). Då med denna — i och för sig riktiga — tanke skall förbindas föreställningen om människan såsom imago diaboli (s. 145), och då med tanken på att den syndiga viljan ger sig sin egen riktning skall förbindas föreställningen om synden såsom det tillstånd, vari människan födes, så att varje möjlighet till avgörelse för det goda är utesluten (s. 135 f.), så måste man spörja, om det verkligen lyckats förf. att visa, att den evangeliska människobetraktelsen, såsom han påstår, är »fullt entydig och klar» i motsats till den katolska (s. 140).

De här framförda erinringarna åsyfta på intet vis att bortskymma det faktum, att undersökningen i dess helhet utgör en mycket betydande prestation. Ämnet förf. behandlar är så omspannande och en rad hithörande frågor äro var för sig så svårutredda, att framställningen till följd av sakens egen natur måste erbjuda ovanligt stor skott- yta. Värd uppriktig beundran är inte bara förf:s djärvhet att ge sig i kast med denna så viktiga typologiska uppgift. Det är också något

vässt storstilat i det sätt, varpå L. har genomfört sin uppgift. Hans förmåga att finna övergripande synpunkter, ut ifrån vilka stoffet osökt låter behandla sig, smidigheten i linjeföringen, den okuvliga tankeenergi, varmed huvudsynpunkterna överallt genomföras, balansen i omdömet i förening med en påfallande konstruktiv kraft, allt detta samverkar till att göra huvudintrycket avgjort positivt. Sätter man arbetet i samband med L:s övriga omfattande produktion, måste nog sägas att förf. ingenstädes nått så högt, nämligen om man bedömer ur rent formell-systematisk synpunkt. Men också innehållsligt-sakligt sett måste arbetet — trots de olika anmärkningar som med fog kunna resas — tillerkännas bestående värde.

TORSTEN BOHLIN.

FORMHISTORISK SYNOPTIKEREXEGES.¹

Sedan halvtannat decennium har den »formhistoriska» eller »traditionshistoriska» betraktelsen alltmer erövrat evangelieforskningen, särskilt utforskandet av synoptikerna. Dess murbräcka var Karl Ludwig Schmidts *Rahmen der Geschichte Jesu*,² dess programskrift Martin Dibelius' *Die Formgeschichte des Evangeliums*,³ dess standard work blev Rudolf Bultmanns *Geschichte der synoptischen Tradition*.⁴ Schmidt undersökte de fogar, med vilka evangelisterna förbundit de enskilda perikoperna, vilka tillsammans bilda »ramen» för Jesu historia, Dibelius ställde problemen, Bultmann utförde en minutiös granskning av hela det synoptiska materialet utifrån formhistoriska synpunkter. Därmed var grunden lagd.

Men denna formhistoriska evangelieforskning sprang ej fram oförmedlat. Den har haft sina föregångare både inom och utom exegesen.

¹ Från början avsågs blott ett referat av den nya upplagan av M. Dibelius' *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1933. Men det visade sig omöjligt att referera denna skrift utan hänsynstagande till den första impulsgevande upplagan. Då denna utkom redan 1919, har den aldrig blivit anmäld i SvTKv och av den övriga formhistoriska litteraturen har — för så vitt jag kunnat finna — blott M. Albertz' arbete *Die synoptischen Streitgespräche*, Berlin 1921, några arbeten av P. Fiebig och en uppsats av K. L. Schmidt upptagits till recension. En återblick på denna så livliga forskning torde därför ej vara ur vägen.

² Berlin 1919.

³ Tübingen 1919. 2te Aufl. 1933.

⁴ Göttingen 1921. 2te Aufl. 1931. *Forschungen z. Relig. u. Liter. d. A. u. N. Ts*, Neue Folge, 12. Heft.

Skall någon särskild upphovsman framhävas, är det ingen av de nämnda tre utan Hermann Gunkel. Gunkel fäste nämligen uppmärksamheten på att stilformerna (även kallade »Gattungen», därav »Gattungsforschung») icke blott i och för sig utgöra ett intressant studieobjekt utan även peka utöver sig själva i det de hänga samman med det levande livets behov, visa hän på en viss »*Sitz im Leben*», som den av Gunkel präglade termen lyder. Detta samband har heller icke upphört och vad formhistorikerna mena blir kanske lättast uppenbart genom några exempel ur vår egen erfarenhet. Brevet har sin givna »plats i livet», men det har ock sin egen stil, lättast skönjbar i början och slut. Predikan har sin hemort i gudstjänsten och har sin egen stilform. Det sista exemplet visar ock tydligt, hur strängt stilkravet kan vara. En predikant kan utan att nämnvärt chockera en församling draga in både det ena och det andra i sin predikan, men han kan icke börja: »Mina damer och herrar». Den formhistoriska undersökningen sysslar alltså ej med former och stilarter blott för deras egen skull utan för att där bakom finna den miljö, de intressen och behov, som uppbära den litteratur, man undersöker. Bakom evangelierna ser man den levande kristna församlingen med sin förkunnelse, missionspredikan, katekes, kult, polemik.

Denna undersökning har ock en *sociologisk* sida. Ty stilformerna äro olika i olika samhällsskikt, i olika kulturkretsar och i olika folk. Den högre stilistiken har sina regler och den folkliga har sina. Upprepningen, som avskys av den förra, omfattas med kärlek av den senare. Och då man fann, att evangelierna i stor utsträckning just röjde en folklig stilkänsla blev man intresserad av att jämföra evangelierna med annan folklitteratur. Liksom den »religionshistoriska skolan», med vilken den formhistoriska ofta varit förenad i real- och personalunion, bedrev man alltså »jämförande» studier. Även här kunde man anknyta till en rik forskning, särskilt till Axel Olriks undersökningar av folkdiktningens lagar.¹ De närmaste analogierna fann man dock naturligt nog på judiskt område. Även här hade tidigare bedrivits jämförande stilundersökningar, som man kunde utnyttja. Här ha vi framför allt att erinra om Paul Fiebig, som både före och efter den formhistoriska skolans uppträdande i evangelieforskningen jämfört evangeliernas och rabbinernas berättelsestil.² Även inom den

¹ A. Olrik, Episke love i folkedigtningen. Danske Studier 1908, s. 69—89, inlytelserik genom den tyska versionen i Zeitschrift f. deutsches Altertum 1909, s. 1 ff.

² Jmfr nedan.

klassiska filologiens område förelågo stilundersökningar av intresse för den nytestamentliga forskningen liksom jämförande studier. Här kunna vi nämna Eduard Norden¹ och Rudolf Bultmann.² Även på det synoptiska området saknas ej tidigare stilforskning. Jag behöver blott erinra om Adolf Jülichers ingående stilistiska analys av Jesu liknelser.³

Den formhistoriska skolan hade alltså mycket förarbete att bygga på. Den införde egentligen ingen i sträng mening ny metod. Den endast tillämpar en redan i konturerna färdig metod på evangelierna, modifierar och preciserar den med hänsyn till detta stoff och utnyttjar därvid även äldre ansatser till synoptisk stilforskning — jämförande eller ej. Men först med införandet på allvar av Gunkels impulser på den synoptiska forskningen, uppstår i egentlig mening den »formhistoriska skolan». Och här sätter den in med kraft just omkring 1920.

Varför? Därför att den dittillsvarande »litterärkritiken» trots sina stora insatser icke lyckades lösa det synoptiska problemet i hela dess vidd. Sedan man löst de stora frågorna med hjälp av två-källs-hypotesen, som även den formhistoriska forskningen ej vill bryta med, stod man inför två möjligheter. Man kunde låta sig nöja med detta huvudresultat under medgivandet att lösningen ej förklarade allt: att i detaljer här och där avhängighetsförhållandet icke stod att fastställa eller rent av i somliga fall vore ett annat, än denna hypotes förutsatte. Det var den vanligaste ståndpunkten. Men några energiska forskare ville icke låta sig nöja, utan försökte med hjälp av den litterära metoden tränga vidare och lösa även de många överblivna småfrågorna. Medan de andra blott hänvisade till möjligheten, att vår Markus icke var identisk med den Markus, som förelegat Matteus- och Lukasevangeliets författare, ville dessa forskare tränga fram till evangelierna före de kanoniska och i detalj fastställa deras gestalt. Så konstruerade Wendling

¹ Eduard Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede.* Leipzig—Berlin 1913. Därifrån ha väl formhistorikerna i närmsta hand termen, som emellertid finnes redan hos Franz Overbeck (K. L. Schmidt, art. »Formgeschichte» i *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, 2te Aufl.)

² Rudolf Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe.* Göttingen 1910. *Forschungen z. Relig. u. Liter. d. A. u. N. Ts.*, 13. Heft.

³ Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu.* I. Teil. 1886. 2te Aufl. 1899. 2. Teil 1899.

en »Ur-Markus»¹ och Spitta en »Ur-Lukas».² De lyckades ej övertyga sina vedersakare, men med sina ofta luftiga konstruktioner representera dessa forskare dock den vetenskapliga driften att aldrig slå sig till ro. De — och andra — höllo problemet om evangeliet före evangelierna vid liv.

Här satte den formhistoriska eller »traditionshistoriska» betraktelsen in och ställde problemet på nytt sätt. I stället för att söka de skrivande individerna bakom evangelierna sökte man den levande församlingen, såsom den religionshistoriska forskningen till dels redan gjort. Därur ville man förklara allt, traditionens framväxt, omgestaltande och samlande. Detta betydde i själva verket en ganska radikal omläggning. Den äldre »litterärkritiska» skolan intresserade sig i första hand för »den historiske Jesus», i andra hand för evangelisterna. Och detta sistnämnda därför, att litterärkritiken var en metod att finna vägen till den historiske Jesus. Därför blev frågan om »det äldsta evangeliet» så brännande. Ty det äldsta evangeliet gällde för att vara det autentiska evangeliet. Markusevangeliet — i själva verket ett ganska tillrättalagt Markusevangelium, det har William Wrede visat — lades till grund för teckningen av »Jesu liv». Man trodde sig även ha en ganska god ordningsföljd i detta evangelium.

Den formhistoriska betraktelsen slog sönder denna tilltro. Alla evangelierna bottna i församlingstraditionen. Det först nedtecknade behöver ej vara det äldst traderade. Formhistorien synes — framför allt hos Bultmann — hamna i historisk skepsis. Varken Jesus eller evangelisterna bli gripbara gestalter. Evangelisterna bli blott exponenter för församlingstraditionen — visserligen ej alldeles utan konturer — och Jesus kan blott anas bakom traditionsstoffet. I gengäld för denna skepsis i fråga om »primärt» är man icke så ointresserad för det »sekundära» som den tidigare forskningen. Mycket som denna ansåg ohistoriskt börjar man bedöma gynnsammare. Detta beror visserligen ej blott på formhistoriska synpunkter — även formhistorikerna äro långt ifrån lika radikala — utan på andra omständigheter. Men den formhistoriska betraktelsen har varit av stor vikt, då det gällt att överbrygga den förut oöverkomliga klyftan mellan »primärt» och »sekundärt». Det gives — för att använda ett uttryck av Julius

¹ Emil Wendling, *Ur-Markus*, Tübingen 1905. — *Die Entstehung des Markus-Evangeliums*. Tübingen 1908.

² F. Spitta, *Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukas-evangelium* (Untersuchungen zum N. T. Heft 1), Leipzig 1912.

Schniewind vid en föreläsning nyligen i Uppsala — för evangelieforskningen efter den formhistoriska stormvågen ingen positiv securitas, men icke heller någon negativ securitas.

Därmed har jag från en teckning av den formhistoriska forskningens bakgrund och förutsättningar kommit in på karakteristiken. Denna är emellertid — så snart man lämnar de grövsta linjerna — icke alldeles lätt. Men tre uppgifter kunna sägas uppbära den synoptiska formhistorien. För det första utgöres det första och angelägnaste forskningsobjektet av den *enskilda perikopen*, de enskilda berättelserna och de enskilda Jesusorden. Dessa fattar man som traditionsenheter, avgränsar dem från omgivningen och avskiljer senare tillskott, analyserar deras struktur och jämför varianterna. Detta är den analytiska uppgiften. Men denna låter sig ej slutföra med mindre än genom en jämförelse icke bara med varianterna utan ock med alla liknande berättelser eller Jesusord. Så tillkommer den andra uppgiften: *klassificeringen*. Man särskiljer underberättelser, liknelser, stridssamtal etc. Här möta vi, som vi skola se, hos olika forskare en ganska avvikande klassificering och en än mer avvikande terminologi. För det tredje kommer uppgiften att förstå motiven bakom traditionen, såväl till dess skapande som till dess upprätthållande och omdaning. Här möter alltså frågan om den evangeliska traditionens »*Sitz im Leben*». Även här möter man många varianter bland formhistorikerna, allteftersom den ene trycker på ett, den andre på ett annat. Den ene vill förklara så mycket som möjligt ur kulten, en annan ur missionspredikan etc.

En närmare karakteristik måste föra till en konfrontation med enskilda forskare. Här kan det icke bli fråga om att behandla mer än två, riktningens båda obestridda ledare, Dibelius och Bultmann. Och för att få en bakgrund till det följande utgår jag därvid från de första upplagorna för att senare säga några ord om de nya bearbetningarna.

Dibelius samlar den formhistoriska uppgiften i en analytisk och en konstruktiv. Det gäller å ena sidan att analysera den evangeliska traditionen, å den andra att kombinera denna med vad vi veta om livet i de urkristna församlingarna. Såväl det ena som det andra leder till en klassificering. Mot bestämda stilformer svara — i överensstämmelse med den formhistoriska grundregeln — bestämda behov. Denna undersökning kombineras också med en historisk tids- och värdesättning: somliga motiv och därmed somliga stilformer tillerkännas högre ålder än andra. Det äldsta behovet är missionspredikans: »Am Anfang war

die Predigt».¹ Har då missionspredikan fordrat meddelanden om Jesu liv? Dibelius besvarar med hänvisning till talen i apostlagärningarna (kapitlen 2, 10 och 13) denna fråga med ja. Men vad vi i dessa tal finna är ju egentligen en sammanfattning av Jesu verk kulminerande i döden och uppståndelsen, ett kerygma, inga enskilda episoder. Enligt den formhistoriska uppfattningen är emellertid den enskilda episoden, det enskilda logiet det ursprungliga. Man kan ej säga, att Dibelius löst denna svårighet, men han tänker sig saken så, att den urkristne predikanten illustrerat sin predikan med episoder ur Jesu liv. Denna reflektion kombinerar Dibelius med iakttagelsen av en särskild grupp berättelser i evangelierna, där berättelsen ej är självändamål utan tenderar mot och kulminerar i ett Jesusord. Dessa traditionsenheter kallar han illustrationer eller »Paradigme» som huvudtermen lyder. För att ge en föreställning om vad han menar, räknar jag upp de perikoper han för hit: den lame botas, Mk. 2: 1 ff., fastefrågan, Mk. 2: 18 ff., axplockningen, Mk. 2: 23 ff., den förvissnade handen, Mk. 3: 1 ff., Jesu släktingar, Mk. 2: 20 f., 31 ff., Jesus välsignar barnen, Mk. 10: 13 ff., skattepenningen, Mk. 12: 13 ff., alltså allesammans Markus-perikoper.² Dessa berättelser analyserar alltså Dibelius först, konstaterar perikopernas inre enhet och avrundning — tecken på ursprunglig självständig existens—, deras uppbyggliga stilisering, deras knapphet och brist på utförd karakteristik. Dessa berättelser tillerkännas stort historiskt värde.

Men jämte lärarna, predikanterna, stodo berättarna och fyllde även de en uppgift i urkristendomen, behovet efter att få höra om Jesus. Dessa berättelser blevo ej så knappa och ej så strängt uppbyggliga. Så uppkom en andra grupp inom den urkristna traditionen, som Dibelius i enlighet med den givna karakteristiken kallar »noveller». Hit höra de rena underberättelserna, särdeles de som utförligt måla sjukdom och botande, såsom berättelserna i Mk. 5 om den besatte och svinen, Jairi dotter och kvinnan med blodgång, vidare de fem tusens bespisande etc. Dessa berättelser löpa ej ut i ett Jesusord utan i konstaterandet av undrets realitet och märklighet, ofta genom ett utrop av skådarna.

¹ Denna tes, som för Dibelius har grundläggande betydelse, möter redan i hans uppsats *Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und des Johannesevangeliums*, där D. redan skisserar den formhistoriska uppgiften (*Beiheft z. Zeitschrift f. d. alttestamentl. Wissenschaft* 33, festschrift för Graf v. Baudissin, s. 125—150).

² I andra upplagan föras ännu några perikoper till denna grupp.

Även i övrigt får Dibelius rum för en rad iakttagelser till denna traditionsgrupps »topik».

Det omnämnda stoffet — »paradigm» och »noveller» — har så med hjälp av överarbetning och förbindande notiser sammanfogats under bestämda synpunkter. Så har Markusevangeliet — lidandeshistorien behandlar Dibelius ej här — uppstått som en samling av berättelsestoff, som »ein Buch der geheimen Epiphanien» — ty under denna generalnämname kunde både paradigm och novell förenas.

Men urkristendomen behövde icke blott berättelser om Jesus, behövde icke blott missionspredikan utan även parenes, icke blott lära utan även förmaning — även i Pauli brev skönja vi ju klart denna uppdelning. Ur detta behov framväxte samlingar av Jesusord. Härur förklaras den dubbla strömmen i traditionen — Markusevangeliet och Logiakällan — det ena svarar för att åter anknyta till Schniewinds nämnda föreläsning mot »den bibliska historien», den andra mot »katekesen». Även blir det klart, varför logiakällan uppenbarligen icke varit fast avgränsad, varit snarare »Schicht» än »Schrift». En parenesamling behövde man överallt, och man sammanställde den av material, som man hade, och som man vid tillfälle kompletterade.

Men materialet är ej uttömt härmed. Evangelierna innehålla icke bara berättelser om thaumaturgen och ord av läraren utan även perikoper, som från början ha haft karaktären av epifanier, dopberättelsen, förklaringen, uppståndelsen. Detta stoff sammanför Dibelius under rubriken »Mythus». Evangelierna — redan Markusevangeliet — ha emellertid ej blott upptagit detta material, utan bedömt allt det övriga utifrån detsamma. Så är Markusevangeliet »gewiss ein mythisches Buch» men »die in dem Evangelium gesammelte Tradition ist nur zum kleinsten Teil . . . mythischen Charakters». Det sista kapitlet, »Form und Geschichte» ger en sammanfattning, pekar på analogier inom folk-litteraturen och särdeles inom den rabbiniska litteraturen.

Bultmanns arbete *Die Geschichte der synoptischen Tradition* har en helt annan karaktär. Här faller tonvikten helt på analysen, som i gengäld omfattar hela det synoptiska materialet, såväl de enskilda smådelarna som samlandet. Den konstruktiva uppgiften — sammanställandet med församlingens behov — avvisar Bultmann och nöjer sig med några antydningar inom analysens ram, där han anser sådana möjliga. Klassificeringen spelar emellertid även hos honom en stor roll och ligger till grund för dispositionen. Denna indelning är mycket mer detaljerad än Dibelius' och avviker även i fråga om terminologien

starkt från dennes. Bultmann indelar stoffet enligt övligt bruk i ordstoff och berättelsestoff, men mot det vanliga bruket för han de berättelser, som kulminera i ett Jesusord — Dibelius' »paradigm» — till ordtraditionen under termen »apophthegmata». Det vanliga ordstoffet analyserar han sedan under termen »Herrenworte» — varigenom en kuriös skillnad uppstår mellan »Worte Jesu» (= Herrenworte + apophthegmata) och »Herrenworte», vilket språkbruk än vidare kompliceras av att Bultmann inskränker ordet »Logien» till att omfatta blott »visdomsspråken», men ej de profetiska och eskatologiska orden, ej påbuden och församlingsreglerna, ej »jag-orden» och liknelserna, som alla behandlas som nya underavdelningar. Ett andra parti behandlar berättelsestoffet under rubrikerna »Wundergeschichten» — ungefär = novellerna hos Dibelius — och »Geschichtserzählung und Legende» — ungefär = Dibelius' »Mythus». Ett tredje parti behandlar »Die Redaktion des Traditionsstoffes».

Huvudvikten ligger som sagt på analysen — perikop efter perikop, Jesusord efter Jesusord underkastas en skarpsinnig — stundom väl skarpsinnig — analys. När så en grupp sammanhörande stoff blivit genomgången, följer en sammanfattande analys av dess stilform, av »stridssamtalet» — B. talar ock om »Schulgespräch» mellan Jesus och lärjungarna — av underberättelsen, av logiet, liknelsen etc., allt i avsikt att nå fram till det stilrena och ursprungliga — ty genomgående betraktar Bultmann den avrundade, stilrena traditionsenheten som det ursprungliga.

Därmed äro vi vid en rot till Bultmanns beryktade skepsis. Radikalt genomför han den formhistoriska synen, att det enskilda är det ursprungliga. Icke bara emellan perikoperna utan ock inom många perikoper finner han skarvar, varför hans enheter ofta äro mycket kortare än de vedertagna »perikoperna». I alla dessa kombinationer och tillägg finner Bultmann församlingsteologien verksam. Men icke blott däri — många enheter ha rent av skapats av församlingsteologien för att giva svar på aktuella spörsmål — här spelar alltså frågan om traditionens »Sitz im Leben» in. Även lidandeshistorien betraktar Bultmann som en samling äldre och yngre ursprungligen fristående enheter — i denna punkt går Bultmann längre än Dibelius och K. L. Schmidt. Men det radikala genomförandet av vissa formhistoriska idéer är icke den enda grunden till Bultmanns skepsis. Där bakom ligga också vissa föreställningar om Jesus, visserligen helt andra än den »liberala» teologiens, men dock sammanhängande med föfatta-

rens egen teologiska position. Dröjde den liberala teologien med särskild förkärlek vid Jesu »visdomsord» och sköt det eskatologiska åt sidan, antar Bultmann gärna, att dessa visdomsord, om vilka han ofta yttrar sig nedsättande — den gyllene regeln är ett utslag av »naiv egoism» —, av församlingen lagts i Jesu mun. Det för Jesus karakteristiska finner Bultmann just i de eskatologiska och anstötliga orden, vilka han alltså snarast är böjd för att förklara för äkta. Men här inträder en tredje källa till Bultmanns skepsis — han tror i likhet med den liberala teologien ej att Jesus hållit sig för Messias. Alla de eskatologiska ord, där Messias och Människosonstanken skymta, falla så åter bort. Men på tal om Bultmanns skepsis får man icke heller glömma, att Bultmann — just på grund av formhistoriska skäl — med skärpa hävdar att den största delen av traditionen har judisk-aramaisk bakgrund.

Därmed har jag dröjt något utförligt — på samma gång dock mycket knapphändigt — vid Dibelius och Bultmann. Men den formhistoriska synoptikerexegesen är nu en gång främst knuten till dessa namn. När vi nu ha sett, vad det är fråga om, kunna vi om de övriga fatta oss kortare. Till den formhistoriska skolans första stora framstöt höra utom de nämnda verken av K. L. Schmidt, Dibelius och Bultmann även Martin Albertz' bidrag rörands »stridssamtalen»¹ och Georg Bertrams undersökning av lidandeshistorien i ljuset av Kristuskulturn² — som alltså fattas som lidandeshistoriens »Sitz im Leben». Denna första fas i den formhistoriska synoptikerforskningen fick sällsynt fort sin referent och kritiker i Erich Fascher.³

I själva verket hade också den formhistoriska forskningen snabbt tillvunnit sig ett storartat intresse icke bara i Tyskland utan även i Amerika, England, Frankrike, Holland och de skandinaviska länderna. Alla frågade med spänt intresse efter den nya metoden och till deras tjänst utkom under de närmaste åren överallt en mängd artiklar, uppsatser och småavhandlingar, dels av de nämnda forskarna, dels av nya

¹ M. Albertz, Die synoptischen Streitgespräche. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Urchristentums. Berlin 1921. Rec. av E. Aurelius i SvTKv 1 (1925), s. 177—82.

² G. Bertram, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult. Eine formgeschichtliche Untersuchung. Göttingen 1922 (= Forschungen z. Relig. u. Liter. d. A. u. N. T., Neue Folge 15. H.).

³ E. Fascher, Die formgeschichtliche Methode. Eine Darstellung und Kritik. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des synoptischen Problems. Giessen 1924. (= Beih. z. Zeitschrift f. d. neutestamentl. Wissenschaft 2).

adepter, dels av observatörer och kritiker.¹ Både Bultmann (i *Journal of Religion* 1926) och Dibelius (i *Harvard Theolog. Review* 1927) fingo tillfälle att lägga fram sin metod för engelsktalande forum, sedan Henry J. Cadbury och andra där redan tidigare presenterat den. Båda skrevo också ett par korta populära översikter präglade av den formhistoriska synen, Bultmann en överblick över synoptikerforskningen,² Dibelius en framställning av den urkristna litteraturhistorien.³ Även Schmidt, Albertz och Bertram deltog i populariserandet och uppsatsskrivandet. En särställning intar både i fråga om omfång och betydelse K. L. Schmidts digra uppsats om evangelernas egenart och självständighet i förhållande till den grekiska kulturkretsens och de »litterära» skiktens stilformer⁴: Evangelierna äro ej att jämföras med ἀπομνημονεύματα, »memoarer», även om Justinus av apologetiska skäl och inför ett grekiskt forum ger dem detta namn. Sina närmaste analoger ha evangelierna i de folkliga diktcyklarna. I Frankrike presenterades metoden bl. a. av M. Goguel — karakteristiskt är, att både fransmän och engelsmän sällan översätta den tyska termen utan tala om »formgeschichtliche Methode». I Skandinavien slutligen fingo vi snart två kritiska referat, det ena av Erik Aurelius i en promotionsföreläsning 1923,⁵ det andra av Lyder Brun i ett föredrag vid den religionsvetenskapliga konferensen i Lund samma år.⁶

Denna nya fas i den unga metodens historia karakteriseras emellertid ej blott av det myckna uppsatsskrivandet och populariserandet, utan även därav, att formhistorien vinner allt större inflytande på den nytestamentliga forskningen över huvud. Så sväller den formhistoriska och ännu mer den formhistoriskt influerade litteraturen alltmer. Men samtidigt förlorar den i enhetlighet. De ovannämnda forskarna från

¹ Jmfr Dibelius' översikt *Zur Formgeschichte der Evangelien*, *Theolog. Rundschau*, Neue Folge 1 (1929), s. 185—216 och Julius Schniewind, *Zur Synoptiker-Exegese*, *Ibid.* 2 (1930), s. 129—189.

² R. Bultmann, *Die Erforschung der synoptischen Evangelien* (Aus der *Welt der Religion*, neutest. Reihe, H. 1), Giessen 1925. 2te Aufl. 1930.

³ M. Dibelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur I—II* (Sammlung Göschen 934 o. 935). Berlin 1926.

⁴ K. L. Schmidt, *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte*. *Eucharisterion* f. Gunkel, II., Göttingen 1923, s. 50—134. Medtagen i en anmälan »*Evangelierna och rabbinica*» av E. Aurelius i *SvTKv* 1927, s. 170—184.

⁵ E. Aurelius, *Till frågan om den synoptiska traditionens ursprung och äldsta historia*. *Lunds Universitets Årsskrift* 1923.

⁶ L. Brun, *Nye veier i studiet av den evangeliske overlevering*. *Norsk teolog. tidsskrift* 1924, s. 24—43.

den första framstöten voro visserligen i många stycken långt ifrån eniga och ställde delvis problemen rätt olika. Men trots att de uppträdde oberoende av varandra bildade de dock — åtminstone de tre, K. L. Schmidt, Dibelius och Bultmann, — i viss mening en enhetlig front. Nu få vi en rad arbeten av forskare, som visserligen hava influerats av formhistorien, men dels blott ge denna ett rum bland andra lofvärda metoder, dels ofta ha en helt annan totalinställning i exegetiska frågor. Till en del anknyta dessa forskare också till äldre stilkritiska riktningar, där somliga av dem redan gjort sig ett namn. På detta vis bli gränserna för den formhistoriska idéströmningen tämligen flytande. Snart sagt alla nytestamentliga forskare ha blivit tvungna att mer eller mindre befatta sig med formhistorien och taga ställning till den. Så möta vi numera dess spår icke blott hos deciderade formhistoriker, utan även hos andra, icke blott i formhistoriska specialavhandlingar utan överallt i synoptiker-exegesen, i kommentarer, framställningar om Jesus och urkristendomen, i analyser och uppsatser av alla slag.

Denna litteratur inskränker sig för ingen del till Tyskland. England och Amerika ha redan fått en ganska rik formhistorisk litteratur. I Frankrike hade väl knappast någon försvurit sig åt formhistorien, men flera tagit intryck därav eller framfört delvis liknande synpunkter — bl. a. A. Loisy och M. Goguel. I Skandinavien slutligen har Lyder Brun utnyttjat den formhistoriska metoden i en granskning av uppståndelse-traditionerna¹ och A. Fridrichsen flerstädes tagit den i undersökningens tjänst.²

För övrigt kan jag icke — både på grund av litteraturens omfång och svårigheten att begränsa den — gå in på att notera den formhistoriska metodens inträngande överallt i synoptikerforskningen. Jag får nöja mig med att peka på tre grupper. För det första har en mer konservativ tysk stilforskning — redan före och oberoende av »den formhistoriska skolan» — utnyttjat jämförelsen mellan evangeliernas och den rabbiniska litteraturens traditionsformer för att bestyrka den evangeliska traditionens trovärdighet gent emot det myckna talet om »hellenism». För det andra ha vi den engelsk-amerikanska formhistoriska forskningen. För det tredje måste vi ägna några ord åt de nya upplagorna av Bultmanns och Dibelius' huvudarbeten.

¹ L. Brun, *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Ueberlieferung*. Oslo o. Giessen 1925.

² Jmfr. t. ex. uppsatsen: *Den nyere tids parabelforskning*, SvTKv 1929, s. 34—55, särsk. s. 38 ff.

Inom den första gruppen har Paul Fiebig varit outtröttligt verksam. Redan 1904 utgav han en jämförelse mellan gammaljudiska och evangeliska liknelser och har sedan alltjämt offentliggjort nya bidrag till frågan om evangeliernas och de rabbiniska traditionernas stil.¹ Hans frågeställning gäller övervägande stilarternas klassificering och stilforskningens utnyttjande i apologetiskt syfte — formhistorien sådan den utgestaltats av Dibelius och Bultmann har han mer kritiserat än annammat. I detta sammanhang² ha vi ock att nämna materialsamlingen i Strack-Billerbecks kommentar, som ju även ur stilens synpunkt har den största betydelse för den nytestamentliga forskningen. Och slutligen kan jag i detta sammanhang icke underlåta att nämna Adolf Schlatter. Ty hos honom möta vi icke blott sensorium för semitisk-judisk-rabbinisk stil, utan han ställer även in evangelierna i en kyrklig situation och vill därur förstå dem.³ Vi se därför ock, att t. ex. Bultmann ofta med stor veneration citerar Schlatter. Här är icke extrema se tangunt ett tomt talesätt. Beröringspunkterna äro mitt i all olikhet påtagliga. För båda äro evangelisterna bärare av den urkristna förkunnelsen.

Även de ganska talrika engelska och amerikanska stilforskarna företräda i allmänhet en betydligt mer moderat ståndpunkt än de egentliga tyska formhistorikerna och avhållas av sin common sense att pressa metoden så hårt. Hos somliga har stilforskningen föga eller intet med formhistorisk metod att skaffa. Detta gäller särskilt om C. F. Burneys undersökning av Jesusordens parallellism och rytm i den hebreiska poesiens ljus.⁴ Icke heller T. W. Mansons studier i Jesu undervisnings form och innehåll företer något inflytande från eller ens bekantskap med formhistorien.⁵ Detta gäller även den engelska nytestamentliga forskningens originellaste och tyngst vägende bidrag till

¹ Paul Fiebig, *Jesu Bergpredigt. Rabbinische Texte zum Verständnis der Bergpredigt.* Göttingen 1924. — *Der Erzählungsstil der Evangelien im Lichte des rabbinischen Erzählungsstils untersucht. Zugleich ein Beitrag zum Streit um die »Christusmythe«.* Leipzig 1925. — *Der Erzählungsstil der Evangelien.* *Angelos* 2 (1926), s. 39—43. — *Rabbinische Formgeschichte und Geschichtlichkeit Jesu.* Leipzig 1931.

² Jmfr E. Aurelius, *Evangelierna och rabbinica,* SvTKv 1927, s. 169—184.

³ A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum ersten Evangelium.* Stuttgart 1929.

⁴ C. F. Burney, *The Poetry of Our Lord. An Examination of the Formal Elements of Hebrew Poetry in the Discourses of Jesus Christ.* Oxford 1925.

⁵ T. W. Manson, *The Teaching of Jesus. Studies of its Form and Content.* Cambridge 1931.

evangelieforskningen under förra decenniet, H. B. Streeters *The four Gospels*.¹ Däremot ingår W. K. L. Clarke på den formhistoriska metoden² och D. W. Riddle utnyttjar den i ett arbete om Jesus och fariseerna.³ Men framför allt ville jag nämna tre forskare, H. J. Cadbury, B. S. Easton och Vincent Taylor. Den förstnämnde är en utmärkt och självständig amerikansk traditions- och stiltforskare, som emellertid framför allt ägnat sig åt studiet av apostlagärningarna i den hellenistiska historieskrivningens ljus.⁴ De båda sistnämnda ha utgivit var sin evangelieundersökning, där de referera, kritiserar och utnyttja de formhistoriska synpunkterna. Easton refererar hela den viktigare tyska litteraturen, bejakar och vill själv tillämpa den formhistoriska metoden.⁵ Men han framhäver också dess gränser, särdeles när det gäller den historiska sanningsfrågan. Men på ett sätt, som starkt erinrar om de tyska kollegerna indelar han det evangeliska stoffet i »Sayings and Cures» och »Legends and Myths». Även Vincent Taylor börjar sitt arbete med en översikt över den nyaste, framför allt den formhistoriska litteraturen och genomför en undersökning av de synoptiska stilarterna.⁶ Däremellan har han ett kapitel, som allra bäst visar hans kritik av den formhistoriska metoden: *The Formative Process in the Primitive Communities*. Även Taylor förhåller sig alltså i många stycken kritisk till sina tyska föregångare, han finner icke blott Bultmanns skepsis överdriven utan kritiserar också hans uppdelning av stoffet och fordrar en uppdelning efter rent formella grunder. Det intressantaste i hans avhandling är emellertid ett appendix, som hittills — så vitt jag vet — är ett unicum i den formhistoriska litteraturen. Taylor har nämligen också tagit experimentet i sin tjänst och låtit en liten rabbinsk legend — icke längre än en medellång synoptisk perikop — gå igenom några mellanhänder. De iakttagelser man härvid kan göra äro delvis intressanta. I ett fall har legenden kommit igenom förvånansvärt helskinnad, i ett annat har den blivit svårt vanställd. Bäst har berättelsens point bevarats. Detaljerna åter ha i somliga

¹ Jmfr anm. av E. Eidem, SvTKv 1925, s. 280—93.

² W. K. L. Clarke, *New Testament Problems*. London 1929.

³ D. W. Riddle, *Jesus and the Pharisees. A study in Christian Tradition*. Chicago 1928.

⁴ H. J. Cadbury, *The Greek and Jewish Traditions of writing History (The Beginnings of Christianity, ed. by Jackson and Lake, II, p. 7—29; by H. J. Cadbury and the Editors)*. — *The Making of Luke-Acts*. London 1927.

⁵ B. S. Easton, *The Gospel before the Gospels*. New York 1929.

⁶ V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition*. London 1933.

fall utsuddats, i andra åter vunnit i konkretion. Här och där bero ändringarna på slutsatser, i andra fall äro de uppenbart dikterade av en viss tolkning etc. Metoden har naturligen sina vanskligheter, men ett och annat är desto mer lärorikt. Tyvärr har Taylor endast meddelat en ringa del av sitt material.

De sist behandlade verken ha åter fört oss till formhistorien i egentligaste mening och vi återvända nu till dess huvudrepresentanter, Dibelius och Bultmann. Till en del hade även deras krafter, som vi sett, tagits i anspråk för det myckna populariserandet. Men viktigare var, att deras forskarmöda i hög grad vänt sig till andra områden än synoptikerforskningens. Dibelius fullbordade eller utgav i ny upplaga bl. a. en rad kommentarer, främst den utmärkta, av formhistoriska synpunkter bestämda kommentaren till Jakobs brev.¹ Bultmann åter ägnade sig under tiden åt en annan passion, den dialektiska teologien, varav ett resultat bör nämnas här, Jesusboken av 1926.² Men för några år sedan tog Bultmann och förra året Dibelius åter på allvar till orda i synoptikerfrågan. Men i intetdera fallet fingo vi en ny självständig avhandling utan nya upplagor av de gamla formhistoriska huvudarbetena.

Bultmanns nya upplaga av *Geschichte der synoptischen Tradition* kom först.³ Den är betydligt utvidgad (408 s. mot 226 s. — i själva verket är skillnaden mindre, ty trycket i den nya upplagan är betydligt spatiösare än i den gamla) — framför allt med en mängd polemiska tillägg och ändringar i detaljer. Men den innebär icke någon som helst frontförändring. Samma planläggning, samma skarpa analys, samma skepsis. Dibelius arbete⁴ har blivit ännu mer utvidgat (315 s. mot 108) genom en rad ofta mycket utförliga tillägg. Tre hela kapitel ha tillkommit: V Legende, VI Analogien, VII Die Leidensgeschichte. Så har Dibelius' arbete i motsats till Bultmanns fått en helt ny karaktär. Det var också ganska naturligt. Dibelius' ursprungliga skrift var en programskrift, vars förnämsta insats låg i de impulser den gav. Nu skulle denna bok åter utgivas, sedan dessa impulser verkat. Resultatet är, att vi i stället för den lilla fascinerande skriften av 1919

¹ Göttingen 1921 i det bekanta Meyerska kommentarverket. Därtill kan nämnas *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum*. Göttingen 1925 (rec. av G. Aulén SvTKv 1927, s. 292—96). Han skrev ock en ovan s. 7, anm. 4. citerad översikt över den formhistoriska litteraturen i *Theolog. Rundschau* 1929.

² Svensk översättning, Stockholm 1928.

³ Göttingen 1931.

⁴ Tübingen 1933.

med dess ofta luftiga men bestickande argumentering fått en ganska tungläst avhandling. Om någon programförändring är det emellertid lika litet som hos Bultmann fråga, ehuru man inför Dibelius har en starkare förnimmelse att han låter tala vid sig än inför Bultmann.

Genom dessa nyupplagor har den formhistoriska skolan så att säga konsoliderat sig och avgränsat sig från den myckna stilforskningen av mer diffus karaktär — även om också Bultmann och Dibelius alltför jämt skifta hugg. Frågan är nu om denna mer stränga skolriktning eller den mera fria stilforskningen skall taga ledningen. De nya upplagorna lämna trots de starka bearbetningarna ett visst intryck av sterilitet. Å andra sidan äro de andra stilforskarna ofta alltför lösliga i metoden för att man skall kunna vänta sig för mycket av dem. Men kanske samspelet förmår vad varken den ene eller den andre ensam förmår. Den formhistoriska betraktelsen har näppeligen spelat ut sin roll och har näppeligen nått en definitiv form. Det visa bl. a. de sist refererade amerikanska och engelska arbetena.

De formhistoriska grundteserna torde nämligen komma att stå sig. Dess första tes, att det enskilda logiet, den enskilda episoden är det primära, kan knappast rubbas. Frågan är blott den, hur långt vi ha att föra uppdelningen. Bultmann går ofta för långt redan efter Dibelius' mening. Men själva huvudtesen står fast: evangelierna äro samlingar av smärre enheter. Även den andra tesen, att vi i evangelierna ha framför oss en rad klart gripbara stilformer, torde stå sig. Frågorna äro blott, om hela materialet kan uppdelas på denna grund utan våldförande, om stilformen som sådan kan vare sig säkra eller diskreditera en berättelse — en tid diktar och berättar så, en annan så, men samma tid diktar och berättar i stor utsträckning åtminstone efter samma stilformer — och i vad mån man från stilformen kan sluta till berättaren. Den sista frågan för oss till den tredje huvudtesen: »Der 'Stil' (Gattung, Form) ist aber nicht eine ästhetische Liebhaberei, sondern eine soziologische Tatsache».¹ Även den tesen består. Men det är fråga, hur långt vi kunna komma. Två ting stå emellertid fast. Den ena är, att vi i synoptikerna stå inför folkliga traditioner, icke inför litteraturskapelser, det andra är, att denna tradition är vuxen på semitisk-judisk mark. Båda delarna bekräftas av den språkliga analysen, det sista åtminstone också av den sakliga. Men frågan är, hur mycket längre vi kunna komma. Kunna vi på stilformen skilja Jesus från rabbinerna, urför-

¹ K. L. Schmidt, art. »Formgeschichte» i Religion in Geschichte und Gegenwart. 2te Aufl.

samlingen från Jesus, det ena skiktet inom den (judekristna) urförsamlingen från det andra. Måste vi icke här antingen med Dibelius taga vår tillflykt till en konstruktion — Dibelius medger att det är en konstruktion — eller med Bultmann till historiska och andra skäl? Så har väl den formhistoriska betraktelsen sina gränser. Men den har ställt hela synoptikerexegesen på ny bog, och någon återvändo gives icke.

OLOF LINTON.

EN NY FINSK BIBELÖVERSÄTTNING.

I vårt östra broderland har man nyligen fått taga ett avgörande steg i riktning mot en helt ny finsk kyrkobil, i det Gamla testamentets kanoniska böcker sedan förra året föreligga i ny översättning till finska språket, antagen av Finlands kyrkomöte samma år. Olaus Petris Nya testamente av 1526 hos oss motsvaras av Mikael Agricolas Nya testamente i Finland. Det utkom år 1548 och var det första i finskspråkig dräkt. Agricola översatte även vissa delar av Gamla testamentet till finska, motsvarande ungefär en fjärdedel av dess innehåll. Längre hann han ej före sin död, som inträffade år 1557. Agricola utgick från den grekiska och hebreiska grundtexten, men använde även den latinska bibeln som hjälpmedel. Hans tolkningar ha i många fall varit bestämmande för alla följande finska översättningar.

En fullständig bibel på finska erhöll man först ett århundrade senare. Vår Gustaf Vasa-bibel av 1541 motsvaras av den finska helbibeln av 1642, en ståtlig volym tillägnad drottning Kristina, varför denna bibel brukat kallas drottning Kristinas bibel. Denna framgick som resultat av arbetet i en kommitté, till vilken hörde Eskil Petraeus, Martti Stodius, Henrik Hoffmann och Yrjö Favorinus. Ledare av arbetet var märkligt nog den svenskfödde Petraeus, värmlänningen, som tillhörde den första uppsättningen av teologie professorer vid det 1640 grundade Åbo universitet. Förut hade han varit lektor vid Åbo gymnasium. Han var det nya universitetets rektor och blev sedermera biskop och prokansler.

Denna bibelöversättning omtrycktes sedan flera gånger. Den förbättrade upplagan av år 1776 har ända till förra året gällt såsom finsk kyrkobil. Den kan alltså sägas motsvara vår Karl XII:s bibel av 1703. Vid mitten av 1800-talet gjorde sig behovet av en ny finsk bibelöver-

sättning starkt kännbart. År 1859 utgavs en revision av den gamla bibeln, verkställd av den kände teologen Anders Wilhelm Ingman. Denna revision vann likväl ej allmänt bifall, men gav anledning till nedsättandet av en regelrätt bibelöversättningskommitté år 1861. Sedan den tiden har arbetet oavbrutet fortgått. Nya upplagor utgavs och förkastades eller antogs i bästa fall till provisoriskt bruk, alldeles som det skedde här i Sverige under bibelkommissionens dagar. Om allt detta kan man läsa i professor A. F. Puukkos upplysande lilla skrift »Raamatun-suomennokset» (Borgå 1933). Till en fast punkt har man emellertid nu kommit i och med Gamla testamentets godkännande 1933. Den officiella upplagan utkom till Lutherjubiléet den 10 november sagda år. I kommittén har under de senare åren suttit en rad även här i Sverige kända personer: professorerna Stenij, Hjelt och Puukko, domprostarna Schwartzberg och Mannermaa samt doktor Peltonen. Såsom experter i det finska språket ha fungerat diktaren Juhani Aho och efter hans död författaren och professorn Otto Manninen.

Nu förestår slutrevisionen av det redan 1912 utgivna Nya testamentet samt en ny översättning av Gamla testamentets apokryfer. Meningen är att detta arbete skall vara slutfört till 1938 års kyrkomöte. Därmed har Finlands finskspråkiga befolkning fått sitt behov av en modern finsk bibel tillgodosett för långliga tider framåt. Vad finlandssvenskarna beträffar, så ha de aldrig haft behov av någon egen bibelöversättning. De ha alltid använt de svenska översättningar som sett dagen i Sverige.

Vilka äro den nya finska översättningens principer? Det som översatts är den massoretiska texten, alldeles som fallet var hos oss och fallet förmodligen är med alla officiella kyrkobilblar. Den massoretiska texten följes överallt där den ger en tydlig mening, även där man kan förmoda, att själva urtexten sett annorlunda ut. Den textform som använts är den som blivit tryckt i Rudolf Kittels upplaga av Jakob ben Chajjims normaltext. Endast i de fall, där denna massoretiska text alls icke ger någon mening, har man tagit till hjälp andra textresurser, såsom varianter i den massoretiska textens handskrifter, parallellställen i själva bibeln samt de gamla översättningarna, den grekiska, syriska, latinska och arameiska. Särskilt när flertalet av dessa översättningar varit samstämmiga, ha de i tvistiga fall fått fälla utslaget. På sådana ställen där den massoretiska texten icke ger någon mening och även de övriga hjälpmedlen lämna översättaren i sticket har man hellre sökt reda sig med en fri tolkning av den föreliggande texten, så gott sig göra lät, än

man tagit sin tillflykt till rena textkonjekturer. På de jämförelsevis få ställen där man sett sig nödsakad att avvika från den massoretiska texten har man gjort anmärkning därom i särskilda randnoter. Där-
 emot har jag icke funnit alternativa översättningsförslag, sådana som några gånger förekomma i vår svenska kyrkobibel. Där ordlekar och namnförklaringar förekomma har man emellertid infört rikliga hänvisningar till den hebreiska grundtextens lydelse, där för deras begripande kännedom om motsvarande hebreiska ord är oundgänglig. De poetiska partierna äro, såsom i vår nya kyrkobibel, tryckta såsom vers. Parallellställen äro angivna till varje enskild vers, och verserna äro tryckta fristående i motsats till vad fallet är i vår officiella bibelupplaga och de bästa trycken för övrigt, där texten typografiskt är uppdelad i sammanhängande stycken efter sakinnehållet, icke sönderhackad i fristående verser. Det är egendomligt, att detta högst otillfredsställande trycksätt med fristående verser alltjämt skall vara så populärt bland den bibelläsande allmänheten. I slutet av volymen finner man en redogörelse för i Gamla testamentet förekommande beteckningar för mått, mynt och vikt. Däremot finnas inga ordförklaringar och sakupplysningar. Måhända komma sådana att införas, när en gång bibeln föreligger färdig såsom ett helt. En och annan sakupplysning påträffar man dock i noter under texten. En mycket god och högst berömvärd anordning i den nya finska kyrkobibeln är, att den hebreiska bibelns kapitel- och versnummer äro inom klammer utsatta vid sidan om kyrkobibelns traditionella numreringar i de fall, där avvikelser råder mellan den hebreiska bibeln och den gamla kyrkobibeln i detta avseende. Tyvärr blev detta försummat i vår egen kyrkobibel, något som ej sällan blir till förargelse, när man vill återfinna ett visst bibelställe i grundtexten.

Om man granskar enskilda bibelställen, fäster man sig t. ex. vid översättningen av Jes. 7: 14. Den svenska kyrkobibeln av 1917 har här enligt grundtexten: »Se, den unga kvinnan (*hā'almā*) skall varda havande och föda en son». I den finska översättningen återges stället så: »Katso, neitsyt tulee raskaaksi ja synnyttää pojan». Den skriver alltså »neitsyt», »jungfrun» (= Septuaginta och Matt. 1: 23), i stället för det riktigare »nuori nainen», »den unga kvinnan», varmed den naturligtvis har gått en gammal kyrklig tradition till mötes. Enligt vad jag erfarit, gjorde det sittande kyrkomötet självt denna ändring emot bibelkommitténs förslag.

På det omstridda Silo-stället Gen. 49: 10 har den svenska bibeln

som bekant: »Spiran skall icke vika ifrån Juda, icke härskarstaven ifrån hans fötter, till dess han kommer till Silo», en översättning som närmast motsvarar grundtextens ordalydelse. Den finska bibeln har: »kunnes tulee hän, jonka se on», för vilken tolkning den kan återopa sig på Septuaginta. De finska orden betyda nämligen: »till dess han kommer, som den (det) tillhör».

I början av psalm 84 har den nya finska bibeln presensformer: »min själ längtar och trängtar efter Herrens gårdar», alldeles som den svenska, vilken dock i noten anger att tempora för förfluten tid här hade varit det riktiga.

I Jes. 9: 3 (2) står: »Sinä lisäät kansan, annat sille suuren ilon», »du förökar folket, du giver det stor glädje» (= svenska bibeln). Den gamla karolinska bibeln hade som bekant: »Du gör folket mycket, därmed gör du icke glädjen mycken». Det förra är naturligtvis sakligt det riktiga, ehuru de vanliga trycken av den hebreiska bibeln ha *lō*, »icke», i stället för *lōw*, »åt det».

I Jes. 28: 16 har den finska bibeln bättre än vår egen (det gäller stället om hörnstenen): »joka uskoo, se ei pakene», »den som tror, han flyr ej». Tron måste här efter grundtexten fattas absolut eller snarast såsom tro på Jahve. Denna tanke har gått förlorad i den svenska översättningen, som skriver: »den som tror på den (nämligen hörnstenen) behöver icke fly». Man förstår anledningen till den svenska översättningen. Den har låtit sig bestämma av detta bibelords tolkning i messiansk riktning i 1 Petr. 2: 6, där hörnstenen uppfattas såsom avseende Kristus. Den allmännare tolkningen är icke desto mindre den riktigare.

I Jes. 4: 2 förefaller det, som om den nya finska översättningen skulle vara mindre lyckad än den svenska. Vi ha: »På den tiden skall det som Herren låter växa bliva till prydnad och härlighet, och vad landet alstrar bliva till berömmelse och ära, för den räddade skaran i Israel». Det förutsättes här, att det är frågan om den underbart stegrade vegetationen i landet under den messianska tiden. Den gamla individuellt messianska tolkningen med översättningen »Herrens telning» har sålunda övergivits på grund av parallellismen i den hebreiska texten. Den finska översättningen behåller »Herrens telning» och skriver: »Herran vesa oleva kaunistus ja kunnia».

I Hos. 13: 14 uppfattar den svenska bibeln textorden såsom ett hot: »Skulle jag förlösa sådana ur dödsrikets våld, köpa dem fria ifrån döden? — Var har du dina hemsökelse, du död? Var har du din pest,

du dödsrike? Ånger må vara fördold för mina ögon.» Finska bibeln ser i ordet ett löfte: »Tuonelan kädestä minä heidät päästän, kuolemasta minä heidät lunastan. Missä on sinun ruttosi, kuolema, missä sinun surmasi, tuonela? Katumus on peitetty minun silmiltäni» (jag skall förlossa dem från dödsrikets hand, jag skall återlösa dem från döden o. s. v.) När det gäller ordets förra del, kan ju den tolkning låta försvara sig, vilken i ordet finner ett löfte. Men hur man så skall få den sista raden: »ånger är fördold för mina ögon» att rimma ihop med det föregående synes skäligen oklart.

Det skulle vara intressant att gå vidare i denna granskning av enskilda ställen, där översättningsproblemet av ålder varit särskilt prekärt och olika kyrkobiblar starkt varierat. Utrymmet lägger emellertid hinder i vägen. Såsom ett allmänt intryck av den nya finska kyrkobibeln kvarstår, att Finlands kyrka med denna nya kyrkobibel fått en stor gåva sig given och gudsordet i en form, som skall visa sig väl skickad att föra det nära nutida släkten.

JOH. LINDBLOM.

EN TIDSKRIFT OCH TVÅ SKRIFTSERIER.

Professor Anders Nygren skildrar annorstädes i detta häfte vad som på sista tiden förefallit i den tyska kyrkostriden. För den som på egen hand vill söka att orientera sig över vad som sker på den inre stridsfronten, på den front, där den egentliga religionsstriden utkämpas, skulle jag vilja fästa uppmärksamheten på några publikationer, vilka äga synnerligt intresse: tvenne skriftserier med tvångsfria häften och en vid detta års början startad skriftserie. Den ena skriftserien bär namnet *Theologische Existenz heute* och utgives av Karl Barth och Ed. Thurneysen på Chr. Kaisers förlag i München. Nio häften ha hittills kommit redaktionen av Kvartalskriften till handa — av dessa har Barth skrivit de åtta; Thurneysen, som numera väl är nästan den ende av det gamla Barthska gardets mera bemärkta teologer, som fortfarande troget står vid Karl Barths sida, har författat ett häfte. De av Barth själv författade häftena begynna som regel med ett företal, i vilket Barth kommenterar dagshändelserna inom den tyska kyrkan med sedvanlig skärpa och intensitet. Dessa företal efterföljas sedan i allmänhet av några centralt teologiskt orienterade betraktelser. Det senast utgivna häftet bär titeln *Offenbarung, Kirche, Theologie*.

Den andra skriftserien bär titeln *Bekennende Kirche* och utgives också på Kaisers förlag. Av denna ha hittills 14 häften kommit oss tillhanda. Dessa häften, som i allmänhet innehålla 2 à 3 ark, upptaga till behandling en rad ämnen, som aktualiserats genom kyrkostriden, speciellt bekännelsefrågor. Bland författarna märkas: A. Schlatter, Chr. Stoll, G. Schmidt, Theodor Ellwein m. fl. En skrift, som i det närvarande läget har särskilt intresse är nummer 4 — Eduard Putz: *Völkische Religiosität und christlicher Gottesglaube*. En hel del dokument till kyrkostriden ha också offentliggjorts i denna skriftserie.

Slutligen önskar jag icke minst fästa uppmärksamheten på tidskriften *Luthertum* (A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig), vilkens första häfte utkom i januari detta år. Redaktionen består av tre »landsbiskopar» — Schöffel i Hamburg, Meisser i München och Marahrens i Hannover —, två professorer P. Althaus och Elert i Erlangen samt studierektor Joh. Bergdolt i Würzburg. Det är tydligt, att denna tidskrift ämnar förbinda en kritisk hållning mot den nuvarande kyrkoregimen i Tyskland med ett mera positivt arbete för lösandet av de komplicerade kyrkofrågorna än det som kommer till uttryck i den Barthska skriftserien: man vill i detta senare hänseende utveckla ett medvetet lutherskt kyrkoprogram. Paul Althaus skriver i det första häftet över ämnet *Theologische Verantwortung*. Ett kort citat ger oss intryck av den djupa ansvarskänsla, med vilken denna tidskrift begynt sin verksamhet. Althaus skriver: »In einem bitter-ernsten Stunde der Kirche beginnt unsere Zeitschrift ihren neuen Weg. Unsere Kirche ist zerbrochen. Wesen und Würde der evangelischen Kirche sind nicht nur durch offenkundige Häresie in der Lehre, sondern nicht minder durch Unwahrheit und Vergewaltigung im Handeln verletzt worden.» Det vill synas, som om man skulle äga rätt att ställa stora förväntningar på denna nya tidskrift.

GUSTAF AULÉN.

UR TIDSKRIFTERNA.

Zeitschrift für systematische Theologie, h. 4, årg. 11: Cullberg: *Das Problem der religiösen Erkenntnis*, Hupfeld: *Die Bekenntnisfrage in der neuen deutschen evangelischen Kirche*, Ernst: *Die Mystik Meister Eckeharts und der innere Neuaufbau unseres Volkslebens*, Gyllenberg:

Die Christologie des Hebräerbriefes, Stange: Die geschichtliche Bedeutung Schleiermachers. — Zeitschrift für Theologie und Kirche, h. 1, årg. 15: Schmidt: Die Frage nach Gott als Frage der Reformation, Jacob: Luthers Kirchenbegriff, Michel: Das wirkende Wort, Bornhausen: Die Religion als Freiheit, Bohlin: Schleiermacher in der schwedischen Theologie, Mulert: Neuere deutsche Schleiermacher-Literatur II.

18. 1. 1925.