

EREVNA

Årg. X

N:r 2

1953

Innehåll

»Frestelsen» enligt Jakobs brev Jak. 1:12-15. Av H. Odeberg.	67
Nytestamentliga teser och nutida övertygelseformer Av professor Harald Eklund.	69
Himmelska skatter Matt. 6:19-23. Av H. Odeberg.	79
Botandet av Petrus' svärmor Matt. 8:14-17, Av H. Odeberg.	81
Genom nattens mörker Av Birgit Lange.	84
Stillandet av stormen. Matt. 8:23-27. Av H. Odeberg.	90
Ur prof. F. M. Th. de Liagre Böhl (Leiden): Babylonisk och assyrisk religion.	92
KULTEN. Tempeltorn.	92
Tempel och altare.	94
RELIGION OCH SED. Synd och skuld.	94
Innhåll	96

*Innehållsförteckningen i slutet av häftet och sidhänvisningar i texten
enligt originaltexten.*

*Askersunds Tryckeri A.B., Askersund 1953
Språkligt bearbetad 2002.*

»Frestelsen» enligt Jakobs brev

Jak. 1:12-15.

Av H. Odeberg.

BOGF.

Det grekiska ord, *peirasmós*, som översätts med ordet »frestelse» har en vidare betydelse än *frestelse* — det betyder också *prov, prövning*. Det borde vara klart att *prövningen* alltid innebär en *frestelse* och det är väl fråga om inte *frestelsen* omvänt ofta måste betraktas som en *prövning*. Det är en vid omfattning i detta begrepp och även i det som föranleder en *frestelse*. Här talas om att ingen skall säga att det är från Gud som *frestelsen* kommer utan att det är från *begäret*. Även *begreppet begär* har en vid omfattning. Egendomlig är den förträngning som exempelvis detta begrepp utsatts för. Den som nu för tiden hör ordet *begär* tänker nog oftast på sexuella *begär*, alkohol*begär* eller *dylikt*. Detta gör att vederbörande inte känner sig träffad av Ordet, vilket ytterligare för med sig att det finns människor som framstår som karaktärsfasta och respektabla men som är genomfördärvade av det onda *begäret*. Det kan ju gå så långt att fastän man har det kroppsliga livet och det intellektuella så är man ändå död.

Begäret har sitt ursprung i det ursprungliga syndafallet, där *begäret* var *självhävdelse*, nämligen att vända sig bort från Gud, vilket är *förintelse*.

Nu står det här att den som härdar ut skall få livets krona. Det är väl att märka att här står »härdar ut» d.v.s. stå fast i och inte fly undan den situation som en *prövning* innebär. I evangelierna ser vi typiska sådana *frestelser*, och i dem alla föreligger

det en möjlighet att fly undan den givna situationen. Jesus är exempelvis hungrig och frestelsen är att fly undan hunger-tillståndet. På samma sätt i Bergets frestelse. Det finns en möjlighet till allians med en världslig makt för att skaffa yttre framgång åt evangelium, men denna skulle innebära ett svek mot kallelsen.

Frestelsen har anknytning till maktlösheten. Man blir t.ex. utsatt för förföljelse eller dylikt. Här heter det »Salig är den som härdar ut ...», vilket kan erinra om saligprisningarna i Matt 5. I grunden är det för en kristen fråga om ett liv med Kristus, och grundfrestelsen är att överge honom och fly undan det som hör samman med Kristus: föraktet, smäleken, den ringa förmågan och allt detta andra.

Den som vinner seger — det innebär att stå fast i smäleken — skall få livets krona. Detta har en rent konkret betydelse — segraren får segerkronan. Så också i betydelsen seger i den andliga kampen, och den har där sin anknytning till törnekronan. Vidare heter det »inled oss icke i frestelse». Det finns grupper i kristenheten som menar att frestelsen är något som skall härda den troende. Denna tanke finns också hos fariseismen, men om man ser noga efter skall man finna att den är främmande för Nya testamentet. Som en alldeles särskilt kraftig signal står Jesu bön i Getsemane, där Guds Son ber om möjligt få slippa undan. Här sägs ju att korslidandet och döden inte har något värde i och för sig, utan det som har värde är troheten mot Guds vilja.

Här sägs det nu: »Ingen som frestas skall säga: 'Det är Gud som frestar mig' ...». När Jesus frestas står det ju uttryckligen att han fördes ut i öknen för att bli frestad av diábolos. Gud sänder ingen prövning i och för sig, men han bjuder människan att följa Kristus. Det är inte Gud som sätter människorna på prov för att se om de håller måttet, men han bjuder dem att hålla sig till honom — till det nya livet. För den som så gör försvinner så småningom frestelsens styrka och rent av dess realitet, så att det går henne ungefär så som det gick Jesus när det heter att då han sade till djävulen: »Gå!», så trädde änglar fram och betjänade

honom. Frestelsen försvinner för glädjen i Gud, så att begäret inte har någon ingång.

(Ref. Ove Theander.)

Nytestamentliga teser och nutida övertygelseformer

Av professor Harald Eklund.

Teser betyder i det följande bestämda, om man så vill dogmatiska, påståenden av grundläggande art. Det är påståenden inför vilka redan dåtiden ställde sig den frågan om de var sanna eller inte, övertygande eller inte, förtjänta av tro eller inte. Naturligtvis rör det sig om satsen med genomgripande konsekvenser.

Det är kanske lämpligast att genom bestämda fall demonstrera vad slags fenomen som åsyftas. Behandlingen av dessa fall får visa i vilken mening undersökningen är riktad på sådant som kallas teser och — å andra sidan — på kontakten med modernerna övertygelseformer.

Främst är det *tre* typer av utsagor som undersökningen gäller. De kallas här för väsensutsagor, historiska utsagor och kosmologiska utsagor. *Väsensutsagorna* kan lämpligen representeras av satsen »Gud är kärlek» (1 Joh. 4:16), som helt enkelt kategoriskt talar om hurdan Gud till väsendet är. *Historiska utsagor* är exempelvis »Himmelriket är nära» (Matt. 4:17) eller: »... först skall de som dött i Kristus Jesus uppstå. Därefter skall vi som lever och är kvar ryckas upp bland moln tillsammans med dem för att möta Herren i rymden» (1 Tess. 4:16-17). De *kosmologiska* slutligen kan företrädas av följande: »... i honom skapades allt i himlen och på jorden ...» (Kol. 1:16) eller han har satts över alla makter i denna och den kommande världen (Ef. 1:21).¹⁾

Dessa teser har, utom på grund av sakinnehållet, en stark ställning formellt sett. De är inte antaganden som man efter personligt gottfinnande gör eller inte gör, och därför kan hålla på eller låta falla. Men trots detta är deras formella ställning inte

entydig. Nytestamentliga teser kan framträda som auktoritativa: »det är *skrivet*.» Eller de kan vara sådana att vi närmast kallar dem axiomatiska, eller — vilket åter är något helt annat — de kan gå tillbaka på bestämda men sällsynta erfarenheter av Herren själv. För att särskilt ta fasta på den art av givenhet som i Nya testamentet med säkerhet är en av de centrala och grundläggande, så bör det redan från början påpekas att mest uppmärksamhet kommer att ägnas åt den motivering för en tes som vi har i de nyss anförda satserna om uppståndelsen och dess ordning. Jag menar den som anges i tillägget: »Vi säger er detta enligt ett ord från Herren» (1 Tess. 4:15). En sådan tanke finns ju belagd i olika sammanhang, indirekt exempelvis i 1 Kor. 7:25, där det står att om detta har den talande ingen befallning från Herren. Direkt uttalas den i 1 Kor. 7:10: »De gifta ger jag en befallning som inte är min utan Herrens...» Om tanken i de enskilda fallen skall fattas som i någon mening oegentlig eller är grundad på en bestämd pneumatisk erfarenhet förefaller relativt oväsentligt, då i varje fall även för de eventuella oegentliga fallens värde verkliga erfarenheter ligger till grund²⁾. Det avgörande är nämligen att en förbindelse existerar mellan den hävdade sanningen och en bestämd erfarenhet som är legitimationen för alla sanningar, Kristus själv som man sett, hört och upplevt.

Efter dessa inledande synpunkter på teserna går jag till det problem som ligger i sammanställningen av nytestamentliga teser med nutida övertygelseformer. Det finns bestämda sätt att vara övertygad om vissa saker och inte om andra. Och vissa ting går inte in i de på ett eller annat sätt ofrånkomliga övertygelseformerna. Dessa övertygelseformer möter därför till en uppgörelse de bibliska grundpåståendena. Exempel kan man finna både i förkunnelsen och kritiken av förkunnelsen. Jag måste här nöja mig med att så gott sig göra låter åskådliggöra saken med tanke på de i början angivna typerna av teser.

Först då *väsensutsagorna* — i stil med den som säger att Gud är kärlek — och reaktionen inför dem. Många säger med anledning av denna tes något i stil med följande: Ja, det ville vi gärna tro, men kriterierna räcker inte för att övertyga om att det

är så. Om det skulle finnas en gud och sålunda underlag för en anständig och meningsfull religion, så är den till innehållet något sådant som denna väsensutsaga antyder. Den generösa nytestamentliga kärleken, dess livshållning och idén om Guds rike är goda grundsatser, men närmast i hypotetisk mening. Om realitetsförutsättningar skulle finnas som ger någon sannolikhet åt detta, är vi beredda att acceptera, möjligen rent av på basen av mycket låg sannolikhetsgrad, bara vi får stanna vid att kalla hypotes för hypotes och sannolikhet inte helt plötsligt förvandlas till en sanning som människor genom allehanda påtryckningar tvingas bejaka. Men det hela förefaller ju, metafysiskt sett, så hopplöst irrealt.

Med de historiska och kosmologiska utsagorna är det på likartat sätt. Det vill säga grundproblemet är detsamma. Guds rike på jorden och i himmelen är, utan ironi sagt, en god idé. Vi finner något sådant önskvärt. Men *faktiskt* kom himmelriket inte. Det varken var eller är nära. Ingen rör sig på allvar med en gripbar och närliggande lösning av historieproblemet. Guds rike är inte påträngande övernaturlig kraft, utan idé och ledmotiv för mänskliga strävanden, som för övrigt är storslagna nog, även om de inte på något sätt förebådar en vändning av eskatologisk innebörd. Och på samma sätt är de kosmologiska tankarna försvagade. Att allt har skapats i Kristus eller att han har satts över alla makter är svindlande stora och vittfamnade idéer. Sådan som den historiska makten Kristus var vill man gärna tänka sig den makt som skapade och är över alla andra makter. Men realitet i en nu aktuell tankevärld har dessa tankar knappast, då skapelse är en idé utan klar innebörd och emotionell laddning, och vi för övrigt knappast har någon kosmologi alls av en typ som skulle kunna äga religiös betydelse.

Man är med andra ord mer eller mindre med på idéerna, men tror inte på de realiteter dessa i bibliskt sammanhang är förknippade med. Eller kristen åskådning har i sin egenskap av idé- och värdelära fortfarande en viss ställning, men som *ontologi* har den förlorat den.

Dessa förhållanden innebär med hänsyn till den personliga sidan av saken, att de sätt att bli övertygad om något som utmärker nutida människor inte svarar emot vissa grundläggande drag i de nytestamentliga åskådningarna. Man står därmed inför det svåra problemet om den nutida människans struktur i jämförelse med äldre tiders, särskilt då de som inte hade svårt att omfatta nytestamentlig eskatologi och kosmologi. Jag skall bara antyda ett par saker som har slagit mig vid reflexion över hur lekmän brukar reagera inför kristen förkunnelse. — Här förutskickas för säkerhets skull att mina synpunkter alls inte tillskriver moderna människor en mera kritisk läggning än äldre tiders, vilket naturligtvis efter alla politiska, sociala, vetenskapliga och andra vidskapelser i samtiden inte skulle falla mig in. Meningen är att två tidsperioder anser svårigheterna ligga på olika håll.

De drag hos nutida åhörare som skall beröras kan samlas under en huvudsynpunkt som jag vill uttrycka så, att de *formella* legitimationerna för kristen tro, bottnande i det förutsatta som inte längre förutsätts, har förlorat sin slagkraft. Därmed menar jag exempelvis: Det går inte att avgöra en fråga genom hänvisning till att något står i »Skriften» eller är uppenbarelse, eller genom hänvisning till att så lär kyrkan. Det går naturligtvis i begränsade konservativa kretsar, och självfallet böjer sig katoliker, åtminstone till det yttre, för vad kyrkan lär. Men allt sådant är närmast politik, utövad på grundvalen av en viss kvardröjande konservativ makt, som inte rubbar det förhållandet att argument som Skriften och kyrkan i de vidaste kretsar förefaller egendomligt inadekvata. De kritiska motfrågorna blir också allt skarpare formulerade: Ni måste säga vad som menas med Skriften, så att det blir begripligt och entydigt. En skrift i och för sig är ingenting, eller den är en hypostas, ett abstrakt begrepp upphöjt till självständigt väsen. Sakligt sett måste åberopandet av en skrift i sista hand innebära att man åberopar den talande och hans och hans ords relationer till bestämda verkligheter. Ord är ingenting i och för sig. De har sin betydelse genom korrelationen till bestämda saker.

På samma sätt med kyrkan. Dess auktoritet kan inte avgöra om något förhåller sig på ett bestämt sätt vid de skeenden som bland annat grundade också kyrkan själv. Om kyrkan är gudomlig, så måste det finnas fakta som talar för det, säger kanske någon. En annan mera teologiskt kunnig lekman säger: I protestantiska kretsar är förskjutningen från Ordet som auktoritet till kyrkan historiskt onaturlig, och den är dessutom verklighetsfrämmande. Endast en förskjutning av hela argumenteringen från *både* kyrkan och Skriften till fakta som ligger till grund för båda, skulle vara rimlig. Alltså, de gamla rambegreppen är just det som inte längre håller. Med formell legitimitet i ena eller andra hänseendet, i betydelsen av skriftenlighet eller samhörighet med bekännelsen, kan man inte lösa sakfrågor.

Detta torde också kunna uttryckas så, att nutida människor trots all mottaglighet för övertro och insuggerade allmänsanningar och trots all ovederhäftig åsiktsbildning har en egenomlig förkärlek för fakta i en påtaglig mening. En ofta påpekad benägenhet för krasshet och »materialism» har den sidan, att man ser vissa saker i livet med klarhet och realism.

Låt mig med exempel antyda vad jag menar.

En kritisk granskare av religiöst liv, som bedömde utifrån men med ett visst intresse, gjorde för en ung präst han kände ett undantag med en drastisk och typisk motivering: »Den mannen är den ende jag sett som kan inge åtminstone aningen om möjligheten av ett högre andligt liv.» Man vill med andra ord se det andliga livet. Fråga är om inte tankegången är alldeles riktig. Det som inte syns, inte är påtagligt och verkar, inte ådagalägger att här andra avsikter och krafter än de vanliga och en annan tankegång verkligen är i aktion, är just ingenting. Mot en religion som består av metafysik plus politik av vanlig väsensart kan med skäl erinras om de kraftiga empiriska tankegångarna i Nya testamentet. Andens frukt *är* kärlek, glädje, frid, tålmod, vänlighet, godhet, trohet ... (Gal. 5:22). Det är dessa saker som efterfrågas eller av kalla och nyktra ögon granskas.

Bara ett par av de punkter, där modern övertygelsebildning

genom realism i betydelsen av krav på handfast dokumentering genom fakta finner sig tvingad att ta avstånd från nytestamentliga teser, skall beröras. Jag schematiserar i anslutning till de i början nämnda kosmologiska, historiska och väsensmässiga utsagorna.

1. Beträffande den första frågan, den kosmologiska, förefaller det vara ett allmänt fenomen på livsåskådningarnas område att man visar otillfredställelse med idéer utan relation till realiteter eller med trostankar utan ontologi. Stora metafysiska tankebyggnader vinner inte anhängare lika lätt som under de stora spekulativa systemens tid. En liknande återhållsamhet utmärker hållningen till religiös ideologi. Även där är det svårare att få de traditionella stora idékomplexen accepterade. Det stora greppet, att skilja tro från vetande och anse det som en befrielse att de ligger på skilda plan, är exempelvis för många numera varken en problemlösning eller en befrielse. För att alls kunna tro något måste man ju ha några skäl — en erfarenhet, ett aldrig så litet underverk eller hur man ser det. Hellre ett innehållsligt reducerat men ontologiskt underbyggt trosinnehåll än ett s.k. fulltonigt om vars realitet man är oviss, tycker många. Några av de skarpast tänkande har visat intresse för de övernaturliga fakta som påstås konstaterade, och vilka ju liknar fenomen som har brukat åtfölja religionerna i deras egentliga uppenbarelsekedan. Det är ungefär samma krav som många tämligen oteoretiska människor ställer. Man vill *veta* om det finns någon påtaglig realitet i, under eller bakom det hela, om än i aldrig så begränsad omfattning.

2. Vår syn på historien är ett svårt kapitel. Tänker nutida människor i något som liknar »eoner», i utvecklingsskedan eller rent av som i Indien, så att allt upprepar sig och skeendet historiskt sett saknar varje påtagligt framåt eller tillbaka? I varje fall har ett fåtal någon bestämd och personligt aktuell tanke på att vi skulle leva i en löftesrik tid av bebådelse.

En sak kanske ändå kan sägas genom kristen inspiration ha gått in i modernt medvetande och blivit ett nutida program. Det är den tankegång som gör kärleken till, och för övrigt redan hän-

synen för nästan till en av de som fruktbara ansedda makterna i historien. En sådan tanke är verksam där man är känslig för sociala problem liksom för de primitivas och de underutvecklade folkens. Detta är erkännandet av en ideell tanke som praktisk. Men samtidigt är det mycket karakteristiskt att man inte accepterar tron på ett fridsrike inom närmaste framtid eller överhuvud som något kommande. Just sådana eskatologiska idéer, som faktiskt är centrala i Nya testamentet, är man ytterst kritisk emot. Med den kristna kärleken är en helt annan historiesyn förknippad, ty det är en enda idé, närmast av väsensidéernas typ, som har tagits upp och försiktigt prövas i experimentell form.

3. Beträffande väsensutsagorna är det kanske främst en sak i Nya testamentet som nutida människor brukar fästa sig vid. Det är de många relativiteter som gör att det kristna och helgade sinnet lätt framstår som en hypostas utan verklighetshalt. Eller, om saken generaliseras, kristendomen i egenskap av en historisk makt över och bland människor ser redan i nytestamentlig framställning ut som, åtminstone till stor del, en fiktion. Man resonerar kanske på följande sätt:

Kristna väsensutsagor innebär att kvalitativt exceptionella motivationer ingriper i mänskligt liv. Det måste alltså prövas om det verkligen är så, och därmed blir redan det kvalitativa problemet till en fråga om något sådant som det skildrade verkligen någonstans kan ha hänt.

En eventuell fiktion att sådana ting existerar kan kanske ur vissa synpunkter vara fruktbar och användbar. Men i värsta fall är det i grunden ett sken och en motsägelse att arbeta med något sådant som fruktbara fiktioner. I varje fall på detta område är realitetens förhandenvaro enda berättigandet för att röra sig med idéerna.

Det är också ur sådana synpunkter som de kristna dogmerna brukar analyseras. *Tron* på allt detta har skjutits i förgrunden, men det visar sig att redan undersökningen av denna tro gör det ontologiska problemet aktuellt. Man kan tro på något naivt som det anses ha skett i äldre tider, eller det kan ske ansträngt och så att uttrycket för tro förefaller överrösta egna inre tvivel, eller i

någon annan form. Det viktiga är att vid varje nyans av tro ett problem ställs. Att *verkligen* vara övertygad om allt detta som man gör anspråk på att tro är, med tanke på den försiktighet i att påstå något i så stora och svårmotiverade saker som tillhör en realistisk sinnesförfattning, anmärkningsvärt. Har vi verkligen inre rätt — det vill säga en på de egna inre förutsättningarna grundad rätt — till bekännelsen att vi tror?

Det är även i detta sammanhang som alla återgångar till s.k. fulltonigare innehåll för utomstående förefaller så problematiska, därför att den tro »med» vilken man tror, det vill säga den personliga övertygelsen, förefaller att vara ett lättvindigt avfärdat problem. En nyortodox tro ser ut som ett summariskt instämmande i en fullständig uppsättning av traditionella trossatser, det vill säga statutarisk tro eller implicit tro.

Ett sådant sätt att granska sammanhanget mellan övertygelse och innehåll är bara ett exempel på hur en närgången syn på människan och hennes funktioner har vunnit insteg. Det viktigaste av alla skeenden, den mänskliga motivationen och handlingen, ses ur de psykologiska synpunkter som under 1900-talet har blivit ofrånkomliga. Att möjligheten att bli övertygad har blivit en stor fråga står alltså i sammanhang med allvarliga händelser i den vetenskapliga världen, och kritiken mot dem som har djärvheten att påstå sig övertygade är bara en av konsekvenserna. Skall till sist innebörden i själva »övertygelsefrågan», fattad som en huvudfråga, skisseras, kan kanske följande med någorlunda goda skäl hävdas:

Nyare vetenskaplighet innebär ingen absolutism i den meningen att en absolut logik och absoluta iakttagelser förbjuder tanken på en eventuell realitet i de religiösa fenomenen. Logiken är rätt anspråkslös, och få saker blir utsatta för så skarp kritik som de varseblivningar eller institutioner i vilka den sinnliga verkligheten själv skall vara omedelbart given och närvarande på ett sätt som i princip innebär full evidens. Men samtidigt är det just de ständiga omprövningarna som går alla »övernaturliga» fenomen och alla som exceptionella framställda själs-

skeenden (och andra skeenden) in på livet med en skarp granskning. Atmosfären av skarp men försiktig logik och iakttagelser med alla reservationer men samtidigt ständigt förbättrade instrument är inte gynnsam för antaganden av den typ som går ut på absolut universella påståenden och avgöranden en gång för alla. Därtill är man alltför medveten om den efterkontroll som följer alla påståenden.

Det är alltså inget *förbud* mot antaganden av religionens typ som denna vetenskapliga sinnesart utmynnar i. Men den finner försiktiga kritiska frågor befogade. Har ni objektivt sett skäl nog för att godta dessa teser? Finns det tillräckliga motiveringar för att något sådant skall förtjäna tilltro? Råder överensstämmelse och täckning mellan deklARATIONERNA och de egna inre övertygelserna ?³⁾

Såvitt jag kan se är det denna kritiska mentalitet som närmast utgör problemet med avseende på de nytestamentliga tesernas ställning. Och härvid kan två problem särskilt betonas. Det ena har att göra med det nytestamentliga erfarenhetskomplexet som helhet. Det andra gäller själva attityden tro.

Det nytestamentliga erfarenhetskomplexets problem innebär bl.a. — för att här bara ta fasta på ett par tendenser i senare diskussion — att kristologi, mytologi och kosmologi genom att förknippas med Kristus själv i stället för med en viss församlingstro såsom ursprungskälla inte blir mindre problematiska. Det skulle vara fallet, om sådant som Kristus själv sagt av formella skäl inte kunde göras till problem, och detta gäller endast inom ramen av förutsättningar som inte längre godtas, när man utgår från erfarenheten i betydelse av en samling fakta och deras inre sammanhang. Med sådana förutsättningar kan inget problem lösas genom hänvisning till någon auktoritet, utan endast genom en sanning som är sin egen inre måttstock. Den moderna tanken stannar inte vid någon av de traditionella lösningarna. Den går vidare och frågar hur alla dessa realiteter av religiös, etisk, kristologisk, mytologisk, psykologisk typ skall kunna fogas ihop till ett verkligt sammanhang. Problemen är härvid inte

mindre nu än förr. Snarare kan man vänta sig skärpta problemställningar.

Beträffande det andra problemet — attityden tro — kan det sägas att människor ofta är särdeles bra och även, om man så vill, normala när de är djärva och troende. Problemet är att vara det med rätta och inre sanning och således att finna en förbindelse mellan dristighet och sannfärdighet. Det innebär emellertid ingenting mindre än att avgöra i vilka fall teser utöver det givna är berättigade och vilken form de bör ha. Enligt mitt sätt att se är mycken tro för närvarande ett återupplivande av attityder från det förgångna. Så är fallet med distinktionen mellan det insedda och det trodda, sådan den både i katolskt och protestantiskt sammanhang tillämpas. Inför denna är de nutida intellektuellas attityd med bästa samvete: så enkelt är det inte. Sannolikt kan också — eftersom de religiösa problemen är utomordentligt aktuella i en lekmannavärld utanför de traditionella inflytelserna — åtskilligt väntas i fråga om nya personliga formuleringar av »min tro» med dess varför och räckvidd. Sannolikt blir de teser som uppkommer ur kontakten med nutida tänkande försiktiga i uttryckssättet, återhållsamma i sitt bekännelseinnehåll och kritiska och hypotetiska i formen. Beredvilliga beaktelser är emellertid inget egenvärde, vilket framgår av beaktelsen »Herre» i Nya testamentet. Det avgörande är i vad mån en större eller ringare beaktelse visar sig ställa in handlingssätten, eller låt oss gärna säga beteendet eller aktionen, under en i inre övertygelse bottnande och av dem förtecknad reglering — men en sträng sådan.

¹⁾ Jfr. *Lindeskog, Fridrichsen, Riesenfeld*, Inledning till Nya Testamentet, 158 ff., 163.

²⁾ Jfr. *E. Benz*, Paulus als Visionär, 1952, 112.

³⁾ Jfr. *C. D. BROAD*, Religion, Philosophy and Psychical Research, 1953, 167, om anspråket på att ha »perceived God»: »Such claims have been made; and there is no way of positively refuting them. But there are reasons which ought to make the claimants themselves extremely doubtful, and which ought to make us still more doubtful, about accepting their claims at their face value.»

Himmelska skatter

Matt. 6:19-23.

Av H. Odeberg.

BOJC

I denna perikop talas om *skatter*. Samla er inte skatter på jorden, i det förgängliga, som är utsatt för att förtäras eller tas ifrån människan, utan skaffa er skatter i himlen. Vad är nu skatter i himlen? Det har givits många och rätt olika svar på denna fråga. En vanlig tanke är att dessa samlas genom goda gärningar, genom att göra det som är gott. Detta svar har inte varit välbehagligt i luthersk eller protestantisk tradition, där gärningstanken gärna ansågs som katolicerande. Och från katolskt håll sägs det att det här tydligen är frågan om en förtjänst av goda gärningar: »In hac admonitione praeclaram continetur documentum doctrinae de meritis operum bonorum et de augmento gloriae coelestis, quod merita illa consequatur.» Alltså: I denna uppmaning ser man ett mycket tydligt belägg för läran om förtjänster av goda gärningar och ökandet av den gudomliga härligheten härigenom.

I Nya testamentet är det tydligt att Jesus talar om lön i himlen hos den himmelske fadern. Och här är det inte så, att Jesus är beroende av sin samtids föreställningar. Om man menar att Jesus var bunden av sin tids föreställningar, så gäller det då att ta reda på vad man sade inom den dåtida judendomen och fariseismen. Och där hade man denna höga moral: »Det är värdelöst om du gör en sak inför Gud av fruktan för straff eller i hopp om belöning. Det goda skall göras för dess egen skull.» — Hade Jesus nu anpassat sig efter samtiden, så hade han alltså inte talat om lön. Då fick man säga i stället: »Jesus är så frigjord att han talar om lön.»

En lön som nu har kommit i himlen blir tydligen detsamma som en skatt. Det blir ungefär som ett tillgodohavande, en besparing i en skattkammare. Den lön som utlovas åt lärjungarna är bevarad åt dem i himlen hos Fadern. Den lön det talas om är

inte en lön som hör till detta jordelivet. Ty konsekvensen av att följa Jesus här är inte skatter, utan förföljelse, smälek, ont rykte, fattigdom och sådant. »Saliga är ni, när människorna förföljer er ... ty er lön är stor i himlarna», sägs det. Det som skall ges är något som hör himmelriket till. Således är det inte alls oriktigt att tala om att dessa skatter består i sådant som är en följd av ett visst människans förhållande, enkelt och naturligt.

Men sedan är det ju klart att man går djupare, och då gäller det väl, att så som vi fattar meritum = förtjänst kommer det inte att passa in på det evangeliska förhållandet. Men om man byter ut ordet »förtjänst» mot Jesu ord »lön», så får vi ett ord som i vårt dagliga bruk står = förtjänst, det man förtjänar som lön för sitt arbete. Det är ingen spekulationsförtjänst utan en vanlig människas lön när hon sliter och arbetar — en lön som hänger samman med arbetet och gör att hon kan försörja sig.

Det är här inte någon motsättning till nåden, ty vi kan ju ingenting ge. Det är inte frågan om något som är beroende av någon särskild människas utrustning eller kvalitet. Det är en skatt som Kristus har utlovat. Han menar att det verkligen finns något skönt och gott i himlen, något som den som får det gudomliga livet verkligen kommer att uppskatta och bli lycklig i, något som motsvarar det högsta som människoanden kan ta emot.

»Där din skatt är, där kommer också ditt hjärta att vara» — det är här inte frågan om att gå och drömma om himlens salighet, utan det gäller en inriktning på Kristus som gör människan helt annorlunda. Paulus talar om att rikta blicken mot det osynliga [2 Kor 4:18], och i Rom. 12:2 heter det: »Gå inte in i samma schema som denna tidsålder.» Lärdomen och varningen här är detta: Att du som vill följa Kristus, »bestäm dig för det andliga», att du kommer in i och resonerar så som det är naturligt i det sammanhang som Skriften kallar världen, så att du lägger vikt vid och sätter värde på aktning, ställning, anseende, att ha sin ära bevarad, att ge igen för oförrätter och sådant som är naturligt när man är anpassad. I stället gäller det att ha sina ögon riktade på dessa skatter, som egentligen är Kristus själv och allt

vad han ger, hela det gudomliga livet, symboliskt uttryckt: att sitta med honom på hans tron.

Ljuset är det gudomliga ljuset — något annat ljus finns inte. Om man är inriktad på denna världen, som kom genom syndafallet, mörkrets värld, då kan man inte ha det andliga ljuset inom sig, utan handlar efter mörkrets sätt. Om ljuset i människan går bort, så blir det totalt mörker, ty runt omkring är det också mörker, och — »hur djupt är då inte mörkret!»

Ögat är en bekant bild. »Om ditt öga är friskt», heter det vanligen i översättningen, men ordet i fråga betyder egentligen »enkelt». Så heter det också i Vulgata »simplex». Det är fråga om ett enfaldigt, enkelt sinne, den enfaldiga blicken som riktas på Kristus, på det himmelska. Motsatsen till detta är »ont», *πονηρός*, som betyder något verkligt ont. Den som inte har sinnet riktat på det himmelska blir verkligt ond. Vill han vara andlig också, blir det som bekant mycket värre: den vanliga ondskan blir då djävulsk ondska.

(*Ref. Bo Johnson*).

Botandet av Petrus' svärmor

Matt. 8:14-17,

Av H. Odeberg.

BOJD.

Den föreliggande texten ger oss i ett kort avsnitt exempel på två slag av bräcklighet: besatthet och sjukdomar som inte har att göra med besatthet. Alla Jesu läkedomsgärningar sammanfattas till sin betydelse i början av denna evangelieskrift. Matt. 4:23: »han botade *alla slags* sjukdom och krämpor bland folken.»

Jesus botar Petrus' svärmor. Han kommer in i Petrus' hus, rör vid den sjukas hand och hon står upp och betjänar honom, d.v.s. ger honom den omvårdnad man ger en gäst.

Apostlaskapet sträckte sig alltså in i familjen: »Kom ihåg vad Jesus gjorde med Petrus' svärmor när hon var sjuk!«

De besatta var många. Jesus kastar ut de onda andarna med sitt ord — *alla* botas. Kristi botande kraft är universell, allomfattande. Påfallande är att ordet »allt«, »alla«, är särskilt betonat i evangeliet, redan i 4:23 sägs eftertryckligt »alla slags...«. Inga demoner kunde stå emot honom.

Det som först och främst bör sägas är detta: I evangeliet talas om *verkliga* sjukdomar, inte bara om hysteriska åkommor. Besattheten är *verklig* besatthet, verkliga demoner finns i de människor som är besatta.

Det har sagts: »På den tiden kallade man det besatthet, därför står detta ord i evangeliet. Jesus anpassar sig till denna uppfattning. Det kunde lika gärna stå sinnessjukdom.»

Denna sak hör dock till Kristi väsentliga lära och kan inte utbytas, så länge man vill hålla sig till evangeliet. För den som inte kan tro på demoner finns här en stöttesten, men *evangeliets* mening är klar: Det är fråga om verkliga sjukdomar och verklig besatthet.

Mellan dessa båda finns en viktig skillnad: I berättelsen om Petrus' svärmor sägs att han bara rörde vid hennes hand. Vid utdrivandet däremot är det det gudomliga allmaktsordet som träder i verksamhet. I det ena fallet är det Jesu väsen, hans hand som rör vid den sjuka, i det andra det gudomliga Ordet som träffar dessa demoner och driver ut dem, befriar människan från dem.

I den mån man vill tro evangeliet får man lägga vikt vid tanken på demoner och besatthet och erkänna detta som faktum. Evangeliet kommer med en lära. Det är inte bara fråga om en anknytning till samtidens föreställningar, anpassning till och användning av gängse språkbruk, utan detta hör till en central och avsiktlig lära: »Lärande, förkunnande och botande»: Jesus gör detta som världens Frälsare. Innebörden i den enklaste handling är att här verkligen något sker. Vem är det som verkar och i vad egenskap gör han det han gör? Vem är det som verkar i evang-

eliet från början till slut? Jesus Kristus, Frälsaren, som var av begynnelsen av Gud, hos Gud, sänd till världen av Guds kärlek på grund av mänsklighetens syndafall, för att de som var på väg till döden skulle vända om till Ljuset och Livet.

Sjukdomens djupaste sammanhang är alltid med. Om man fattar vem Kristus är, ges en aning om vad som föreligger. Sjukdomens sammanhang med syndafallet är ett tecken på människans läge: vandrigen mot döden. Detta gäller människan insatt i sitt sammanhang. Det är inte så, att hos Petrus' svärmor en särskild synd åstadkommit en mot denna svarande sjukdom. Människan ligger i varje tid under sjukdomens herravälde såsom under syndens. Sjukdomens konsekvens är döden.

Genom ordet besatthet sägs: Demoner är i verksamhet alltsedan syndafallet. Människan är i förbund med det diaboliska. Detta betyder inte den enskilda människan för sig, så att hennes speciella synd skulle vara skuld till hennes speciella sjukdom.

Demonen ingår i själva läran om mänsklighetens tillstånd och historia. Jesu botande är ett verkligt botande, och bara om man tar det så, förstår man hela vidden av detta botande.

En viss typ av homiletik ser bort ifrån det bokstavliga botandet, som inte passar den tid man predikar i. Man talar om Jesu förmåga att bota den *andligt* sjuke: Jesus, som inte skulle förmå något vid verklig sjukdom, hans ande, hans sinne skulle däremot verka botande på ett andligt område.

Emellertid gäller här reella förhållanden. Jesu frälsningsverk är också ett botande. Det går ut på att ge människan hälsa alltigenom. Soteria (som översätts »frälsning») är mer än vårt ord frälsning. Det är botande och *hälsa*. Vad är »hälsan»? Även här finns en djupare betydelse. *Hälsan är det fulla och heliga gudomliga livet* — det enda som finns. Hälsan är ingenting mindre än det eviga livet. Så ligger i denna berättelse: Han som botar är Han som är av begynnelsen till slutet, den gudomlige, Hälsan — som ger det gudomliga livet. Det betyder att demonernas makt bryts, de kastas ut.

I denna text finns anknytning och förbindelse med frälsnings-

rådslutet som skildras i Jes. 53, i hela kapitlet, men i synnerhet vers 4. Om man ser på hela detta kapitel, är Jesu botande här satt i samband med hans stora verk.

»Men det var *våra* sjukdomar han bar, *våra* smärtor tog han på sig, medan vi höll honom för att vara hemsökt, slagen av Gud och pinad.»

Allt man får bära av lidande och nöd riktar blickarna mot KORSET. Som han tog sig an Petrus' svärmor, så tar han emot var och en människa, fattig, lidande och arm.

»En blick på den korsfäste livet mig ger.»

Så visar även 1 Petr. 2:24: »Och våra synder bar han i sin kropp upp på korsets träd, för att vi skulle dö bort från synderna och leva för rättfärdigheten. Och 'genom hans sår har ni blivit botade'.»

Johannes Döparen visar oss vägen: »Se Guds lamm, som tar bort världens synd.»

(Ref. J. Elander).

Genom nattens mörker

Av Birgit Lange.

I det kristna livet återkommer upplevelsen av vad Johannes av Korset kallat »själens mörka natt». Denna natt innebär ett tillstånd då livets fasa överväldigar och ångesten hotar att spränga människan. Luther säger om den svåraste skräckens stunder att kvalen stegras i vansinnig grad, så att människan skulle förkolna till aska om hennes ångest fortfor med samma intensitet i bara en halv timme. Allt vad som sker identifieras med viljeyttringar av det högsta majestätet: »den fördolde Guden», och detta gudomliga majestät ter sig tillintetgörande i sin ofattliga maktutövning. Johannes av Korset, som skriver utförligt och med den övervinnandes rofyllda kraft om dessa upplevelser, återger också Davids, Jobs och Jeremias erfarenhet. Han hopar bilder, gammalbibliska och egna, som framställer hur förödande Gud ter sig. Det är inte en god Fader människan ser för sitt inre öga. I stället är det en hemsk gigant som bryter henne sönder och samman, en

vilseförare som lockar henne in på fel väg, ett lejon som ligger i försåt för att kasta sig över henne och slita henne i stycken. Ett oundgängligt moment i detta slags upplevelser är känslan av vanmakten inför grymhetens ohyggliga övermakt. Människan förstår intet annat än detta: att brytas ner av jättens obarmhärtighet, att förirra sig i vilseförarens spår, att sönderslitas av lejonet; hennes egen styrka framstår som lika med noll. Enligt stora religiösa geniernas erfarenhet föregås ljusets inbrytande av dylika intighetskänslor och ett dylikt mörker. Kanske är den upplevelse av tillvarons yttersta fasa, som i våra dagar blivit gemensam egendom för så många människor, en förberedelse för ett religiöst genombrott, eller enklare uttryckt, för en förnyelse av det fördjupade kärlekslivet.

* * *

Simone Weil var en ung judinna, tidigt avliden, som förväntat världen genom det sätt på vilket hon — utan att tränas genom någon religiös uppfostran — kommit att vandra de gamla mystikernas väg. Hennes ungdom inföll under tiden för de allmerta tilltagande judeförföljelserna i Europa. Under hela sitt liv plågades hon av ytterst smärtsam huvudvärk. Hon dog mot slutet av andra världskriget i en vanskött tuberkulos. På sitt eget sätt, med en modern människas nya ord, har hon förmått skildra »den svarta natten». Vad hon har att säga om människans olycka är en kommentar till Kristi ord i evangeliet: från den som icke har skall tagas även det han har.

Den stora olyckan eller bedrövelsen (franska *le malheur*, engelska *affliction*) betyder enligt Simone Weils definition fysisk smärta, själslig ångest och social degradering, allt samtidigt. Här är en spik, säger hon, vars spets är riktad in mot själva centrum i själen. Spikens huvud är hela väldigheten av det nödvändiga skeendet i tid och rum. »Olyckan är ett under av gudomlig teknik. Den är ett enkelt och genialt medel att i en ärlig varelses själ införa det blinda, brutala och iskalla våldets oerhörda makt.»

Utmärkande för den stora olyckan är att den för människan in i en nedåtgående spiral, där allt undan för undan berövas henne. Den brännmärker själen, väcker ett slags hat mot det egna jaget

och medför den känsla av skuld och förnedring som brottet borde framkalla men inte framkallar. »Det onda finns i brottslingens hjärta utan att upplevas där. Det upplevs av den människa som befinner sig i verklig olycka och är oskyldig. Allting utspelar sig så som om det för brottslingar lämpliga själstillståndet hade lösgjorts från brottet och i stället knutits till olyckan, och det tycks till och med stå i proportion till de olyckligas oskuld.»

Viljan till räddning ödeläggs. Olyckan slår sig ner i människan som en parasit, förgiftar henne med apati och lägger så hinder i vägen för alla de ansträngningar hon skulle kunna göra att förbättra sitt tillstånd. Ibland hindrar den henne rent av att önska räddningen. Även sedan man kommit igenom sin olycka, dröjer något kvar och tvingar på nytt själen nedåt mot fördärvet. Ibland triumferar denna impuls över alla strävanden mot lycka. Har den yttre olyckan upphört till följd av någon kärleksfull gärning, kan den gå igen i form av hat mot välgöraren. Alltså triumferar den på nytt. Hatet triumferar över kärleken liksom driften till undergång över livsviljan. Vissa skenbart oförklarliga fall av ursinnig otacksamhet mot en räddare har sin förklaring i ett sådant slags hat. Simone Weil, som aldrig upphör att räkna med »Gud», säger att inte ens Gud själv genom sin nåd »härnere» kan läka den obotligt skadade naturen. »Kristi förhärligade kropp bar märken efter spikarna och spjutet.»

Vidare går människornas välvilja förlorad och deras medlidande omöjliggörs. Vi har samma »köttsliga natur» som djuren. Om en höna blir skadad, rusar de andra emot den för att angripa den med sina näbbar. Simone Weil ser mycket djupt, mycket klart i sådana ting. Hon säger att detta fenomen (vad som händer den skadade fågeln) är »lika automatiskt som tyngdlagen». Vad beträffar människornas aktning är det så, att nästan alla i någon mån föraktar de olyckliga, fastän så gott som ingen är medveten om det. Från denna regel undantar Simone Weil endast dem »vilkas själ tagits i besittning av Kristus». Medlidande med en verkligt olycklig är otänkbart. En sådan varelse krälar på marken »som en till hälften krossad mask». I ett dylikt tillstånd finner

man inga ord för att uttrycka det som händer. Och ord skulle heller inte kunna förmå någonting. Människor som aldrig haft kännning av olycka i djupare mening, *kan* helt enkelt inte förstå vad sådan är, inte ens om de skulle ha lidit ganska mycket. Riktig olycka är något specifikt, något som inte går att beskriva för den utomstående, alldeles som man inte kan beskriva för den dövstumme vad ljud är.

Slutligen tillintetgörs kärleken och medlidandet i ens eget hjärta. Den av olycka stympade befinner sig i ett sådant tillstånd att han inte kan hjälpa någon alls, och han är nästan ur stånd att önska att kunna göra det. Sålunda tycks både medlidandet med de olyckliga och medlidandet hos dem själva vara en omöjlighet. »Där det ändå finns, står vi inför ett mirakel, mera häpnadsväckande än att gå på vattnet ...»

Hör man inte genom denna skildring den judiska människans förtvivelade rop från just vår egen tid?

Mot bakgrunden av Simone Weils framställning av olyckans väsen förstår man också något av vad det betyder att »förlora Gud». Man förstår vad det betyder att förlora kärleken. Simone återger Jobs ord om den Allsmäktige: »Han skrattar åt de oskyldigas olycka.» Detta är, säger hon, ingen hädelse utan ett skri av äkta ångest. Jobs bok framstår för henne som »ett under av autentisk sanning». Hans erfarenhet tillhör alla tider och återupplevs ständigt på nytt av de helt förkrossade. Olyckan gör att Gud tycks frånvarande, »mera frånvarande än en död, mera frånvarande än ljuset i en cells yttersta mörker». Ett slags fasa genomdränker helt och hållet själen. Under denna »Guds frånvaro» finns intet att älska. Om själens kärlek slocknar i detta mörker, där ingenting finns att älska, störtar den »redan i detta livet ner i ett tillstånd som nästan är helvetet».

Det finns bara ett, säger Simone Weil, som människan i denna sin maktlöshet förmår: lyfta blicken till Kristus och korset. Det är enda vägen till räddning.

Är det nu inte möjligt att psykologiskt förstå detta: kärlekens väg från den fördolde Guden till Kristus. Den fördolde tänks ju vara den som tillåter olyckan, den som har hela makten, den som avstår från att hindra att olyckans spikar med oerhörda hammarslag slås in i den arma människosjälen. »Den gudomliga tekniken», så kallas ännu i våra dagar olyckan av Simone Weil! Men Kristus är den som *drabbats* av dessa hammarslag före oss, som burit det oförskyllda lidandet och övervunnit. Verkliga spikar trängde in i hans kropp. Mörkret uppslukade hans själ. »Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig?» Den sociala degraderingen var fullständig. Är det inte naturligt och begripligt, om kärlek i verklig nöd måste kasta sig ned till foten av korset och höja blickarna till Kristus för att kunna överleva?

Livet hotar att slå oss till marken och förgöra oss. Men Kristus slår inte, han är vår lidande broder. Skedde inte i verkligheten vid korset ett tronskifte: efterträdde inte Kristus allmaktens Gud?

* * *

Ångestropen kommer inte endast från judisk sida. Överallt har människor på nytt upplevt den svarta natten, kanske mera i de krigförande än i de icke krigförande länderna, kanske mera i de besegrade än i de segrande. En hamburgersprofessor, känd skriftställare inom tysk protestantism av idag, inleder en skrift med att tala, även han, om »Guds frånvaro». Det är den, säger han, som är vår egentliga nöd.

»En syndafloed av lidande har brusat fram över oss. Och ovan den har Guds frånvaro blivit allt svårare. Jag känner till en storstad som på några få dagar brann ned nästan till hälften. Tiotusentals människor omkom i eldstormarna. Och sedan: kyrkorna tommare, människornas hjärtan mer förstockade: 'Nu vet vi det, att det finns ingen Gud'

Och så meningslösheten med alla offer. Ur detta sår flammar frågan om Gud himmelshögt från vårt folk.

Och så utan all rättvisa som ödets lotter faller! Här utrotas hela familjer. Där går andra oskadade ut ur alltsammans. Jag

kan inte glömma en kapten, en man i fyrtioåren: hans armar och ben måste amputeras. Och ingen vågade säga honom, att hela hans familj hade begravts under spillrorna.

En syndafloed har gått fram över oss, inte en vattenflod över människokroppar. Utan en syndafloed av demoner över kroppar och själar.

Luften stod tjock över en hel kontinent av det miljonfaldiga skriet från till döden pinade varelser: från de sårade och döende soldaterna, från de torterade i hemliga polisens källare, de massakrerade, de hängda, de ihjälgasade; från legionerna av skändade, övergivna, bedragna. Luften var kvävande tjock av deras skri: »Var är du, Gud?»

* * *

Det förgångna är ohyggligt. Och framtiden? Hotar katastrof oss alla? Våra möjligheter att störta varandra i den hemskaste olycka har blivit enorma. Människosläktet torde numera kunna helt utrota sig självt.

Vi som inte tror på existensen av en allsmäktig himmelsk Fader, kan inte instämma i ropet: Var är du, Gud? Men vi är ju i samma nöd som de troende, och ur vår nöd måste vi väl ropa: Var är du, faderliga kärlek, som skall omgestalta vår jord? Kan då inte också vi få svar av samma röst, av rösten från korset?

Jag ser ingen annan räddning än att människorna — trots allt! — lyssnar till dess maning och vänder om, sökande tillsammans en väg som leder inte till destruktion utan till uppbyggnad. Och jag fattar inte hur samling skall vara möjlig på annan grund än den och förstår inte hur vi skulle kunna försonas och enas annat än i Kristi namn.

Stillandet av stormen.

Matt. 8:23-27.

Av H. Odeberg.

BOJK

När man ställs inför perikopen Matt. 8:23-27 kan man först fråga: Vad innebar detta under för apostlarna, när det skrevs in i evangeliet? Svaret får sökas i Jesu egen undervisning om sig själv och Skriften. Det är återigen förtrogenheten med den heliga Skrift som kommer till synes. Här är använt ett uttryck eller en bild, som ofta mötte dem som läste och hörde psalmerna. I Ps. 18:16, 104:7, 106:9 talas det om hur Herren »bannar», »näpser» vattnet (hebr. ga'ar grek. ἐπιτιμᾶω ungefär = bestraffande tillsäga). I Ps 89:10 och i Jes. 51 talas det också om Herren såsom den som har skapat och har makten över vattnet och stormen. Det som sker när Jesus stillar stormen är i enlighet med detta ett uttryck för Kristi gudomlighet.

I 27:e versen talas det så om människornas undran: »Vem är han? Till och med vindarna och sjön lyder honom.» Själva formuleringen av den häpna frågan antyder att det enda svar som kan ges är detta: Här är det den gudomliga kraften själv som är i verksamhet. Här framträder Han genom vilken allt blivit till. Det är samme Jesus Kristus som var från begynnelsen, som nu visar sin makt.

Emellertid måste detta föras samman med något annat, som är förbundet med det verk Kristus skulle utföra: *Jesus är samtidigt den fullkomligt maktlöse.* I 20:e versen av samma 8:e kapitel hos Matteus framställer han sig som mer utblottad än markens vilda djur. »Rävarna har lyor och himlens fåglar har bon, men Människosonen har inget att vila huvudet mot.»

Det berättas i texten att *Jesus sover mitt under stormen.* *Lärjungarna* blir förskräckta över den plötsliga stormen och börjar ropa på hjälp. Jesus tillrättavisar dem och säger: »Varför är ni fega (rädda), ni klentrogna?»

Här anmäler sig svåra frågor: I vad avseende var lärjungarna klenetrogna? Var de klenetrogna, eftersom de inte kunde behärska och betvinga stormen med gudomlig makt, genom trons kraft? Har Jesu ord i Matt. 17:20, »Om ni har tro, bara som ett senapskorn ...» etc., någon tillämpning i ett fall som detta? Härtill måste svaras att tanken att en lärjunge skulle använda sig av övernaturlig makt inte stämmer med vad som i övrigt sägs i Nya testamentet. Det betraktas ju då givetvis inte heller som klenetro att lärjungen inte använder sådan makt. Jesu lärjungar är i stället underkastade samma villkor som mänskligheten i övrigt i detta avseende. *De har ingen övernaturlig makt* och är ju *dessutom* berövade också *vanliga mänskliga maktresurser*.

Därför kan en Jesu lärjunge inte nonchalera havets och stormens faror. Detta framgår av Paulus' varning till sjömännen i Apg. 27:9 f. Paulus vill inte att man skall ge sig ut i faran med berätt mod. Det vore att fresta Herren.

»På er är till och med alla hårstrån räknade», säger Jesus enligt Matt. 10:30. Men det beskydd som det här talas om betyder inte att lärjungarna är omgivna av ett skyddshölje, så att de aldrig kan råka i verkliga faror. Klentron kan därför inte bestå i att lärjungarna inte hade tillräckligt stark tro för att mena att *ingen fara* var på färde. Deras rop — »Vi går under.» — ἄπολλύμεθα — kan inte vara en faktisk feluppfattning av läget. Faran var reell. De plötsliga stormarna på sådana inklämda sjöar är verkligen farliga.

Således är det i den *verkliga* faran lärjungarna kallas klenetrogna. De är *rädda*. Här nalkas man något av det djupaste när det gäller vad det gudomliga beskyddet innebär. Det är inget skyddshölje som stänger farorna ute, utan ett gudomligt beskydd som mitt i farorna skall göra Kristi efterföljare *trygg* och *lugn*, så att han inom sig kan bära Kristi frid. Det är ett annat tillfälle som är långt mer ödesmättat än detta och då ondskans makter är koncentrerade på ett långt kusligare sätt, nämligen Jesu sista samvaro med sina lärjungar. Jesus talar då om förföljelserna som

skall komma, men uppmanar sina lärjungar att vara vid gott mod. Han säger också (Joh. 14:27): »Min frid ger jag er.» Denna obegripliga frid och trygghet, hur farorna än hopar sig, avbildar Paulus i viss mån i 2 Kor. 4:8 ff eller 2 Kor. 6:4 ff, där han skildrar vad han haft och har att gå igenom, liksom i 2 Kor. 11:23. Apostlagärningarna visar ju detsamma. Det är *där*, mitt i farorna, som Paulus inte är rädd utan äger Kristi trygghet, frid och glädje.

Vid utläggningen av denna perikop har man ofta låtit skeppet vara en figura av ecclesia, kyrkan. (Så redan hos Tertullianus i *De Baptismo*.)

Inför en sådan typologisk tolkning måste man fråga om den varit avsedd från början. Det kan inte helt uteslutas, eftersom det typologiska är flitigt använt i Nya testamentet, t.ex. vid utläggningen av uttåget ur Egypten. Det är likväl riskabelt att låta båten vara en figura för kyrkan. Man tänker nämligen då lätt på kyrkan sådan den framträder och syns. Men det måste givetvis vara fråga om den verkliga församlingen, den som verkligen har Kristus med sig och är utsatt för förföljelse, ansatt av vågor.

(*Ref. J. Elander*).

Ur prof. F. M. Th. de Liagre Böhl (Leiden):

Babylonisk och assyrisk religion.

Översättning av Fil. Licentiat Herman Wohlstein.

KULTEN.

Tempeltorn.

Platsen för kulten var templet. Man skilde mellan »högtempel» och »djuptempel». De förstnämnda hade i äldre tider formen av upphöjda terrasser på vilka små tempelbyggnader höjde sig. Senare blev dessa terrasser till tempeltorn (»zikkurat»), som bestod av tre eller fem (efter planeternas antal) eller sju (planeterna jämte sol och måne) etager. Dessa torn besteg

man över en trappa på yttersidan, som var bestämd för guda-processionen, medan två andra trappor till höger och vänster därifrån tjänade till dagligt bruk. Antagligen hade dessa terrasser olika färger, medan den lilla helgedomen på krönet var dyrbart prydd. Man kan inte jämföra dem med de egyptiska pyramiderna (inte heller med Zosers trappstegspyramid i Sakhara), eftersom de inte tjänade till gravplatser. Av guden Marduks väldiga tempeltorn i Babylon, »huset för himmelens och jordens grundval», har vi t.o.m. de fullständiga måtten (efter dess restauration genom Nebukadnesar II omkring 600 f.Kr.) Den nedersta våningens längd och bredd jämte hela byggnadsverkets höjd uppgick till mer än 90 meter!

Den bibliska berättelsen om tornbygget och språkförbistring-
en torde anknyta till det intryck som denna väldiga byggnad gjorde. Enligt denna berättelse var det brottsliga i detta »Babelstorn», att dess spets räckte upp till himmelen, och att man därmed sökte skapa en förbindelse mellan den himmelska och jordiska världen. Denna grundtanke torde, även för Babyloniens eget vidkommande, vara den riktiga, åtminstone för nämnda period. Enligt den babyloniska uppfattningen var gudomens manifestation dubbel: ovan på firmamentet och nedan på jorden. Den himmelska manifestationen var astral i form av solen, månen, planeterna och stjärnbilderna. Den jordiska uttrycktes genom gudabilderna, tempelkultens medelpunkt. Tempeltornen var förbindelselänken mellan dessa båda manifestationer, »bandet mellan himmel och jord», som erhöll sin kultiska realitet och aktualitet vid början av varje ny världsperiod. Nyårsfesten var en kultisk framställning och upprepning av skapelsen, vid vilken guden med tillhjälp av detta torn (såsom en »himmelsstege») steg ned till de sina och sedan åter steg upp till himmeln. Denna tanke antyds bara obetydligt i den bibliska berättelsen. Israels Gud är nämligen oändligt upphöjd över naturlivet och i sina uppenbarelser inte bunden vid bestämda tider eller materiella manifestationer.

Tempel och altare.

Vid foten av dessa torn befann sig de egentliga tempelbyggnaderna. På grundval av utgrävningarna kan man utforska planen för talrika tempel och deras byggnadsart. Symboliken är kosmisk. Medan tempeltornen med sina fem eller sju etager representerar de fem planeterna jämte sol och måne, är templen med sina tre avdelningar en avbildning av det tredelade världsaltet: förgården med den stora bassängen (apsu) är en bild för vattnets rike, tempelbyggnaden för jorden och den inre helgedomen, »cellan» där gudabilden står, en bild för himmelen. Dessa tempels förhållande till tempeltornet får man inte föreställa sig så som kyrkans till kyrktornet eller moskéns till minareten. Det är här fråga om självständiga byggnader, ofta av mycket betydande omfattning, nästan lika stora som tempeltornen. Framför allt var templen, stora eller små, mycket talrikare. Tempeltorn fanns det bara vid de äldsta kultplatserna och i allmänhet då bara ett. Medan templen som säten för gudabilder var ägnade åt en regelbunden kult, var tempeltornen bara bestämda för gudabildernas procession, närmast vid nyårsfesten.

RELIGION OCH SED.

Synd och skuld.

Den religiösa litteraturen upptecknades av prästerna i tempelskolorna. De tavelbibliotek som anlades av Tiglatpileser I (omkring 1100 f.Kr.) i Assur och av Assurbanipal (omkring 650 f.Kr.) i Ninive, innehöll huvudsakligen endast avskrifter och utdrag. För kännedomen om genomsnittsborgarnas religiösa liv är de talrika privatbrev från olika perioder särskilt viktiga. Men även av detta material får man det intrycket att kulten och riten ensidigt träder i förgrunden. Människorna är skapade till att tjäna gudarna. Därför är det också begripligt att synden, just även den oavsiktliga och omedvetna, närmast inte uppfattades som moralisk utan som kultisk förseelse.

Att bredvid rituella överträdelser även moraliska kändes dju-

pare, framgår bl.a. av de utförliga syndaförteckningarna som förelades syndaren, varför man plägar kalla denna textgrupp (Schurpu-serien tavla 2; Ebeling, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*; s. 324 f) den »babyloniska biktspegeln». Här är den etiska nivån, även efter moderna begrepp, ingalunda låg. Till de verkliga synderna hör exempelvis att man har förtryckt den svage, inte frigivit fångar, begått äktenskapsbrott, befattat sig med ont. Denna högre nivå anträffas framför allt bland solgudens dyrkare. Ständigt återkommer i vishetsspråken och i hymnerna från dessa kretsar maningen att otukt, högmod eller bedrägeri är en vederstyggelse för Schamasch och att han vedergäller med ont, medan den fromme och framför allt domaren som träder i bräschen för den svage, belönas med ett långt liv.

Medan den officiella Marduk-religionen, trogen traditionerna från Ea-kulten i Eridu vid Persiska viken, ständigt bibehållit karaktären av en kultisk-sakramental sonings- och frälsningsreligion, företrädde Schamasch-religionen mer den juridiska moralismen. Mönstret för den sanne vise, som finner behag hos solguden, påträffar vi i Utnapischtims vishetsspråk. Forsynthet och inåtvändhet inpräntas, likaså fredligt sinnelag och framför allt välgärningar mot fattiga och behövande. Höjdpunkten i dessa förmaningar och väl i hela babyloniska moralen överhuvud taget är ordet: »Mot din vedersakare handla inte ont. Den som gör dig ont, vedergäll med gott. Låt din fiende vederfaras rättvisa. Låt inte förleda dig att göra ont.»¹⁾

¹⁾ Ebling, s. 291 f.

Innehåll: *H. Odeberg*, »Frestelsen» enligt Jakobs brev, sid 67; *Professor Harald Eklund*, Nytestamentliga teser och nutida övertygelseformer, sid. 69; *H. Odeberg*, Himmelska skatter, Matt. 6:19-23, sid, 79; Botandet av Petri svärmoder, Matt. 8:14-17, sid. 81; *Birgit Lange*, Genom nattens mörker, sid. 84; *H. Odeberg*, Stillandet av stormen, Matt. 8:23-27, sid. 90; *Professor F. M. Th. Liagre Böhl — Doktor Wohlstein*, Babylonisk och assyrisk religion, sid. 92.

EREVNA: Utgivare: H. Odeberg, Lund. Ekonom: Intendenten, Teol. Kand. Viktor Rydqvist, Akad. Fören., Lund. Red.: H. Odeberg, V. Rydqvist och Bibliotekarie Eric Starfelt. Red.-omb.: Karl Magnus Svensson, Samrealskolan, Askersund. Distr.: och Exp.-sekr.: Ove Theander. Red:s adr.: S:t Månsgr. 6 a, Lund. Exp. och distr:s adr.: Västergatan 2, Lund. Tel.: Lund 14760. Postgiro-konto 27 11 04, Erevna, Lund. Pren.-avg. 5:- kr.

På begäran meddelas att små gåvor, insatta på postgirokontot 27 11 04, Erevna, Lund, är välkomna och nödvändiga för denna lilla tidskrifts fortsatta utgivande. Med »små gåvor» menas 2 till 6 kronor. Särskilt de som är verkligen intresserade av att tidskriften fortsätter, inbjuds att insända sådana små gåvor.

Med detta nummer följer som bilaga: ett inbetalningskort.