

EREVNA

Innehåll

Nya Testamentets studium.	Utdrag ur Prof. F. M. K. Lingve
Av Hugo Odeberg. 3	(Leiden): Babylonisk och assyrisk
Den första och den andra uppståndel-	religon. I översättning av Herman
sen. Av H. Odeberg. 6	Wohlstein.
Kristus: uppståndelsen och livet.	Inledning. 40
Av H. Odeberg. 8	1. Panbabylonism i Babel
Gudstjänsten och livets mening.	och Bibel. 40
Av H. Odeberg. 11	2. Den äldre synkretismen. 41
Människosonen förherrligad.	3. Den yngre synkretismen. 42
Av H. Odeberg. 14	Frestelserna. Matt. 4:1-11.
Den barmhärtige samariten.	Av Hugo Odeberg. 43
Luk. 10:23-37. Några anteckningar	Dop i Helig Ande och eld. Matt.
av H. Odeberg. 15	3:11, 12. Av Hugo Odeberg. 50
"Dit jag går, kunnen I icke komma".	Elieser Lipa Sukenik.
Joh. 13:33. Av H. Odeberg. 19	Av överrabbinen Fil. Doktor Kurt
Offentligt och hemligt.	Wilhelm. 53
Av H. Odeberg. 21	I Den Judiska Andens Tjänst
Inspirationen. Av H. Odeberg. 23	Till Martin Bubers 75-årsdag
"Gå bort från mig, Satan!" "Män-	Av KURT WILHELM 57
niskotankar" och Guds tankar.	"Stån icke det onda emot" Matt.
Av H. Odeberg. 31	5:38-42. Av H. Odeberg. 60
Språkpsykologiska synpunkter på det	"Jag är icke kommen för att upplösa
liturgiska språket i evangelieboken	utan för att fullkomna" Matt.
och den svenska kyrkohandboken.	5:17-19. Av H. Odeberg. 62
Av lärov.adj. Y. Ling-Lander. 34	

Nya Testamentets studium.

Av Hugo Odeberg.

LLH.

Studium av olika ämnen fordrar olika metoder. Man kan ej studera fysik på samma sätt som historia, ej heller astronomi såsom botanik eller atomfysik. En blommas uppbyggnad undersöks ej med teleskop, ej heller en stjärnas utseende genom mikroskop. Huvudprincipen är, att ämnets art kommer att bestämma studierna, om man nu vill ha en sann kunskap om det som skall studeras. Därav följer, att man ej från början kan starta med en färdig metod, ty ämnet ger efter hand metoden och genom fortsatt studium av ett ämne och fördjupad kunskap därom blir studiemetoden fördjupad. — När det nu gäller Nya testamentet, måste det studeras utifrån sin egen art eller karaktär. Man måste göra klart för sig, hur denna skrift kommit till, vad som den avser och vill vara i det sammanhang, i vilket den kommit till. Om nu denna skrift säger sig vara en helig skrift, som är gudomligt ingiven, måste detta beaktas vid studiet. Man kan ej studera den, som om detta anspråk ej funnes. Även om man vill avvisa inspirationen i sig, kommer man ej hos författarna själva ifrån åsikten om denna. Man kan alltså ej studera denna skrift, som om uppfattningen om inspiration ej funnes. — Om man skall göra en översiktskarta över ett större, geografiskt område kan man fotografera ifrån en flygmaskin. Men om man vill studera en blomma, sitter man i stället stilla och iakttagger den noga. När man numera studerar NT i teologin, blir det nästan som att undersöka en blomma från en flygmaskin. — Om man är besjälad av detta syfte: att konstatera,

hur det i verkligheten förhåller sig, ser man, att NT hör till de skrifter, som kallar sig heliga skrifter, det hör hemma i den miljö, där man hade helig skrift. Det var givet till ett beständigt studium och är skrivet med den koncentration, som ligger däri. Det är skrivet till att omfattas av hela människan, också av minnet. Idealiet är att kunna det utantill. Efter denna NT:s art måste studiet rätt snart rätta sig. — Om man är van att läsa utförliga framställningar — romaner eller vetenskapliga arbeten — läser man dem bara för att därur plocka ut vissa saker för sitt kunnande. Man sveper igenom en bok. Då man sedan går till NT, betar man sig på samma sätt. Studiet av NT innebär då, att man läser en massa böcker. Ens studium är att likna vid ett flygande över ett område, när man vill studera en växt. Man kommer ej i harmoni med studiet. För de gamla läsarna var det självklart, att de böcker man läste bredvid Skriften, skulle leda till fördjupat studium av Skriften. Så var Arndt, Sriver, Roos t.ex. skrivna i harmoni med NT. Men nu, om man över huvud sysslar med kristen litteratur, läser man kristna, religiösa tidskrifter och böcker, som numera ej bestämmas av Bibelns koncentrerade framställningssätt utan av den profana litteraturen och dess krav. Efter den moderna läsningens mentalitet, där det gäller att så snabbt som möjligt ögna igenom det skrivna, anpassas de religiösa tidskrifterna. Vidare blir det inbördes växelverkan mellan läsaren och den vidlyftiga framställningen, vilken lär läsaren att läsa fort och ger honom vanan att göra det, medan läsaren å sin sida tvingar författaren att skriva så vidlyftigt som möjligt o.s.v. Man bör lägga märke till att vidlyftighet ej är detsamma som repetition, upprepning. Tvärtom. Läsandet av den vidlyftiga framställningen för med sig en illusion av, att man alltid bör ha något nytt. Man vill ej läsa något, som ej är fullt aktuellt. Ordet aktuell får egendomlig betydelse, blir liktydigt med modern. Men i Bibeln, som är så koncentrerad, är repetitionen en princip. Tema med variationer är en princip i Bibeln i dess egenskap av Helig Skrift. Det moderna läsandet tenderar att begränsa människans tillvaro till en så smal basis som möjligt, nämligen till det aktuella. Så förhåller det sig icke

med Skriften. Den utgör en brygga mellan generationerna, den skall vårdas av varje släkte. Skriften har alltid perspektivet från universums och mänsklighetens begynnelse och till slutet. Den människa, som endast är försatt i nuet, upphör att vara en personlighet. George Orwell skildrar i sin bok "År 1984", hur en diktatur kan behärska människorna genom att få dem att leva i nuet. Studiet av Skriften måste vara koncentrerat, ett långsamt begrundande, med noga aktgivande på det perspektiv, under vilket Bibeln är skriven. En bok kan vara ämnad för olika saker. Den kan t.ex. vara en lärobok, som endast är till för att bibringa en viss kunskap. Hur förhåller det sig med Skriften? Förvisso vill den vara något som meddelar kunskap, något som måste studeras med intellektet. Men — detta är ej huvudsaken, utan Bibeln är till för **hela** människan. Men ofta fattas den, just i de kretsar, som vill vara fromma, ortodoxa, såsom endast meddelande kunskap om frälsningen. I själva verket måste, vid läsningen av NT, spelas på alla strängar; känsla, humor, glädje. Bibeln måste läsas med alla förmögenheter. Den människa, som läser t.ex. Lukas 2 och som betraktar vad där står såsom fromma fantasier och sagor, men läser det och njuter därav, får faktiskt något av det, som Bibeln själv vill ge, något som den, som ser det såsom *endast* ett historiskt faktum, ej ser. Skriften vill förvisso framställa det som ett historiskt faktum, men det ligger en saga däri, som skall läsas såsom ett barn läser. Skriften är till andakt, den är för hela människan, också för det undermedvetna. Först skall man läsa och taga emot med all sin förmåga och sedan taga emot utan att varken tänka eller känna. Skriften är ej fullt studerad förrän den trängt in i det omedvetna, trängt genom "märg och ben" (Hebr. 4:12).

Den första och den andra uppståndelsen.

Av H. Odeberg.

BOFO.

Nyligen framställdes den frågan: ”Vad säger Nya Testamentet om den första och den andra uppståndelsen?”

En sådan fråga föranleder en principiell betraktelse över studiet av Nya Testam. och de frågor, som äro förknippade därmed. — Vad är det alltså, som man skall göra klart för sig, när man ställer upp en fråga rörande Nya Testamentets eller en enskild nytestamentlig skrifts åskådning? Vad är avsikten och hur bör svaret lyda? Jo, det positiva svaret är det, som denna nytestamentliga skrift själv verkligen menar och vad där verkligen föreligger, inte vad den eller den kan hitta på, inte vad A, B eller C ger som lösning, utan alltså vad man verkligen vet om detta med direkt utgångspunkt från Skriften. Svaret kan då bliva sådant, att det betyder ett visst besked (utgående från vad man vet; vetandet är visserligen relativt och ofta vet man ej något säkert i en fråga, men vissa hållpunkter har man som regel och vissa riktlinjer, som pekar mot en lösning). Svaret kan också bliva sådant, att det gäller att verkligen fråga sig, hur det förhåller sig med det problem, som blivit aktuellt, vad jag vet och *icke* vet om det ställe i Skriften, där jag själv ej finner ett bestämt besked eller en lösning. Problemet blir här detsamma, som när det gäller naturvetenskapen. Liksom man inom denna ofta måste fråga: Vad vet vi? Och ofta konstatera: Det och det vet jag *inte*, så måste den här ställda frågan ge principiell anledning till samma frågeställning: vet eller vet *inte*. Utredningen inom teologien har gått in på den rakt motsatta vägen, även om det är hopp om ändring. Det kommer till synes på två områden:

1:o vad beträffar kommentarskrivandet. De som varit professorer under de sista 150 åren (och detta gäller särskilt i Tyskland), har genom sina tolkningsförsök av N.T. skapat den traditionen, att en kommentator ständigt skulle komma med en lösning, skulle besvara varje problem, lösa varje fråga. Resultatet blev, att fackmannen betraktades såsom en, som skulle vara redo

att svara på allting. Inför alla tolkningar och lösningsförsök sker så hos läsaren en sammanblandning av tingen och uppstår förvirring inför mångfalden svar, så att han ej kan skilja mellan vad som är visst och vad som är ovisst.

2:o vad beträffar den enskilda församlingen. Även inom denna har utbildats den praxis, att ordets förkunnare, även om han inte anses behöva kunskaper, skall kunna svara på alla frågor. I stället för att säga: det vet jag inte, alltså med saklig bakgrund förklara sig ovetande på någon punkt, uppkommer ovederhäftighet. I själva Gudsordets karaktär och verkningssätt ligger även ofta något gåtfullt. — Den ställda frågan är typisk och återkommer i alla tider. Den är emellertid ganska meningslös, eftersom ingen kan säga vad de där tusen åren innebära och i vilken mening man talar om den första uppståndelsen. Av alla kommentatorer, som man rådfrågar, ger oss ingen ett besked, som man kunde säga vara baserat på kunskap. Det nytestamentliga ställe det gäller närmast, alltså Upp. 20:5-6, är anlagt på att vara något gåtfullt, något poetiskt, och de enskilda orden äro i besittning av en övernaturlig klang och rytm. Läsaren känner bävan inför det höga och gudomliga, som lyser fram genom orden: ”Salig och helig är den som har del i den första uppståndelsen; över dem har den andra döden ingen makt, utan de skola vara Guds och Kristi präster och skola få regera med honom de tusen åren”. Detta övernaturliga och gudomliga skulle förflyktigas och försvinna, ja, rentav profaneras, om man frågade: Hur skall man bära sig åt för att bli salig, vad betyder detta bibelställe? Naturligtvis innebär inte detta, att man skall låta bli att ha uppmärksamheten riktad på det, att ingen forskning behövs. Det är ju inte frågandet, som är fel, utan avgivandet av ett svar, när man intet vet. Vad gör vetenskapen? Den slutar aldrig att fråga, utan fixerar i stället skarpt problemet, så att det blir verklig intensitet i den frågande inriktningen. Problemet framstår som en eggande signal. Liknande är förhållandet på Bibelns område. Det obegripliga, eller rättare det vi inte vet, är naturligtvis inte meningen att man skall stå överksam inför. När det alltså säges, att ”mina ord äro ande och liv”, så betyder det inte, att det

tager bort verkan av annat, t.ex. det gåtfulla. Vi må jämföra naturvetenskaparen! Det vars natur man ej vet, tillhör dock den verklighet vi lever i och har sina verkningar, som vi stå inför. — Vad beträffar de tusen åren, så betyder *tal* ej alltid ett matematiskt återgivande. Tal kan vara symboler, och hit hör Tusen. De Tusen åren avse en period, ej ett bestämt antal år från ett visst datum till ett annat. Vi må också minnas bibelorden: tusen år är i dina ögon, som den dag som gick (Ps. 90:4), som äro citerade i Nya Testamentet (2 Petr. 3:8).

Det är ett renlighetskrav att här säga: *Det* vet jag, *det* vet jag icke. Det är moraliskt fördärvligt för en ”forskarer” eller en förkunnare, att omge sig med en nimbus av att veta i andliga ting vad han i själva verket ej vet. På det sättet skapas nämligen ingen gräns mellan det sanna och det falska.

(Ref. R. Eliasson.)

Kristus: uppståndelsen och livet.

Av H. Odeberg.

BOOC.

Uppståndelse betraktas utifrån Nya Testamentet på samma sätt, som man betraktar den nytestamentlige Jesus Kristus själv. Det är tydligt att den Jesus Kristus, som det i NT uteslutande och *alltid* talas om, är den Kristus, som var till ända från begynnelsen. Vad som säges om honom och vad som anföres om honom, allt han gjort och sagt, har denna bakgrund, att Jesus var till ända från tidernas början, att han var från Gud och hos Gud. — Han säger själv: ”*Jag* är uppståndelsen”. Uppståndelsen hänför sig således från begynnelsen, från världens grundläggning, något som är av stor vikt att beakta och taga fasta på. Kolosserbrevets första kapitel talar tydligt och klart om detta, om den uppståndne, som var från begynnelsen och genom vilken syndernas förlåtelse finnes. (ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν τὴν ἀφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν) i Honom hava vi förlossningen, förlåtelsen för våra synder (vers 14). Korrelatet, den som det hänvisas till, är den uppståndne och han, som är från begynnelsen, han, som är den

förstfödde ifrån de döda, han som skulle i allt vara den Förste. (vers 18). Ty det heter ju, att det behagade Gud, att låta all fullhet taga sin boning i honom (οτι εν αυτω ευδοκησεν παν το πληρωμα κατοικησαι, vers 19). Här är det uppståndelsens faktum det är fråga om, och en uppståndelse, som är sammankopplad med Honom, som är förstfödd före allt skapat. Uppståndelsen hänför sig till den osynlige Gudens avbild; det heter ju i vers 14 och 15: "I Honom hava vi förlösningen, förlåtelsen för våra synder, i honom, som är *den osynlige Gudens avbild* och *förstfödd* före allt skapat." Så träder alltså den sidan av uppståndelsen fram, som innebär ett befästande, ett realiserande av skapelsen. Det är den osynlige Gudens avbild, som uppstår. Nu gäller det å andra sidan även den enskilda människans uppståndelse. När man nu frågar sig hur det förhåller sig på denna punkt, måste vi åter gå tillbaka till Kristus. Genom att han är den som är uppståndelsen, så är all uppståndelse att se i honom; han är ju prototypen. "Så skulle han i allt vara den förste", säger Skriften, alltså även när det gäller uppståndelsen. Han upptager i sig dem, som uppstå, inbegriper dem i sig, och detta gäller sålunda all uppståndelse. Häri ligger med andra ord skapelsens djupa mening, att all uppståndelse är inkarnerad i uppståndelsen hos den osynlige Gudens avbild. Paulus uttrycker detta på ett annat sätt, men med samma bakgrund i sitt tal om den förste och den andre Adam. Ordet "Adam" står ju hos honom som beteckningen på den som i sig innesluter allt, genom den förste betecknas dödens mänsklighet och genom den andre Adam betecknas Kristuslivets mänsklighet. Detta har också syftning på Skapelsen. Det heter ju i 1 Mos. 1:26: "och Gud sade: låt oss göra människan till vår avbild, till att vara oss lika", varpå det utfördes och Gud skapade människan till sin avbild. Uppståndelsen är vidare särskilt förbunden, som ämne betraktat, med en dag i veckan. Jesus Kristus uppstod på veckans första dag. Veckans dagar avbilda skapelsens gång och vi ha här att lägga märke till, att den psalm, som just hör till skapelsens första dag, är den 24:e psalmen i Psaltaren, som talar om "Ärones konungs" intåg i sin helgedom. Angående ordningen på Jesu Kristi

tid vad beträffar de bestämda stycken ur skapelseberättelsen, profeterna och psalmerna, som skulle läsas på de olika veckodagarna, hänvisas till sid. 42 i "Kristus och Skriften". De sju dagarnas förknippande med skapelseberättelsen riktar sålunda tankarna mot Skapelsen. På söndagen lästes och begrundades, utom ovan nämnda psalm 24 i Psaltaren, ur 1 Moseboken verserna 1-5. Detta avsnitt börjar ju med tydlig hänvisning till Herren och Skapelsen och i psalm 24 heter det: "Jorden är Herrens och allt vad därpå är, jordens krets och de som bo därpå." Så följer omedelbart i tredje versen den frågan: "Vem får gå upp på Herrens berg och vem får träda in i hans helgedom?" Sammanhanget mellan orden "jorden är Herrens" och "vem får gå in till Guds altare" är för var och en som levat sig in i denna gudstjänst osökt ett faktum. Att träda inför Guds ansikte, hans altare, är detsamma som att träda inför Skaparen. Man må härmed jämföra vad profeten Jesaja i sitt 56:e kapitel säger om sabbatsbudet och även med 43:e psalmen, som talar om längtan till Guds hus. Varje morgon erinras genom profeten om honom, som var dag förnyar skapelsens verk och på söndagen höres psalmens ord till den som träder in i Herrens helgedom: "Han skall undfå välsignelse och rättfärdighet av sin frälsnings Gud." Så kopplas alltså skapelsen och uppståndelsen samman genom den uppståndne Frälsaren och utifrån detta kan djupast sett ingen uppståndelse existera annat än i och genom Honom, det blir *en* uppståndelse, Kristi uppståndelse. Detsamma gäller om rättfärdigheten; *en* är rättfärdig, Kristus, all rättfärdighet har följaktligen sin boning i Honom. Genom Kristus, som är världens eviga grund, och genom hans rättfärdighet blir alla rättfärdiggjorda. Så undfås alltså rättfärdighet från vår frälsnings Gud. Härvid har vi alltid att observera den djupare innebörden i begreppet "frälsning", (*soteria*). Till sin fullaste vidd fattat anknyter "Frälsning" (σωτηρια) till "Uppståndelse" (αναστασις). Fattas begreppet "frälsning" som blott och bart "räddning", så täcker det ingalunda det bibliska begreppet och blir helt inadekvat för ordet *soteria*. Det blir något av en engångshandling över begreppet, något som är tidspreciserat, detta, "att rädda någon från nå-

got ont”. Men det är ej hela betydelsen. I ordet *soteria* ligger något varaktigt, något som är bestående, ett tillstånd, i vilket det, som vi beteckna med ”frälsning”, alltså i betydelsen ”räddning” endast är ett moment. Det verb, som motsvarar *soteria* kan närmast återges med att bota, ge liv, uppehålla vid liv, alltså något mera kontinuerligt än ordet ”rädda”. I detta bestående ligger även innerst betydelsen av *hälsa* och *liv*. Och här anknyter nu uppståndelsebegreppet: *Soteria* blir det friska livet, det gudomliga livet, det liv, som Skaparen givit människan, livet i Gud, av vilken den gudomligt friska människan är en avbild. Begreppet ”frälsning” ger slutligen lätt anledning till oro och bekymmer hos människorna, till osäkerhet om vad det friska livet egentligen skulle vara och innebära. ”Vem får gå upp på Herrens berg och vem får träda in i hans helgedom?” Psalmistens svar är viktigt att lägga märke till, ett svar, som också ger uttryck åt den osynlige Gudens bild: ”Den som har oskyldiga händer och rent hjärta, den som icke svär falskt. Han skall undfå välsignelse av Herren och rättfärdighet av sin frälsnings Gud.”

(Ref. R. Eliasson).

Gudstjänsten och livets mening.

Av H. Odeberg.

LLL.

Man kan måhända säga, att det är två aspekter som särskilt känneteckna den bibliska gudstjänsten nämligen: *universalitet* och *glädje*.

Universaliteten: Denna innefattar i gudstjänsten allt, både på höjden och på djupet. Den inbegriper dygnets alla tider och alla högtider. Den går tillbaka till skapelsen, människornas ursprung, till syndafallet, den visar på Guds frälsningsrådslut, tidsåldrarnas slut och frälsningens fullbordande. Den omspanner människorna, när de i församlingen instämma i änglasångens trefaldiga helig, i responsoriet och i botpsalmen. Gudstjänsten omfattar således allt och alla, i tid och rum på höjden och djupet.

Glädjen: Gudstjänsten blir lätt, på grund av en felaktig associa-

tion och inställning, en orätt gudstjänst. Orden ”människan är skapad till att lova och prisa Herren” tagas ofta som en plikt. Man menar sig ha som en uppgift att i gudstjänsten tjäna Herren. Men gudstjänsten är ingen uppgift, som människan mer eller mindre samvetsgrant fullföljer, den behärskas ej av någon plikt från människans sida, inte någonting, som är pålagt utifrån, en prestation, som människan har att utföra. I så fall har en sorts uppdelning ägt rum, genom vilken människan har sig något ålagt, genom vilken hon blir ett instrument, som är pliktigt att uträtta något inför Gud. Men det är inte plikten, uppgiften eller prestationen, som skall prägla gudstjänsten, utan det är glädjen, en glädje, som erinrar om vad människans naturliga liv egentligen skulle vara inför Gud. Det som alltså helt skulle behärska den gudstjänstfirande vore glädje inför Gud. En ofta i nutiden förekommande frågeställning är denna: Vad är livets mening? Denna fråga räknar tydligen med dels att en mening med livet skall finnas, och dels att olika livsåskådningar ha möjligheter att ge en lösning på frågan. Vad säger då Bibeln och i synnerhet Nya Testamentet om detta? Svaret blir, att hela frågeställningen är främmande ur biblisk synpunkt. Detta livet, i vilket man söker en bestämd mening, har nämligen utifrån Skriften *ingen mening alls*. Ovan nämnda frågeställning gäller följaktligen ett liv, som i grunden är helt och hållet meningslöst. Människan valde ju en gång att gå sin egen väg, att taga avstånd från Gud, bort från sitt eget livs upphov och finner då i sitt sökande efter meningsfyllt liv intet liv med mening i. Det betecknande i detta sökande blir alltså, att människan tvärtom syftar mot allt större meningslöshet och perversitet. Men går man bakom syndafallet och ser vartill människan är skapad, träder en mening fram. Hur skall då denna mening definieras? Består den i att lova och prisa Gud? För att riktigt fixera skillnaden i det rätta och orätta förhållandet till Herren, kan ytterligare en fråga ställas. Vad var meningen med de människors liv, som voro i paradiset? Skulle dessa uträtta någonting, fullgöra en plikt, tjäna till fullkommandet av något? Nej! Så var det inte och här kommer ordet lek in. Deras liv var en lek inför Guds ansikte. Man må härmed jäm-

föra det viktiga kapitlet 8 i Ordspråksboken, versarna 22-31. I 30:e versen står skrivet: ”Då fostrades jag såsom ett barn hos honom, då hade jag dag efter dag min lust och min lek inför hans ansikte beständigt” och i nästa vers: ”Jag hade min lek på hans jordkrets och min lust bland människors barn.” Livets mening blir lek inför Guds ansikte. Det är också betecknande, att detta ord, som aldrig till sitt fulla djup helt fattas, dock är en signal, ett kännetecken för den kristne. Man må härtill jämföra Jesu ord: ”Om I icke bliven såsom detta barn, skolen I icke komma in i Guds rike.” Dessa ord voro ju stötande för samtidens olika skolor, minst lika stötande som ordet ”lek”. Barn och lek höra ju också ihop. Gudstjänsten blir alltså ingen rätt gudstjänst, om den utövas som en plikt, för min förtjänst, eller avser att vara *medel*, t.ex. ett medel för själens hälsa eller andens fullkomning. Den är helt och hållet tvärtom en lek och bör behärskas av glädje, en lek i vilken människorna såsom barn deltaga. Så skall den peka på livets mening och ursprung. Gudstjänsten blir glädje från början till slut, även i syndernas bekännelse. ”Bevara mig dock för ångest, att jag, förlorad, må *ganska gladeligen fröjdas*” (Ps. 32). Gudstjänsten ges ej som ett ändamål utan såsom en gåva. Gudstjänsten är vidare uppbyggd på ett koncentriskt sätt. Kring den centrala påskhögtiden gruppera sig de övriga gudstjänsterna, veckogudstjänsterna på sabbaten och de dagliga bönestunderna. Så blir hela livet en gudstjänst. Paulus säger: ”Bedjen oavlåtligen.” Vad står i Skriften före detta ord ”bedjen”? Jo, där står ”varen alltid glada” (πάντοτε χαίρετε) 1 Tess. 5:16. Allt slag av sabbatspressning, allt utav tyngd, högtid, värdighet, plikt och respektabilitet, allt sådant finare och grövre förgiftar gudstjänsten. ”Varen alltid glada.” Om man nu vill läsa i Psaltaren och hos profeterna och i Nya Testamentet där det talas om gudstjänsten och bönen och man läser utan förutfattad mening och letar efter ordet ”glädje”, skall man finna det regelbundet återkommande, t.ex. hos Jes. 56:7: ”Jag skall föra dem till mitt heliga berg och giva dem glädje i mitt bönehus” eller hos psalmisten 43:e psalmen, vers 3-4, som börja med orden: ”Sänd ditt ljus och din san-

ning” och som sluta: ”Så att jag får gå in till Guds altare, till Gud, som är min glädje och fröjd och tacka dig på harpa, Gud, min Gud.” Det är med glädje man lovsjunger. Man läser ju inte skriften för att den är nyttig, för att man skall ha ett gott samvete o.s.v., utan därför, att man tycker det är roligt. Man må observera apostelns ord: ”Vi äro plågade, men alltid glada”.

(Ref. R. Eliasson).

Människosonen förherrligad.

Av H. Odeberg.

BOOO.

I Joh. 13:31-32 heter det: ”Nu är Människosonen förherrligad och Gud är förherrligad i honom. Är nu Gud förherrligad i honom, så skall ock Gud förherrliga honom i sig själv, och han skall genast förherrliga honom.” Detta är i och för sig fullkomligt *enkla* och fullt *obegripliga* ord. Blott vissa antydningar kan här ges. Vi befinner oss, såsom genomgående i evangelierna, i en viss bestämd situation. Här är en bestämd tidpunkt, ett bestämt ställe och ett bestämt sammanhang. I detta står Jesus Kristus i centrum, i denna bestämda situation, som är påskmåltiden. Men — och detta är något som kanske mest glömmes nu för tiden — då är det också frågan om den Jesus, som är Ordet som var i *begynnelsen*, som var hos Gud och var Gud och genom vilket allt har blivit *skapat*. Detta bör betänkas, om man vill veta vad Skriften själv anser. När det talas om Kristus, är det alltid fråga om den Kristus som var från *begynnelsen*. Och detta är inte något som bara står i Johannesprologen, som om det vore denne evangelists egna funderingar. Det härstammar från Jesus själv. Han säger så och lär så. Även hos Paulus får detta en god illustration, t.ex. i Kolosserbrevets 1 kap. (jfr ovan sid. 8-9).

”Förherrligas” sammanställs med ”världens begynnelse” i Johannes 17. Det betyder mycket för förståelsen av Nya Testamentet att gå till de ställen, där det heter före världens grundläggning (προκαταβολης κοσμου). Sådana ställen äro t.ex. Matt.

25:34, Joh. 17:5, 24, Rom. 16:25, 1 Kor. 2:7, Ef. 1:4, 1 Petr. 1:20, Uppenb. 13:8, 17:8, Hebr. 9:26 — härtill kan fogas Matt. 13:35, en anmärkningsvärd översättning av Ps. 78:2 — där det heter: ”Han hade annars måst lida många gånger alltifrån världens begynnelse.”

Denna herrlighet, $\delta\omicron\zeta\alpha$, är alltså något som är enhet med Gud, såsom i skapelsen av universum och mänskligheten: Han skapade dem till sin *avbild* — den gudomliga herrligheten. Men så är det också frågan om en situation, ett *nu*. Här är omgivningen viktig. — ”Det var natt”, heter det. — Johannesevangeliet är ju så att säga konstnärligt, höglitterärt i bästa mening. Detta är ett märkvärdigt målande uttryck. Förräderiet koncentreras och förenas med yttre fiendskap i ett stort, hemskt sammanhang. Det är en mänsklighetens *natt* — och i det djupaste mörkret säger Jesus: *Nu* är Människosonen förhärligad, och Gud är förhärligad i honom. Frälsaren står i den värld hans frälsarekärlek är riktad emot. Han står i fullkomligt mörker, i maktlöshet och förintelse. I detta ögonblick förverkligas den frälsande herrligheten.

(Ref. Bo Johnson).

Den barmhärtige samariten.

Luk. 10:23-37.

Några anteckningar av H. Odeberg.

LLJ.

Helt allmänt kan sägas, att det ofta ur vissa synpunkter är till förfång, att man har texterna ordnade i en evangeliebok, avgränsade för sig, lösryckta ur sitt sammanhang. Risken blir nämligen den, att man då inte fäster sig vid sammanhanget med Skriften i dess helhet.

De gamla såg texterna i sammanhang, ty de levde i Skriften. Detta att se texterna i sammanhang med hela Skriften är nämligen inte något nytt. Redan Skriften själv går till väga på det sättet.

Jesus prisar här lärjungarna för vad deras ögon ser. Han hänvisar därvid till vad de själva läser i Skriften, till profeter och

konungar, till historien, den historia, som är i Skriften. Vid uttrycket ”profeter och konungar” ser här en modern åhörare eller predikant för sin inre syn förflutna århundraden i sitt folks historia, men här betyder det det förflutna i Skriften och hela sammanhanget däri. Profeterna längtade efter Herrens frälsning, och de talade på Guds vägnar till det folk, som representerade Guds frälsning i det fallna människosläktet.

Vad innebär då detta, att de inte fick se? Märk Joh. 8:56: Abraham eder fader åstundade att se min dag, och han såg den och blev glad. Luk. 2:30: Mina ögon hava sett din frälsning. Detta uttrycket ”profeter och konungar” bör för lärjungarna ha upprullat hela den gudomliga uppenbarelsen av frälsningrådslutet. Detta betyder: det som du berett från begynnelsen enligt alla Skrifterna. Märk att det är fråga om något, som är berett före världens grundläggning. Om Kristus själv heter det ju, att han var från begynnelsen. Ty i begynnelsen var Ordet. Och om frälsningen heter det, att den är en hemlighet, som var före tidsåldrarna. Märk hur genomgående detta perspektiv är: från begynnelsen till slutet. Kristi kors sträcker sig från begynnelsen till änden, från höjden till djupet. Därför talas det i Uppenb. 13:8 om Lammets slaktat från världens begynnelse. I vår nya översättning heter det: envar som icke har sitt namn från världens begynnelse skrivet i livets bok, det slaktade Lammets bok. Men det säger mycket mera, om man i stället vid översättningen tar i beaktande Uppenbarelsebokens och hela Bibelns stil och innehåll i övrigt och hänför ”Lammets som är slaktat” till ”från världens grundläggning”. Frälsningen uppenbaras från begynnelsen till slutet och är i historien koncentrerad till Jesu Kristi människoblivande inkarnation.

Men kan det sägas om lärjungarna, att de nu verkligen ser? Johannes vittnar om den saken i prologen i 1:14: Vi skådade hans härlighet, (θεασαμεθα την δοξαν αυτου) . Här användes ”skåda” i betydelsen se *verkligheten*, se hemligheten med Kristi person. ”Profeter och konungar ville se det, och fingo dock icke se det I sen”. I dessa ord ligger denna anvisning: De som här ha Kristus framför sina ögon, se ännu inte så mycket, som profeterna och konungarna, fastän dessa inte såg honom i hans lekamliga

uppenbarelse. När apostlarna efter uppståndelsen läser eller erinrar sig detta ord, så kan de säga: Vi sågo men voro blinda. Men detta ord gav dem en anvisning framåt att se honom.

Detta sättes nu i evangeliet i samband med den lagklokes fråga: ”Vad skall jag göra för att ärva evigt liv?” När man satt evangeliet mot lagen och N.T. mot G.T., så har risken varit den, att man genom den egna dialektiken glidit över till tanken, att evangeliet, den nya uppenbarelsen, skulle upphäva den gamla. Men Jesus varnar för detta. Han har icke kommit för att upphäva lagen och profeterna utan för att fullborda, ge dem i deras fullhet, deras fulla innebörd. I uttrycket ”fullborda” ligger mycket mer än blott ett förverkligande. Vad som hör till evangeliet är här inneslutet i dessa enkla bud, som läses. Märk ordet ”läser” (αναγινωσκειν), som anknyter till gudstjänsten, särskilt till läsandet av dagens text och för övrigt allt läsande i gudstjänsten, även läsandet av de tio budorden. (Jmfr Kol. 4:16.) Till varje morgongudstjänst hör ju läsandet av de tio buden med sammanfattningen. I Jesu fråga: Huru läser du? ligger detta: Vad läser du dagligen i din bön, i synagogan, i hemmet? I detta budet: ”Du skall älska Herren din Gud” och ”du skall älska din nästa som dig själv” ligger hela dekalogen innesluten.

Evangeliet betyder att bli uttagen ur den tillvaro, där man lever i gudsfrånvändhet, och att bli insatt i det sammanhang, där man är uttagen ur lagens tvång och där det heter: ”Du behöver inte”. Dock icke så: Du behöver inte vara god längre, nu kan du gärna mörda, stjäla, bära falskt vittnesbörd o.s.v. Utan det heter i stället: Du behöver inte vara ond, du behöver inte jäkta, du behöver inte hävda dig i detta, som hör till fördärvets och dödens värld, utan du får i stället komma till Kristus.

Det som hör med till evangeliet, till livet, livets liv, det är lika med det i G.T. redan givna, det är lika med det, som är givet i de tio buden. Också fariséerna hade denna sammanfattning av buden, men hos dem koncentrerades lagen på kärleken till nästan. De hade nämligen en hög, ädel etik, en social etik. Men i gudstjänsten och i Skriften har vi den sammanfattning, som här läses upp av den lagkloke. Därför hänvisas också vi till G.T. När vi

skall se vad N.T. menar, så måste vi se det i sammanhang med G.T. Se 5 Mos. 6:4 ff. I Matt. 22:37 har vi uttrycket ”av hela ditt förstånd”. (εν ολη τη διανοια σου). Både hos Markus och Lukas har det uttryckts med två ord ”kraft och förstånd”. Markus har bevarat hänvisningen till 5 Moseb. 6:4 ff.

Det är här fråga om en kärlek med allt det som hör människan till. Men det blir fel, när man glömmer detta, att budet riktar sig till *hela* människan, och i stället ger någon del företräde, som t.ex. då uppenbarelsen blott omfattas med förståndet, eller när man menar, att kristendomen inte har något med det intellektuella att skaffa utan bara gäller hjärtat och livet.

Att älska Gud, det är att älska honom sådan han är och inte en inbillad Gud. Kärleken gäller Kristus, sådan han har givit sig åt oss i sitt ord. Annars är det inte Kristus man älskar utan blott en bild av honom.

Nu fattas och utlägges vanligen denna liknelse så: Du skall vara god även mot de där föraktade samariterna. Men nu är det inte så, att det här är samariten som blir hjälpt, utan det är tvärtom han som utövar barmhärthet. Var skall då den lagkloke här återfinna sig själv? Han finner sig vara den som *mottagit* barmhärthet. Han är själv den man, som blivit slagen sanslös vid vägkan-
ten. Han som frågar efter den nästa, som han skall älska och visa barmhärthet mot, han är så långt ifrån att kunna hjälpa sin nästa, att han själv måste ta emot hjälp. Här skulle därför kunna anföras det ordet: ”Du säger: jag är rik, och jag har vunnit rikedomar och behöver intet, och du vet icke, att du är eländig och ömkansvärd och fattig och blind och naken”. Detta är människans situation i denna tidsålder, där hon gått bort från Gud, ute i vildmarken och råkat ut för rövare. Vem är då den, som bevisar barmhärthet? Det är han, som inte räknade jämlikheten med Gud såsom ett byte utan utblottade sig själv, i det han antog en tjänares gestalt (Fil. 2:7), om vilken det heter, att han är ”barmhärting och nådig, långmodig och stor i mildhet och trofasthet” (2 Mos. 34:6).

(Ref. Per Jonsson).

”Dit jag går, kunnen I icke komma”.

Joh. 13:33.

Av H. Odeberg.

BOOK.

Den Jesus Kristus, som det talas om i evangelierna och breven, är den som är ifrån begynnelsen, före världens grundläggning — och den andra motpolen är, att det alltid är frågan om en mycket bestämd situation. Denna punkt uttryckes med ”det var natt”.

Jesus säger ”mina barn”, τέκνια. Detta är ett viktigt ord, som har sin fulla, djupa betydelse; det betyder Kristi, den Gudomliges, Guds barn. ”Ännu en liten tid är jag med eder” — ”Dit jag går, kunnen I icke komma” — särskilt johannesevangeliets författare har bevarat dessa yttranden. Evangeliet är, som alla evangelierna, ett urval av Jesu ord. Detta säger: Jesus kommer från en annan värld, dit de andra inte kan följa med — en värld, som de så att säga inte har en aning om. Och den världen följer med den inkarnerade Kristus. Kristus är mera främmande, än om en marsinvånare kom till jorden. Det är en värld, som ingen har prövat på.

Det 3 kapitlet i evangeliet är ett slags programkapitel. Där finns satser och uttalanden, som sedan kommer fram i de följande kapitlen. Icke så som om Johannes godtyckligt förlägger Jesusorden var som helst i Jesu liv, utan det återspeglar, hur Jesus själv framträdde. Där säges det: ”Ingen har stigit upp till himmelen utom den som steg ned från himmelen”, nämligen Mäniskosonen, ”Han som är i himmelen”. Denna svårare läsart finns i hela koinetraditionen. Jesus kommer med det fullkomligt främmande, som de han talar med, märk väl, *alltsedan tidernas begynnelse* icke har haft att göra med. I samtiden var det många religiösa samfund, där man var viss om att människan kunde få uppleva det himmelska, få övernaturliga uppenbarelser. Så var det både inom judendomen och inom hedendomen. I mysterierna var ju det väsentliga att få *uppleva*. Människan uppfattades ock

vanligen såsom preexistent med ett urhem. Här kommer Jesus och säger något enastående i sin samtid: *Ingen* har någon erfarenhet av den världen jag kommer ifrån. Det gäller hela mänskligheten som står under syndafallet. Icke så, att den världen Jesus kommer till har sitt eget ursprung, och så kommer någon med ett budskap från en annan värld, utan den värld till vilken Jesus kommer har hela sin existens och tillkomst från den värld från vilken Jesus kommer. "Det blev kött och tog sin boning ibland oss."

"Dit jag går, dit kunnen I icke komma" — Jesu bortgång är först, icke uteslutande, men först en verklig bortgång, där den himmelska världen faktiskt tages bort. Lärjungarna har icke tillgång till den. De har icke stigit upp till himmelen, icke ens på förklaringsberget, utan det är något som skall komma. Och så mitt i detta kommer orden: "Ett nytt bud giver jag eder, att I skolen älska varandra". Jesu undervisning av lärjungarna är ett tema med variationer — men icke godtyckligt, utan det är ett fortskridande i tanken. "Ett nytt bud" är för Jesus Kristus den logiska följderna av att han säger "Dit jag går kunnen I icke komma", inte följa. Det är bara en enda som stiger upp, och det är den ende som stiger ned, Människosonen. "Såsom jag har älskat eder, så skolen ock I älska varandra. Om I haven kärlek inbördes, så skola alla därav förstå att I ären mina lärjungar." Här är något som Jesus lämnar kvar av sig själv, ett bud, en tillsägelse. Ett "bud" är vidare en befallning, en gåva att bevara. Det heter "ett nytt bud". Det nya — det är en biblisk term, t.ex. "Sjungen till Herrens ära en ny sång". Det nya är icke något som ej förut var känt. Tvärtom. Det nya är den gudomliga kärleken *från begynnelsen*. Det "nya" budet står ju i Guds uppenbarande lag: "Älska Din nästa". "Såsom jag har älskat eder" — "Jag" är den gudomlige. Kärleken kommer från denna främmande värld, från Gud själv, och människan tar emot. "Nu lever icke mer jag, utan Kristus lever i mig" — Jfr 1 Joh. brev 2:7, 8, 3:11, 23, 4:10.

(Ref. Bo Johnson).

Offentligt och hemligt.

Av H. Odeberg.

BOOD.

”Intet är fördolt utom för att bli uppenbart”. ”I hemlighet har jag intet talat.” I dessa ord illustreras just balansen mellan fullkomlig offentlighet och djup hemlighet. Det är inte fråga om två skilda saker, själva hemligheten är offentlig. Detta är av Jesus öppet uttalat, men innehåller en sådan hemlighet, att själva uttalandet går mot en än mer fördjupad hemlighet och kan tillspetsas så: Allt är offentligt, allt är hemlighetsfullt. Hela den gudomliga uppenbarelsen är fylld av hemligheter. Intet är så klart, att man kan säga: Detta kan jag helt förstå.

Till Joh. 18:20 kan göras ett par anmärkningar: ”Jag har öppet talat till världen (τω κοσμω). Det står inte: ”till folket, till Israel”, fastän Gudsfolket alltid är utgångspunkten i Guds frälsningsrådslut. Kristus är Guds frälsningsrådsslut och Han har talat offentligt till världen. Judarna representera världen som föremål för Guds frälsning.

”I det fördolda har jag inte talat någonting alls.” Så säger Han själv. Mot detta ställes Matt. 13:11 ff: ”Eder är givet att lära känna himmelrikets *hemligbeter*, men *dem* är det icke givet.” Här hänvisas också till tidigare uppenbarelse i Skriften, hos prof. Jesaja, med orden: ”Jag talar till dem i liknelser så att de seende intet se och hörande intet höra och alls inte förstå.”

För att få förklaringen till detta kan man gå till Första Korintherbrevet, där Paulus i 2. kap. 6. vers säger: ”Vishet talar vi bland de *fullkomliga* (εν τοις τελειοις). Det gäller den vishet, som icke tillhör denna tidsålder eller denna tidsålders mäktige, utan Guds vishet, den fördolda, som Gud bestämt, före tidsåldrarnas begynnelse, till vår härlighet.”

Här talas alltså om ”hemligheten”, (μυστηριον), som är fördold även för de högsta intelligenser, men som Gud genom sin Ande uppenbarat för de ”fullkomlige”, för dem som ha Guds Ande.

Ett par andra ställen där detta kommer ännu mera paradoxalt

fram är Matt. 10:26 "Frukten dem alltså inte! Ty intet är för fördolt för att det icke skall bliva uppenbarat" och Rom. 16:25, 26.

Rom. 16:25-26 talar om "en hemlighet, som varit fördold i tidsåldrarnas tider, men som nu blivit uppenbar." Detta kunde misstolkas till att innebära: "en hemlighet som varit undanhållen, men som nu uppenbaras för vissa." Emellertid motsäges detta av fortsättningen, där det står, "och *uppenbaras* genom *profetiska skrifter*." Detta, som Paulus här säger, är det som Jesus i Luk. 24:44 talar. "Allt som skrivits i den Heliga Skrift skall få sin fullhet i mig." Så står det: "Därefter öppnade han deras sinnen till att förstå Skrifterna."

I detta ligger "förkunnelsen" och "läran" (κηρυγμα och διδασκαλια).

Beträffande offentlighet och hemlighet skulle man kunna tro, att Pauli ord: "Vi tala fullkomlig vishet, men blott bland de fullkomliga" skulle följas av "alltså inte till er." Men vad finner man? Att just Paulus meddelar hela mysteriet i sina offentliga brev och i sin förkunnelse. I första brevet till korintierna står att läsa om att det finns ett mysterium, men i samma kapitel om att Härlighetens Herre är korsfäst, om frälsningsrådslutet från begynnelsen till änden, alltså *själva hemligheten är öppet uttalad*.

Vidare är att märka beträffande den första förkunnelsen, läran, att det icke fanns någon sluten krets där man förkunnade något annat än i missionsförkunnelsen, och omvänt definierar Paulus den offentliga förkunnelsen med den *djupaste hemligheten*: Jesus Kristus och honom såsom korsfäst.

Här kan man lägga märke till parallella mysterieförbund och samtida religionsfilosofi, där man gick från etisk förkunnelse till allt djupare sammanhang.

I N.T. är den etiska förkunnelsen koncentrerad i hemligheten. Även när Anden *uppenbarar* mysteriet är det dock djup hemlighet.

(Ref. H. Boström).

Inspirationen.

Av H. Odeberg.

I.

Faller frågan om inspirationens problem inom den nytestamentliga exegetikens område? Exegetiken har ju sitt innehåll i NT, tar som sin uppgift att förstå detta så som det själv vill bli förstått och intresserar sig således inte för annat än sådant, som kan underlätta detta förstående, t.ex. samtida och tidigare litteratur och historiska förhållanden. Däremot bör en nytestamentlig exegetik inte låta sig bestämmas eller influeras av de otaliga teorier, som är att hänföra till forskningshistorien. Är då inte inspirationen just en sådan teori?

Så är ingalunda förhållandet. Inspirationen är uppenbarligen omtalad och förutsatt i NT. Därmed är ju då sagt, att den inte kan förbigås av exegetiken, lika litet som något annat nytestamentligt begrepp, t.ex. ande eller bön. I detta sammanhang behöver man ju bara visa på sådana ställen som 2 Tim. 3:16 f och 1 Petr. 1:11, 2 Petr. 1:21 m.fl. Själva ordet "inspiration" kommer ju från Vulgatas översättning av det grekiska *θεοπνευστος* i 2 Tim. 3:16. Vidare må hänvisas till det i NT ständigt upprepade "såsom det är sagt *genom* profeten" o.d. (το ρηθεν δια του προφητου) i t.ex. Matt. 1:22: (τουτο δε ολον γεγονεν ινα πληρωθη το ρηθεν υπο κυριου δια του προφητου λεγοντος). Här är tydligt utsagt att det är fråga om en *gudomlig ingivelse*. I själva verket är inspirationen överallt förutsatt i NT.

Inspirationen är sålunda ingen idé, som framkommit *efter* NT:s tillblivelse såsom resultat av senare mänskliga spekulationer angående Skriftens väsen. Inspirationens idé är ursprungligt biblisk. Detta kunde kanske förefalla ganska självklart men är dock så ofta förbisett, att det måste starkt betonas. För forskningen gäller det då att undersöka, vad denna nytestamentliga idé om inspirationen innebär.

Vid en sådan undersökning kommer man emellertid att stöta på de många, efter NT:s tid tillkomna funderingarna i frågan. De

olika teorierna är framställda dels av sådana, som har velat få ett grepp om NT:s egen lära, dels av sådana, som tagit ingen eller blott föga hänsyn till vad NT självt säger. Med ledning härav kunde man uppdelat litteraturen på detta område i två eller möjligen tre grupper:

1) Den litteratur, som har sitt ursprung i och härflyter ur behovet att försöka klargöra NT:s syn på inspirationen.

2) Den litteratur som sysslar med inspirationen som ett problem utanför NT.

3) Som en tredje grupp kunde då nämnas den litteratur, där man mer eller mindre sammanblandat de båda skilda utgångspunkterna.

Om sålunda — vilket än en gång må påpekas — uppgiften endast är att visa, dels att inspirationen verkligen är en idé, som finnes i och är förutsatt i NT, dels att klargöra hur denna idé i NT är framställd, så kommer en sådan framställning av en nytestamentlig idé oundvikligt att mötas av och konfronteras med idéer och begrepp utanför NT. Så träffar man t.ex. genast på flera olika termer, var för sig uttryck för olika teorier om inspirationen. Det blir då en uppgift att klargöra dessa termer och deras historia. Här råder stor oklarhet. Ett exempel kan åskådliggöra detta. Om man vill karakterisera NT:s inspiration som *verbal*inspiration, så kunde denna term i och för sig visas vara riktig med hänsyn till Jesu ord i Matt. 5:18 och vidare med hänsyn till NT:s sätt att citera GT, som vittnar om att man lägger stor vikt vid själva ordalydelsen (Jmf. H. Odeberg: Kristus och Skriften s. 38). Men frågar man då vad termen verbalinspiration betyder i nutida språkbruk finner man, att den oftast får stå som beteckning för teorin om en rent mekanisk inspiration, och tanken på en sådan mekanisk inspiration är NT helt främmande. Termen verbalinspiration är med andra ord belastad och inte utan vidare användbar. Det måste först klargöras att termen verbalinspiration inte ursprungligen har något med en sådan mekanisk inspirationsteori att göra utan tvärtom vill avvisa denna.

Gentemot verbalinspiration — fattad såsom en mekanisk

inspiration — har man så i modernt tänkande (om det nu förtjänar att kallas tänkande) laborerat med en realinspirationsteori, enligt vilken den heliga Skrift endast till sitt tankeinnehåll vore inspirerad, däremot ej till bokstavslydelsen. Denna teori visar sig vid en närmare granskning närmast vara en verklighetsfrämmande teoretisk spekulatión. I jämförelse med dessa föga djupsinniga moderna spekulatióner över inspirationsproblemet synes de patristiska, skolastiska och ortodoxa teorierna åtminstone bära vittne om större tankemöda och intelligens. Nu gäller det alltså för forskningen att klargöra NT:s *egen* syn på inspirationen, vilket är det enda positiva här, *trots* den belastning, som alla dessa döda teorier, inte minst de nutida, måste sägas utgöra och *trots* den förvirring på terminologiens område, som gör det nästan hopplost att använda termer.

Det är emellertid inte bara med en mångfald inspirationsteorier den nytestamentliga idén om inspirationen konfronteras. Den möter också i profana sammanhang talet om inspiration. Man säger t.ex.: ”Skalden var inspirerad” eller ”greps av inspiration”. Här talas det således också om en inspiration — den konstnärliga — om också inga källor till den anges. Konfrontationen med detta område är för den nytestamentliga forskningen mera givande. Här är något reallt, som finns i nutiden och kan studeras. Här är något levande, inte döda teorier.

Det kan nu först påpekas, att när det gäller en dikts inspiration man knappast kommer på den idén att tala om realinspiration. Här betraktas det som självklart, att dikten *i sin helhet* är inspirerad och att ordalydelsen inte kan avskiljas som något ”oinspirerat”. ”Skapandet av ett diktverk är just att ge uttryck åt något med de rätta orden, det är icke endast ’tankarna’ utan själva ordalydelsen, som en diktare eller siare upplever som inspirerade.” (H. Odeberg i Erevna 1947 s. 72). Detta väl av ingen motsagda förhållande kastar ett sådant ljus över teorin om realinspiration, att denna onekligen framstår som verklighetsfrämmande spekulatión.

En annan synnerligen intressant jämförelsepunkt utgör det

förhållandet, att läsaren av t.ex. en dikt har möjlighet att uppleva, åtminstone delvis, den inspiration, varur dikten ifråga framgått. Det förhåller sig på liknande sätt med Skriftens inspiration: man kommer inte åt den med blott teoretiska spekulationer men det är möjligt för läsaren att själv uppleva dess inspiration såsom människor också gjort i alla tider. Också anger "Gudandad" (θεοπνευστος) ej bara att Gud har "andat", inspirerat Skriften utan därjämte att Guds Ande alltjämt talar genom Skriften. (Jmf. H. Odeberg: Kristus och Skriften s. 11). Så säger också Jesus enligt Joh. 6:63: "De ord, som jag har talat till eder äro ande och äro liv."

II.

Även den forskare, som inriktar sig på att genom ett immanent studium klargöra NT:s syn på inspirationen, mötes ofta från annat håll av frågan: "Vad är det för inspiration i NT? Är det real- eller verbalinspiration?" Den frågande har då i allmänhet mycket oklara begrepp om vad termerna innebär, och andra termer, t.ex. plenar-, litterar- och organinspiration, är honom kanske fullkomligt främmande.

I NT förutsättes en gudomlig inspiration som en realitet. Detta kan sättas i relation till ett område helt utanför det teologiska, där också inspirationen tages som en realitet. Inom parentes må väl påpekas att inspirationen för teologerna sällan innebär en realitet; blir bara teori. Den konstnärliga inspirationen, som här åsyftas, har den fördelen, när man vill göra jämförelser, att man kommer helt utanför det teologiska området. Och just i den konstnärliga inspirationen finns åskådliga illustrationer, som kan underlätta förståndet av NT:s inspiration.

Med realinspiration menar man en högre gudomlig ingivelse av vissa idéer och tankar, vilka således utgör det inspirerade. Men formen, orduttrycken, vari dessa tankar har uttalats, anses däremot icke vara inspirerade. Resp. författare är med andra ord hänvisad till sig själv för att finna uttryck för tankarna. Här verkar icke längre någon inspiration. Huruvida tankarna får ett fullgott uttryck kommer således att bero av den enskilde författarens för-

måga, vilken kan vara högst skiftande. Konsekvensen av detta resonemang är lätt att upptäcka: den sentide läsaren av profeternas och apostlarnas skrifter menar sig stå på en ”högre ståndpunkt” än de, varför han har större möjlighet att bedöma vad som är det verkligt värdefulla.

Verbalinspirationen avvisas ofta från detta håll såsom en teori som gör gällande att själva ordalagen är inspirerade, varvid man glider över till tanken att alltsamman är en gudomlig diktamen. Detta gör inte rättvisa åt teorin om verbalinspiration, långt mindre åt NT:s syn på inspirationen. Det stämmer inte överens med NT, att aposteln personlighet ingenting skulle betyda. Det står klart att NT överallt behandlar de gammaltestamentliga heliga Skrifterna som Guds inspirerade ord. Men att man därvid inte har tänkt sig författarnas personligheter borteliminerade, torde framgå av det sätt på vilket man citerar. I Apg. 2:16 finner vi det typiska: ”Detta är det som sagts *genom* profeten Joel” (αλλὰ τοῦτο ἐστὶν τὸ εἰρημένον διὰ τοῦ προφήτου Ἰωηλ). Men i samma kapitel i Apg. finner vi ett annat gammaltestamentligt citat infört med ”*David säger*”. Exemplet kunde mångfaldigas. Lika självklart som det är för NT, att det verkligen är Herren som talar i GT, lika självklart är det, att det är människor som talar. *Det mänskliga är med i själva inspirationen.*

Vid studiet av NT självt framstå båda dessa ståndpunkter som orimliga. Inspirationen, Guds verksamhet, är inte borta vid nedteckningen av det gudomliga Ordet. Ej heller har detta kommit till genom diktamen. Men båda dessa föreställningar finns faktiskt i nutiden. Det rör sig inte här om karikatyrer.

Det orimliga i båda dessa teorier kan rätt väl åskådliggöras genom att man sätter dem i relation till vad som anses självklart när det gäller den konstnärliga inspirationen. Härmed inte sagt att denna inspiration kan betraktas som en parallell till inspirationen i NT, endast att en jämförelse är belysande.

Eftersom det i NT är fråga om författarskap, ligger det här närmast till hands att jämföra med det konstnärliga författarskapet. Hur uppleves då inspirationen av författaren själv? Låt oss

erinra oss realinspirationsteorien. Finns det någon författare, som i enlighet med denna skulle vilja säga, att inspirationen består i vissa idéer och tankar, men att inspirationen inte har något att göra med nedteckningen av dessa tankar? Även läsaren kan ju bedöma om något är inspirerat, liksom uppleva det inspirerade, och skilja det från sådant författarskap, som inte är inspirerat. När nu en läsare skall avgöra om något är inspirerat eller inte, söker han då inspirationen i idén eller betraktar han inspirationen såsom något, som har att göra med hela konstverket? I själva verket lägger kanske läsaren mera märke till ordalagen, till ordens och stavelsernas klang och rytm än till själva tanken, som är uttryckt i dem. Vilken dikt som helst kan illustrera detta. Tar man satsen "solen några purpurdroppar ren på Österns skyar stänkt" och frågar: "vad är idén här?", så blir väl svaret ungefär detta: "solen går strax upp." I denna tanke skulle då inspirationen vara att finna, och när denna tämligen triviala tanke så fått sin sköna form, skulle inte inspirationen ha verkat. Nu kan ju vem som helst göra den reflektionen att solen går upp, men det är ett fåtal förunnat att under inspiration i ett par rader inte bara nerteckna denna tanke utan gripa själva stämningen, som behärskar naturen i soluppgångens ögonblick. Ingen kan väl här komma och påstå att ordalagen är oinspirerade och att inspirationen ligger i själva tanken. Just i versraden sådan den är ligger något, som talar inte bara till tänkandet utan också till känslan, fantasien och det ryt-miska sinnet. — Här skymtar ett av grundfelen i det teologiska resonemanget. Man uppfattar den heliga Skrift som en avhandling med uppgift att meddela vissa tankar, medan den i själva verket vänder sig till hela människan, inte bara till hennes tänkande.

Men också verbalinspirationen blir belyst genom att ställas i relation till den konstnärliga inspirationen. Man säger knappast om en dikt: "här är det en andemakt eller en gud, som har dikterat och så har diktaren skrivit ner dikten utan att hans personlighet medverkat." Personligheten blir inte mindre tagen i anspråk ge-

nom inspirationen utan tvärtom intensivare. Författaren upplever inspirationen såsom något, som bemäktigar sig honom. Men inspirationen verkar inte i den riktningen att han själv blir liksom förlamad och arbetar som en skrivmaskin utan tvärtom så, att personligheten blir livligare engagerad i varje dess funktion. Detta kan i någon mån klargöra det orimliga i en mekanisk inspirations-teori, på samma gång som det ger en viss åskådlighet för den nytestamentliga inspirationen. Det gudomliga är med i själva utformningen. Men personen, människan, är tagen i anspråk. Det högre *överbärande* men *förlamar inte* utan intensifierar och ökar intensiteten till högsta potens. Gud har skapat allt, både anslag och personliga egenheter. Människan som en Guds skapelse med det för varje individ speciella är helt och intensivt tagen i anspråk.

Det talas ofta om en gudomlig och en mänsklig sida hos Skriften. Man erkänner att den har i sig något gudomligt, men, säger man, den har också en mänsklig sida. Med det mänskliga menar man då vanligtvis det som anses bristfälligt och — den tanken ligger bakom — det gudomliga blir givetvis hindrat av det mänskliga. Detta är ett ytligt, förrädiskt och falskt resonemang. Enligt NT avser den gudomliga inspirationen varenda sak, hela verket, likaväl som det mänskliga är med i allt. Allt är gudomligt och allt är mänskligt. Detta följer ju logiskt av, vad som förut sagts, att Gud inte dikterar utan att det mänskliga är taget i anspråk.

Säger man att något är gudomligt och ett annat är mänskligt i Skriften, går man inte ut från NT självt. I bästa fall vill man befria Skriften från de anmärkningar, som brukar riktas mot den genom att hänvisa till denna mänskliga sida. Den grundläggande idén är ju ändå så hög, resonerar man. Det drivande motivet är emellertid ofta ett annat. Bakom resonemanget kan nämligen den tanken lura, att någon måste avgöra, vad som är gudomligt och vad som är mänskligt. Så får man plats för sin egen auktoritet, vilken så i själva verket kommer att ställas över Skriften.

Tanken att det mänskliga i Skriften skulle kunna skiljas från det gudomliga eller utgöra ett hinder för det gudomliga finns inte

i NT. Där heter det tvärtom att ”kraften *fullkomnas* i svaghet”. (2 Kor. 12:9. Jämför också 2 Kor. 4:7.) Just den som är svag, som ingenting är i sig själv, kan få meddela det gudomliga. Anknytningen till Skapelsen är här viktig. När egenviljan, som är ett svårt hinder för Gudsriket, brytes ner och människan inte längre är något i sig själv utan lever i Kristus och Kristus i henne, som Paulus uttrycker det i Gal. 2:20, då är människan verkligen åter Guds skapelse i fullt mått och kan såsom sådan tas i anspråk för att meddela något gudomligt. Här råder således inte något som helst motsatsförhållande eller någon spänning mellan Gud och människa. Det personligt individuella, som tas i anspråk, är det av Gud själv skapade. Det karakteristiska för Guds Skapelse är just variationen. Allt är individuellt. På samma sätt är variationen något för den heliga Skrift konstitutivt.

Fasthåller man vid detta blir det fullkomligt meningslöst att peka på ett bestämt ställe i Skriften, vilket som helst, och säga: ”Detta kunde lika gärna ha uttryckts på annat sätt”. Ty om det uttryckes på ett annat sätt är det icke längre detsamma. A är inte längre A. Den särskilda individuella prägel går nämligen förlo-rad. Men det är ju denna prägel som gör just detta ställe värdefullt och gör att vi kan skilja det från andra liknande. Om inte uttryckssätten och ordalagen spelade någon roll, skulle väl de många varierade upprepningarna i den heliga Skrift vara meningslösa. Den stora rikedomen i Skapelsen beror av variationen. På samma sätt förhåller det sig i Skriften. Den är Guds inspirerade Ord just sådan den är oss given, präglad av olika människors individualitet. Genom denna variation träder hela rikedomen i den heliga Skrift oss till mötes.

För den syn som ligger bakom realinspirationen är människan blott och bart ett medel för något. Varje människa är enligt denna syn ett försök att uttrycka människans idé, vilken eo ipso är tänkt som en enda. Sålunda kan en fullkomlig människa bara se ut på ett enda sätt, och funnes det många fullkomliga människor skulle de vara exakta kopior av varandra. Det gäller för den enskilde att komma idealet så nära som möjligt, men idealet

är ett enda, varför egentligen alla borde vara lika. Det individuella blir här det misslyckade.

Dessa föreställningar, som länge har behärskat vårt tänkande, utgör ett svårt hinder för oss när det gäller att förstå den nytestetamentliga skapelsen. Där betraktas ju det *individuella, det olika*, som det värdefulla.

Också teorien om realinspiration är beroende av dessa föreställningar. ”Här, säger man, är en idé uttryckt”. Samma idé kunde ha uttryckts bättre eller sämre. Ordalagen är bara medel. Men genom att på det sättet söka efter idéer, kommer man i själva verket bort från verkligheten själv. Skriften meddelar oändligt mycket mer än omdömen, tankar. Men söker man bara dessa, så flyr också de undan och blir uttunnade. De blir alltmer blottade på innehåll, när de lösgöres från sin individuella utgestaltning. Det går på samma sätt här, som när man söker efter människans idé. Man kommer bort från verkligheten, som är det individuellas mångfald, och hamnar i abstraktioner, som saknar konkret, påvisbart innehåll.

(Ref. J. Elander.)

”Gå bort från mig, Satan!” ”Människotankar” och Guds tankar.

Av H. Odeberg.

BOGG

Inledningsvis må beträffande människans ställningstagande till Bibelns uppfattning, framhållas den stora fara ett avlägsnande från de bibliska tankegångarna är förbunden med. Att avlägsna sig från den bibliska uppfattningen får konsekvent som resultat att man hamnar i en tankegång, som är diametralt motsatt Bibelns egen. Tydligt framgår detta förhållande, om vi betrakta den föreliggande perikopen. Anmärkningsvärt är här Jesu uttalande till Petrus, när denne ville hindra honom att vandra den lidandesväg, som Jesus nu själv yppat för Petrus. Orden: ”Gå bort, Satan, och stå mig icke i vägen; du är för mig en stötesten, ty dina tankar

äro *icke Guds tankar, utan människotankar*”, är det ytterligt stränga tilltal, som riktas till den om sin Mästare till synes så omtänksamme lärjungen. Vad kan då väl orsaken vara till detta radikala ställningstagande gentemot Petrus. Vi kunna ju jämföra, vad som säges i vers 17: ”Salig är du, Simon, Jonas’ son; ty kött och blod”, d.v.s. människor, ”har icke uppenbarat detta för dig, utan min Fader, som är i himmelen”. Anledningen till det stränga tilltalet, som möter i vers 23, orsaken varför Petrus får namnet Satan, ligger däri, att han icke längre tänkte Guds tankar utan människotankar. I Jesu ord till sin lärjunge ligger den tankegången, att talade man inte längre Guds tankar, var det självklart, att man talade vad galet var. Jesus klandrade människorna, för att de satte människotankar och människopåbud före Guds tankar, jfr Matteus 15:9 ”och fåfängt dyrka de mig, eftersom de läror de förkunna äro människobud”. Denna tanke är genomgående. Man jämföre även Kol. 2:20 ff.

Av största betydelse är att man gör till fullo klart för sig det faktum, att i och med man lösgör de mänskliga idéerna från Gud, kommer man ock i motsats till Gud. Jesus säger icke till Petrus: ”min vän, nu har Du allt lite fel” utan ”gå bort, Satan”. Petri människotankar äro sålunda ej blott ett avsteg från Guds tankar, de äro fastmer direkt motsatta.

Det är alltså av synnerlig vikt att vara trogen mot Ordet. Jesu ord: ”dina tankar äro icke Guds tankar, utan människotankar” ha en allmängiltig innebörd. När Petrus eller någon annan, vem det vara månde, icke tänker Guds tankar utan människotankar, blir det sataniskt. Det som gillas, berömmes och godkännes är aldrig, när någon predikat sina egna tankar, utan när han varit Ordet trogen, såsom det heter i Upp. 3:8: ”Du har liten kraft och har tagit vara på mitt ord och har icke förnekat mitt namn.” Man jämföre också 2 Kor. 4:5: ”Vi predika ju inte oss själva, utan Kristus Jesus såsom Herre, och oss såsom tjänare åt eder, för Jesu skull.” När det i G.T. heter: Mina vägar äro icke Edra vägar, är det skäl att lägga märke till att detta ej betyder: Mina vägar äro ibland icke Edra, utan utsagan är allmängiltig och gäller utan inskränkning.

När Jesus riktar sina stränga ord till sin lärjunge sker det i anslutning till en alldeles speciell situation. Jesus visar sina lärjungar, att han måste lida. Vad betyder visa? Det betyder ett sådant framläggande av en sak som är grundad i Skriften. I Luk. 24:25 f. heter det: "O, huru oförståndiga ären I icke och tröghjärtade till att tro, på allt vad profeterna hava talat! Måste icke Messias lida detta för att så ingå i sin härlighet?" På samma sätt här i Matteus. Kristus måste lida. Detta är i överensstämmelse med det gudomliga rådslutet, så måste det gudomliga verket förlopa. Det är fråga om den oförsonliga motsatsen mellan den gudomliga kärleken och den fallna mänskligheten. Varför måste Kristus lida. Svar: därför att världen hatar Guds kärlek. När den kommer koncentreras ondskan i beslutet att döda, förinta, förgöra.

Slutligen må betonas vikten av att lägga märke till det förhållandet, att när en sak berättas i evangeliet, står den som en del av en Helig Skrift, det innebär: den är skriven till lärdom och förmaning för släkte efter släkte. Det som säges till Petrus får drabba var och en. Hur ofta har det inte hänt att man tänker människotankar och icke Guds tankar t.ex. när man menar: församlingens makt och inflytande måste skyddas och befrämmas. Detta är Petri, d.v.s. Satans, tankar. Överhuvud är det något av ett under, att Kristi tankar lyckats leva kvar bland alla människotankar, att N.T., i teologi och annorstädes övertäckt med människotankarnas väldiga sten- och rishögar, likväl här och var tränger igenom, att det dock genom tiderna funnits de, som bevarat Kristi ord och icke förnekat hans namn. Men att icke bevara hans ord det är detsamma som att förneka honom. Petrus bekänner: Du är Messias, den levande Gudens son, men strax efteråt säger han: Bevare dig Gud, Herre! Ingalunda får detta vederfaras dig. Här förnekar Petrus sin Mästare. Det lär honom Herren Kristus själv.

(Ref. R. Herlertz)

Språkpsykologiska synpunkter på det liturgiska språket i evangelieboken och den svenska kyrkohandboken.

Av läroverksadj. Y. Ling-Lander.

Den som uppmärksamst granskar stilen i evangelieboken och i kyrkohandboken, finner lätt, att den rätt mycket avviker från språkarten i de böner, som kommer till användning i våra frikyrkor, där man icke är bunden av några formulär. I syfte att främja tankens överblick (den logiska syntesen) är stilen stundom ganska koncentrerad, d.v.s. man använder sig vid bildandet av meningar i stor utsträckning av över- o. underordning. Man söker således med en viss viljeanssträngning pressa in så mycket tankematerial som möjligt inom det inre blickfält, som är förbehållet varje period. Språkarten kan därför i första hand sägas vara ett förståndets och viljelivets uttrycksmedel. Från det religiösa livets synpunkt är detta naturligtvis ej idealiskt, men så länge man använder sig av en i förväg fastställd gudstjänstordning, lär dock detta förståndslivets herravälde vara ofrånkomligt. Givet är emellertid, att den koncentrerade stilen ej får överskrida vissa gränser. Man får ej gå så långt i att över- och underordna, att åhörarnas hela kraft går åt till att på en gång hålla isär och överblicka de olika tankeelementen i en period. Tydligt är, att känslolivet härigenom blir alltför mycket tillbakasatt, och att framställningen i många fall skulle vinna på att man lossade något på över- och underordningens strama band. Mycket tankematerial i underordnad ställning är av den vikt, att det bör utsägas i en fristående huvudsats, för att det av åhörarna skall kunna bättre tillgodogöras och hinna omfattas med känslan. Genom ett sådant friställande av vissa tankeelement skulle avståndet mellan officiantens och åhörarnas språk minskas, varigenom det även bleve lättare för kyrkobesökarna att verkligen delta i bönerna.

En överblick över de viktigaste av de fall, där denna överdrivet koncentrerade skrivart gör sig gällande, torde kunna se ut på ungefär följande sätt.

När Gud tilltalas, tillfogas en eller flera attributbisatser, trots att det som säges i dessa på ett naturligare sätt utsäges i en huvudsats. Exempel i aftonsångsbönen på den Hel. Johannes Döparens dag: "Allsmäktige, evige Fader, himmelens och jordens Herre, du som låter din sol, din glädjes och din godhets återsken, gå upp över världen och mättar allt levande med din nåd, du som ock i din förbarmande kärlek

låt it det sanna ljuset av höjden uppgå genom vår Frälsare, Jesus Kristus. Vi bedja dig etc. Bättre vore väl: **Allsmäktige, evige Fader, himmelens och jordens Herre! Du låter din sol, som är din glädjes och din godhets återsken, gå upp över världen, och du mättar allt levande med din nåd. I din förbarmande kärlek har du låtit etc.** Vad som här säges i attributsbisatserna, är så viktigt, att det för att rätt tillgodogöras bör uttryckas genom huvudsatser. Av samma skäl bör vad som utsäges genom appositionen **din glädjes och din godhets återsken** få satsvärdighet. Texten blir härigenom också bättre tillrättalagd för känslan. Annat exempel i kollektbönen på elfte söndagen efter Trefaldighet: "O allsmäktige, evige Gud, vilkens mildhet vida övergår deras förtjänst och begäran, som bedja till dig, utgjut din barmhärtighet över oss etc." Att bönen författare här använder pronometet vilken vid tilltal måste ju sägas vara i hög grad olämpligt. Bättre vore väl: O allsmäktige, evige Gud! **Du är långt mildare, än vad de förtjäna, ja, till och med än vad de begära, som åkalla dig. Utgjut etc.**

Stundom är dessa attributsbisatser i sin tur nedtyngda av bisatser. Så är fallet med kollektbönen på Hel. Trefaldighets dag: "O allsmäktige evige Gud, du som har givit oss, dina fattiga tjänare, den rätta tron, **så att vi känna dig, vår himmelse fader, och din Son och den Helige Ande och tillbedja dig, som är den ende sanne Guden; bevara mildeligen din kristenhet i denna tro etc.** Mindre tung blir konstruktionen, genom att man läser: **O Allsmäktige, evige Gud! Du har givit oss etc.** Lika tung är följande konstruktion i aftonsångsbönen på femte söndagen efter Trefaldighet: O Herre Jesus, du den levande Gudens son, som har givit oss ditt heliga ord och kallat oss genom evangelium till dina lärjungar, **fastän vi äro syndiga människor, som icke äro värdiga din kallelse.** Vi bedja dig etc. Bättre vore väl: **O Herre Jesus, du den levande Gudens son! Du har givit oss ditt heliga ord, och genom evangelium har du kallat oss till dina lärjungar etc.** Synnerligen svårsmält är den första alternativbönen i formuläret för jordfästning utan altartjänst, där man har icke mindre än tre attributbisatser efter varandra, alla i sin tur utbildade med konjunktions- eller relativbisatser: "Allsmäktige, barmhärtige och evige Gud, du som för syndens skull har förelagt människan, **att hon måste dö,** du som ock, **på det att vi icke till evig tid skulle förbliva i dödens våld,** har lagt döden på din enfödde Son, Jesus Kristus, **vilken**

ingen synd hade, och (som) så genom hans död förvandlat vår död, **att den icke skall vara oss skadlig**. Vi bedja dig: Vänd nu ditt faderliga ansikte till oss etc.” Att bringa alla i citatet inneslutna föreställningar och begrepp till samtidig aktualitet är tydligen en så krävande uppgift, att känslolivet får stå helt tillbaka. Rimligare synes följande formulering vara: **Allsmäktige, barmhärtige, och evige Gud! För syndens skull har du förelagt människan, att hon måste dö. För att vi icke till evig tid skulle förbliva i dödens våld har du dock lagt döden på din enfödde Son, Jesus Kristus, vilken ingen synd hade. Så har du genom hans död förvandlat vår död, att den icke skulle vara oss skadlig. Vänd nu ditt faderliga ansikte till oss etc.** Genom att man omformar de attributiva bisatserna till huvudsatser, blir de fakta det gäller, mera fristående och kan vart och ett lättare tillgodogöras. En synnerligen ovig konstruktion av detta slag med härstamning från 1693 års handbok förekommer i formuläret för brudmässa: **”Helige Herre, allsmäktige Fader, evige Gud, himmelens och jordens skapare**, du som, när allting var skapat, skapade människan att däröver vara en herre och (som) då för mannen icke var gott att vara allena, gav honom kvinnan till hjälp. O Gud, som har förenat man och kvinna och givit dem din välsignelse, se nu mildeligen **till dessa makar**, som begära att av dig bliva beskärmade.”

Man har här ett oformligt tvådelat tilltalsord, där den första leden är försedd med två attributsbisatser, som sedan var och en i sin tur är utbildad med en konjunktionsbisats, och där den andra leden har två samordnade attributsbisatser. Lämpligare vore väl att här säga: **Helige Herre, allsmäktige Fader, evige Gud, som har skapat himmel och jord! Du gjorde människan till skapelsens herre, och då för mannen icke var gott att vara allena, gav du honom kvinnan till hjälp. Du, o Gud, har förenat kvinna och man och givit dem din välsignelse. Se nu mildeligen till dessa makar, som begära, att av dig bliva beskärmade!** En mindre lyckad konstruktion med två samordnade attributsbisatser förekommer i slutet av konfirmationsformuläret: ”Vi bedja dig för dessa barn, **i vilka** du genom den nya födelsens bad har begynt ditt goda verk, och **som** du har låtit komma till den kunskap, att de själva inför din församling hava kunnat bekänna din nåd och sanning i Kristus Jesus, vår Herre: Fullborda det goda verk, som du i dem har begynt.” Bättre vore väl: **Vi bedja dig för dessa barn. Du har i dem genom den nya födelsens bad etc. Du har nu låtit dem**

komma till den kunskap etc. Mindre lämpligt är vidare, att två till innehåll och form varandra så olika relativsatser sammanförts genom konjunktionen **och**.

Det är dock icke alltid det går för sig att upplösa attributsbisatser av detta slag i självständiga meningar. Man ser detta i påskdagens kollektbön, som lyder på följande sätt: "O allsmäktige, evige Gud, du som genom Moses förde ditt folk ut ur Egypten **och** befallde det att årligen hålla påsk och äta påskalammet, för oss, o himelske Fader, ut ur det andliga Egypten, och gör oss delaktig av det sanna påskalammet, som är din Son, Jesus Kristus, vår Herre, vilken denna dag har vunnit seger över döden och öppnat oss vägen till evigt liv och nu lever och regerar med dig och den Helige Ande, från evighet till evighet. Amen." De samordnade attributiva bisatser, som står som bestämning till **Gud**, kan man här lämpligen göra om till huvudsatser men icke de som äro fogade till **Jesus Kristus, vår Herre**. Detta beror tydligen på att behovet av koncentration är större i slutet av den ifrågavarande betydelseenheten än i dess början.

Stundom förekommer finalsatser i onödan, exempelvis i aftonsångsbönen på sexagesima: "Väck hunger efter ditt rena och klara ord. Bered våra hjärtan, genom din Helige Ande, att rätt mottaga och behålla det, på det att dess kraft må vara spord och bära frukt i vårt leverne." Viktigare än att pressa fram ett finalt sammanhang mellan de båda satserna i den senare meningen är väl, att man ger den senare satsen den friare ställning den förtjänar på grund av sitt innehåll. Bättre vore väl således att säga: **och låt dess kraft bliva spord**.

Stundom uttryckes genom en apposition det som lämpligare säges i en huvudsats. Ex. i kollektbönen på första söndagen efter Trefaldighet, där appositionen dessutom tynges ned av två samordnade relativsatser: "O Herre Gud, deras beskärm, som hoppas på dig, utan vilken intet är dugligt, intet heligt, låt din misskund bliva stor över oss etc." Rimligare vore väl att här lösgöra sig från traditionen och läsa: **O Herre Gud, du beskärmar dem som hoppas på dig. Utan dig är intet dugligt etc.**

En mycket vanlig konstruktion av alltför koncentrerat slag utgör de predikativa attributen. Ex. kollektbönen på fastlagssöndagen: "O Herre Gud, som lärt oss, att gärningar utan kärlek äro intet värda, ingjut i våra hjärtan din kärlek, på det att vi, **frälsta från syndens nöd**, må leva i dig för evigt." En bättre formulering vore väl: **O Herre Gud!**

Du har lärt oss, att gärningar utan kärlek äro intet värda. Ingjut i våra hjärtan din kärlek! Så skola vi bliva frälsta från syndens nöd och få leva i dig för evigt. Annat exempel i aftonsångsbönen på fjärde söndagen efter Trettondagen: "Låt oss omsider, förlossade ur all nöd och vånda, få med dina helgon i evighet lova och prisa dig. Bättre: **Låt oss omsider bliva förlossade ur all nöd och vånda och få med dina helgon i evighet lova och prisa dig.**

En genom attributiv satsförkortning nedtyngd attributsbisats förekommer i Olaus Petris syndabekännelse: "Jag fattig, syndig människa, som, **med synd född**, i alla mina livsdagar på mångfaldigt sätt har brutit emot dig, bekänner etc. Undertecknad hörde en gång en prästman med utpräglat sinne för stilistiska värden här läsa: **Jag är en fattig syndig människa. Jag är född i synd, och jag har i alla mina livsdagar etc. Jag bekänner etc.** Det är väl överflödigt att påpeka, hur mycket bättre dessa korta satser passar ihop med det känsloläge det här är frågan om. I bödens och innerlighetens värld bör man naturligtvis ej tala kanslisvenska.

Alltför trångt sitter tankematerialet i vissa fall, då jämförelsebisatser ställts i beroende av att-satser, som bero av en imperativ. Ex. kollektbönen på juldagen: O Herre Gud, som låtit denna heliga natt upplysas av det sanna ljusets glans, giv att såsom vi på jorden skådat dess uppgång, vi också må med fullkomlig glädje i himmelen betrakta dess härlighet." Bättre vore väl: **O Herre, du har låtit denna heliga natt upplysas av det sanna ljusets glans, och vi ha nu på jorden skådat dess uppgång. Giv att vi också en gång i himmelen må med fullkomlig glädje betrakta dess härlighet!** Annat exempel i aftonsångsbönen på den Helige Mikael's dag. Bönen börjar på följande sätt: "O Herre Gud, du som gör vindar till dina sändebud och eldslågor till dina tjänare. Dig vare ära och tacksägelse för dina heliga änglars vakt och vård alltifrån vår första dag." Sedan fortsätter den: "Vi bedja dig: Giv att såsom dina himmelska härskaror alltid som barn fröjdas inför ditt ansikte och som starka hjältar uträtta dina befallningar, också vi må i stillhet och bön inför din Sons heliga kors skåda din kärlek uppenbarad och undfå mod att manligen kämpa." Detta sista parti kunde väl lämpligen utformas på följande sätt: **Dina himmelska härskaror fröjdas alltid som barn inför ditt ansikte och uträtta som starka hjältar dina befallningar. Giv att på samma sätt även vi må i stillhet och bön etc.**

Förståndsmässigheten i den använda språkartan kommer i dagen även på det sättet, att man i bönerna ofta använder den kyligt konstaterande indikativen av verb som **tacka och bedja** + åtföljande att-sats i stället för den mera känslöbetonade imperativen. Hur genom denna egenart bönerna kyles ned, framgår tydligt av Luthers i ottesången intagna morgonbön **Jag tackar dig Gud, min käre himmelske Fader**. En naturligare formulering vore väl följande: **Tack, käre himmelske Fader, för att du i denna natt har skyddat mig för skada och farlighet. Förlåt mig för din käre Sons skull alla mina synder. Bevara mig för synd, olycka och allt ont, och låt mitt leverne och alla mina gärningar bli dig behagliga. Tag mig med kropp och själ i dina händer, och skydda mig med din faderliga vård. Amen**. Några oformligt långa rader med att-satser, som står i beroende av verbet bedja har man i litanian. Vi arme syndare bedja dig, att du värdes styra och beskärma din heliga kristna kyrka, att du värdes bevara alla biskopar etc. Lämplig vore väl här en omformulering: **Vi arme syndare bedja dig: Styr och beskärma, o Herre, din heliga kristna kyrka, bevara alla, biskopar etc**.

Dessa konstruktioner har sin historiska förklaring. De många attributsbisatser, som fogas till de ord, varmed Gud tilltalas, leder uppenbarligen sitt ursprung till vissa partier i de nytestamentliga breven med mera invecklad satsbyggnad, t.ex. följande: "Men all nåds Gud, som har kallat eder till sin eviga härlighet i Kristus, sedan I en liten tid haven lidit, han skall fullkomna, stödja, styrka och stadfästa eder." Mönsterbildande har dock framför allt varit äldre tiders ämbetskrivelser, som i sin satsbyggnad i hög grad påverkats av latinet. Särskilt för detta språk är ju, att det genom s.k. periodbildning söker lägga under subjektet i varje mening ett så stort språkmaterial som möjligt. I detta avseende har således vår kyrka ännu ej frigjort sig från romerskt inflytande.

Här påtalade egenheter har ursprungligen säkert sin förklaring i en mer eller mindre klart medveten strävan hos det lärdaståndet att hävda sig gent emot de olärde. Så småningom har man också börjat anse detta sätt att uttrycka sig som det enda, som vore värdigt kyrkan som en över tidens växlingar höjd inrättning. Detta synsätt måste emellertid förändras. Det ensidiga odlandet av stilen leder till att man förbiser det religiösa livets behov av ett uttryckssätt, som så mycket som möjligt låter känslolivets innerlighet komma till sin rätt. Denna inner-

lighet främjas bäst av ett enkelt, flärdfritt språk, sådant som man finner i de under senare tid omarbetade formulären för dop, vigsel och kyrkoinvigning. En modifiering av det kyrkliga stilidealet i denna riktning synes med hänsyn till det andliga tidsläget vara en trängande nödvändighet. Man bör här besinna, att intet gör så djupt intryck på människorna, som när de får höra betydelsefulla saker sägas på ett enkelt sätt. Man bör här erinra sig Boerhaves ord: **Simplex veritas sigillum (habet).**

Utdrag ur Prof. F. M. K. Lingve (Leiden):

Babylonisk och assyrisk religion.

I översättning av Herman Wohlstein.

Inledning.

1. Panbabylonism i Babel och Bibel.

Under intrycket av det nya ljus, som gick ut från ruinhögarna vid Eufrat och Tigris var det övervägande flertalet av förra generationens forskare alltför ensidigt böjt för att i detta allvisa land söka ursprunget till nästan alla andliga strömningar hos de kringliggande folken. Gällde detta beroende även Israel, Bibelns folk? Ovillkorligen måste analogier härvid tränga sig fram, men de suddade dock ut de väsentliga differenserna.

År 1902 höll grundläggaren av den babylonisk-assyriska språkforskningen, Friedrich Delitsch, i Berlin det första av sina föredrag över "Babel och Bibel", vari Bibelns självständighet förnekades. Panbabylonismens egentlige upphovsman var den 1913 avlidne Hugo Winckler, ett i orientalismens historia oförgätet namn. Den ensidigaste bland panbabylonisterna var Peter Jensen, som vädrade en speciell babylonisk diktning, nämligen Gilgamescheposets motiv icke blott i de bibliska berättelserna utan i nästan alla folkslags sagor och legender. Utan att behöva överdriva kan man säga, att dessa panbabylonister i nedre Mesopotamiens alluvialområde sökt utgångspunkten för alla rörelser, som varit av betydelse för den eurasiska kulturkretsens idéhistoria. Våra problem av i dag äro mera beskedliga i rasernas, folkens, religionernas och kulturernas ömsesidiga beroende av varandra inom det gamla tvåflodslandet.

2. Den äldre synkretismen.

Redan länge har man insett, att denna gamla kultur omfattar icke blott en tidsrymd av ung. 4.000 år utan även åtminstone två kretsar av helt olika folk och språk. Sumerernas och akhadernas andliga och religiösa arv behöll de med varandra nära besläktade broderfolken babylonierna och assyrerna. Vi känna numera också till sumerernas föregångare liksom ock de äldre prehistoriska kulturernas (Urak och Ubaid) början, blomstring och förfall och veta, att dessa äldsta kulturskikt i jämförelse med högländernas neolitiska¹⁾ och cholkoltiska²⁾ kultur varit unga och osjälvständiga. Geologiskt sett tillhör nämligen alluvialandet vid Eufrat-Tigris nedre lopp jordens yngsta områden. Denna fruktbara lågslätt var icke ursprunget till utan mötesplatsen för befolkningsgrupper och kulturer, ständigt ha högländets och stäppernas inbyggare trängt in dit. T.o.m. kilskriften, vars första spår man finner mot slutet av Urakperioden, är i sin äldsta form som bildskrift säkert icke uppfunnen i Mesopotamien, utan den har medtagits av de från norr inträngande sumerna. Sannolikt ha både sumerna och semiterna trängt in i landet i olika grupper: först "proto-sumerna" vid början av Urak-perioden (mot 3.500 f.Kr.) och ung. 600 år senare de egentliga sumerna vid början av den tidiga dynastiska perioden (mot 2.900 f.Kr.).

Det är ännu svårt att historiskt kunna fastställa sumerernas ursprungsland — långt utöver Kaspiska havet och Kaukasus. Enligt S. N. Kramer, den mest betydande av de yngre amerikanska sumerologerna (Philadelphia) skulle ännu före sumerernas invandring (resp. "proto-sumernas") vid Urak-periodens början och även före deras första ännu barbariska hjältetid redan ett irano-semitiskt enhetsrike ha bildats med en betydande kultur. Ur de tre folkgruppernas sammansmältning med varandra bland vilka det semitiska elementet (proto-ahhadiska och ahhadiska) ständigt dominerade skulle den kultur ha uppstått, som vi efter dess yngre bärare (uppfinnarna av skriften) bruka beteckna som "sumerisk".

Stämmer detta skulle synkretionen och kulturblandningen redan ha varit pre-historiska men båda så tydligt och klart vid slutet av Sumer-Akhad-riterna — efter den tredje Ur-dynastiens fall.

Detta enhetsrike med dess centra först i Isin, sedan i Lassa, sammanfaller med sumeriska litteraturens höst och den akhadiska litteraturens blomstringsperiod. Riksspråket är fortfarande sumeriskan, men kungarna bära med få undantag semitiska namn. Den omfångsrika

religiösa litteratur som under den sista sumeriska blomstringstiden under de 19:e och 18:e seklen upptecknades på detta språk torde till stor del gå tillbaka på äldre original, om vilkas tydning i senare tid P. Witzel, E. Chierna och särskilt S. N. Kramer gjort sig förtjänta. Bland de stora episka dikterna från den sumeriska perioden böra framhållas de om Gilgamech i fem versioner och de om Enmerkar och Lugalbanda i två versioner.

Sammanställningen och den fria bearbetningen av dylika sång-”cykler” till större eper har antagligen skett redan på Hammarahis tid. Sångerna bli icke blott översatta till ett annat språk utan även omarbetade i ett annat folks anda till en verklig hjälteepik, fri från varje egentlig magisk och mytologisk karaktär. Betraktar man de kosmologiska och kosmogoniska framställningarna under denna period såsom Kramer provisoriskt har framställt dem i sin ”Sumerian Mythologi” (Philadelphia 1944) får man ett liknande intryck. Skapelsens mål äro vegetationens, hjordarnas och sädesslagens gudomligheter liksom ock människan, vars verktyg ävenledes ha skapats av gudarna. I rivaliteten mellan bonden och herden segrade — annorlunda än i den bibliska berättelsen om Kain och Abel — den förstnämnde. Det hela gör ett nyktert, nästan rationalistiskt och utilitaristiskt intryck. Jämför vi därmed de semitiska skapelsemyterna, vari gudarnas kamp emot och seger över kaosmakterna levande och åskådligt skildras kan man iakttaga samma motsats i mentaliteten. För det äldre sumeriska materialets vidkommande bör man dock ej överdriva denna motsats.

3. Den yngre synkretismen.

Sumerernas arvingar blevo semiterna. I regelbundna tidsavsnitt överströmmade de syrisk-arabiska stäppernas befolkningsöverskott den fruktbara mesopotamiska slätten (akhader, amoriter, arameer och araber). Redan genom sin härkomst och miljö stodo dessa stäppens folk i ett annat förhållande till de himmelska makterna än sumererna i deras alluvialland med deras strävan efter ordning, regel och säkerhet. Öknens gud och även Syriens och Palestinas, där fruktbarheten icke är beroende av översvämningar utan av regnet, har **makt och godtycke** som **tydligare kännetecken än ordningsviljan**. Man känner sig ej insnärjd i ett strängt, oföränderligt kretslopp³⁾ utan står lik en knekt inför sin herre, lik en son inför sin fader.

I och med Babylons utveckling till huvudstad och dess statsgud

Marduks framträdande som huvudgud c:a 1700 f.Kr. betecknar man Sumers och Akhads invånare som babylonier, i motsats till de stambesläktade assyrerna, som i de följande århundradena utifrån mellersta Tigris företogo sina erövringståg och kulturellt förhöllo sig till babylonierna såsom dessa till sumererna. Sålunda var den babylonisk-assyriska religionen, som enhet betraktad, resultatet av en stor syntes kring gudarna Marduk och Assur. Teoretiskt sett, blev denna synkretion oantastad fram till landets erövring genom Alexander den store, då den fick ge vika för en ny synkretion, hellenismen.

(Forts.)

¹⁾ Den senare (yngre) stenåldern.

²⁾ Övergången till bronsåldern.

³⁾ Såsom våra dagars naturvetenskapliga fatalism. Ö. a.

Frestelserna.

Matt. 4:1-11.

Av Hugo Odeberg.

BOHH.

Frestelseberättelsen är i flera avseenden grundläggande i evangeliet. Av stor vikt är, att man noga beaktar innebörden i de frestelser, som texten skildrar. Vi finna då tre olika serier av frestelser, nämligen dels frestelser, som till sin innebörd endast gälla Kristus och hans ämbete, dels frestelser, som hava typiska lärdomar att giva församlingen, frestelser, som ständigt upprepas, samt dels frestelser, som gälla den enskildes liv.

Om vi stanna inför det första slaget av frestelser, de som gälla Kristus i hans ämbete, måste vi här noga observera, att frälsningens och försoningens ämbete måste skiljas från församlingens. Kristus har ett särskilt ämbete, som ej kyrkan har. Det är ett stort misstag att tro, att det som gäller Kristus, också alltsamman gäller om församlingen. Man kan ju t.ex. icke säga: Gud var i församlingen försonande världen med sig själv, ej heller: Så älskade Gud världen att han sände sin kyrka, för att var och en som tror på henne icke skall förgås utan ha evigt liv.

Frestelseberättelsen är ett led i, ingår i Kristi ämbete såsom frälsare. Man jämföre Hebr. 2:18 ”Ty därigenom att han har lidit, i det han själv blev frestad, kan han hjälpa dem som frestas”. När Kristus frestas, är det en del av frälsningsverket, just detta att han går in i frestelsen. De ord i texten, som särskilt uttrycka detta är vad som säges i första versen. Guds Ande för honom ut i öknen för att frestas där, för att han är frälsare. Han ställes inför hela mänskligheten, han skall ta på sig hela mänsklighetens lott. Blicken riktas på Adam, som frestades i paradiset, och det nederlag mot det onda, som därigenom blev tradition. Att Kristus går ut i öknen pekar på, att här går Kristus in i hela mänskligheten och tar på sig dennas lott.

I texten står vidare, att han fastade i 40 dagar och 40 nätter. Talet 40 har en säregen betydelse, användning och förekomst i Skriften. Det, som här särskilt skulle kunna anföras, är det, som säges om Moses i 2 Mos. 24:18: ”Och Mose gick mitt in i skyn och steg upp på berget. Sedan blev Mose kvar på berget i 40 dagar och 40 nätter” likaså det som säges i 2 Mos. 34:35. Att Israels barn här sågo, huru Mose ansikte glänste, har sin grund i en särskild vistelse, som anføres i 28 versen ”Och han blev kvar där hos Herren i 40 dagar och 40 nätter, utan att äta och utan att dricka. Och han skrev på tavlorna förbundets ord, de tio orden”. Detta är alltså Moses, där han får den gudomliga uppenbarelsen för Israel, frälsningens folk. Härigenom förstås, att de 2 första verserna i Matteus 4 kap. utsäger, att frestelsen avser Kristi frälsningsverk, där han förverkligar det frälsningsrådslut, som koncentreras i honom.

Så kommer frestelsen. Frestaren stiger fram, πειραζων kallas han uttryckligen, jfr 1 Tess. 3:5 där likaså uttrycket frestaren förekommer. Vad nu kapitlets 3 första verser beträffa, ha vi här att se upp med en alldeles speciell sak. Så som vi läsa dem, få vi den bilden, att Kristus fördes ut i öknen för att frestas, var där i 40 dagar, blev efter 40 dagars förlopp hungrig, och så kom frestaren; alltså, att frestelserna först inträdde efter de 40 dagarna. Skäl synas emellertid näppeligen föreligga för en sådan fixering av händelseförloppet. Huvuduppgiften med vistelsen i öknen angives

ju med, att *han skulle frestas*. Förhållandet torde snarast vara detta, att Jesus under de 40 dagarna fick motstå ständiga frestelser, men att så efter de 40 dagarnas förlopp slutfrestelsen kom.

Av vikt är också att lägga märke till att intet är sagt om, att dessa frestelser äro några, som komma momentant, först den ena och så den avslutad, så den andra och så den avslutad o.s.v. Man må lägga märke till att olika ordning mellan frestelserna förekommer i Matteus och i Lukas. Den evangelist, som då har den rätta ordningsföljden, måste vara den, som har behållit den ordning i vilken Kristus omtalat frestelserna. Och dock finnes en annan möjlighet, nämligen den, att man genom de olika ordningsangivelserna vill utsäga, att det ej är fråga om frestelser, som komma i en bestämd ordning, utan om sådana, som äro inflätade i varandra.

Trenne äro de huvudangrepp, som utföres av diabolos. Se vi på det första och söka skönja något av dess innebörd, dess innebörd i den djupaste och fullaste bemärkelsen, torde ingen kunna åta sig att pejla, så är en tankegång den, att den egentliga frestelsen innebär ett uppväckande av tvivel hos Kristus, att han är Guds son. Denna tolkning leder alldeles fel. Den stämmer ej med vad evangelierna eljest skildra. Kristus har aldrig tvivlat på sin ställning. Nej, frestelsen innebär just detta, att eftersom Kristus vet, att han är Guds son, så skall han väl ock kunna göra stenar till bröd. Vad är då det oriktiga, som det här frestas till? I flera andra fall talas ju om stenar och bröd, som ställas samman. I Matt. 7:9 heter det t.ex.: Eller vilken är den man bland eder, som räcker sin son en sten, när han beder honom om bröd. Skulle då inte nu, menar frestaren, den himmelske Fadern giva bröd, ej sten, åt sin Son att äta. Det talas ju ock i den Heliga Skrift om hur Jesus själv giver bröd, detta spelar en stor roll i hans frälsningshandlande. Men här i Matt. 4 kapitel utgör det en frestelse att förvandla sten till bröd. Innebörden i denna frestelse kan man ana sig till genom Jesu svar: Människan skall leva icke allenast av bröd, utan av allt det, som utgår av Guds mun. Här är det för det första så, att Jesus besvarar frestelsen genom anvisning till Skriften, som ställes mot

frestelsen, man må observera ordet γεγραπται, som betyder mycket för Kristus.

Men nu är det inte bara så, att Jesus bemöter frestaren med en hänvisning till Skriften. Ordet γεγραπται är för det andra självt ett svar på frestelsen, det framgår av det som citeras: "Människan skall leva icke allenast av bröd utan av allt det, som utgår av Guds mun". Hon skall leva av det uppenbarade ordet. Här stå emot vartannat det att göra stenar till bröd och det att icke leva av bröd allenast. Alltså bröd utan Guds ord ger intet liv och är sålunda förkastligt. Det som i frestelsen var tänkt, om stenen gjorts till bröd, hade här ej varit något annat än sten, ty det hade ej varit livgivande. Men Jesus är livgivande, han är den, som ger det levande brödet. Här ha vi frestelsens innebörd.

(BOHJ) Sedan kommer frestelsen att kasta sig ut för tinnarna. Och här kommer diabolos med ett skriftord, som är taget ur den psalm, som alldeles särskilt talar om det gudomliga beskyddet, där vers 11 och 12 anföres: "Han skall giva sina änglar befallning om dig och de skola bära dig på händerna, så att du inte stöter din fot mot någon sten." Här är det anmärkningsvärt att det ordet inte anföres: "de skola bevara dig på alla dina vägar". Möjligen kan det vara innefattat i skriftetalet. — Tänkbart är att innebörden av frestelsen kan framgå av svaret. I detta sammanhang må erinras att verbet πειραζειν, såsom exempelvis Jakobs 1 kap. visar, inbegriper såväl fresta som sätta på prov. Alltså ligger en slags dubbelmening i detta. Här blir då innebörden: Du skall inte sätta Herren, din Gud, på prov, d.v.s. det blir fråga om att pröva sannfärdigheten av Herrens ord. Om denna sannfärdighet var ju Herren Kristus själv övertygad. Och det att vara övertygad om sannfärdigheten betyder, när det är fråga om Guds ord, besittningen av en särskild kraft. Samma blir förhållandet, när det gäller bönen och tron. Där verklig tro finns, där kan berg försättas. Här skulle nu frestelsen vara att visa den inre kraften man har och odla den ungefär som det är i religionerna överhuvudtaget, exempelvis i de indiska. Det blir fråga om att odla psykiska och andliga krafter och därigenom uträtta någonting och komma i ett

högre andligt läge. Men nu säger Jesus här i texten: ”Du skall inte fresta Herren, din Gud.”

Sedan kommer den tredje frestelsen. Där ställer diabolos Jesus inför möjligheten att få den världsliga makten, som diabolos hade. Han är denna världens furste. NT tycks genomgående sammanställa och identifiera världsfursten med diabolos. Här kan anföras Joh. 12:31, 16:11 och 2 Kor. 4:4.

Innebörden i den tredje frestelsen är att tillägna sig och använda makt och inflytande för att, såsom naturligt kunde vara i detta fall, befordra evangelium, föra frälsningsverket fram. Det Kristus här har att göra är att förkunna Guds budskap. Han vill ha lärjungar, och dessa i sin tur lärjungar. Det vore ju nu rimligt att för detta verk begagna sig av de medel som denna världen har, att bruka de resurser som stå till buds. Utan makt kan man inte genomföra någonting. Verket kommer att krossas, utrotas, ja, göras fullkomligt om intet. — Den egentliga innebörden i tredje frestelsen kommer nu fram i Jesu svar. Att falla för denna frestelse kommer nämligen att bestå i att man gör detsamma som djävulen och tillbedjer honom, då tillbedjer man inte Herren och tjänar honom. Det blir en orimlighet att befrämja Herrens verk genom att bekämpa det. Ett försök att skaffa sig världslig makt i Herrens tjänst, blir detsamma som att tillbedja djävulen. Jesu svar visar hur motsatt hans verk nu utfördes, hur han verkligen gick tillväga. Det visar hur Jesu verk var här på jorden såsom Frälsare och Guds son. Den som gått igenom frestelserna är den som säger: ”Rävarna hava kulor och himmelens fåglar hava nästen: men människosonen har ingen plats, där han kan vila sitt huvud.” Han har ingen plats, ingen egen lära, utan då han säger: jag, då är det han som har sänt honom, vars son han är, som talar. Han utövar icke något världsligt inflytande och lär inte ut några märkvärdiga psykiska krafter, utan gentemot detta sätter tron, att ingenting vara, att ingen kraft ha. Han hade ingen makt, ingen ställning, inte alls något inflytande hos kejsaren, icke ens i det lilla landet Palestina hade han någon position. Han tog inte änglarnas makt för att skydda sig från att bli korsfäst. Hans verk blev också förintat.

Lärjungarna flydde och han fick en missdådares död. Han blev inte blott dödad, utan den skamfyllda död blev hans, som för all framtid skulle brännmärka honom såsom den föraktfullaste av alla. Hans verk är en motsats till frestelserna.

Men dessa frestelser äro också typ för det som kyrkan står inför. Den första frestelsen, att förvandla stenar till bröd, är också den gåtfullaste. Men om man håller fast vid denna tvåfaldiga betoning av gudsordet, som kommer fram, blir detta någonting som radikalt står emot det egna ordet. Det brödet man ger med det egna ordet är intet annat än stenar. När man säger: Kyrkan lär, kyrkan vill lära, blir detta något diaboliskt, om det betyder och fattas så, att den och den institutionen eller riktningen lär någonting. Det rätta förhållandet är så: Det är inte kyrkan som lär, utan det är Kristus, som har befallt att förkunna evangelium. Här erinras om ordet i 2 Kor. 4:5: "Vi förkunna inte oss själva, utan Kristus Jesus..." Om man ger efter för det diaboliska, då blir det diaboliska stegrat. Det tangerar synden mot den helige Ande, då man är satt till att vara Andens språkrör och blir språkrör för sig själv. Så är det också med detta att utveckla en egen förmåga som skall göra intryck och väcka beundran och häpnad. Istället säger skriften: "Kraften fullkomnas i svaghet" och "Denna skatt hava vi i lerkärl för att den översvinneliga kraften skall finnas vara Guds och icke något som kommer från oss" så ock "Nu lever icke mera jag utan Kristus lever i mig".

Den tredje frestelsen är den alltid närvarande frestelsen att under förtryck och inför hat och fiendskap försöka uppnå de maktpositioner, där man kan behärska situationen. Resonemanget blir: Vi får försöka skaffa oss dessa positioner för att skydda oss för förföljelser. Men att överhuvud skaffa positioner det är den frestelse, som det ofta varnas för i stränga ord, speciellt i Uppenbarelseboken. Det blir också något verkligt diaboliskt. När församlingen får dessa maktpositioner, kommer den själv att infekteras. Den blir själv förföljare. Förföljelsen upphäves icke utan man tager med sig förföljelsens idé, dess anda, som är världens anda, då världen i nytestamentlig mening. Den så mot Gud fientligt inställda församlingen, kommer då att förfölja det som är av

Kristus och att tillbedja djävulen och blir raka motsatsen till detta: ”Herren skall du tillbedja, och honom allena skall du tjäna.”

Detta som gäller församlingen måste också gälla den enskilde. Det gäller att icke falla för frestelsen att anpassa sig efter denna tidsålders väsende. Rom. 12:2 (μη συσχηματιζεσθε τω αιωνι τουτω...)

Detta att anpassa sig innebär att man betraktar som naturligt att skaffa sig en viss ställning, anseende, resurser och så småningom öppen maktsträvan. Den typiska maktsträvan är kanske inte uppenbar hos så många. Det blir ett fåtal som verkligen kommer fram till att inneha positioner. Men samma inställning finns hos dem som ha den motsvarande lusten att underkasta sig och som har respekten för och tillber det som är ont. Troligt är att denna makt inte skulle vara till, om inte denna perversa lust funnits att bli kuvad. Här är något viktigt ur nytestamentlig synpunkt. Det är med syndafallet som denna pervertering kommit in i mänskligheten. Istället för att lyda honom, som älskar människan och från vilken hon har fått sitt liv, så hatar hon och vill befria sig ifrån honom. Och ju mer hon frigör sig och går bort ifrån Gud, dess mer längtar hon att lyda den onde. Människan vänder sig också bort ifrån livet och i förvänd längtan efter död och förstörelse, söker hon döden och den som hon vet kan fördärva sig.

Nu står det slutligen i texten att änglar trädde fram och betjänade honom. Att göra stenar till bröd har avvisats, men det finns ett verkligt livets bröd. Den som inte gör stenar till bröd, han får ett verkligt bröd. Den som inte strävar efter att vinna världen och dess härlighet, han får de egendomliga rikedomar, som ligger i tron på Kristus. Den som inte vill ha makt och inte behöver den får de egendomliga rikedomar, som ligger i tron på Kristus. Den som inte vill ha makt och inte behöver den får en egendomlig frihet och obetvinglighet, som man sett exempel på redan hos de första lärjungarna och efteråt. Där är verkligen det ordet besannat i 91 Psalmen ”Den som sitter i den Högstes gömställe och vilar under den Allsmäktiges skugga.” Änglarna omger honom. Han är inte ensam. Det gudomliga beskyddet är en verklighet.

(Reff. R. Herlertz — F. Malmgren)

Dop i Helig Ande och eld.

Matt. 3:11, 12.

Av Hugo Odeberg.

(BOHF)

Dopet i helig Ande och eld åsyftar här det nya livet, som skall inträda genom omvändelsen. Johannes, Kristi härold, kallar till omvändelse enligt Jer. 3:22 "Vänden om ..." Här är en maning att vända om i riktning mot det gudomliga livet. Den allmänna betydelsen av dop i helig Ande och eld är att Gud ger det nya livet åt en människa. I Joh. 3 talas det om denna nyskapelse, nyfödelse såsom ett verk av Anden.

Men betydelsen av helig Ande får ej begränsas. Anden avser hela det nya livet. Genom sin bekännelse "nu lever icke mer jag utan Kristus lever i mig" (Gal. 2:20) anger Paulus på vad sätt han förnimmer sig vara döpt i helig Ande. Dopet i helig Ande innebär således att dö från något för att leva i ett nytt väsende, i Kristi Ande. Tar man fasta på denna *allmänna* betydelse av helig Ande såsom omfattande hela det andliga livets realitet, kan man sedan också tala om Andens särskilda gåvor och verkningar. Men tar man inte först fasta på den allmänna betydelsen kommer talet om särskilda andekrafter att bli en direkt feltolkning av dessa ord.

Evangeliet står i bestämd motsats till alla strävanden som är inriktade på s.k. andligt liv. I dessa inriktas människan på att uppodla vissa psykiska och andliga krafter. I evangeliet talas det inte om att en människa genom några sådana förmågor arbetar sig upp till himmelen. Det heter i stället "saliga äro de som äro fatiga i Anden". Den som tas emot är den som är utblottad. Att Kristus döper i helig Ande betyder, att han döper med *sitt eget gudomliga liv*.

Vad betyder det då att han döper i eld. Hänvisningen till eldstungorna på första pingstdagen är inte någon förklaring. Elden i bildlig användning alluderar på GT, där den är något som luttrar och renar eller överhuvud förtär det onda. I 1 Petr. 1:7 talas det om guldets som förgås men prövas i eld. Så jämföres det med tron eller den kristnes liv, som tänkes bli renat, liksom

guldet, genom eld, för att befinnas vara i härlighet och ära vid Jesu Kristi uppenbarelse. I 1 Petr. 4 talas åtskilligt om luttringsel-den, t.ex. 4:12. I 4:6 talas det om att leva i Anden. Här är således ett tydligt samband mellan livet i Anden och prövandet i eld. Elden är det varigenom det odugliga och dåliga ständigt rensas bort (Matt. 3:12). Paulus talar om att bli frälst men såsom genom eld. Elden är tydligen ett utmärkande kännetecken för det nya livet i denna tidsålder. Det framgår också att dopet i helig Ande och eld har sin tillämpning både på församlingen och den enskilde.

”Han har kastskoveln i sin hand och skall rensa sin loge ...” Vid utläggningen av denna liknelse stannar många enbart vid tanken på det sista stora skiljandet mellan vetet och agnarna. Emellertid är det här tal om församlingen, som i NT är Israel ifrån begynnelsen, Kristi verk genom hela tiden, inte bara i fulländningen. Vidare pekar Johannes döparen på Jesus såsom den kommande (ο ερχομενος). Men ingen annan kan kallas ”den kommande” än ”den som var och som är och som skall komma” (Uppb. 1:4). Den som har kastskoveln i sin hand är Jesus Kristus från begynnelsen. Det gäller det som är nu men lika mycket det som är före och det som kommer efter. Till det nya livet hör att Kristus renar och för in i sin värld men agnarna förbrännas i osläcklig eld. Den elden pågår från begynnelsen till slutet. På samma sätt är rensandet med kastskoveln något som ständigt pågår och som likaledes tillämpas både på den enskilde och församlingen. Givetvis är här tanken på en uppdelning av människorna i vete och agnar. Detta är med men är den yttersta konsekvensen. Agnarna har också en annan innebörd: det kommer tiderna igenom att i församlingen finnas mycket agnar, människotankar, mänskliga strävanden, visserligen ofta nog så välment. Petrus menade säkert väl och drevs av omtanke om Jesus, när han försökte övertala Jesus att avstå från lidandesvägen. Men han får veta att hans tankar är människotankar som står i motsats till Guds tankar. Så göres det också i församlingen upp välmenande planer som dock står i motsats till Guds planer.

I tider då församlingen är mäktig uppträder det också människor som strävar efter en position, efter makt och inflytande i församlingen. Således kan också rent diaboliska strävanden göra sig gällande inom församlingen. Detta att använda församlingen som ett medel att vinna makt och inflytande kan kanske sägas vara synden mot den helige Ande. Sådana strävanden är den surdeg som sprider sig och hotar att genomsyra hela degen. Församlingen är trots allt detta Kristi verk. Kristi Ande i församlingen kan — och det synes som ett under — överleva hela denna vildvuxna flora av mänskliga funderingar och strävanden, både välment och själviska, diaboliska. Så är det också med människorna i församlingen: det finns trots allt sådana som bär Kristi smälek. Det finns vete i församlingen.

Att de, som visat sig vara agnar, förbrännas, blir så den yttersta konsekvensen. Här är inte fråga om någon obarmhärtighet. Detta sker i enlighet med att man har valt diabolos. Det är ju också endast frånsidan. Det bärande är här som alltid det positiva, att Kristus är den gudomlige som döper i helig Ande och eld och ger det gudomliga livet, vilket liksom elden är oförgängligt.

(Ref. John Elander)

Elieser Lipa Sukenik.

Av överrabbinen Fil. Doktor Kurt Wilhelm.

Ett av de skönaste hebreiska verken ifrån den numera i Jerusalem hemmahörande judiska vetenskapen är utan tvivel den nya Bibelencyklopedin, som därifrån utges. Den är ett monumentalt vittnesbörd om att det judiska folket i och med återkomsten till sitt ursprungsland har hittat vägen tillbaka till den hebreiska bibeln. Detta stora bibelverk är avsett att innehålla fem ståtliga band, varav det första redan utkommit. På titelbladet anges såsom utgivare: *Umberto Cassuto* och *Elieser Lipa Sukenik*. Men vilken tragik: dessa bägge professorer vid det hebreiska universitetet i Jerusalem ha på knappt femton månaders tid gått förlorade för vetenskapen genom en mänskligt att döma förtidig död. *E. L. Sukenik*, det hebreiska universitetets arkeolog, avled den 28 februari i år i Jerusalem, i sitt 64:de levnadsår, efter en svår sjukdom.

Det var ett fruktbringande och löftesrikt arbete på skilda områden av den palestinensiska arkeologin, som härmed avbröts. Framför allt tänker man då på hans arbete med att utge de berömda *Döda-Havs*-manuskripten. Med dessa handskriftsfynd kommer ju *Sukeniks* namn att för alltid vara förbundet.

Sukenik kallades år 1926 till det hebreiska universitetet, närmast till judaistiska institutet där. 1935 blev han docent i arkeologi, 1938 professor.

Om man nu jämför studiegången, livsutvecklingen, hos de bägge utgivarna av det stora hebreiska bibelverket, *Sukenik* och *Cassuto*, vilka fördes tillsammans vid Jerusalems universitet, så mötes man av två judiska världar.

Bibelforskaren *Cassuto* härstammade från den assimilerade italienska judendomen. Hans utbildning var europeisk: sin allmänbildning fick han vid italienska universitet, sin judiska bildning fick han också i Italien, vid rabbinseminariet i Florens.

Sukenik däremot, som var född i Bialystok i Ryssland, fick i sin ungdom sin skolning i talmudskolor i kontinentens östervärld.

I unga år redan gripen av Sionslängtan kom han till Jerusalem och blev där förskollärare. Hans intresse för det Heliga Landets historia ledde till att han kom i förbindelse med dominikanerorden i Jerusalem. Han åtföljde dominikanerna på deras arkeologiska expeditioner.

Det vetenskapliga intresse som härigenom väckts hos *Sukenik*, leddes nu in i systematiska banor. Han reste utomlands för studier i Berlin och i Dropsie College i Philadelphia. Vid Dropsie College förvärvade han den filosofiska doktorsgraden.

Sukeniks vetenskapliga väg banades genom hans outtröttliga flit som understöddes av en medfödd begåvning. Hos honom för- enades på ett lyckligt sätt förmågan att arbeta vetenskapligt och att skriva klart och åskådligt. Han ägde den för en arkeolog så värdefulla begåvningen av kombination och fin instinkt, som ledde honom på spåren till de ställen och orter, där man på det Heliga Landets mark kan forska efter och finna förgångna tiders minnesmärken.

Trettio år av sitt liv ägnade han åt de historiska trakterna i Jerusalems omgivning. Där upptäckte han en mängd grifter från det andra templets tid. Talrika ossuárier (kalkstenskistor) med högst intressanta bilder och inskrifter blev resultatet av hans expeditioner.

År 1931 höll han i Berlins Arkeologiska Sällskap ett föredrag över ämnet ”Judiska gravar i Jerusalem vid tiden för Kristi födelse” (Jüdische Gräber Jerusalems um Christi Geburt). Detta föredrag, som jämväl utgavs av trycket, gick ut på att tolka ossuarierna utifrån de talmudiska källorna och Nya Testamentet. Föredraget blev särskilt uppmärksammat, därför att *Sukenik* bland annat redogjorde för ett ossuarium med inskriften ”Jesus, Josefs son”. Dock betonade *Sukenik* samtidigt, att han för sin del icke ville draga några vittgående slutsatser från denna inskrift. Namnen Jesus och Josef voro ju nämligen mycket allmänna på den tiden.

En annan högentressant upptäckt gjorde *Sukenik* i den ryska kyrkans i Jerusalem lilla antikvitetsamling. Där hittade han nämligen en arameisk inskrift — varifrån den ursprungligen stammar

vet man tyvärr icke — som omtalar, att den judiske konungen *Ussias* ben förts ”hit” och tillfogar en varning, att kistan med hans kvarelvor icke får öppnas. För detta fynd finns en redogörelse av *Sukenik* själv, i det hebreiska universitetets tidskrift *Tarbis* (II 3. 1931). Bokstavstyperna i denna inskrift kunde *Sukenik* sedermera använda som hjälpmedel för att datera de nu så berömda Döda-Havs-rullarna.

En eminent arkeologisk upptäckt under denna period av *Sukeniks* forskning är utgrävningen av den s. k. ”*Jerusalems tredje mur*”. Därmed menas den yttre befästning av staden, som judarna utförde kort innan Jerusalem förstördes av romarna. *Sukenik* har tillsammans med professor *L. A. Mayer* publicerat en monografi om denna upptäckt med titeln ”*The Third wall of Jerusalem*”. Genom denna upptäckt ha vi fått en ny uppfattning om den Heliga Stadens topografi: vi veta nu, tack vare *Sukenik*, att Jerusalem vid tiden för det andra templet sträckte sig långt in i det område, som i vår tid kallas ”den nya staden”.

En annan stor insats, som denne nu bortgångne lärde gjort, hänför sig till utforskningen av synagogorna från den romerska och bysantinska tiden i Palestina och grannländerna. En lycklig tillfällighet blev början till dessa *Sukeniks* undersökningar, som sedan visade sig få så rika resultat. I slutet av år 1928 höllo medlemmar av kolonin *Bet Alfa* på med att anlägga en kanal i Emck, och vid detta arbete träffade de på ett mosaikgolv. *Sukenik* fick då i uppdrag av det hebreiska universitetet att vetenskapligt undersöka fyndet. Han lyckades frilägga en yta på 14×28 meter av ett mosaikgolv, som visade sig ha varit prydnadsgolv i en synagoga, byggd i rätningen norr-söder. Han fann även rester av yttermurar, som visade, att det var fråga om en ståtlig judisk basilika. En absid i synagogans södra del måste uppfattas som platsen för den heliga arken, skriftrullarnas heliga ark (*Teba*). *Sukenik* publicerade ett arbete om detta fynd, i vacker utstyrsel. Detta utkom i Jerusalem år 1932 och innehåller en serie färgfotografier, som åskådliggöra mosaikens skönhet. Man kan där urskilja tre bildgrupper omgivna av en bred ram av ornamenten och bilder, före-

ställande frukter och djur, dessa omramade av inskrifter. Den första gruppen utgöres av en helig Ark och andra kultföremål samt av zodiakaltecknen. Den andra gruppen är en av fyra galopperande hästar dragen solvagn, omgiven av månadernas och årstidernas symboler. Den tredje gruppen föreställer Isaks offrande. I en inskrift på grekiska nämnas konstverkets upphovsmän: Marianos och hans son Aninas. En arameisk inskrift, som tyvärr är fragmentarisk, berättar, att mosaiken förfärdigats i konung Justinus' ...de regeringsår. *Sukenik* förmodar, att härmed avses kejsar Justinus av Bysans, 517-528. Denna *Bet Alfa-synagoga* är blott ett enda exempel på de många sakrala judiska och samaritanska minnesmärken, för vars återupptäckande vi ha *Sukenik* att tacka.

I detta sammanhang må man också omnämna *Sukeniks* fina arbete, på hebreiska, om den berömda synagogan i Dura Europos och dess fresker. Denna bok utgavs år 1947 i Jerusalem. Här går författaren bl.a. in på en detaljbehandling av synagogmålningarna och ger många nya tolkningar med utgångspunkt från de gamla midrascherna.

Det är icke möjligt att i en kort runa uppräknat *Sukeniks* alla arbeten t.ex. hans bidrag till den gammaljudiska numismatiken eller de arkeologiska expeditionerna i närheten av Tel Aviv, där man rör sig inom de israelitiska konungarnas tid.

På de senaste åren har ju den vetenskapliga världens intresse alldeles särskilt varit fäst vid *Sukeniks* arbete för publikationen av "Döda-Havs-rullarna", och man hoppas livligt att detta av *Sukenik* påbörjade verk skall kunna fullföljas av en värdig bearbetare. Ända intill den stund, då *Sukenik* drabbades av sin svåra sjukdom, satt han oförtrutet lutad över dessa rullar. Döda-Havs-dokumentet hör till vår tids viktigaste upptäckter och genom dem har *Sukeniks* namn blivit känt över hela världen.

Den palestinensiska arkeologien har med *Sukenik* förlorat en pionjär. Många närgränsande vetenskapliga områden en samvetsgrann medarbetare, och det judiska folket en trogen son. (övers.)

I Den Judiska Andens Tjänst

Till Martin Bubers 75-årsdag

Av KURT WILHELM

Den judiska generation, som växte upp under första världskriget och mognade i efterkrigstiden, fann inte vägen till zionismen genom Theodor Herzl. Herzls skrifter tillgrep vi relativt sent och det var inte författaren till "Der Judenstaat", som kom oss som då var unga att vända oss till judendomen och zionismen. Nej, revolutionerande på vår judiska världsåskådning verkade de "Tre tal om judendomen", som Martin Buber hade hållit 1909 och senare i en zionistisk studentkrets i Prag, och vars tryckta utgåva vi ivrigt studerade. Vad var det som slog an på en ur assimilationen framsprungnen ung generation i dessa och följande tal samt i den tvåbandiga uppsatssamlingen "Den judiska rörelsen"? Ur det andliga tomrum, som omgav oss, ledde Buber oss fram till realiteten i vår judiska tillvaro; för oss, som vuxit upp i en urvattnad judendom, uppenbarade han den sanna judendomen, han ställde in oss i de judiska generationernas sammanhang och förde oss in på en väg, som han kallade den "heliga vägen". Med patos talade han till oss och ställde kravet på oss att vilja det omöjliga, att upphäva motståndet inom oss, att, som han med ett enkelt ord uttryckte det, vara beredda.

Nära ett halvt sekel efter dessa tal har den nu 75-årige Buber skänkt oss en ny liten samling tal, som han för inte länge sedan har hållit i Jerusalem, London och New York, och som bär titeln "An der Wende". Undertiteln "Reden über das Judentum" är inte vald på måfå. Därmed vill Buber anknyta till de forna talen, och han vill säga oss, att trots den skenbara trygghet, som våra dagars judar uppnått genom den judiska statens tillkomst, har dess andliga belägenhet inte förändrats sedan de första talen hölls. Nu liksom då gäller Bubers maning att återvända till livets verklighet, till trons verklighet. "Må den judiska staten bli en framtida garanti för ett folk av judar, ett folk med en egen kultur; judendomen kommer att fortleva, blott om det urjudiska förhållandet till Gud, till världen och människorna åter blir levande."

Vilket oerhört verk ligger inte mellan de första talen om judendomen och de senaste. Det finns inget centralt andligt område, som Buber inte har analyserat och berikat. Kunde Hans Kohn till hans femtioårsdag skriva en bok på över fyrahundra sidor om Buber och hans verk, så skulle det nu behövas ett sammelvärk i många volymer av de mest skilda fackmän för att ge upplysning om vad Buber i väl mer än hundra böcker och skrifter betytt på religionens och filosofiens, statsvetenskapens, politikens och kollektivsocialismens områden. Men Bubers verk har dubbla rötter: i vårt århundrades europeiska tänkande samt i judendomens värld. När den unge Buber undersökte de stora mystiska strömningarna i världslitteraturen, upptäckte han på samma gång — detta berättar han i en liten självbiografisk skrift — sin väg till chassidismen, och återupptäckten och tolkningen av denna judiska fromhetsvärld kom att berika hans tids judiska liv — och icke blott det judiska. I grund och botten är Bubers chassidiska lära densamma, som möter oss i hans tal och hans filosofi. I varje situation förnimmar människan Guds röst, och varje svar på denna röst är ett vågspel. Hon står som enskild individ inför Gud, men bäres av gemenskapen. Buber, chassidismens upptäckare, och Buber filosofen återför denna mänskliga belägenhet till en enkel livsverklighet, till jaget och duet. Det mänskliga jaget kan säga du till Guds du.

I Bubers trosvärld möts chassidism och bibel. En av de mogna frukterna av Bubers mångåriga sysslande med bibeln är den stora tillsammans med Franz Rosenzweig påbörjade tyska bibelöversättningen, en av alla tiders mest glänsande bibelöversättningar, som på ett nytt sätt konfronterar vår tids bibelläsare (eller rättare sagt: åhörare) med Skriften. Den är ytterst trogen mot originalet; man känner i varje sats något av urspråkets tyngd, och varje ord låter en ana den faktiska grundbetydelsen i hebreiskan. Ett helt litet bibliotek av mäktiga arbeten i många bibliska ämnen ansluter sig till detta översättningsverk, av vilka det mest betydande torde vara det till många språk utgivna arbetet om profeternas tro. Buber, vars strängt vetenskapliga läggning inte tillåter ho-

nom att förskansa sig bakom en dogm, får oss ständigt på nytt att i vördnad höra Guds röst i varje sats i bibeln. Hur en modern människa kan läsa bibeln, det har man tacksamt inhämtat, när man en gång har fått läsa bibeln hos Buber. Man måste skrida till verket som kände man ännu inte till bibeln; man skall inte läsa den som en på förhand troende, utan man skall vara beredd till tro. Det vill säga att man skall möta den utan förutfattad mening och med öppet sinne.

Mycket kunde sägas om Bubers muntliga förkunnelse, om den benådade pedagogen, som har varit lärare för en rad judiska generationer, alltifrån tiden för hans tre tal, sedan i Tyskland där han höll stånd ända in i hitlertiden och ingöt kraft och värdighet hos människorna, tills han blev förbjuden att tala. Och när han i hög ålder kom till Jerusalem, lärde han på kort tid bemästra ett rikt hebreiskt språk och blev långt utöver sin verksamhet vid hebreiska universitet lärare för landets ungdom. Hans resa genom Förenta Staterna förra året med dess talrika och mångsidiga föredrag gjorde ett djupt intryck på den andligt livaktiga amerikanska judenheten. I dag, sedan han inte längre tillhör det hebreiska universitetets lärarkollegium, står Buber i medelpunkten för den stora folkbildningsrörelse, som nu börjar ta form i Israel. En stor kärlek till människorna kännetecknar Buber, han är lärare och uppfostrare och vän, därför att han har hjärta för mänsklig nöd och därför att visheten hos honom paras med godhet. Om hans personlighet har man en gång sagt, att han antingen är en anakronism eller ett under. Att han inte är någon anakronism, bevisas av att sjuttiofemåringen andligen är mer produktiv än vid någon tidigare etapp av sitt liv. Får man kalla honom för ett under? Visst är han en av de mest underbara personligheter, som vår judiska och mänskliga samtid har begåvats med. Han har vigtt sitt liv åt den judiska andens tjänst. Må han från den höjd, på vilken han i dag står, nå ännu högre.

(Ur "Judisk Tidskrift" nr 3, 1953.)

”Stån icke det onda emot”

Matt. 5:38-42.

Av H. Odeberg.

BOJO.

Denna text börjar med ett avvisande av tanken: Öga för öga och tand för tand. Det är nu att märka, att denna sats finnes i Gamla Testamentet, i Tora. Det är emellertid ej det gammaltestamentliga ordet, som Jesus avvisar, utan den bokstavliga, ytliga tolkning, som gör det till en vedergällningslära. Gentemot en sådan lära står Jesu ord: Men *jag* säger eder, att I icke skolen stå emot en oförrätt. Detta är, enligt honom, vad orden i den Heliga Skrift (= G.T. = Guds eget ord) verkligen betyda. Orden kan ju synas enkla: långt ifrån att hämnas skall man taga emot oförrätten. Och dock kommer här till uttryck en föreställning och ett tänkande, som står i den skarpaste motsats till den naturliga människans. Det är överhuvud just den naturliga, ”hyggliga” människans uppfattning, som Jesus i Bergspredikan går emot. Det är — det må man observera — ej det ”ohyggliga”, det diaboliska, det fasansfulla och hemska, som det gudomliga livet ställes i kontrast mot utan det till synes oskyldiga, det som de hyggliga ”hedningarna” göra. En vanlig hygglig människa tycker, det är något naturligt, att man står emot den som är ond och på så sätt bevarar sin ära. En sådan tankegång förelåg ju också hos Jesu samtid som en allmän moralkodex: Den ansågs ärolös, som lät en oförrätt gå ut över sig, utan att han hävdade sig. Så har det ock varit genom tiderna. Det finns ingen grupp av människor, som i verkligheten håller Jesu bud. Och dock måste det bli en sjukdom inom kyrka och församling, när man icke vill taga Kristi ord på allvar.

Men det finns något ännu värre, en församling kan hemfalla åt, än att hemfalla till den naturliga människans tänkesätt: att göra gott mot dem som handla gott mot en själv; hon kan också hemfalla åt det rent diaboliska, ”ohyggliga”. Det finns icke minst bland dem, som stå i ett yttre kyrkligt sammanhang även den diaboliska

ståndpunkten: att vedergälla *gott med ont*, att hänsynslöst hata och krossa sin *vän*. Denna ståndpunkt berörs ej här i Bergspredikan, det är av vikt att lägga märke till detta. Det som Jesu ord sätts emot är *här* icke det sataniskt onda utan det hedniska livets kännetecken: att vara vän med sin vän, men oförsonlig mot sin fiende. Gentemot allt sådant säges att ”I icke skolen stå emot en oförrätt”.

Slutligen ha vi orden: Giv åt den, som beder dig, och vänd dig icke bort ifrån den, som vill låna av dig. Här gäller det att få med hela innebörden. Det är fråga om hela serien, inklusive enkla penninglån och dylikt. Man måste betänka, vad ordet *ge* egentligen betyder. Att ge innebär att ge av det man själv har, likaså betyder låna att låna ut, av det man själv besitter. Det hela kan synas orimligt, och dock må man noga märka, att det orimliga just är något, som enligt Jesu mening skall kunna göras. Härmed är det ej sagt, att någon garanti givits, för att allt skall gå bra, så att man menar, att den som ger allt, vad han har, han får nog något mera och bättre. Detta är ej utsagt. Jämför Jesu motstående mot frestelserna: detta innebar alls icke, att Jesus i mänsklig mening fick det bra. Att gå en lidandesväg, som ledde fram till korsdöden, torde näppeligen vara något mänskligt sett eftersträfvansvärt.

Det är tydligen frågan om ett uppgivande av sig själv, en beredvillighet att offra. Man kan ej ge något annat, än vad man själv har. Likaså är det ingen gåva, om den gives motvilligt eller i följd av något yttre bud. Det är här frågan om ett det klaraste evangelium: Du *behöver* inte slå igen, Du *behöver* inte hävda Dig, Du har bara att ta emot det, som Kristus ger Dig.

Ingen människa har själv något att ge, här hänvisas till vem det är, som egentligen kan ge. Vad man kan ge är Guds gåva. Så avslutas hela avsnittet med orden: Varen alltså I *fullkomliga*, såsom eder himmelske Fader är fullkomlig. Själv kan människan icke bli fullkomlig. Fullkomlig kan hon endast bli genom att hon själv blir naken och utblottad, men att Kristus blir fullkomlig i henne.

(Ref. R. Herlertz).

”Jag är icke kommen för att upplösa utan för att fullkomna”

Matt. 5:17-19.

Av H. Odeberg.

BOHL.

Dessa versar är ett av grundställena i detta ämne. Det som här säges är icke ett enstaka uttalande av Jesus om hans ställning till Skriften, så att vi i övrigt inte skulle finna denna inställning till Skriften hos Jesus. Nej, detta är något som är genomgående i Jesu inställning. Det är ett rätt utbrett påstående, att dessa versar 17-19 representerar en viss, bestämd riktning inom den första församlingen. Men detta är något som framträder i alla evangelierna. Det finns ju också sedan något hundratal år den föreställningen, att Matteus särskilt skulle betona detta, och att Lukas skulle vara ett hednaevangelium i motsats till Matteus. Men detta stämmer inte. Här är det nu frågan om Jesu ställning till lagen och profeterna. Detta betyder hela den heliga Skrift. Till och med enbart ordet ”Tora” kan beteckna hela Skriften. Det är alltså hela Skriften det rör sig om. ”Tora” betyder inte ”lag” i vår mening, utan den heliga Skrift, de fem Moseböckerna och i vidsträcktare mening, hela den heliga Skrift. Varför har man i grekiskan valt ”*Lag*” (nomos) som översättning? I synagogan representerar de tio buden Guds uppenbarelse. Så kan detta ha uppkommit som namn på hela pentateuken.

Ett ord som är betydelsefullt här är: ”jag har *kommit*”. Jesus talar om sig som ”*den kommande*”. Jämför Johannes Döparens fråga: ”Är du *den kommande*?” ”Den kommande” har stor betydelse. Se texten i Psalm 118 vers 26, ”Välsignad vare han som kommer i Herrens namn”. Detta blir djupast: Han som kommer bärande det Gudomliga Namnet. Även i synagogsgudstjänsten läser man dagligen: ”Och det *kommer* till Sion en förlossare”.

Man vill gärna se Jesus som religionsstiftare, som kommer med sin lära. Men det är icke så, att Jesus kommer med en lära i motsats till tidigare läror. Nej, här är det ”Den kommande” som

talat, det är "Den Gudomlige" som talar. Här kommer Gud till Israel. Gud har tidigare gett dem en serie heliga Skrifter. Och nu säger Jesus: Tro inte, att dessa skrifter nu är förbi, därför att jag är kommen. Jesus sätter icke sig som den fulla uppenbarelsen i motsats till den *ofullkomliga*. Att tala om Skriften så som Jesus gör, kallas ofta "att sätta Skriften över Kristus". Men här blir det meningslöst att fråga: "Vilket är främst, Kristus eller Skriften?" Att sätta Kristus över Skriften skulle vara att sätta Kristi Ord över Kristi Ord.

Ordet "uppfylla" måste man akta sig för att fatta i en begränsad betydelse. Exempel på sådana begränsade betydelser är: "Uppfylla" kommer att betyda "förverkliga en spådom", "förverkliga ett löfte". När Messias kom, uppfylldes löftet, och då skulle löftet inte behövas längre. En annan uppfattning är, att det finns en föreskrift, som någon uppfyller — också här ett förverkligande av något. Men i texten här betyder uppfylla: Komma med det i dess fulla mått, så att Skriften här genom honom blir definitivt befäst i alla avseenden. Inte det minsta streck på en bokstav ens skall förgås till dess att allt sker.

"Att allt skall ske som är förutsagt" — vad betyder då det? Det är ett universellt perspektiv: att man lär sig se hela historien från begynnelsen till slut såsom ett sammanhang. "Till dess att allting har skett", betyder då, "till dess hela tidsåldern är avslutad", så att begynnelse och slut möts i en ring. Skriften är given för släkte till släkte, inte blott för någon bestämd tid.

"Upplösa" står i motsats till att "bevara". Att bevara hela Skriften — vi kan erinra om ordet till församlingen i Filadelfia. "Bud" fattas i den gängse terminologien lätt såsom enskilda stadganden eller lagföreskrifter, vilket ju i och för sig icke är oriktigt. Men, om man går till skriften med blott detta begrepp, uppstår lätt föreställningen om vissa befallningar, som man kan utfinna ur Skriften. Då skiljer man mellan Skriften och enstaka bud. Men "bud" betyder snarare "gudomliga uttalanden". Att *göra*, det betyder att *leva i den gudomliga uppenbarelsen*, att med hela sitt liv vara med, så som det av Paulus antydes i 2 Tim. 3:16. Stor och liten i

himmelriket syfta på Guds värld. Det är stort och värdefullt att bevara hela Guds uppenbarelse, det är lågt och beklagligt, när man mästrar och tappar bort det.

(Ref. A. Kreinheder).

Innehåll: *H. Odeberg*, Nya Testamentets studium, sid. 3; Den första och den andra uppståndelsen, sid. 6; Kristus: uppståndelsen och livet, sid. 8; Gudstjänsten och livets mening, sid. 11; Människosonen förherrligad, sid. 14; Den barmhärtige samariten, sid. 15; "Dit jag går, kunnen I icke komma", sid. 19; Offentligt och hemligt, sid. 21; Inspirationen, sid. 23; "Gå bort från mig, Satan". "Människotankar" och Guds tankar, sid. 31; *Y. Ling-Lander*, språkpsykologiska synpunkter på det liturgiska språket i evangelieboken och den svenska kyrkohandboken, sid. 34; *F. M. K. Lingve*, Babylonisk och assyrisk religion, sid. 40; *H. Odeberg*, Frestelserna, sid. 43; Dop i Helig Ande och eld, sid. 50; *Kurt Wilhelm*, Elieser Lipa Sukenik, sid. 53; I den judiska andens tjänst, sid. 57; *H. Odeberg*, "Stå icke det onda emot", sid. 60; "Jag är icke kommen för att upplösa utan för att fullkomna", sid. 62.

EREVNA: Utgivare: H. Odeberg, Lund. Ekonom: Intendenten, Teol. Kand. Viktor Rydqvist, Akad. Fören., Lund. Red.: H. Odeberg och V. Rydqvist. Red.-omb.: Karl Magnus Svensson, Samrealskolan, Askersund. Distr.: Teol. Kand. Helmer Hansson. Exp.-sekr.: Ove Theander. Red:s adr.: S:t Månsgr. 6 a, Lund. Exp. och distr:s adr.: Västergatan 2, Lund. Tel.: Lund 14760.

Postgirokonto 27 11 04, Erevna, Lund. Pren.-avg. 5:- kr.

Med detta nummer följer som bilaga ett inbetalningskort.