

# 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-  | religion. I översättning av Herman    |
| sen. Av H. Odeberg. .... 6            | Wohlstein. .... 40                    |
| Kristus: uppståndelsen och livet.     | Inledning.                            |
| Av H. Odeberg. .... 8                 | 1. Panbabylonism i Babel och          |
| Gudstjänsten och livets mening.       | 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. 3:11, |
| av H. Odeberg. .... 15                | 12. Av Hugo Odeberg. .... 50          |
| »Dit jag går kan ni inte 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. ... 32  | »Stå inte det onda emot» Matt.        |
| Matt. 16:21-23. Av H. Odeberg. ... 32 | 5:38-42. Av H. Odeberg. .... 60       |
| Språkpsykologiska synpunkter på det   | »Jag har inte kommit för att upphäva  |
| 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 | Innehåll ..... 64                     |

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

## **Nya testamentets studium.**

*Av Hugo Odeberg.*

LLH.

Studium av olika ämnen fordrar olika metoder. Man kan inte studera fysik på samma sätt som historia, inte heller astronomi såsom botanik eller atomfysik. En blommas uppbyggnad undersöks inte med teleskop, inte 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 inte från början kan starta med en färdig metod, ty ämnet ger efter hand metoden, och genom fortsatt studium av ett ämne och fördjupad kunskap om det 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 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 inte studera den, som om detta anspråk inte fanns. Även om man vill avvisa inspirationen i sig, kommer man inte hos författarna själva ifrån åsikten om denna. Man kan alltså inte studera denna skrift, som om uppfattningen om inspiration inte fanns. — 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 iakttar den noga. När man numera studerar Nya testamentet 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 Nya testamentet 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 i det. Det är skrivet till att omfattas av hela människan, också av minnet. Idealet är att kunna det utantill. Efter denna Nya testamentets 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 ur dem plocka ut vissa saker för sitt kunnande. Man sveper igenom en bok. Då man sedan går till Nya testamentet, betar man sig på samma sätt. Studiet av Nya testamentet 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 inte 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 Nya testamentet. Men nu, om man över huvud sysslar med kristen litteratur, läser man kristna, religiösa tidskrifter och böcker, som numera inte bestäms 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 inte 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 inte läsa något som inte 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 inte 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 inte 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 Nya testamentet 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 som fromma fantasier och sagor, men läser det och njuter av det, får faktiskt något av det som Bibeln själv vill ge, något som den som ser det som *endast* ett historiskt faktum, inte ser. Skriften vill förvisso framställa det som ett historiskt faktum, men det ligger en saga däri, som skall läsas så som ett barn läser. Skriften är till andakt, den är för hela människan, också för det undermedvetna. Först skall man läsa och ta emot med all sin förmåga och sedan ta emot utan att varken tänka eller känna. Skriften är inte fullt studerad förrän den trängts 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 testamentet och de frågor som är förknippade med det. — 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 bli sådant att det betyder ett visst besked (utgående från vad man vet; vetandet är visserligen relativt och ofta vet man inte något säkert i en fråga, men vissa hållpunkter har man som regel och vissa riktlinjer som pekar mot en lösning). Svaret kan också bli sådant att det gäller att verkligen fråga sig hur det förhåller sig med det problem som blivit aktuellt, vad jag vet och *inte* vet om det ställe i Skriften där jag själv inte 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 teologin har gått in på den rakt motsatta vägen, även om det är hopp om ändring. Det kommer till synes på två områden:

1) vad beträffar kommentarskrivandet. De som varit professorer under de sista 150 åren (och detta gäller särskilt i Tyskland) har genom sina tolkningsförsök av Nya testamentet 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 inte kan skilja mellan vad som är visst och vad som är ovisst.

2) 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 också 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 innebär 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 är 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 inte någon makt, utan de skall vara Guds och Kristi präster och regera med honom i tusen år.» 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 inget 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 sägs att

»mina ord är ande och liv», så betyder det inte att det tar bort verkan av annat, t.ex. det gåtfulla. Vi kan jämföra naturvetenskaparen! Det vars natur man inte vet, tillhör dock den verklighet vi lever i och har sina verkningar, som vi står inför. — Vad beträffar de tusen åren, så betyder *tal* inte alltid ett matematiskt återgivande. Tal kan vara symboler, och hit hör 'tusen'. De tusen åren avser en period, inte ett bestämt antal år från ett visst datum till ett annat. Vi bör också minnas bibelorden: tusen år är i dina ögon som den dag som förgick i går (Ps. 90:4), som är citerade i Nya testamentet (2 Petr. 3:8).

Det är ett renlighetskrav att här säga: *Det* vet jag, *det* vet jag inte. Det är moraliskt fördärvligt för en »forskare» eller en förkunnare att omge sig med en nimbus av att veta i andliga ting vad han i själva verket inte 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 Nya testamentet utesluttande och *alltid* talas om, är den Kristus som var till ända från begynnelsen. Vad som sägs om honom och vad som anförs 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 ta fasta på. Kolosserbrevets första kapitel talar tydligt och klart om detta, om den uppståndne, som var från begynnelsen och genom vilken syndernas förlåtelse finns. (ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν) I honom är vi friköpta och har fått

förlåtelse 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 Gud beslöt att låta hela fullheten bo i honom (ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι, 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 är vi friköpta och har fått förlåtelse för våra synder. Han är *den osynlige Gudens avbild, förstfödd* före allt skapat.» Så träder alltså den sidan av uppståndelsen fram, som innebär ett befastande, ett realiserande av skapelsen. Det är den osynlige Gudens avbild som uppstår. Nu gäller det å andra sidan också 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. »... för att han i allt skulle vara den främste», säger Skriften, alltså också när det gäller uppståndelsen. Han upptar i sig dem som uppstår, 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 Adam betecknas dödens mänsklighet och genom den andre Adam betecknas Kristus-livets mänsklighet. Detta har också syftning på Skapelsen. Det heter ju i 1 Mos. 1:26: »Gud sade: Låt oss göra människor till vår avbild, till att vara lika oss», varpå det utfördes och Gud skapade människan till sin avbild. Uppståndelsen är vidare särskilt förbunden, som ämne betraktad, med en dag i veckan. Jesus Kristus uppstod på veckans första dag. Veckans dagar avbildar skapelsens gång och vi har 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 »Ärans 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» [kapitlet »Den regelbundna bibelläsningen i gudstjänst och hem i Israel på Jesu tid»]. 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 1:1-5. Detta avsnitt börjar ju med tydlig hänvisning till Herren och Skapelsen och i psalm 24 heter det: »Jorden och allt som uppfyller den tillhör Herren, världen och de som bor i den.» Så följer omedelbart i tredje versen den frågan: »Vem får gå upp på Herrens berg? Vem får träda in i hans helgedom?» Sammanhanget mellan orden »Jorden tillhör Herren» och »Vem får gå in till Guds altare» är för var och en som levt sig in i denna gudstjänst osökt ett faktum. Att träda inför Guds ansikte, hans altare, är detsamma som att träda inför Skaparen. Man skall 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 hörs psalmens ord till den som träder in i Herrens helgedom: »Han skall få 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», (*sotería*). Till sin fullaste vidd fattat anknyter »Frälsning» (σωτηρία) till »Uppståndelse» (ἀνάστασις). Fattas begreppet »frälsning» som blott och bart »räddning», så täcker det inga-

lunda 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 något ont». Men det är inte hela betydelsen. I ordet *soteria* ligger något varaktigt, något som är bestående, ett tillstånd i vilket det som vi betecknar 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. 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 inte svär falskt. Han skall få 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 kännetecknar 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 instämmer 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 association och inställning, en orätt gudstjänst. Orden »människan är skapad till att lova och prisa Herren» tas 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 inte 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, dels att olika livsåskådningar har 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 ta avstånd från Gud, bort från sitt eget livs upphov, och finner då i sitt sökande efter meningsfyllt liv inget 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 var i paradiset? Skulle

dessas 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 kan härmed jämföra det viktiga kapitlet 8 i Ordspråksboken, versarna 22-31. I 30:e versen står skrivet [1917 års översättning]: »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 skall härtill jämföra Jesu ord: »Om ni inte blir såsom detta barn, skall ni inte komma in i Guds rike.» Dessa ord var ju stötande för samtidens olika skolor, minst lika stötande som ordet »lek». Barn och lek hör 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 deltar. Så skall den peka på livets mening och ursprung. Gudstjänsten blir glädje från början till slut, även i syndernas beklännelse. »Bevara mig dock för ångest, att jag, förlorad, *må ganska gladeligen fröjdas*» (Ps. 32) [Psalt. 32:7, äldre översättning]. Gudstjänsten ges inte som ett ändamål utan som en gåva. Gudstjänsten är vidare uppbyggd på ett koncentriskt sätt. Kring den centrala påskhögtiden grupperar sig de övriga gudstjänsterna, veckogudstjänsterna på sabbaten och de dagliga bönestunderna. Så blir hela livet en gudstjänst. Paulus säger: »Be oavbrutet.» Vad står i Skriften före detta ord »be»? Jo, där står »Var alltid glada» (πάντοτε χαίρετε), 1 Tess. 5:16. Allt slag av sabbatspressning, allt av tyngd, högtid, värdighet, plikt och respektabilitet, allt sådant finare och grövre förgiftar gudstjänsten. »Var 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. Jag skall ge dem glädje i mitt bönehus» eller hos psalmisten 43:e psalmen, vers 3-4, som börjar med orden: »Sänd ditt ljus och din sanning» och som slutar: »... 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 skall observera apostelns ord: »Vi är bedrövade 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, skall Gud också förherrliga honom i sig själv, och han skall snart förherrliga honom.» Detta är i och för sig fullkomligt *enkla* och fullt *obegripliga* ord. Bara 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 glöms 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 betäckas 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:a kapitel (jfr ovan sid. 8-9).

»Förherrligas» sammanställs med »världens begynnelse» i Jo-

hannes 17. Det betyder mycket för förståelsen av Nya testamentet att gå till de ställen där det heter före världens grundläggning (πρὸ καταβολῆς κόσμου). Sådana ställen är t.ex. Matt. 25:34, Joh. 17:5, 24 Rom. 16:25, 1 Kor. 2:7, Ef. 1:4, 1 Petr. 1:20, Upp. 13:8, 17:8, Hebr. 9:26 — här till kan fogas Matt. 13:35, en anmärkningsvärd översättning av Ps. 78:2 — där det heter: »I så fall hade han varit tvungen att lida många gånger alltsedan världens grund blev lagd.»

Denna herrlighet, δόξα, 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. Förraderiet 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 att man då inte fäster sig vid sammanhanget med Skriften i dess helhet.

De gamle 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 i den. 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, er fader, jublade över att få se min dag. Han såg den och blev glad.» Luk. 2:30: »Mina ögon har sett din frälsning.» Detta uttryck, »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 Upp. 13:8 om Lammet, slaktat från världens begynnelse. I vår nya översättning [1917] 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 »Lammet 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 såg hans härlighet» (ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ) . Här används

»se»i betydelsen se *verkligheten*, se hemligheten med Kristi person. »Profeter och konungar ville se det, men fick inte se det ni ser.» I dessa ord ligger denna anvisning: De som här har Kristus framför sina ögon, ser ännu inte så mycket som profeterna och konungarna, fastän dessa inte såg honom i hans kroppsliga uppenbarelse. När apostlarna efter uppståndelsen läser eller erinrar sig detta ord, kan de säga: Vi såg men var blinda. Men detta ord gav dem en anvisning framåt att se honom.

Detta sätts nu i evangeliet i samband med den lagklokes fråga: »Vad skall jag göra för att få evigt liv?» När man satt evangeliet mot lagen och Nya testamentet mot Gamla testamentet, har risken varit 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 inte 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 bara ett förverkligande. Vad som hör till evangeliet är här inneslutet i dessa enkla bud som läses. Märk ordet »läser» (ἀναγινώσκειν), som anknyter till gudstjänsten, särskilt till läsandet av dagens text och för övrigt allt läsande i gudstjänsten, även läsandet av de tio budorden. (Jfr Kol. 4:16.) Till varje morgongudstjänst hör ju läsandet av de tio buden med sammanfattningen. I Jesu fråga: Vad 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 inte 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 jakta, 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 Gamla testamentet 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 Gamla testamentet. När vi skall se vad Nya testamentet menar, måste vi se det i sammanhang med Gamla testamentet. Se 5 Mos. 6:4 ff. I Matt. 22:37 har vi uttrycket »av hela ditt förstånd». (ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου). Både hos Markus och Lukas har det uttryckts med två ord »kraft och förstånd». Markus har bevarat hänvisningen till 5 Mos. 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 bara 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 bara en bild av honom.

Nu fattas och utläggs 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 barmhärtighet. Var skall då den lagkloke här återfinna sig själv? Han finner sig vara den som *tagit emot* barmhärtighet. Han är själv den man som blivit slagen sanslös vid vägkanten. Han som frågar efter den nästa som han skall älska och visa barmhärtighet 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, jag har vunnit rikedom och behöver ingenting, och du vet inte, att just du är eländig, beklagansvärd, fattig, blind och naken.» Detta är människans situation i denna tidsålder där hon gått bort från Gud, ute i vild-

marken och råkat ut för rövare. Vem är då den som bevisar barmhärtighet? Det är han som inte räknade tillvaron som Gud såsom segerbyte utan utgav sig själv genom att anta en tjänares gestalt (Fil. 2:7), om vilken det heter att han är »barmhärtig och nådig, sen till vrede och stor i nåd och sanning» (2 Mos. 34:6).

*(Ref. Per Jonsson).*

## **»Dit jag går kan ni inte 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 uttrycks med »det var natt».

Jesus säger »mina barn», τέκνία. Detta är ett viktigt ord, som har sin fulla, djupa betydelse. Det betyder Kristi, den Gudomliges, Guds barn. »Ännu en kort tid är jag hos er. ... Dit jag går kan ni inte 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 provat på.

Det 3:e kapitlet i evangeliet är ett slags programkapitel. Där finns satser och uttalanden som sedan kommer fram i de följande kapitlen. Inte så som om Johannes godtyckligt förlägger Jesusorden var som helst i Jesu liv, utan det återspeglar hur Jesus själv framträdde. Där sägs det: »Ingen har stigit upp till himlen utom han som kom ner från himlen», nämligen Människosonen, »som är i himlen». Denna svårare läsart finns i hela koinétraditionen. Jesus kommer med det fullkomligt främmande, som de han talar

med, märk väl, *alltsedan tidernas begynnelse* inte har haft att göra med. I samtiden fanns 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 också vanligen som 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. Inte 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 bodde bland oss.»

»Dit jag går kan ni inte komma» — Jesu bortgång är först, inte uteslutande men först, en verklig bortgång, där den himmelska världen faktiskt tas bort. Lärjungarna har inte tillgång till den. De har inte stigit upp till himlen, inte ens på förklaringsberget, utan det är något som skall komma. Och så mitt i detta kommer orden: »Ett nytt bud ger jag er, att ni skall älska varandra.» Jesu undervisning av lärjungarna är ett tema med variationer — men inte godtyckligt, utan det är ett fortskridande i tanken. »Ett nytt bud» är för Jesus Kristus den logiska följd av att han säger »Dit jag går kan ni inte komma», inte följa. Det är bara en enda som stiger upp, och det är den ende som stiger ned, Människosonen. »Så som jag har älskat er skall också ni älska varandra. Om ni har kärlek till varandra, skall alla förstå att ni är 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. »Sjung för Herren en ny sång». Det nya är inte något som inte förut var känt. Tvärtom. Det nya är den gudomliga kärleken *från begynnelsen*. Det »nya» budet står ju i Guds uppenbarrande lag: »Älska Din nästa.» »Så som jag har älskat er.» — »Jag» är den gudomlige. Kärleken kommer från denna främmande värld,

från Gud själv, och människan tar emot. »Nu lever inte längre 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.

»Ingenting är dolt som inte skall bli uppenbarat.» »I hemlighet har jag inte talat någonting alls.» 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. Ingenting 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 (τῷ κόσμῳ). 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 representerar världen som föremål för Guds frälsning.

»I hemlighet har jag inte talat någonting alls.» Så säger Han själv. Mot detta ställs Matt. 13:11 ff: »Ni har fått lära känna himmelrikets *hemligheter*, men det har *inte de andra*.» Här hänvisas också till tidigare uppenbarelse i Skriften, hos profeten Jesaja, med orden: »Jag talar till dem i liknelser, eftersom de ser utan att se och hör utan att höra eller förstå.»

För att få förklaringen till detta kan man gå till Första Korintherbrevet, där Paulus i 2:6 säger: »Vishet förkunnar vid emellertid bland de *fullkomliga* (ἐν τοῖς τελείοις), en vishet som inte tillhör den här världen eller den här världens härskare, som går

mot sin undergång. Nej, vi förkunnar Guds hemliga vishet, den vishet som är fördold och som Gud från evighet har bestämt att bli till härlighet för oss.»

Här talas alltså om »hemligheten», (μυστήριον), som är fördold även för de högsta intelligenser, men som Gud genom sin Ande uppenbarat för de »fullkomliga», för dem som har Guds Ande.

Ett par andra ställen där detta kommer ännu mera paradoxalt fram är Matt. 10:26: »Var alltså inte rädda för dem. Ty ingenting är dolt som inte skall uppenbaras» och Rom. 16:25, 26.

Rom. 16:25, 26 talar om en »hemlighet, som under oändliga tider har varit dolt men nu har uppenbarats...» Detta kunde misstolkas till att innebära »en hemlighet som varit undanhållen, men som nu uppenbaras för vissa». Emellertid motsägs detta av fortsättningen, där det står »...och genom profetiska Skrifter på den evige Gudens befalling gjorts känd...». 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: »Sedan öppnade han deras sinnen så att de förstod Skrifterna.»

I detta ligger »förkunnelsen» och »läran» (κήρυγμα och διδασκαλία).

Beträffande offentlighet och hemlighet skulle man kunna tro att Paulus' ord »Vi talar fullkomlig vishet, men bara 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 inte 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 Nya testamentet 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 Nya testamentet, 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 Nya testamentet. 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 θεόπνευστος i 2 Tim. 3:16. Vidare kan hänvisas till det i Nya testamentet ständigt upprepade »som det är sagt *genom* profeten» o.d. (τὸ ρηθὲν διὰ τοῦ προφήτου) i t.ex. Matt. 1:22: (τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ρηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος). Här är tydligt utsagt att det är fråga om en *gudomlig ingivelse*. I själva verket är inspirationen överallt förutsatt i Nya testamentet.

Inspirationen är sålunda ingen idé som framkommit *efter* Nya testamentets tillblivelse som 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 Nya testamentets tid tillkomna funderingarna i frågan. De olika teorierna är framställda dels av sådana som har velat få ett grepp om Nya testamentets egen lära, dels av sådana som tagit ingen eller bara föga hänsyn till vad Nya testamentet 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 Nya testamentets syn på inspirationen.

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

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 finns i och är förutsatt i Nya testamentet, dels att klargöra hur denna idé i Nya testamentet är framställd, så kommer en sådan framställning av en nytestamentlig idé oundvikligt att mötas av och konfronteras med idéer och begrepp utanför Nya testamentet. 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 karaktärisera Nya testamentets 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 Nya testamentets sätt att citera Gamla testamentet, som vittnar om att man lägger stor vikt

vid själva ordalydelsen (Jfr H. Odeberg: Kristus och Skriften s. 38 [kapitlet »Allegori och ordinspiration«]). 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 Nya testamentet 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 som 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 inte till bokstavslydelsen. Denna teori visar sig vid en närmare granskning närmast vara en verklighetsfrämmande teoretisk spekulation. I jämförelse med dessa föga djupsinniga moderna spekulationer över inspirationsproblemet tycks de patristiska, skolastiska och ortodoxa teorierna åtminstone bära vittne om större tankemöda och intelligens. Nu gäller det alltså för forskningen att klargöra Nya testamentets *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 terminologins område som gör det nästan hopplöst 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 inspira-

tion, 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 inte 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 spekulation.

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 bara teoretiska spekulationer, men det är möjligt för läsaren att själv uppleva dess inspiration såsom människor också gjort i alla tider. Också anger »Gudandad» (θεόπνευστος) inte bara att Gud har »andat», inspirerat, Skriften utan därjämte att Guds Ande fortfarande talar genom Skriften. (Jfr H. Odeberg: Kristus och Skriften s. 11). Så säger också Jesus enligt Joh. 6:63: »De ord, som jag har talat till er är ande och är liv.»

## II.

Även den forskare som inriktar sig på att genom ett immanent studium klargöra Nya testamentets syn på inspirationen, möts ofta från annat håll av frågan: »Vad är det för inspiration i Nya testamentet? 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 Nya testamentet förutsätts en gudomlig inspiration som en realitet. Detta kan sättas i relation till ett område helt utanför det teologiska, där också inspirationen tas som en realitet. Inom parentes bör 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 Nya testamentets 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 inte vara inspirerade. Respektive författare är med andra ord hänvisad till sig själv för att finna uttryck för tankarna. Här verkar inte längre någon inspiration. Huruvida tankarna får ett fullgott uttryck kommer således att bero av den enskilde författarens förmåga, 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 Nya testamentets syn på inspirationen. Det stämmer inte överens med Nya testamentet att aposteln personlighet ingenting skulle betyda. Det står klart att Nya testamentet 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: »Det är detta som är sagt *genom* profeten Joel» (ἀλλὰ τοῦτο ἐστὶν τὸ εἰρημένον διὰ τοῦ προφήτου Ἰωήλ) [Apg. 2:16]. Men i samma kapitel i Apostlagärningarna finner vi ett annat gammaltestamentligt citat infört med »*David säger*». Exempelen kunde mångfaldigas. Lika självklart som det är för Nya testamentet att det verkligen är Herren som talar i Gamla testamentet, lika självklart är det att det är människor som talar. *Det mänskliga är med i själva inspirationen.*

Vid studiet av Nya testamentet självt framstår båda dessa ståndpunkter som orimliga. Inspirationen, Guds verksamhet, är inte borta vid nedteckningen av det gudomliga Ordet. Inte 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 Nya testamentet, endast att en jämförelse är belysande.

Eftersom det i Nya testamentet är fråga om författarskap, ligger det här närmast till hands att jämföra med det konstnärliga författarskapet. Hur upplevs 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 som 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, fantasin 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 genom 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 *överväldigar* men *förlamar inte* utan intensifierar och ökar intensiteten till högsta potens. Gud har skapat allt, både anlag 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 Nya testamentet 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 Nya testamentet 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 Nya testamentet. 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, bryts 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 uttrycks på ett annat sätt är det inte längre detsamma. A är inte längre A. Den särskilda individuella prägeln 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 rikedom 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 rikedom 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 om det fanns 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 nytestamentliga skapelsen. Där betraktas ju det *individuella*, *det olika*, som det värdefulla.

Också teorin 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 lösgörs från sin individuella utgestaltung. 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.**

*Matt. 16:21-23.*

*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 betraktar 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 inte i vägen. Du är för mig en stötesten, ty dina tankar är *inte 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 kan ju jämföra, vad som sägs i vers 17: »Salig är du, Simon, Jonas son. Ty kött och blod», d.v.s. människor, »har inte uppenbarat detta för dig, utan min Fader, som är i himlen.» Anledningen till det stränga tilltal som möter i vers 23, orsaken varför Petrus får namnet Satan, ligger i att han inte 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: »Förgäves dyrkar de mig, eftersom de lärar de förkunnar är människors bud.» Denna tanke är genomgående. Man kan också jämföra 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 också i motsats till Gud. Jesus säger inte till Petrus:

»Min vän, nu har Du allt lite fel» utan »Gå bort, Satan». Petrus' människotankar är sålunda inte bara ett avsteg från Guds tankar, de är i stället direkt motsatta.

Det är alltså av synnerlig vikt att vara trogen mot Ordet. Jesu ord, »dina tankar är inte Guds tankar utan människotankar», har en allmängiltig innebörd. När Petrus eller någon annan, vem det vara månde, inte tänker Guds tankar utan människotankar, blir det sataniskt. Det som gillas, beröms och godkänns är aldrig, när någon predikat sina egna tankar, utan när han varit Ordet trogen, såsom det heter i Upp. 3:8: »Din kraft är ringa och du har hållit fast vid mitt ord och inte förnekat mitt namn.» Man kan också jämföra 2 Kor. 4:5: »Vi predikar inte oss själva, utan Jesus Kristus som Herre, och oss som era tjänare för Jesu skull.» När det i Gamla testamentet [Jes. 55:8] heter »Mina tankar är inte era tankar, och era vägar är inte mina vägar, säger Herren ...», är det skäl att lägga märke till att detta inte betyder: Mina tankar är ibland inte era, 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: »Så oförståndiga ni är och tröga till att tro på allt som profeterna har sagt. Måste inte Messias lida detta för att gå in 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 förlöpa. Det är fråga om den oförsönliga 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 bör betonas vikten av att lägga märke till det förhållandet att, när en sak berättas i evangeliet, den står som en del av en helig Skrift, det innebär: den är skriven till lärdom och förmaning för släkte efter släkte. Det som sägs till Petrus får drabba var och en. Hur ofta har det inte hänt att man tänker människo-

tankar och inte Guds tankar, t.ex. när man menar: församlingens makt och inflytande måste skyddas och befrämmas. Detta är Petrus', d.v.s. Satans, tankar. Överhuvud är det något av ett under att Kristi tankar lyckats leva kvar bland alla människotankar, att Nya testamentet, i teologi och annorstädes övertäckt med människotankarnas väldiga sten- och rishögar, ändå här och var tränger igenom, att det dock genom tiderna funnits de som bevarat Kristi ord och inte förnekat hans namn. Men att inte bevara hans ord är detsamma som att förneka honom. Petrus bekänner: »Du är Messias, den levande Gudens son», men strax efteråt säger han: »Gud är nådig mot dig, Herre. Detta skall aldrig hända 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 lärov.adj. 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 inte är bunden av några formulär. I syfte att främja tankens överblick (den logiska syntesen) är stilen ibland ganska koncentrerad, d.v.s. man använder sig vid bildandet av meningar i stor utsträckning av över- och underordning. Man söker således med en viss viljeanstängning 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 inte 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 inte får överskrida vissa gränser. Man får inte 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 skulle bli lättare för kyrkobesökarna att verkligen delta i bönen.

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 attributsbisatser, trots att det som sägs i dessa på ett naturligare sätt utsägs i en huvudsats. Exempel i aftonsångsbönen på den Helige 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 låtit 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 sägs i attributsbisatserna är så viktigt att det, för att rätt tillgodogöras, bör uttryckas genom huvudsatser. Av samma skäl bör vad som utsägs 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 förtjänar, ja, till och med än vad de begär som åkallar dig. Utgjut etc.**

Ibland är dessa attributsbisatser i sin tur nedtyngda av bisatser. Så är fallet med kollektbönen på Heliga 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 kon-

struktionen, 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 inte 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 inte mindre än tre attributsbisatser 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 förbli 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 tycks följande formulering vara: **Allsmäktige, barmhärtige, och evige Gud! För syndens skull har du förelagt människan, att hon måste dö. För att vi inte till evig tid skulle förbli 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 inte 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 attributs-

bisatser. 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 inte 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 mil-deligen till dessa makar, som begär att av dig bli beskärnade!** 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 ber 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 inte 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 inte de som är fogade till **Jesus Kristus, vår Herre**. Detta beror tydligen på att behovet av koncentration är större i slutet av den ifrågavarande betydelse-enheten än i dess början.

Ibland förekommer finalsatser i onödan, exempelvis i afton-sångsbönen 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 bli spord.**

Ibland uttrycks genom en apposition det som lämpligare sägs i en

huvudsats. Exempel i kollekthönen på första söndagen efter Trefaldighet, där appositionen dessutom tyngs ned av två samordnade relativsats: »O Herre Gud, deras beskärmar, 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. Exempel i kollekthönen 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 är intet värda. Ingjut i våra hjärtan din kärlek! Så skall vi bli 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 vända, få med dina helgon i evighet lova och prisa dig. Bättre: **Låt oss omsider bli förlossade ur all nöd och vända 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 inte tala kanslisvenska.

Alltför trångt sitter tankematerialet i vissa fall, då jämförelsebisatser ställts i beroende av att-satser, som beror av en imperativ. Exempel i kollekthönen 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 har 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 uträttar som starka hjältar dina befallningar. Giv att på samma sätt även vi må i stillhet och bön etc.**

Förståndsmässigheten i den använda språkarten 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 känslobetonade imperativen. Hur genom denna egenart bönerna kyls 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 ber dig: Styr och beskärma, o Herre, din heliga kristna kyrka, bevara alla, biskopar etc.**

Dessa konstruktioner har sin historiska förklaring. De många attributbisatser 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 språkmateriel som möjligt.

I detta avseende har således vår kyrka ännu inte frigjort sig från romerskt inflytande.

Här påtalade egenheter har ursprungligen säkert sin förklaring i en mer eller mindre klart medveten strävan hos det lärda ståndet 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 innerlighet 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 tycks med hänsyn till det andliga tidsläget vara en trängande nödvändighet. Man bör här besinna att inget 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 spe-

ciell babylonisk diktning, nämligen Gilgamescheposets motiv inte bara 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 är 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 inte bara en tidsrymd av ungefär 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 känner numera också till sumerernas föregångare liksom ock de äldre prehistoriska kulturernas (Urak och Ubaid) början, blomstring och förfall och vet att dessa äldsta kulturskikt i jämförelse med högländernas neolitiska<sup>1)</sup> och cholkoltiska<sup>2)</sup> kultur varit unga och osjälvständiga. Geologiskt sett tillhör nämligen alluviallandet vid Eufrat-Tigris nedre lopp jordens yngsta områden. Denna fruktbara lågslätt var inte ursprunget till utan mötesplatsen för befolkningsgrupper och kulturer, ständigt har 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 inte uppfunnen i Mesopotamien, utan den har medtagits av de från norr inträngande sumerna. Sannolikt har 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 ungefär 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 (respektive »proto-sumerernas») 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) brukar 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-dynastins 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 bär 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 bör 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 blir inte bara 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 är vegetationens, hjordarnas och sädesslagens gudomligheter liksom också människan, vars verktyg även har 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 iakttä samma motsats i mentaliteten. För det äldre sumeriska materialets vidkommande bör man dock inte överdriva denna motsats.

### **3. Den yngre synkretismen.**

Sumerernas arvingar blev semiterna. I regelbundna tidsavsnitt överströmmade de syrisk-arabiska stäppernas befolkningsöverskott den fruktbara mesopotamiska slätten (akhader, amoriter, araméer och ara-

ber). Redan genom sin härkomst och miljö stod dessa stäppens folk i ett annat förhållande till de himmelska makterna än sumererna i deras alluvialland med deras strävan efter ordning, regel och säkerhet. Ök-nens gud och även Syriens och Palestinas, där fruktbarenheten inte är beroende av översvämningar utan av regnet, har **makt och godtycke** som **tydligare kännetecken än ordningsviljan**. Man känner sig inte inskränkt i ett strängt, oföränderligt kretslopp<sup>3)</sup> 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 cirka 1700 f.Kr. betecknar man Sumers och Akhads invånare som babylonier, i motsats till de stam-besläktade assyrerna, som i de följande århundradena utifrån mellersta Tigris företog sina erövringståg och kulturellt förhöll sig till ba-bylonierna 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.)

Fotnoter:

<sup>1)</sup> Den senare (yngre) stenåldern.

<sup>2)</sup> Övergången till bronsåldern.

<sup>3)</sup> 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 finner då tre olika serier av frestelser, nämligen dels frestelser som till sin innebörd endast gäller Kristus och hans ämbete, dels frestelser som har typiska lärdomar att ge församlingen, frestelser som ständigt upprepas, samt dels frestelser som gäller den enskildes liv.

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

Frestelseberättelsen är ett led i, ingår i, Kristi ämbete såsom frälsare. Man kan jämföra Hebr. 2:18, »Eftersom han själv har lidit och blivit 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 uttrycker detta är vad som sägs i första versen. Guds Ande för honom ut i öknen för att frestas där, för att han är frälsare. Han ställs 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 sägs om Mose i 2 Mos. 24:18, »Mose gick mitt in i molnskyn och steg upp på berget. Sedan blev han kvar på berget i fyrtio dagar och fyrtio nätter», likaså det som sägs i 2 Mos. 34:35. Att Israels barn här såg hur Moses ansikte strålade har sin grund i en särskild vistelse, som anføres i 28:e versen: »Och han blev kvar där hos Herren i fyrtio dagar och fyrtio nätter utan att äta och utan att dricka. Och han skrev på tavlorna förbundets ord, de tio orden.» Detta är alltså Mose, där han får den gudomliga uppenbarelsen för Israel, frälsningens folk. Härigenom förstås att de två första verserna i Matteus 4:e kapitel utsäger att frestelsen avser Kristi frälsningsverk, där han förverkligar det frälsningsrådslut som koncentreras i honom.

Så kommer frestelsen. Frestaren stiger fram, πειράζων kallas han uttryckligen, jfr 1 Tess. 3:5 där likaså uttrycket frestaren förekommer. Vad nu kapitlets tre första verser beträffar, har vi här att se upp med en alldeles speciell sak. Så som vi läser 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 tycks emellertid näppeligen föreligga för en sådan fixering av händelseförloppet. Huvuduppgiften med vistelsen i öknen anges 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 ingenting är sagt om att dessa frestelser är några som kommer momentant, först den ena och så den avslutad, så den andra och så den avslutad o.s.v. Man bör 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 finns en annan möjlighet, nämligen den att man genom de olika ordningsangivelserna vill utsäga att det inte är fråga om frestelser som kommer i en bestämd ordning, utan om sådana som är inflätade i varandra.

Tre är de huvudangrepp som utförs av diabolos. Ser vi på det första och söker 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 inte med vad evangelierna i övrigt skildrar. 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 också 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 ställs samman. I Matt. 7:9

heter det t.ex.: Vem bland er ger sin son en sten, när han ber om bröd. Skulle då inte nu, menar frestaren, den himmelske Fadern ge bröd, inte sten, åt sin Son att äta. Det talas ju också i den heliga Skrift om hur Jesus själv ger bröd, detta spelar en stor roll i hans frälsningshandlande. Men här i Matt. 4 utgör det en frestelse att förvandla sten till bröd. Innebörden i denna frestelse kan man ana sig till genom Jesu svar: Människan lever inte bara av bröd, utan av varje ord som utgår från Guds mun. Här är det för det första så, att Jesus besvarar frestelsen genom anvisning till Skriften, som ställs mot frestelsen, man skall observera ordet *γέγραπται*, som betyder mycket för Kristus.

Men nu är det inte bara så, att Jesus bemöter frestaren med en hänvisning till Skriften. Ordet *γέγραπται* är för det andra självt ett svar på frestelsen, det framgår av det som citeras: »Människan lever inte bara av bröd, utan av varje ord som utgår från Guds mun.» Hon skall leva av det uppenbarade ordet. Här står emot vartannat det att göra stenar till bröd och det att inte bara leva av bröd. Alltså bröd utan Guds ord ger inget liv och är sålunda förkastligt. Det som i frestelsen var tänkt, om stenen gjorts till bröd, hade här inte varit något annat än sten, ty det hade inte varit livgivande. Men Jesus är livgivande, han är den som ger det levande brödet. Här har 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 [Psalt. 91] som alldeles särskilt talar om det gudomliga beskyddet, där vers 11 och 12 anföras: »Han skall ge sina änglar befallning om dig, och de skall bära dig på händerna, så att du inte stöter din fot mot någon sten.» Här är det anmärkningsvärt att det ordet inte anföras: »att 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 kan erinras att verbet *περιόζειν*, såsom exempelvis Jakobs brevs 1:a kapitel visar, inbegriper såväl fresta som sätta på prov. Alltså ligger ett 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. Nya testamentet 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 står 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 tillber honom. Då tillber 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 tillbe 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 har lyor och himlens fåglar har bon, men Människosonen har inget

att vila huvudet mot.» 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 inte något världsligt inflytande och lär inte ut några märkvärdiga psykiska krafter, utan sätter gentemot detta tron att ingenting vara, att ingen kraft ha. Han hade ingen makt, ingen ställning, inte alls något inflytande hos kejsaren, inte 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 bara 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 är 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 ingenting 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 predikar inte oss själva, utan Jesus Kristus ...» 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 har vi i lerkärl, för att den väldiga kraften skall vara Guds och inte komma från oss», så också »Nu lever inte längre 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 är den frestelse som det ofta varnas för med 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 upphävs inte, utan man tar 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 tillbe djävulen och blir raka motsatsen till detta: »Herren skall du tillbe, och endast honom skall du tjäna.»

Detta som gäller församlingen måste också gälla den enskilde. Det gäller att inte falla för frestelsen att anpassa sig efter denna tidsålders väsende. Rom. 12:2 (μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ ...)

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 har 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 henne.

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 får ett

verkligt bröd. Den som inte strävar efter att vinna världen och dess härlighet 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 verkligheten det ordet besannat i 91:a psalmen »Den som sitter i den Högstes beskydd 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: »Vänd 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 inte begränsas. Anden avser hela det nya livet. Genom sin bekännelse »nu lever inte längre jag, utan Kristus lever i mig» (Gal. 2:20) anger Paulus på vad sätt han förnimmar 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 är de som är fattiga 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 Gamla testamentet, 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 jämförs det med tron eller den kristnes liv, som tänks bli renat liksom guldets genom eld för att befinnas vara i härlighet och ära vid Jesu Kristi uppenbarelse. I 1 Petr. 4 talas åtskilligt om luttringselden, 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 sin kastskovel i handen och skall rensa sin tröskplats ...» 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 Nya testamentet är Israel ifrån begynnelsen, Kristi verk genom hela tiden, inte bara i fulländningen. Vidare pekar Johannes döparen på Jesus såsom den kommande (ὁ ἐρχόμενος). Men ingen annan kan kallas »den kommande» än »den som var och som är och som skall komma» (Upp. 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 förbränns 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 välmenta. 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 görs 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 framstår som ett under — överleva hela denna vildvuxna flora av mänskliga funderingar och strävanden, både välmenta 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 fransidan. 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 oförgämligt.

*(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 har 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:e 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 möts 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 inte ville dra några vittgående slutsatser från denna inskrift. Namnen Jesus och Josef var ju nämligen mycket allmänna på den tiden.

En annan högintressant upptäckt gjorde *Sukenik* i den ryska kyrkans i Jerusalem lilla antikvitetssamling. Där hittade han nämligen en arameisk inskrift — varifrån den ursprungligen stammar vet man tyvärr inte — som omtalar att den judiske konungen

*Ussias* ben förts »hit» och tillfogar en varning, att kistan med hans kvarelvor inte 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 har vi fått en ny uppfattning om den Heliga Stadens topografi: Vi vet 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 höll 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 riktningen 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 åskådliggör mosaikens skönhet. Man kan där urskilja tre bildgrupper, omgivna av en bred ram av ornamenten och bilder, föreställande frukter och djur, dessa omramade av inskrifter. Den första

gruppen utgörs 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 nämns 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 bara ett enda exempel på de många sakrala judiska och samaritanska minnesmärken för vars återupptäckande vi har *Sukenik* att tacka.

I detta sammanhang bör 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 inte 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 arkeologin har med *Sukenik* förlorat en *pioniär*; 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 sionismen genom Theodor Herzl. Herzels 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 sionismen. Nej, revolutionerande på vår judiska världsåskådning verkade de »Tre tal om judendomen», som Martin Buber hade hållit 1909 och senare i en sionistisk 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; judendo-

men 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 filosofins, 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 inte bara det judiska. I grund och botten är Bubers chassidiska lära densamma som möter oss i hans tal och hans filosofi. I varje situation förnimmer människan Guds röst, och varje svar på denna röst är ett vågspel. Hon står som enskild individ inför Gud men bärs 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 honom 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 vikt 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.)*

## »Stå inte 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 finns i Gamla testamentet, i Tora. Det är emellertid inte det gammaltestamentliga ordet som Jesus avvisar, utan den bokstavliga, ytliga tolkning som gör det till en vedergällningslära. Gentemot en sådan lära står Jesu ord: »*Jag* säger er: Stå inte emot den som är ond.» Detta är enligt honom vad orden i den Heliga Skrift (= Gamla testamentet = Guds eget ord) verkligen betyder. Orden kan ju synas enkla: långt ifrån att hämnas skall man ta 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 — inte det »ohyggliga», det diaboliska, det fasansfulla och hemska, som det gudomliga livet ställs i kontrast mot utan det till synes oskyldiga, det som de hyggliga »hedningarna» gör. En vanlig hygglig människa tycker att 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 också 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 inte vill ta 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 handlar gott mot en själv; hon kan också hemfalla åt det rent diaboliska, »ohyggliga». Det finns inte minst bland dem som står i ett yttre kyrkligt sammanhang även den diabo-

liska ståndpunkten: att vedergälla *gott med ont*, att hänsynslöst hata och krossa sin *vän*. Denna ståndpunkt berörs inte här i Bergspredikan, det är av vikt att lägga märke till detta. Det som Jesu ord sätts emot är *här* inte det sataniskt onda utan det hedniska livets kännetecken: att vara vän med sin vän, men oförsonlig mot sin fiende. Gentemot allt sådant sägs: »Stå inte emot den som är ond.»

Slutligen har vi orden: »Ge åt den som ber dig, och vänd dig inte bort från 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 bör man noga märka att det orimliga just är något som enligt Jesu mening skall kunna göras. Härmed är det inte 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 inte utsagt. Jämför Jesu motstående mot frestelserna: detta innebar alls inte, att Jesus i mänsklig mening fick det bra. Att gå en lidandesväg som ledde fram till korsdöden torde näppeligen vara något mänskligt sett eftersträvanvärt.

Det är tydligen frågan om ett uppgivande av sig själv, en beredvillighet att offra. Man kan inte ge något annat än vad man själv har. Likaså är det ingen gåva, om den ges 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: »Var alltså *fullkomliga*, såsom er Fader i himlen är fullkomlig.» Själv kan människan inte 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 har inte kommit för att upphäva utan för att fullkomna»

Matt. 5:17-19.

Av H. Odeberg.

BOHL.

Dessa versar är ett av grundställena i detta ämne. Det som här sägs är inte 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 inte så, att Jesus kommer med en lära i motsats till tidigare läror. Nej, här är det »Den Kommande» som

talar, 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 har kommit. Jesus sätter inte 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 befast 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. »... förrän allt 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 bara för någon bestämd tid.

»Upphäva» står i motsats till att »bevara». Att bevara hela Skriften — vi kan erinra om ordet till församlingen i Filadelfia. »Bud» fattas i den gängse terminologin lätt såsom enskilda stadganden eller lagföreskrifter, vilket ju i och för sig inte är oriktigt. Men om man går till Skriften med bara 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 antyds i 2 Tim. 3:16. Stor

och liten i himmelriket syftar 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. Postgiro-konto 27 11 04, Erevna, Lund. Pren.-avg. 5:- kr.

---

*Med detta nummer följer som bilaga ett inbetalningskort.*