

MISSIONENS PLATS I KRISTENDOMENS CENTRUM

AV PROFESSOR ANDERS NYGREN, LUND

Att missionen är en viktig och ofrånkomlig kristen livsyttring, står väl utan vidare klart. Liksom evangelium skall gå från tid till tid, från generation till generation, så skall det också gå från land till land, från folk till folk. En kristendom, som icke är missionerande, måste bli en stagnerad kristendom. Men även om missionens allmänna betydelse sålunda är uppenbar, är det nog ganska tvivelaktigt, om man gjort klart för sig, huru centralt förankrad missionen är i evangeliet självt. Det torde väl i allmänhet vara så, att man betraktar missionen som en kristen säruppgift, visserligen en mycket viktig sådan, men dock blott en säruppgift, något vid sidan av kristendomens centrala uppgifter. Meningen med efterföljande framställning är att visa, att missionen har sin plats mitt i kristendomens centrum.

I.

För att göra detta påtagligt, är det lämpligt att utgå från frågan om vad som är missionens budskap. Den första förutsättningen för att man skall kunna bedriva mission är ju nämligen, att man är medveten om att verkligen ha en mission i världen, en sändning att utföra. Förutsättningen är, att man är medveten om att äga ett budskap, som är något annat än alla andra budskap, något egenartat och något som icke kan undvaras eller ersättas av något annat. Missionen och övertygelsen om kristendomens enastående egenart höra därför på det intimaste tillhoppa med varandra. Utan medvetandet om en sådan särskild, alldeles enastående sändning hade det inom kristendomen aldrig kunnat bli fråga om en mission, som har världen till verksamhetsfält.

Under den period, som ligger närmast bakom oss, rådde evolutions- eller utvecklingstanken med nästan oinskränkt herravälde. Icke blott in-

om naturens värld tillämpade man den, utan också inom mänsklighetens historia. Man trodde på framstegstanken och menade att det mänskliga livet alltifrån sitt primitiva stadium befann sig i ett ständigt framåt-skridande och uppstigande från den ena klarheten till den andra. För oss, som genom tvenne världskrig och genom historiska jordskred och katastrofer äro skilda från den tiden, verkar dess betraktelse på ett egenomligt sätt verklighetsfrämmande och naivt optimistisk. Men så tänkte man faktiskt för endast ett par decennier sedan. Utvecklings- och framstegstanken var en faststående dogm för de flesta. Intet under därför, att också kristendomsuppfattningen för många inom denna generation blev beroende av och infogades i det evolutionistiska schemat. Man betraktade de olika religionerna såsom samordnade med varandra inom en uppåtstigande skala. Här kunde kristendomen möjligen få gälla som toppunkten på den hittillsvarande utvecklingen, som den relativt fullkomligaste bland religionerna; men om någon absolut särställning för kristendomen kunde det icke bli tal — det tillät icke det evolutionistiska schemat.

Vad blev följden av denna uppfattning för missionen? Att dess nödvändighet och berättigande över huvud blev ifrågasatt. Det kan i detta sammanhang erinras om, huru Ernst Troeltsch för ett par decennier sedan drog denna konsekvens av den evolutionistiska åskådningen. Visserligen skulle ju kristendomen representera ett relativt högre värde på religionernas värderangsskala. Men då inställer sig frågan: varför påtvinga dem som befinna sig lägre på skalan detta högre värde? Kanske rent av de lägre värdena passade bättre på lägre stadium. Denna tankegång är fullt konsekvent: om kristendomen blott är ett led i en utvecklingsserie, om den icke är något alldeles egenartat och enastående, så finns det ingen grund till mission. Då vore missionen ett övergrepp mot de lägre stadierna; de ha rätt att göra sig gällande till dess de av sig själva gå upp i en högre form. Man brukar ju icke tvinga på barnen det som hör den vuxna åldern till, men då de vuxit upp kommer av sig själv den stund, då de lägga bort vad barnligt var. Något liknande måste ju tillämpas också med avseende på mänsklighetens utvecklingsstadier.

Men evangelium tar icke emot direktiv av en sådan evolutionistisk tankevana. Ett bland bevisen därför är just missionen. Även under den evolutionistiska perioden drev kristenheten sin mission och avlade därigenom vittnesbörd om sin tro på evangeliets innebörd och egenart. Mis-

sionen och kristendomens egenart — detta är ett rikt ämne för eftertanke. Vi kunna emellertid här icke gå närmare in på denna fråga, utan betona blott, att dessa båda ömsesidigt betinga varandra. Om kristendomen icke hade en alldeles bestämd egenart, så funnes det ingen mission; och om missionen uteblir, så är detta det säkraste beviset på att man tappat bort medvetandet om kristendomens egenart. Missionen kan såsom ingenting annat hjälpa oss till klarhet över kristendomens egenart. Den går ut med ett levande budskap, och därmed påminner den om kristendomens budskapskaraktär, något som den gamla kristenheten har alltför lätt att glömma. Där det kristna budskapet sedan århundraden varit hört i ett land, förvandlas det lätt från ett budskap till en åskådning; man diskuterar det som ett lärosystem, men därmed förlorar det sin ursprungliga innebörd och kraft. När det åter gäller att bära ut evangelium till dem som ännu stå främmande för det, då blir det klart, att det icke är en åskådning eller ett lärosystem, man vill bringa dem; då blir det klart, att evangelium är ett levande och konkret budskap, Guds frälsningsbudskap till den förlorade världen.

Missionens budskap kan helt kort karakteriseras som »korsets evangelium», detta ord då fattat i dess vidaste bemärkelse, så att det också omfattar ordet om uppståndelsen. Korsets evangelium — det är kristendomens egenart, det är sammanfattningen av kristendomens hela innehåll. Korsets evangelium — det är tillika missionens budskap. Det är icke blott en tillfällighet, att Paulus, kristenhetens förste store *missionär*, jämväl är kristenhetens förste store *teolog*; teolog, visserligen icke i den ytligare meningen, att han skulle ha satt det kristna evangeliet i ett teoretiskt teologiskt system, men väl i den djupare meningen, att han mer än någon annan kämpat för kristendomens egenart till skillnad från judisk lagreligion och hellenistisk frälsningslära. Under sina missionsfärder hade han påträffat båda dessa åskådningar, men han visste också, att han hade ett budskap från Gud att bringa, som var något helt annat än både den judiska gärnings- och lagrättsfärdigheten och den hellenistiska självfrälsningen. Och frågar man honom vad som var innehållet i hans missionsbudskap, så svarar han med en hänvisning just till Kristi kors, detta, som han visste vara för judarna en stötesten och för hellenisterna en dårskap. »När jag kom till eder, mina bröder, var det icke med höga ord eller hög visdom som jag kom och frambar för eder Guds vittnesbörd. Ty jag hade beslutat

mig för att medan jag var bland eder icke veta om något annat än Jesus Kristus och honom såsom korsfäst» (1 Kor. 2: 1—2). Man bör ge noggrant akt på varje ord här, ty det är ett missionsprogram av förebildlig betydelse för alla tider inom kristenheten. »Icke med höga ord eller hög visdom»: missionens uppgift är icke att sprida en högre kultur, icke att komma med ett djupsinnigt lärosystem. I detta hänseende kunde Paulus icke konkurrera med de grekiska filosoferna eller med de hemlighetsfulla hellenistiska mysteriereligionerna. Varje gnostisk sekt kunde tycka, att dess åskådning var bra mycket djupsinnigare än det av Paulus förkunnade evangeliet. Paulus eftersträvade icke att komma med någon hög visdom, någon djupsinnig gnosis. Vad han ville, var att frambära Guds vittnesbörd, budskapet om Guds gärning, om vad Gud i Kristus gjort till vår frälsning; och detta finner han koncentrerat i Kristi kors.

I Kristi kors når Guds historia med mänskligheten sin höjdpunkt. I Kristi kors ligger kristendomens hela mening. Om man tar bort korset, kan man lika gärna ta bort hela kristendomen. För något decennium sedan yttrade en teolog: »Jag tror icke att Gud ifrån början, då han sände Kristus, menade att han skulle dö på korset». Ett sådant uttalande ger i varje fall icke uttryck åt Nya testamentets syn på Jesu död. För Nya testamentet hör korset nödvändigt och organiskt samman med Kristi frälsningsgärning. Det var icke en tillfällighet, som kom som resultat av människors motstånd och fiendskap. Visserligen voro också dessa makter i verksamhet, men icke såsom något som korsade Guds ursprungliga plan och föranledde en förändring, utan just såsom ofrivilliga medel till Guds rådsluts förverkligande. Ett nytestamentligt ord må här anföras. I den bön, som församlingen enligt Apg. 4: 24 ff. frambar med anledning av de fängslade apostlarnas frigivande, heter det: »Ja, i sanning, de församlade sig i denna stad mot din helige tjänare Jesus, mot honom som du har smort: Herodes och Pontius Pilatus med hedningarna och Israels folkstammar; de församlade sig till att utföra allt vad din hand och ditt rådslut förut hade bestämt skola ske.» Guds rådslut hade på förhand bestämt att så skulle ske — detta är kristen syn på Kristi kors. Det var icke en tillfällighet blott, utan det är höjdpunkten i Guds frälsningsverk. På ett sätt kan man visserligen säga att det var tillfälligt — nämligen så som varje Guds gärning från mänsklig synpunkt ter sig såsom en tillfällighet; det kan icke demonstreras såsom ofrånkomligt och nödvändigt. Guds vägar kunna aldrig

av oss utstakas såsom nödvändiga. Vi ha endast att lyssna till vad Gud talar och se huru han handlar och låta honom handla såsom han vill. Detta gäller också om Guds handlande vid Kristi kors. Må vi icke förmäta tilltro oss att med våra tankar demonstrera Guds vittnesbörd om Kristi kors, utan taga emot det, sådant som det är oss givet. Men det finns också en annan avväg, då man insett det förfelade i att vilja demonstrera nödvändigheten av Kristi korsdöd. Det ligger då nära att säga: Gud hade kunnat frälsa världen också på annat sätt än genom Kristi utgivande. Det låter, som om man böjde sig inför Gud och erkände hans allmakts oändliga möjligheter. Men i själva verket är detta ett angrepp på Guds gudom, lika mycket som försöket att demonstrera, huru Gud rimligtvis måste handla. Det är ett sådant småklokt resonande, varigenom man slingrar sig undan Guds faktiska gärning. Frågan är icke, vad Gud hade kunnat göra, utan vad han gjort. Vid Kristi kors möter oss Guds frälsningsverk, det är den väg, som Gud *faktiskt* gått till vår frälsning. Därvid böra vi stanna och icke i tankarna flanera och sväva ut i överläggningar, huruvida det var nödvändigt, att Gud gick den väg han gjorde, eller om han hade kunnat gå en annan väg. Vilket svar man än ger på en så ställd fråga, betyder det en värdelös undanflykt. När Gud faktiskt har handlat, anstår det icke människan att göra sig några tankar om huruvida han icke hade kunnat handla på annat sätt, utan blott att i tillbedjan och begrundan stanna inför hans gärning.

Vad är då innebörden i korsets evangelium? Det är budskapet om vad Gud har låtit det kosta sig att finna en väg till oss. Men därmed betyder evangelium ock den totala omvälvningen av allt vad alla religioner i världen eljest lärt om vägen till Gud. Gud är den helige. Om den syndiga människan skall kunna nalkas honom, synes enda vägen därtill vara den, att hon blir helig såsom Han, att hon renar sig från synden och höjer sig upp på Guds helighets plan. Endast på detta sätt synes den Helige kunna vilja ha något med henne att göra. I överensstämmelse härmed se vi, huru alla religioner tävla med varandra om att anvisa reningsmedel, att anbefalla de offer och prestationer, som behaga Gud väl, att visa på den väg, på vilken människan kan nå fram till honom.

Gentemot allt detta står Kristi kors såsom något totalt annat. Visserligen är Guds motsats till synden här icke mindre, utan tvärt om större än i alla andra religioner. Ingenstädes träder oss Guds helighets nitälskan mot

synden till mötes så brinnande som vid Kristi kors. Såsom aldrig eljest visar den sig här såsom en förtärande eld. Men just därför avslöjas här alla de mänskliga frälsningsvägarna såsom fullkomligt odugliga. Kristi kors slår ned icke blott vår synd, utan också vår rättfärdighet. Det avslöjar själva viljan hos oss att stiga upp till Guds helighets plan såsom ingenting annat än synd. Det är en syndig förmätenhet hos människan att tro sig kunna bli lik Gud. »I skolen bliva såsom Gud» — detta har allt ifrån tidernas morgon hägrat för människosläktet såsom den stora huvudfrestelsen, för vilken människan ständigt ånyo faller. Också den djärvaste himmelsflykt slutar i ett nedstörtande. Det finns i verkligheten ingen väg till Gud, d. v. s. det finns ingen väg som från oss leder till Gud. Kristendomen är *slutet* för alla mänsklighetens religioner, för all mänsklig strävan att stiga upp till Gud. Från denna synpunkt framträder Kristi kors icke såsom ett evangelium, utan såsom en dom över allt mänskligt, även det högsta mänskliga, över människans fromhet och gudsdyrkan. Men man måste ha hört denna korsets dom för att kunna fatta korsets evangelium.

Men på samma gång som Kristi kors sålunda möter oss med den mest nedslående förkunnelse som kan tänkas: det finns ingen väg till Gud, all er strävan är fruktlös och till intet nyttig, också edra rättfärdighetsgärningar äro ingenting annat än synd inför Gud — så möter oss också där det mest paradoxala evangelium: där ingen väg finnes, har Gud skapat sig en väg. Gud har i Kristus kommit till oss och tagit sin boning ibland oss. Vi behöva icke förtära oss i det omöjliga försöket att stiga upp till Gud; han har i Kristus stigit ned till oss. När vi genomskådat arten av vår rättfärdighet, att den ingenting annat är än synd, då blir det ett evangelium för oss, när Kristus säger: »jag har icke kommit för att kalla rättfärdiga, utan för att kalla syndare». Gud, den Helige, drar ej i betänkande att träda i gemenskap med oss syndare, ty »Gud är kärleken». I Kristus har Guds egen kärlek kommit till oss. Men vad Guds kärlek är hade vi icke känt utan Kristi kors. »Därav att han gav sitt liv för oss hava vi lärt känna kärleken», heter det i första Johannesbrevet. Kristi kors är den egentliga uppenbarelsen av Guds kärlek här i världen. Men om vi här tala om »uppenbarelsen» av Guds kärlek, så får detta icke fattas blott såsom uppvisandet, dokumenterandet av Guds kärlek. Utan det är Guds kärlek själv, som här gått in i det syndiga mänskliga livets villkor och tagit

på sig de därmed förenade bördorna och offren. I alla andra religioner är offret människans sak. Vid Kristi kors möter oss offret såsom Guds eget offer, Guds kärleks offer: »så älskade Gud världen, att han utgav sin ende Son». Det finns intet lidande och intet offer, som Guds kärlek icke underkastade sig för vår skull — och detta medan vi ännu voro syndare och Guds fiender, såsom Paulus säger i Romarebrevets femte kapitel.

Detta är innebörden i korsets evangelium. Nu inse vi också, varför kristendomen måste ställa sig så exklusiv gentemot alla andra religioner. Den som har mött Guds kärlek vid Kristi kors, den som där fått alla de egna religiösa försöken och ansträngningarna tillintetgjorda och som fritt och för intet fått mottaga Guds kärleks gemenskap i Kristus, vet att alla andra frälsningsvägar äro falska vägar, som i stället leda bort från Gud. Han vet, att vi aldrig kunna komma till Gud, om Gud icke i Kristus hade kommit till oss.

* *
*

Kristi kors är domen över alla religioner, emedan det är domen över alla mänskliga försök att bana sig en väg till Gud. Evangelium har krav på att nå fram till alla folk och alla människor, emedan Gud genom detta banar sig en väg till människan. Det är häri, som den kristna missionen har sin grund, sitt existensberättigande och sin nödvändighet.

2.

Men — kunde man fråga — ligger det icke likväl något av andlig imperialism i missionen? Är det icke något av ett andligt övergrepp i detta, att vi komma med vår religion och vilja truga den på andra folk? Är det icke ett övermodigt värdesättande av det egna och ett nedsättande av det främmande? Vore det icke både sannare och ödmjukare att stanna vid att kristendomen är den relativt högsta religionen? Det skadar icke att ta upp denna så ofta hörd¹ invändning mot missionen till närmare skärskådande. Genom det förut sagda ha vi nämligen möjlighet att ge ett bestämt svar på dessa invändningar. Det verkliga övermodet ligger på den evolutionistiska linjen, där det hela betraktas som en utvecklingsprocess, och där vi enligt eget förmenande skulle ha bragt det längst i utvecklingen. Det ligger

en total felsyn i detta, att missionen skulle betyda något slags andlig imperialism och att den skulle vara ett försök att driva propaganda för vår religion. För att säga saken riktigt tillspetsat: kristendomen är icke *vår* religion, åt vilken vi genom missionen söka vinna ökad utbredning. Kristendomen är icke de västerländska folkens religion, som de försöka utbreda inom främmande världsdelar, liksom de där försöka utbreda sin kultur — och skaffa sig kolonier. Kristendomen är korsets evangelium, och som sådan har den fullt upp att göra med att slå ned *vår* religion, den naturliga människans religion, som vill göra sig gällande inför Gud. Vi västerländska människor ha ingenting att berömma oss av gentemot de folk, bland vilka vi driva mission. I varje fall böra vi icke inbilla oss, att vår s. k. religion med nödvändighet skulle stå högre än deras. Korsets evangelium är domen både över vår och deras religion, och det är detta som gör missionen oantastlig. Liksom korsets evangelium i daglig kamp måste slå ned den naturliga människans religion hos oss, så måste vi ock vara angelägna att korsets evangelium får slå ned den naturliga människans religion hos andra.

Strängt taget finns det blott två slags religion, den naturliga människans religion och korsets evangelium. Den naturliga människans religion: den framträder i alla möjliga schatteringar, men det gemensamma för dem är, att de betyda vårt fruktlösa försök att bana oss en väg till Gud. Korsets evangelium: det är den väg, som Gud själv banat till oss genom Kristus, det är det offer och lidande han måst låta det kosta sig att bringa oss Guds kärlek. Korsets evangelium är domen över varje form av den naturliga människans religion. När vi ha ställt vår egen religion under korsets dom, äro vi ock berättigade att ställa andra religioner under dess dom.

Också här ha vi något att lära av aposteln Paulus. Allt det som var honom en vinning hade han räknat som förlust, för att vinna Kristus och bli funnen i honom. Han hade gått in under korsets dom, och numera ville han icke veta om något annat än Jesus Kristus och honom såsom korsfäst. Med utgångspunkt härifrån kunde han icke säga annat om sina landsmän, än att de foro fullkomligt vilse i fråga om frälsningsvägen. Men detta ger honom icke anledning att tala nedsättande om dem. Tvärtom han talar förvånande erkännande om dem. Han säger: »Det vittnesbördet giver jag dem, att de nitälska för Gud.» Huru ofta ställes icke den kristna missionen inför något liknande. Man kan känna sig frestad att säga: ack,

att det hos de kristna i allmänhet funnes så mycket uppriktig nitälskan för Gud, som det kan finnas även hos de lägst stående hednafolk. Det är icke att vi i detta eller andra avseenden äro bättre som gör oss skickade att driva mission, utan det har sin grund endast och allenast däri, att Gud har sänt oss korsets evangelium, som utför sitt dömande och frälsande verk hos oss och emot oss själva och som vi nu äro pliktiga att föra vidare. Det räcker nämligen icke med blott nitälskan för Gud. Paulus fortsätter: »Dock göra de detta icke med rätt insikt. De förstå nämligen icke rättfärdigheten från Gud, utan söka att komma åstad en sin egen rättfärdighet och hava icke givit sig under rättfärdigheten från Gud» (Rom. 10: 2 f.). Här har kristendomens förste store missionär med oöverträfflig klarhet ställt emot varandra de båda slagen av religion: *rättfärdigheten från Gud*, frälsningen som kommer till oss från Gud — detta är korsets evangelium; och försöket att åstadkomma en *egen rättfärdighet* — detta är den naturliga människans religion.

När Kristi uppenbarelse för Paulus hade blivit till domen över allt hans eget, över hela hans föregående liv och just över hans religion och fromhet, på vilken det från annan synpunkt icke hade varit något fel — Paulus kan ju säga, att han i fråga om rättfärdigheten, d. v. s. den rättfärdighet som vinnes i kraft av lagen hade varit en ostrafflig man; men då han får möta Kristus, upptäcker han, att just denna rättfärdighet icke är något annat än synd — när domen alltså hade gått ut över hans religion, över hans rättfärdighet och fromhet, så kunde han också, utan att göra sig skyldig till övermod eller orättvisa uttala domen över både den judiska och den hedniska religionen. I detta sammanhang äro de första kapitlen i Romarebrevet synnerligen lärorika. Vi få där se, huru »hedningarnas apostel» dömdo om de hedniska religionerna. Och detta är en integrerande del i hans missionsverksamhet. Innan han kan tala om den nya tidsåldern, som Gud lät komma genom Kristus, måste han tala om den gamla tidsåldern, då döden rådde med oinskränkt herravälde. Det blir, skulle man kunna säga, en rätt onyanserad bild, som han ger av dessa båda tidsåldrar och tillståndet i dem: inom den ena rätt och slätt *döden*, inom den andra, genom Kristus, *livet*. Men denna skarpa motsats är för honom den nödvändiga förutsättningen för hans missionsverksamhet. Hade han icke vetat och klart kunnat betyga, att döden råder, där Kristus icke råder, så hade han icke haft någon rätt och myndighet att komma med sitt bud-

skap. Han kommer icke med det så att säga på försök, om icke möjligen de andra religionernas anhängare skulle finna ut något värde ur hans förkunnelse, något som de förut saknade; utan han kommer för att rädda dem från döden och från Guds vrede. Och här måste situationen för varje tids mission bli väsentligen likartad med Pauli situation.

3.

På åtskilliga punkter måste vi otvivelaktigt begynna att lära om, om missionen skall få sin rätta ställning, och härvid kunna Pauli ovan antydda tankar få vägledande betydelse. Vi inskränka oss till att blott peka på några av de här ifrågakommande punkterna.

1. Vi måste lära oss att se Guds vrede som en realitet i mänsklighetens och i folkens liv. Just i det närvarande ha vi kanske lättare att se detta än tillföre, nu, då mänskligheten är i färd med att slita sönder sig själv. Det är då ej längre svårt att se den realitet, som ligger bakom talet, att det mänskliga livet, åt sig själv lämnat, står under dödens herravälde. Av Paulus få vi lära att gå ännu ett steg vidare och däri se uppenbarelsen av Guds vrede. När vi läsa de första kapitlen i Romarebrevet, ligger det eljest nära till hands att tolka dem efter ett annat schema. I de tre första kapitlen talas ju dels om den mänskliga orättfärdigheten, dels om den falska lagrättfärdigheten. Mot detta ställes i Rom. 3: 21 ff. ordet om den genom Kristus uppenbarade gudsrättfärdigheten. Det ligger då nära, att mot *Guds* rättfärdighet ställa *människors* orättfärdighet och lagrättfärdighet. Men Paulus talar på ett annat sätt: mot Guds rättfärdighet står för honom Guds vrede, som uppenbaras såväl över orättfärdigheten som över lagrättfärdigheten. Vi glömma gärna, att vi ha med Gud att göra, både då han uppenbarar sin rättfärdighet och sin vrede.

2. Vi måste lära oss att se, att Gud har med hedningarna, och icke blott med oss kristna att göra. Vi äro vana att tänka, att Gud låtit hedningarna gå sina egna vägar och helt dragit sig tillbaka från dem. Och på motsvarande sätt röra vi oss gärna med distinktionen kristna och världsmänniskor under förutsättning att Gud egentligen icke har med de senare att göra, då de ju själva ställt sig utanför det område, där han vill möta oss. Paulus talar på ett helt annat sätt om hedningarna. »Vad man kan känna om Gud är uppenbarat bland dem. Gud har ju uppenbarat det för

dem. Ty hans osynliga väsen, hans eviga makt och gudomshärlighet ha ända från världens skapelse varit synliga, i det att de kunna förstås genom hans verk. Så äro de då utan ursäkt. Ty fastän de hade lärt känna Gud, prisade och tackade de honom dock icke som Gud, utan förföllo till fåfängliga tankar, och så blevo deras oförståndiga hjärtan förmörkade. När de berömde sig av att vara visa, blevo de dårar och bytte bort den oförgänglige Gudens härlighet mot beläten.»

Det ligger så naturligt till för oss att utgå från en deistisk gudsuppfattning — även om vi teoretiskt veta, att detta är en förfalskning av kristendomen. Vi utgå från bilden av en Gud, som visserligen har skapat allting, men som sedan, alltifrån världens skapelse har dragit sig tillbaka och dolt sig bakom sin skapelse, och vi utgå från bilden av en mänsklighet, som går där i sitt övergivna tillstånd, ingenting högre önskande än att lära känna den dolde Guden i de spår, som han kvarlämnat i skapelsen, för att så kunna dyrka och tjäna honom.

Här behöva vi lära av Paulus. Han tror på den levande och ständigt verksamme Guden. Han utgår från bilden av en Gud, som alltifrån skapelsen gripit in i det mänskliga livet och i sina verk uppenbarat sin eviga makt och gudomshärlighet; och han utgår från bilden av en mänsklighet som, fastän Gud sålunda dagligen och stundligen träder den till mötes, icke har velat prisa och tacka honom såsom Gud, utan i sin förmenta vishet, som emellertid i verkligheten är dårskap, bytt bort den oförgänglige Gudens härlighet mot beläten, avbilder av förgängliga människor, fåglar, fyrfotadjur och krälände djur.

3. Vi måste lära oss att icke betrakta allt vad religion heter såsom ett värde. Ty om man hyllar en dylik betraktelse, är det ute med missionen, ute med kristendomen. När Paulus möter de hedniska religionerna, säger han icke: detta är något värdefullt, som eventuellt kan göras ännu värdefullare genom att lyftas upp på kristet plan. Utan han säger: de ha bytt bort Guds sanning mot lögn, och tagit sig för att dyrka det skapade framför Skaparen. Lögnen är icke ett positivt värde. Vi måste för evangeliets egen skull komma bort från den utvecklingshistoriska betraktelsen, för vilken all religion betecknar ett värde i en uppåtstigande skala. Denna betraktelse passar blott in på den falska religionen, den som konstrueras ut ifrån oss själva och våra möjligheter. Men det är ju raka motsatsen till kristendomen, mot evangeliet, som förkunnar oss »rättfärdigheten från

Gud». Guds sanning och människors lögn — Guds rättfärdighet och människors orättfärdighet resp. lagrättfärdighet stå hårt emot varandra, och detta är förutsättningen för att missionen skall ha ett budskap. Är det endast fråga om högre och lägre mänskliga möjligheter, så är missionen en omöjlighet.

4. Vi måste lära oss att betrakta det kristna budskapet icke blott från inskränkt individualistisk synpunkt. Vi måste lära oss att se, att Guds vrede är en realitet, som vilar över hela människolivet över huvud taget. Vreden, synden, lagen, döden, äro makter, som med oinskränkt välde härska över vår mänskliga tillvaro sådan den är utan Kristus. Och frälsningen i Kristus är icke blott ett individuellt budskap till den enskilda människosjäl, utan något som gäller hela vårt släkte. Så länge vi endast anlägga den individualistiska synpunkten blir det något verklighetsfrämmande att tala om Guds vrede över hedningarna liksom också talet om frälsning då får över sig något av — sit venia verbo — en psykoanalytisk förlossning. Huru helt annorlunda verklighetstroget talar icke Paulus i Rom. 5 om Adam såsom den gamla, förlorade mänsklighetens huvud och om Kristus såsom den nya, förlossade mänsklighetens huvud. Detta är evangeliets egentligaste uppgift, att uttaga oss, som av naturen äro syndens och dödens trälar, ur dödens våld och införa oss i livets nya sammanhang. Härei ligger också missionens egentliga motiv. De gamla förstodo kanske stundom detta bättre än vi, även om de genom en individualistisk betraktelse kunde komma på sidan om saken. De förstodo, att detta att Kristus blev förkunnad var något av evighetsvikt, och icke blott något relativt. Vi äro alla ställda under de fientliga makternas våld, som härska i den gamla tidsåldern. Men då Kristus kom, skedde den stora förvandlingen. Vi blevo uttagna från deras välde och ställda in under en ny herre. I stället för Guds vrede blev Guds rättfärdighet uppenbarad; och nu kan det heta: »den genom tron rättfärdige skall leva». Mötet med Kristus betyder faktiskt *livet*, och det är detta, som ger missionen dess kraft. Det är icke en högre kultur, icke allmänna religiösa sanningar, vi ha att fortplanta till hednafolken, utan det eviga livet, som kom genom Jesus Kristus.

5. Till sist ett ord om själva termen »*hedendom*» i missionens sammanhang. τὰ ἔθνη, folken, hedningarna — detta är den rätta beteckning för dem, till vilka missionens budskap frambäres. I anslutning till Paulus ha vi utan omsvep använt denna term. För nutida religionshistoriskt

skolad uppfattning har eljest begreppet »hedendom» förlorat sin pregnant innebörd. »Hedendom» är för denna åskådning detsamma som man med ett mera korrekt religionshistoriskt namn kan beteckna som »de icke kristna religionerna». I förhållande till kristendomen betraktas de gärna såsom ett förstadium. Om kristendomen representerar Guds historiska uppenbarelse i Kristus, så representera dessa så att säga den naturliga uppenbarelsen. I de utomkristna religionerna möter oss enligt denna uppfattning Guds allmänna uppenbarelse liksom i kristendomen hans särskilda uppenbarelse. Paulus, hedningarnas apostel, såg helt annorlunda på »hedendomen». Han såg däri ingalunda någon Guds uppenbarelse. I de »utomkristna religionerna» är det icke Gud som uppenbaras, utan i stället människans fördärv, icke Guds sanning, utan människans lögn. Om man inordnar kristendomen bland de mänskliga religionerna, måhända som det högsta stadiet i en utvecklingsserie, så kommer man fram till en helt annan betraktelse av de »utomkristna religionerna» än den som möter hos Paulus. Ty även om de representera ett lägre stadium än kristendomen, äga de dock åtminstone en relativ sanning. Paulus åter karakteriserar de mänskliga religionerna med ordet »lögn». De äro icke en lägre grad av sanning eller ett förberedande stadium för den fullkomliga sanningen, utan en förvrängning av sanningen, dennas direkta motsats. Visserligen består ett sammanhang mellan dem och sanningen såtillvida som icke heller de skulle finnas till, om Gud icke hade uppenbarat sin sanning. Men detta ger dem icke något positivt värde. Paulus betraktar förvisso icke den hedniska gudsydkan såsom något positivt värdefullt; den är tvärt om uttryck för mänsklighetens djupaste fördärv.

Vi ha kunnat tala helt frimodigt och rättframt om evangeliets negativa syn på hedendomen, eftersom däri icke ligger någon som helst självförhävelse. Just det negativa blir ett positivt motiv för missionen. Just därför att mänskligheten står under Guds vrede har Gud uppenbarat sin rättfärdighet i Kristus (jfr härtill sammanhanget mellan Rom. 1: 17 och 18). Och det är denna Guds rättfärdighet, som missionen har att förkunna ut över världen. Men detta kan ske endast därigenom att den i likhet med Paulus icke ryggas tillbaka för att tala om den mänskliga orättfärdigheten. Däri ligger intet nedsvärtande av det mänskliga. Tvärtom, det är något djupt gripande i människosläktets oavlåtliga försök att bana sig en väg till Gud. Vad allt ha människor icke låtit det kosta sig av offer.

De ha offrat även sitt dyrbaraste och käraste, och allt detta för att finna vägen till Gud och vinna hans välbehag. De nitälska för Gud, men mitt i denna nitälskan har deras färd blivit en irrfärd.

* *
*

Vår framställning har huvudsakligen gestaltat sig till en uppgörelse med den evolutionistiska kristendomssynen med dess uppfattning om kristendomen såsom det högsta och ädlaste skottet på den allmänna religiösa utvecklingens träd. Denna kristendomsuppfattning är missionens farligaste fiende. Den berövar missionen dess motiv och grund, och i sista hand dess berättigande. Men på samma gång är den kristendomens farligaste fiende: under hövliga former — kristendomen skall ju vara det högsta stadiet — förvandlar den evangelium, som är Guds frälsningsbudskap och Guds frälsningsgärning till en utvecklingsprodukt av den mänskliga anden. Men därmed förvandlas också missionen från att vara frambärandet av Guds frälsningsbudskap till ett uttryck för mänsklig konkurrens- och expansionsvilja. Även från andra synpunkter vore mycket att säga om denna evolutionistiska kristendomssyn, som nu dess bättre synes vara på avskrivning tillsammans med den allmänna evolutionistiska världsbetraktelsen. Men det viktigaste är, att vi i motsats till den tränga fram till kristendomens egen syn på korsets evangelium. Får blott detta ske, så falla också invändningarna mot missionen. Då följer missionen som den självklara konsekvensen. Ty dess budskap är intet annat än kristendomens eviga budskap, korsets evangelium, som för oss bort från oss själva och leder oss till Gud. »Icke åt oss, Herre, icke åt oss, utan åt ditt namn giv äran» — detta är missionens lösen och det som ger den dess rätt.

SVENSKA FROMHETS- OCH PREDIKORIKTNINGAR I DEN ROMANTISKA KULTURIDEALISMENS TIDEVARV.¹

AV DOMPROST ERNST NEWMAN, LUND

I inom den lutherska ortodoxien hade det utbildats en antropologi, enligt vilken hela människosläktet redan i följd av sin biologiska samhörighet med den fallne Adam sjunkit ner i ett kroppsligt och själsligt (andligt) fördärv, som uteslöt varje möjlighet till förbättring genom egna ansträngningar. Endast genom ett av Kristi frälsaregärning betingat frikännande inför Guds domstol i himmelen kunde människan befrias från den som en objektiv, transcendent storhet fattade arvskulden och få sin gudsfrånvända livsinriktning omkastad.

Genom upplysningen blev hela detta av djup syndapessimism präglade betraktelsesätt undergrävt. Arvskuldsidéen eliminerades helt enkelt bort, och syndafallets följder flyttades restlöst över till det immanenta planet. Strängt taget reducerades alltsammans till en rent psykologisk procedur med vissa kroppsliga efterverkningar: den förut sorglösa försynstron tänktes ha blivit grumlad av näringsbekymmer, och samtidigt hade de sinnliga begärens stegrats till en omätlighet, som verkat nedbrytande på den fysiska konstitutionen.

På ett för ortodoxiens totalitetsaspekt främmande sätt ställdes kropp och själ här i motsatsförhållande till varandra. Det kroppsliga nedvärderades och gjordes till syndens — begränsningens och sinnlighetens — egentliga säte, medan själen eller anden tillskrevs en gränsöverskridande tendens, en törst efter oändlighet eller evighet i betydelsen av odödlighet, sällhet, sanning och fullkomlighet, som på rent naturlig väg — genom en klokt avvägd sedligt-religiös uppfostran — kunde stegras ända därhän, att den till slut besegrade sinnligheten och tog ledningen i människans liv. Den ortodoxa syndapessimismen fick vika för en optimistisk självtillit i

¹ Föredrag i Humanistiska vetenskapssamfundet i Lund den 24 febr. 1943.

den religiösa moralismens tecken: frälsningen genom Guds nåd skymdes bort av tron på de egna förbättrings- och fullkomlighetssträvandena. Samtidigt fick också ortodoxiens pessimistiska syn på mäsklighetens väg genom tiderna lämna rum för en mera optimistisk, av framstegstanken behärskad historiebetraktelse.

Det har sagts, att upplysningstiden är den fulländade själviskhetens tidsålder, och detta är måhända riktigt i den meningen, att man då mera än under någon föregående epok i kristenhetens historia med naiv uppriktighet och utan någon blygselns rodnad på kinderna bekände sig till själviskhetens princip. För upplysningens individualistiskt inriktade tänkande framstod den enskilde som det enda verkliga och värdefulla och därmed också som det suveräna värdesubjektet. Allt fick värde i mån av sin betydelse för den ene eller andre individen. För någonting högre än den enskildes nytta och lycka fanns det föga resonans. Med gott samvete odlade man en egoistisk moral, och med glad tillförsikt gick man upp i en fromhet, vars egocentricitet och eudämonism hade sitt självklara korrelat i en ur naivt rationella övertväganden framsprungnen tro på Guds godhet.

Den kraftiga reaktion mot upplysningen, som satte in i och genom idealismen och romantiken, betydde icke en radikal brytning med denna. Även under sin kritiska period förblev Kant i mångt och mycket bunden av upplysningens frågeställningar och allmänna behov och stämningar. Moraliskt och religiöst rörde han sig mindre på evangeliets än på den av idéerna Gud, dygd och odödlighet behärskade upplysningsfromhetens linje. Det var icke från evangeliets Gud utan från sig själv i sin egenskap av förnuftsvarelse, som han hämtade det sedliga idealet och viljan och kraften till det goda. Hur mycket han än talade om »das radikale Böse», så stod han dock främmande för den kristna syndtanken i dess religiösa djup, och därför saknade han också förutsättningar att förstå den specifikt evangeliska nådesförkunnelse, som utgår från vissheten, att lagen såsom frälsningsväg blivit upphävd genom Kristus.

Även med avseende på Fichte och de andra tyska idealisterna ända fram till Hegel gäller det, att motsatsförhållandet till upplysningen icke utesluter ett fortsatt beroende av denna i väsentliga stycken. Med djupt allvar bekämpade Fichte upplysningens individualism och eudämonism. Över individen ställde han idén, som kräver tro, lydnad och offer. Men i denna högspända moralism blev den egocentriska humanitetsaspekten dock

aldrig genombruten eller avvisad. Hans idealism är alltigenom religiöst bestämd, men denna religiositet har en utpräglat antropocentrisk och moralistisk karaktär. Hos honom och idealismen i det hela är det icke Gud utan människan själv, som utgör den religiösa utgångs- och orienteringspunkten. Tron på de egna sedligt-religiösa krafterna vet icke av några som helst gränser: »Die sittliche Tat gelingt unfehlbar». I sin människoupfattning — och därmed också i sin uppfattning av synden, nåden, rättfärdiggörelsen och försoningen — befinner sig idealismen i stort sett på samma mot ortodoxien riktade frontlinje som upplysningen.

I samband med återupptäckten av Spinoza kom det en för den inom upplysningen och idealismen omhuldade gudsuppfattningen ogynnsam vändning till realism, monism och naturalism. Den av Kant och Fichte i upplysningens efterföljd överbetonade motsatsen mellan ande och natur ströks bort, och i anslutning till den framspirande naturforskningen utbildade Schelling och andra en religiöst bestämd naturfilosofi, som på idealismens vis ville förstå naturen ut ifrån den mänskliga anden, men som samtidigt gjorde gällande, att natur och ande icke blott äro förbundna med varandra utan alltigenom identiska. Så drogs Gud ner från abstraktionens höjder och upplevdes på ett omedelbart sätt som en i tillvarons konkreta mångfald framträdande makt. Den för sinnena åtkomliga verkligheten blev den egentliga gudsuppenbarelsen.

Denna förändring erbjöd emellertid nya möjligheter till en religiöst orienterad individualism på rent human grund. Ur de dunkla drifternas i sin egen individuella natur hämtade Goethe den vägledning, som Kant och Fichte sökte hos det överindividuella förnuftet. I individens beroende av naturnödvändigheten sågo han och många andra en livsfrämjande frigörelse från viljans anspänning inför utifrån uppställda mål — en inbjudan till naturlig livsföring i den meningen, att man kunde betrakta böjelsen som plikt och icke behövde taga någon hänsyn till skillnaden mellan gott och ont. Medvetet eller omedvetet gled man över till en estetisk aspekt, som på ett numera nästan ofattbart sätt kom att bli bestämmande för hela livsinställningen. Såväl naturens som etikens bud inordnades liksom självklart under skönhetens allt behärskande lag.

Det var i denna atmosfär, som romantiken fick luft under vingarna. Dess livs- och bildningideal — sådant det framträder t. ex. hos den unge Schleiermacher — har en avgjort individualistisk och estetisk prägel. »Sich

selbst darstellen» — att demonstrera sin egenart, att bringa de medfödda gåvorna till allsidig utveckling och så forma sin personlighet till ett konstverk — det var för romantikern som för idealisten den enda människovärdiga livsuppgiften. I det romantiska självmedvetandet når individens självhävdelse sin kulmen: för den stora naturbegåvningen, för »snillet» eller »geniet», gälla icke samma skrankor som för vanligt folk, utan en sådan människa står över lagen och kan tillåta sig snart sagt vad som helst.

Den transcenderande tendens, som för upplysningen tedde sig som det specifikt humana — samma tendens, som drev Kant och Fichte att borra sig så djupt in i spörsmålet om de yttersta förutsättningarna för mänskligt tänkande och handlande — denna dragning till det oändliga och fullkomliga tog sig hos Goethe och romantiken uttryck i en njutningslystnad och ett på sinnevärlden inriktat kunskapsbegär utan all gräns. Att veta allt, pröva allt, uppleva allt, suga musten ur allt — det var målet. Alltid på jakt efter nya erfarenheter, alltid utan inre ro och tillfredsställelse och ändå stolt i medvetandet om att just genom denna eviga oro vara höjd över den stora massan av belåtna kälkborgare — sådan ter sig idealmänniskan i det av Goethe och romantiken behärskade tidevarvet. På de yrkesbetonade och näringsidkande samhällslagren sågo idealismens och romantikens stora andar ner med en likgiltighet eller ringaktning, som kommer en att tänka på de judiska fariséernas förakt för de i lagen oinvigda folklagren.

I idealismens spår växte det fram en aristokratisk bildnings- och humanitetsreligion, som kulminerade i genikulten, och som med sina starka inslag av egoism och eudämonism stod i ett motsatsförhållande till den kristna trons och kärlekens principer, som samtiden långt ifrån alltid hade tillräckligt klar blick för.

Riktigt begriplig blir denna nya syn på människan och hennes mål blott mot bakgrunden av den mäktiga förstärkning av inflytandet från den grekiska kulturvärlden, som idealismen hade fört med sig. Alltsedan Melanchtons dagar hade hela den högre bildningen i Tyskland och Norden byggt på förutsättningen, att det kulturella arvet från antiken kunde smältas samman med kristendomen till en enhetlig världs- och livsåskådning. Nu kom det emellertid en sådan våldsamt hausse för det antika (»nyhumanism»), att det kristna på många håll förlorade ledningen och degraderades

till ett slags gottköpssurrogat för de obildade. Med frenetisk iver och förtjusning fördjupade sig idealismens koryféer i den antika konsten och anammade dess skönhet som en uppenbarelse av den mänskliga andens gudomliga skaparekraft och djupa samhörighet med de översinnliga idéernas värld. För Herder och andra stod det utan vidare klart, att aldrig under hela historiens lopp hade det mänskliga nått högre än hos grekerna. Hos dem hade den sanna humaniteten brutit igenom på ett för alla tider förebildligt sätt. Genom dem hade det blivit klart, att det sant mänskliga är det sant gudomliga, och att religionen blott är humanitet i högsta potens.

Hos en sådan beskäftig och motsägelsefull representant för övergångstidens vaga tyska väckelsereligositet som den tysk-schweiziske skriftställaren Johann Caspar Lavater gled detta religiöst betonade förhållande av människan över i en för romantiken i det hela karakteristisk vänskapskult på egocentricitetens och den förfinade eudämonismens basis. Bakom den frappanta intensiteten i den tidens vänskapsbetygelser låg det ofta nog en uppenbart oevangelisk drift att begagna andra som medel att förhöja den egna livsnjutningen. Som biet brandskattar den ena blomman efter den andra, så kastade sig Lavater över den ena mänskliga individen efter den andra för att få njuta av sötman i dess väsen. All värdering och uppskattning av vännerna bestämdes ytterst av begäret att berika den egna personligheten.

Därför väcker det ingen förvåning, när man finner, att de dåtida vänskapsvirtuosernas fina fasad av förändligad och skönhetsskimrande humanitet ibland kunde dölja en nog så lysten och brutal sinnlighet. Den av många omhuldade tanken, att konflikten mellan den religiösa idealismen och den kyrkliga kristendomen kunde begränsas till det dogmatiska området, visade sig vara en illusion. I själva verket skar det sig skarpt och oförsönligt redan i den religiösa grundinställningen, och därför måste motsättningen förr eller senare bli akut även på det etiska planet.

Här är nu icke tillfälle att mera ingående påvisa, hur den i det föregående skisserade utvecklingen har påverkat svenskt andeliv. Som ett oomtvistligt faktum kan man emellertid utan vidare slå fast, att såväl upplysningen som idealismen och romantiken även i Sverige verkat underminerande på den ortodoxa antropologien och soteriologien och främjat en vändning till individualistisk religiositet på de rent humana resursernas linje.

I samband med 1817 års Lutherjubileum fick ju reaktionen mot upplysningen även i vårt land förlig vind i seglen. Man riktigt tävlade med varandra i svartmålning av det föregående skedet. Men ingen av de tre jubileumstalare, som tilldrogo sig den största uppmärksamheten — Tegnér, Geijer och Wallin — var eller blev någonsin en härold för den gammallutherska ortodoxiens syn på människan och frälsningen. De hade allesammans druckit alltför djupt ur upplysningens, idealismens och klassicismens brunnar för att utan humaniserande uppmjukning eller omtolkning kunna acceptera den kyrkliga dogmatiken eller evangeliets religiösa syndbegrepp och kompromisslöst antimoralistiska frälsningsväg. Ingen av dem kunde helt rycka sig loss ur den religiösa idealismens antropocentriska inställning, ingen av dem synes ha förlorat tron på en i människan trots synden kvarlevande rest av naturlig godhet.

Dessa tre — Sveriges största kulturpersonligheter under 1800-talet — lade var och en på sitt sätt grunden till en humaniserad kulturkristendom, som redan under århundradets förra hälft utgjorde det mäktigaste strömdraget i de bildade samhällsklassernas fromhetsliv. I mångt och mycket voro dessa portalfigurer till den svenska idealismens storhetstid olika — hos Tegnér dominerar den bildningsaristokratiska humanitetsreligionen i Herders och Goethes anda, hos Geijer, som är djupare förankrad i det nationellt lutherska fromhetsarvet, omsättes det antika humanitetsidealet i en personlighetsidé med avgjort kristen kvalitet, hos Wallin, som trots alla yttre framgångar tyngdes av skickelsernas tryck, får det världsfrånvända vemodsdraget i grekisk skönhets- och oändlighetslängtan en allt överskuggande betydelse — men gemensam för dem alla var obenägenheten att inskränka gudsuppenbarelser till kyrka, bibel och bekännelseskriterier och en därav betingad strävan att finna en livsduglig syntes mellan kristendomen och den humana kultur, som ytterst hade sin inspirationskälla i den platonska idealismen.

Mot denna fromhet i den humaniserade kristendomens tecken svarar en förkunnelse, som under det ifrågavarande tidsskedet — 1800-talets förra hälft — har sin ojämförligt främste bärare i Wallin.

Det finns många nyanser inom denna predikoriktning, som i sig uppsuger både den neologiska predikotraditionen från 1700-talet och den nya förkunnelse i den religiösa liberalismens anda, som sätter in på 1840-talet, men hos alla dess representanter står problemet tro och vetande i för-

grunden. Huvudintresset gäller icke de kyrkliga traditionernas och institutionernas bevarande och icke heller den enskildes väckelse och omvändelse i pietistisk mening, utan det djupaste motivet är en önskan att göra kristendomen acceptabel för de bildade. Och detta anser man sig kunna uppnå genom att göra det kristliga budskapet så litet anstötligt som möjligt — antingen genom att stillatigande gå förbi det chockerande eller också genom att lägga in en ny och mera human mening i de kristna trosföreställningarna.

Det är inte så lätt att finna något fullt träffande namn på denna predikoriiktning, men jag har stannat inför benämningen *Bredkyrklig humanitetspredikan*.

Historiskt sett markerar ju den i Danmark mera än hos oss accepterade termen »bredkyrklig» en strömning inom engelsk kyrkohistoria under 1800-talet, som utmärkes icke blott av en strävan att i liberal anda förlika kristendomen med den sekulariserade tidsbildningen utan också av ett starkt socialt intresse.

Att den svenska »bredkyrkligheten» även inrymde ett dylikt intresse kan man se redan hos Wallin med hans starka, närmast i anslutning till upplysningens filantropi utvecklade humanitära inriktning (jfr n:r 285: 5, 288 och 421: 3 i 1819 års psalmbok) och i mera modern gestalt hos Geijer, Fredrika Bremer och andra representanter för den på 1840-talet fram-brytande religiösa liberalismen. Med sina rötter i upplysningen, idealismen och evangeliet förde denna liberalism med sig en påtaglig stegring i känslan av ansvar för och gemenskap med de lägre samhällslagren och därmed också en växande social reformvilja, som omedelbart satte spår i förkunnelsen.

Inom denna bredkyrkliga humanitetspredikan kan man påvisa fyra olika linjer. Man möter denna predikotyp

1) *På den moderata neologiens linje* (t. ex. hos Sam. Ödmann, C. P. Hagberg och C. G. Rogberg i deras tidigare skeden samt hos Carl von Rosenstein, J. J. Hedrén, M. Berlin, C. E. Bexell, P. A. Borg, L. P. Gagner, P. O. Gravander och Th. Morén);

2) *På swedenborgianismens linje* (hos Johan Tybeck, P. H. Odhner, Jonas Torin m. fl.);

3) *På den klassiska humanismens linje* (hos Hagberg och Rogberg i deras senare skeden samt hos Wallin, Agardh och Tegnér m. fl.);

4) *På den teologiska liberalismens linje* (hos J. M. Almquist, Nils Ignell, C. E. Wenström m. fl.).

Den bredkyrkliga, humaniserade kulturkristendomen och dess predikan har haft en betydelse för svenskt kyrko- och samhällsliv under 1800-talets förra hälft, som knappast kan överskattas. Men man får icke fördenskull förbise, att denna strömning dock gick mera på bredden än på djupet — både så till vida, som den i allmänhet icke ägde något större djup i rent religiöst avseende (ett lysande undantag som Geijer bekräftar blott regeln) och i den meningen, att den aldrig nådde ner till de djupa leden i vårt folk. Även om Aftonbladsrationalismen och den Strauss-Feuerbachska bibel- och kristendomskritiken satte vissa spår i de lägre samhällslagren, så hade dessa dock under det nu ifrågavarande tidskedet i det stora hela förblivit främmande både för den lärda bildningen och för de bildades humaniserade kulturkristendom.

Om den ojämförligt största delen av folket torde det väl kunna sägas, att den var mer eller mindre personligt engagerad i en ganska odeciderad medborgarreligion — en gammalluthersk samfundsfromhet, i vilken den ortodoxa antropologien och frälsningsläran levde kvar som självklara om också icke i det individuella troslivet fullt aktualiserade förutsättningar.

Tyngdpunkten låg här icke på det individuella fromhetslivets område, icke på omvändelsen och tron, utan på Ordet och sakramenten. Ordet tänktes verka oberoende av predikantens personliga trosliv, och i samband därmed tillmättes den »rena» läran och det prästerliga ämbetet som sådant en så stor vikt, att denna fromhetstyp fick en viss »högkyrklig» prägel.

Mot denna fromhetstyp med sitt starka behov av yttre auktoritet och en säker dogmatisk grundval svarar en förkunnelse, som man lämpligen kan rubricera som *Icke-pietistisk predikan i ortodox och högkyrklig anda*.

Hit hör bl. a. Frans Michael Franzén och hans »skola» (G. W. Carlsson, C. A. Forssell, P. A. Fröst, A. A. Grafström, G. H. Mellin, E. J. Nordenson, J. A. Säve m. fl.) samt C. F. af Wingård, H. Reuter Dahl, A. Bruhn, E. G. Bring, H. M. Melin och J. Lundbergsson.

Icke sällan visa representanterna för denna fromhets- och predikotyp en kulturöppenhet, ja, kulturidealism, som erinrar om den bredkyrkliga

strömningen, men från denna skilja de sig genom sitt krav på ren luthersk lära utan alla omtydningar, sin pessimistiska antropologi och sin konservativa bundenhet vid den nationella statskyrklighetens enhetsideal.

Genom sin icke-pietistiska grundinställning skilja de sig å andra sidan skarpt från en tredje fromhets- och förkunnelseyp, med vilken många av dem eljest ha mycket gemensamt — den typ, vars huvudintresse är hävdandet av pietismens krav på medveten, personlig uppväckelse och omvändelse.

Inom denna pietistiska fromhets- och predikotyp bör man göra en viss boskillnad mellan tvenne riktningar, av vilka den ena — pietismen i trängre mening — med förkärlek håller sig till den tredje trosartikeln och läran att frälsningstilläggnelsen bör ske i en rätt nådens ordning, medan den andra, som numera i kyrkohistoriska framställningar brukar kallas för nyevangelisk, helst håller sig till den andra trosartikeln och läran om den av Kristus en gång för alla fullbordade försoningsgårdningen.

Förkunnelsen inom den förra riktningen kan lämpligen rubriceras som *Pietistiskt inspirerad predikan*, medan förkunnelsen inom den senare riktningen med dess herrnhutiska eller nyevangeliska karaktär benämnes *Nyevangeliskt orienterad predikan*.

Inom den pietistiskt inspirerade predikoriiktningen kan man under det ifrågavarande tidevarvet urskilja fyra olika grupper:

1) *Pietistiskt inspirerad predikan med rent själavårdande intressen* (J. O. Hoof, P. L. Sellergren, Jonas Sandell, J. M. Lindblad, Peter Fjellstedt, Hoofianska lekmannapredikanter m. fl.);

2) *Pietistiskt inspirerad predikan med konfessionalistiska och högkyrkliga tendenser* (Schartau och den västsvenska förkunnelsen, B. J. Bergqvist, Assar Lindeblad, Chr. Angeldorff, N. J. Cervin-Stéenhoff, Pehr Nyman, Johan Ternström m. fl.);

3) *Pietistiskt inspirerad predikan med vida kulturella intressen och lågkyrklig reformvilja* (J. H. Thomander, P. Wieselgren, P. G. Ahnfelt, Jonas Janson, H. B. Hammar, J. E. Ekendal, And. Sefström m. fl.);

4) *Pietistiskt inspirerad predikan med dragning till Böhmiansk mystik* (Johan Dillner m. fl.).

Inom den nyevangeliskt orienterade predikoriiktningen framträda trenne grupper:

1) *Herrnhutisk efterklang* (Retzius, Orrberg, Hylander m. fl.);

2) *Det norrländska nyläseriet* (Olof Palmgren, E. P. Selahn, Pehr Brandell m. fl.);

3) *Den rosenianska nyevangelismen* (C. O. Rosenius, Gustaf Janzon, Colliander m. fl.).

Hur mycket den i vidare mening pietistiska fromhetstypen än stod i inre motsatsförhållande till en doktrinär högkyrklighet av det nyss angivna slaget, så reagerade den dock med alldeles särskild styrka mot den bredkyrkliga strömningens optimistiska antropologi och idealistiska frälsningstro. När den pietistiskt orienterade fromhetstypen accepterade den ortodoxa synen på människan och frälsningen, så skedde detta nämligen icke på den antipietistiska högkyrklighetens oreflekterade eller rent intellektualistiska vis utan med en personlig intensitet och koncentration kring det praktiskt betydelsefulla av alldeles nytt slag. Det objektiva skeendet sattes på ett revolutionerande sätt i relation till den enskilde. De allmänna frälsningssanningarna fingo individuell adress. De blevo pockande som ett personligt budskap och vunno ingång i själarna som praktiska, allt omgestaltande livsvärden. Hela teologien koncentrerades i syndens och nådens problem, och både synden och nåden upplevdes som personliga angelägenheter av ojämförlig vikt.

På sätt och vis var ju detta ingenting nytt. Redan i evangeliet finns det en religiös individualism, som rycker den enskilde ut ur blocket av folk och fränder och ställer honom ensam inför Gud till dom och benådning. Genom pietismen och herrnhutismen hade denna individualism på syndens och nådens basis alltsedan 1700-talet haft hemorts rätt i den lutherska kristenheten, också i Sverige. Men nu hade hela kulturlivet under upplysningens, idealismens och romantikens inflytande fått en inriktning på det individuella och emotionella, som även på pietistiskt orienterat håll främjade uppkomsten av ett rikare nyanserat personlighetsliv med böjelse för själviakttagelse och självnjutning, och därför kom det redan rent psykologiskt sett att ligga en säregen individuell tillspetsning och intensitet bakom den syndapessimism och det nådesbehov, som levde upp inom den nu ifrågavarande fromhetstypen.

Denna fromhetstyp får sin fulla utbildning inom de folkliga väckelserörelser av skilda slag, som redan under 1800-talets förra hälft utgöra en viktig faktor i vårt lands kyrkliga liv. Inom dessa rörelser var man

mera än på något annat håll angelägen om att predika det bottenlösa mänskliga syndafördärvet och behovet av Guds nådefulla ingripande på ett sätt, som stod i bjärt kontrast till andan och syftningen i den av bredkyrkligheten optimistiska humanitetskristendom inspirerade förkunnelsen.

Bakom de framflytande väckelserörelserna låg det starka inflytelser från 1700-talets av det pietistiska omvändelsekravet bestämda fromhetsriktningar, framför allt från Anders Nohrborg och hans egenartade sammansmältning av modifierad konservativ pietism och etiskt kvalificerad herrnhutism. Därmed var motsättningen till neologien och varje annan form av humaniserad fromhet redan från början given. Men man tar nog icke miste, om man håller före, att den säregna skärpning av syndapessimismen och den antimoralistiska hållningen, som man kan iakttaga i det nya seklets väckelsebetonade predikan, framför allt beror på det nu till de lägre samhällslagren nedträngande inflytandet från Luthers skrifter.

Alldeles påtagligt är det i alla händelser, att de norrländska nyläsarnas extremt pessimistiska människouppfattning går tillbaka på studiet av Luthers icke alltid rätt förstådda skrifter, framför allt av Galaterbrevskommentaren. Denna sistnämnda kom också att få ett avgörande inflytande på Rosenius' utveckling — framför allt väl genom det friska och levande sätt, varpå Luther här låter frälsningen av nåd allena kontrastera mot den pessimistiska antropologien.

Både inom nyläseriet och den rosenianska fromhetsrörelsen kom man *ibland* att på ett för Luther främmande sätt frossa i känslorna av egen uselhet och oduglighet i andligt avseende. I den intensifierade »fattig syndare»-stämningens spår kunde det då stundom växa fram en suksam »pjunk-kristendom» med starka eudämonistiska inslag, som fröjdade sig i vissheten om att släktets syndaskuld blivit betald en gång för alla men misströstade om den gudomliga nådens möjligheter att bryta syndens makt hos den enskilde och göra den religiösa livsströmmen fruktbringande mitt i jordelivets hårda påfrestningar.

Det är väl icke osannolikt, att denna utveckling har främjats av den romantiska tidsströmningen med dess inriktning på passiv livsnjutning och harmonisk utjämning av de själsliga dissonanserna. När det urkristna pilgrimsmotivet under 1800-talets förra hälft mer och mer sköts i för-

grunden och särskilt på rosenianskt håll fick ett drag av trånsjuk hindsideslängtan, så stod väl även detta i ett visst samband med den vida utbredda känsla av främlingskap i timlighetens värld, som blev följden av idealismens och romantikens möte med en mot idé och dröm motspänstig verklighet. Trots den påtagliga olikheten i idéinnehållet, finns det onekligen i själva själsinställningen med dess grundstämning av resignerad världsfrånvändhet en viss frändskap mellan Rosenius' heta längtan efter »den stora Herrans dag», som skall göra slut på »allt skröpligt och ängsligt och halft», och den platoniserande »hemlängtan» till den intelligibla världen, som man möter t. ex. hos Schiller eller hos Tegnér, när han i »Nattvardsbarnen» talar om »den vilsne», som »till himmelen hem-sjuk längtar igen».

Överhuvud taget måste det nog sägas, att man icke tillräckligt beaktat, vad idealismen och romantiken ha betytt även för de av arvet från 1700-talets pietism och herrnhutism inspirerade fromhets- och predikoriktningarna under 1800-talets förra hälft.

Sådana representanter för dessa riktningar som J. H. Thomander, J. J. Thomaeus, J. Sandell, P. Wieselgren, P. G. Ahnfelt, B. J. Bergqvist, N. J. Cervin-Stéenhoff och J. M. Lindblad ha alla under ungdoms- och studieåren på ett för framtiden betydelsefullt sätt förnummit tjusningen i den idealistisk-romantiska världs- och livsåskådningen. De ha varit med om att sjunga andliga och världsliga visor till gitarrens toner. De ha känt rysningar av vällust vid läsningen av Youngs »Night-Thoughts», Macphersons Ossian-sånger och Goethes »Leiden des jungen Werther».

Somliga ha som Lindblad »brunnit» för Fichte och Hegel. Andra ha med Ahnfelt och Bergqvist sett upp till Schelling som sin mästare. En och annan har som Thomander känt sig mest kongenial med den förening av romantik, klassicism och kritisk realism, som kom till synes i Byrons diktning. Alla ha de lärt av Herder och Goethe, Kant och Schleiermacher.

Med oöverskådliga skaror av antikbitna skönhets- och bildningsentusiaster ha de inför den grekiska kulturen gripits av ett andaktsfyllt svärmeri, som väl aldrig fått mer trohjärtade uttryck än i Wieselgrens skildringar från 1820-talets akademiska värld i Lund. Det sätt, varpå Wieselgren den tiden svärmade för Ahnfelt och fick sin ömma låga besvarad av denne, utgör ett dråpligt exempel på den romantiska vänskapskultens trivsel på svensk mark.

I en intressant studie har O. Hippel trott sig kunna påvisa en säregen släktskap mellan nyromantiken och schartauanismen. Den sistnämnda fromhetsriktningen betecknas rent av som en sydsvensk »parallellrörelse» till nyromantiken.

Denna parallellisering synes mig omöjlig redan av den anledningen, att nyromantiken icke — icke ens i sin fosforistiska kottierform, från vilken Hippel dock ofta glider över till romantiken i största allmänhet — är en så enhetlig och klart avgränsbar företeelse, att den med verkligt utbyte skulle kunna jämföras med en så exklusiv och skarpt markerad *fromhetsrörelse* som schartauanismen.

Därtill kommer, att de »karaktärsdrag» hos den sistnämnda, som sägas »påminna om nyromantiken», dock ha en helt annan syftning och innebörd hos Schartau och i den västsvenska förkunnelsen än hos de nyromantiska litteratörerna. Det är ett svalg befäst mellan deras spekulativa idealism och den rationalitet, som kommer till synes i Schartaus av själavårdens krav motiverade analys av de olika stadierna i nådens ordning. Starka ansatser till en viss rationalitet på denna punkt möter man ju redan hos den förromantiska ortodoxien och pietismen.

När nyromantikerna tala om »Andens tidsålder», så tänka de också på någonting helt annat än på *den* Helige Ande, vars verk schartauanerna med förkärlek behandla. Hos nyromantikerna som hos Tegnér är Anden blott camouflage för den i hela skapelsen verksamma världssjälens i platonisk-schellingsk mening, vilken hos människan kommer till klart medvetande om sitt gudomliga ursprung och i själva verket kan sägas sammanfalla med inspirationen till det högsta mänskliga. Hos dem är det, såsom Wieselgren under sin romantiska Sturm- und Drang-tid uttrycker det, fråga om *den* »Guds Ande», som är »uppenbarad i samtidens menniskor», som »sväfvat öfver jorden och återspeglar sig i tusen olika snillen».

Någon verklig förståelse för den tredje trosartikeln lägger nyromantiken icke i dagen. Dess homiletiska syfte är att »uppbygga» i betydelsen: nära det religiösa sinnet, stegra den religiösa livsstämningen, i motsats till en ensidigt förståndsmässig upplysning och undervisning. Något intresse för att på gammalpietisternas och schartauanernas vis söka för tanken klargöra »de fortskridande, i hvarandra ingripande utvecklingsgraderna af den Heliga Andas verk i själen» finner man icke på det hållet. Så

visst som schartauanismen i allmänhet står mycket fjär och misstänksam mot allt, som är anlagt på att skapa »stämning» och »lyftning», men lägger synnerlig vikt vid en nykter och saklig undervisning om salighetens väg och villkor, så tyder det »rationella» draget hos densamma mera på samhörighet med upplysningen än med romantiken och dess filosofiska idealism.

I själva verket kan man nog tryggt påstå, att det icke har funnits någon närmare frändskap mellan schartauanismen och nyromantiken än mellan denna och alla de fromhetsrörelser i tiden, vilka i likhet med romantiken reagerade mot upplysningstidens religiösa förflackning. Romantiken låg på 1810- och 1820-talen så att säga i luften. Den hörde både religiöst och litterärt så intimt samman med hela den andliga atmosfären, att icke ens dess begabbare kunde fritaga sig från ett visst beroende av densamma. Inom alla fromhetsriktningar tog man med eller mot sin vilja intryck av de romantiska stämningarna och idéerna, och särskilt inom de väckelsebetonade riktningarna — gammalpietistiska, herrnhutiska, nyevangeliska och laestadianska lika väl som schartauanska — tyckte man sig i den romantiska strömningen ha funnit en bundsförvant i strävandet att restaurera det gamla dogmat och göra kristendomen till en djupt personlig och av egen inre erfarenhet präglad angelägenhet.

Hippel har icke — trots energiska bemödanden — lyckats påvisa förekomsten av en specifikt nyromantisk predikan. Någoting sådant var väl icke heller att vänta, eftersom det icke har funnits någon specifikt nyromantisk fromhetsriktning, som skulle ha kunnat bära och nära en dylik predikan. När Hippel i alla fall har gått på spår efter en sådan predikan, så torde detta bero därpå, att han oreflekterat förutsatt, att nyromantiken utgjort en särskild, med schartauanismen, nyevangelismen o. s. v. sidoordnad fromhetsrörelse. Dess verkliga betydelse ligger emellertid givetvis icke däri, att den på detta sätt skulle ha varit en exklusiv fromhetstyp, som givit upphov åt en egen homiletisk skola, utan däri, att den framträtt som en alla gränser överskridande kulturströmning med religiös grundton, vilken verkat befruktande på fromhetslivet och förkunnelsen inom alla läger.

Som en av de mest påtagliga frukterna av det nyromantiska inflytandet ter sig den på många håll — dock icke inom schartauanismen! — framträdande reaktionen mot en didaktisk och strängt formbunden för-

kunnelse. Med romantikens betoning av det majestätiska och mysteriösa i religionen följde konsekvent det redan hos en förromantiker som Herder antydda kravet, att predikanten icke skall vara en på kunskapsmeddelelse inställd »religionslärare», som från papperet läser upp en regelrätt utformad kria med torrt utredande innehåll, utan en av stundens ingivelse hänryckt själasörjare, som genom sitt budskaps höghet och sin personlighets profetiska kraft och myndighet kan rycka åhörarna upp på ett högre andligt plan.

Under det framför allt genom Novalis och Schleiermacher förmedlade inflytandet från romantiken kunde t. o. m. en sådan konservativ luthersk prästman som Claus Harms mana sina kolleger att »tala med tungor» i den meningen, att de skulle *predika religion* — låta predikan bli ett uttryck för deras personliga gripenhet av religionens faktum — i stället för att *hålla tal om religionen*. Predikan, som enligt hans mening alltför ofta hade deklinerat till en uppläsning av tråkiga skrivbordsprodukter, i vilka till leda uttröskade ämnen åter och åter igen blevo föremål för ny om-tuggning, borde i stället forma sig till ett av pingstens Ande inspirerat och därför från allt logiskt och stilistiskt regeltvång frigjort *vittnesbörd* om Gud och allt hans dråpliga verk.

I samma riktning uttalade sig även August Tholuck, den tyska »väckelsens» mest inflytelserike predikant. Med djup påverkan från mystiken och romantiken förenade denne mångsidige teolog ett syndmedvetande och en skuld känsla med pietistiskt-herrnhutiska anor, som tvang honom till brytning med den religiösa idealismen. Detta hindrade honom emellertid icke från att söka och finna en rik och fruktbar anknytning till tidens bildningsliv.

Att som Harms helt förvisa kunskapsmeddelelsen från predikstolen, ville Tholuck icke vara med om. Han, som visste sig leva i en tid, »då alla händer utsträcktes efter kunskapens träd», och som såg det som sin uppgift att i likhet med Schleiermacher »predika religionen för dess föraktare ibland de bildade», han behövde predikstolen som plattform även för lära och undervisning. »Hela livet» och ständiga studier i bibeln, teologien och litteraturen skulle enligt hans mening hjälpa predikanten »att på ett rätt grundligt sätt lära kristendomen». I predikantens personlighet och förkunnelse skulle tidens vetenskapliga och estetiska bildning konfronteras med det i egentlig mening kristliga.

Men: »aus dem Geiste predigen» — det var dock för Tholuck som för Harms predikans A och O. Varje predikan skulle enligt Tholucks mening vara ett av Anden inspirerat vittnesbörd om Anden. Både »läran» och predikospråket skulle vara »doppade i känsla och fantasi». Mot en improvisation i ordets strängaste mening gjorde han vägande invändningar. I memorerade utanläxor såg han icke heller idealet. Men predikan, som borde koncipieras i närmaste anslutning till den moderna människans konkreta behov, skulle redan i studiekammaren födas fram »ur hjärtats fullhet i Guds närvaro», och sedan skulle den på predikstolen under Andens tillskyndelse liksom födas fram på nytt, ånyo bli till ett »ur Anden omedelbart framfött ord» — ja, rent av bli någonting av en produktiv handling och därigenom få den rätta kraften att väcka åhörarna till besinning och handling.

I »Polyfem», Stockholmsfosforisternas organ 1809—12, skrev dess redaktör J. C. Askelöf år 1811 en lång artikel »Om Predikningar», vari han på ett om Herder Erinrande sätt hävdade, att predikans retoriska utformning betydde långt mindre än »den sanna, genuina Christna anda», som i sin förening med en innerlig religiös känsla kunde gestalta förkunnelsen till ett vittnesbörd om makten i kristendomens religiösa idé. Det myckna bläddrandet i retoriska kompendier och det ängsliga filandet av orden och satserna med tanke på »de öron, för hwilka de skulle hållas», hade skapat en formalism, som tagit död på anden och kraften i predikan. Därför krävdes det nu en återgång till apostlarnas och Luthers förkunnelse — till dessa »omedelbarliga utgjutelser af Själens», som, obundna av alla stilregler, spontant välla fram ur en övermäktig inspiration.

En predikan, skriver Askelöf, skall icke »författas utan (för att nyttja ett antaget uttryck) extemporeras». »Är Predikanten en gång så som han bör vara, är hans kallelse sann, blyges han icke för det ord han har att förkunna, och wet han i hwars stad han står, så bör han också icke hafwa swårt att utan handskrift framträda för församlingen: det gifwes då mellan denna och honom intet mellanting . . .; hwad han säger, blir då en omedelbarlig utgjutelse af hans själ, och, om denna lefwer i Religion, en verklig uppenbarelse. Det wanliga uppläsandet ur ett framlagdt manuskript har så mycket tycke af bestäldt arbete . . . och för wäl också mången gång på den oskyldiga förmodan, att tilläfwentyrns hela föregående weckan

blifwit använd i swett och möda på hopsättandet af det ackurata talet. Med ett ord: man hör på, man finner tilläfwentyrs koncepterna wackra, men man ser intet skäl hwarföre man skulle röras eller ombyta tankesätt, då sjelfwa Presten endast deklamerar — ett arbete, som lika så wäl kan wara en annans som hans eget.»

Dylika tankar hade väl rört sig på många håll redan under den förromantiska epoken med dess begynnande snilledyrkan. Det snillrika kunde hos somliga människor ligga i en ovanlig förmåga att utan någon som helst förberedelse kläda sina tankar i sköna och verkningsfulla ord, och dylika naturbegåvningar borde, menade man, få taga ut sin rätt även på förkunnelsens område. Av den unge, sedermera så ryktbare Sellergrens exempel framgår det, att en dylik förmåga redan före 1800-talets inbrott varit ägnad att väcka mycken uppmärksamhet, och att det på sina håll ansetts önskvärt, att den medvetet tränades upp till verklig virtuositet.

När en sådan improvisatör utan någon djupare personlig fromhet kom under den pietistiska väckelsens inflytande, så hände det nog ofta, att han till en början i likhet med Sellergren och Jonas Sandell upphörde med extemporeringen — ja, kanske som Sellergren även avstod från att skriva någonting själv för att i stället träda upp på predikstolen med en predikan av Arndt eller någon annan »anderik» författare. Men sedan vederbörande väl hunnit tillägna sig den pietistiska fromhetsvärldens anda och tungomål, kom extemporeringen eller åtminstone det konceptfria föredraget åter till användning och uppfattades då gärna av allmogen — ibland även av predikanten själv — som ett bevis på att denne stod under Andens omedelbara inspiration.

Här — i kravet på att predikan skall vara ett personligt vittnesbörd, vars form och innehåll i väsentlig mån bestämmes av stundens ingivelse — fanns det en punkt, där romantiken och pietismen, vilka båda sökte sig tillbaka till bibeln och urkristendomen, hade gemensamma intressen att bevaka.

Det är därför säkerligen ingen tillfällighet, att de främsta representanterna för det Askelöfska extemporeringsidealet — Hoof och Sellergren, Thomander och Wieselgren, Jonas Janzon och Pehr Nyman — alle sammans ha sina rötter i den pietistiskt orienterade folkfromheten. Alle sammans ha de också varit med om att skapa det pietistiskt-romantiska predikoideal, som under 1800-talets senare hälft kom att behärska hela

den icke-schartauanska väckelsefromheten i landet — enkannerligen lekmanaförkunnelsen — och som ännu i dag lyser fram i de låg- och frikyrkligt orienterade fromhetsriktningarnas ringa uppskattning av präster och predikanter, som begagna koncept.

Bland dem, som ha påverkat opinionsbildningen i den angivna riktningen kan man nämna Tholuck, vars homiletiska anvisningar 1840 överslyttades till svenska och därvid försågos med synnerligen välvilliga kommentarer. Ännu mer torde Peter Fjellstedt ha betytt. I sin egenskap av flitigt kringresande »gästpredikant i landsorterna» hade han 1843 ff. rikliga tillfällen att både genom föredöme och samtal verka för ett mera folkligt, av den omedelbara ingivelsen bestämt predikosätt. Mer naivt och omedelbart än kanske någon annan dåtida svensk predikant förverkligade han det av Askelöf i Polyfem (1811, 4 saml., nr 6) framställda önskemålet, att predikningar icke skola vara »några afhandlingar», som man läser upp från ett papper, utan »utbrott af en innerlig religiös känsla», »uppenbarelsen af en själ som lefver endast i det Gudomliga».

Man skulle nog kunna draga fram ännu fler prov på att den idealistisk-romantiska kulturströmningen har satt spår efter sig även inom den pietistiskt orienterade fromhets- och predikoriktningen, men hur många likhets- och beröringspunkter man än vid en mera ingående analys skulle kunna uppvisa, så kommer det dock alltid att kvarstå en fundamental olikhet i uppfattningen av människan och hennes gudsförhållande.

I Askelöfs uppsats talas det om »det ändliga» såsom »irreligiositetens element och orsak». För honom, som rörde sig på den platonska idealismens linje, låg kristendomens liksom all religions väsen däri, att »det ändliga» i människan »åskådar sitt oändliga ursprung med hwilket det är af lika natur». Människan är »stadd i ett oupphörligt sträfvande till fullkomlighet, en approximation till sin absoluta urbild», och i denna strävan ingår religionen som en med filosofien och poesien »innerligen förenad beståndsdel».

Prästen har till uppgift att »frambringa Religiositet i åhörarnas sinnen» — att hjälpa dem fram till »ett klart genomskådande af religionen och medvetande af den», att visa dem vägen till en »inre åskådning af det Gudomliga». Därför måste han själv vara »religiös», vara en som »sjelf ser eller skådar det oändliga», ha del i »det gudomliga ljus, som

hos den sanne predikanten utgör en integrerande del af hans högre natur, hans rätta fullkomlighet».

Denna syn på människan såsom till sin »högre natur» delaktig av »det gudomliga» eller »det oändliga» utgjorde den självklara förutsättningen, den stundom knappt hörbara men ändå ständigt återkommande grundtonen i den idealistisk-romantiska bredkyrklighetens kristendoms-tolkning.

För den pietistiskt orienterade fromhets- och predikoriktningen tedde sig detta betraktelsesätt däremot som en sannskyldig styggelse. Om denna riktning kan det sägas, att den på ett för den humaniserade kulturkristendomen alldeles främmande sätt hade sin lust i att understryka det mänskliga syndafördärvet och ställa detta i oförmedlad kontrast till en gudomlig nåd, som strider mot allt »förnuft». Människan betraktades som *allt-igenom* fördärvad, och förkunnelsens uppgift ansågs icke vara att väcka någon slags allmän »religiositet», som gjorde den i »det ändliga» fjärrade anden medveten om sin frändskap med »det gudomliga» i betydelsen av »det oändliga», utan predikan skulle syfta till omvändelse och pånyttfödelse i strängt biblisk mening. Därför dugde det inte heller med en präst, som var »religiös» i största allmänhet, utan även han måste ha stått under Guds förkrossande dom och blivit pånyttfödd genom samme helige och rättfärdige Guds obegripliga barmhärtighet.

Att den »Cultus des Genius», den dyrkan av det mänskliga snillet, vari upplysningens, idealismens och romantikens kristendom enligt Strauss hade sin konsekventa utmyning, på pietistiskt orienterat håll skulle uppfattas som ett helgerån, säger sig självt.

Vid 1846 års prästmöte i Göteborg vände sig biskopen i sin ämbetsberättelse med mycken skärpa mot de moderna försöken att identifiera kyrkan med »världen», uppenbarelsens rike med »humaniteten», guds-tjänsten med »culturen eller Cultus des Genius, den enda Cult, som återstår för tidens bildade». Nordisk Kyrkotidning höjde 1847 gälla varningsrop mot »menniskoandens förgudning», ett »drag på tidens anlete», som bl. a. kommit till synes i det sätt, varpå »Opera-sångerskan Jenny Lind» blivit »ända till det skamliga och wämjliga förgudad». Och när Frids-Budbäraren på nyåret 1849 sökte efter den djupaste orsaken till det föregående årets revolutionära händelser, så var det återigen den seku-

lariserade tidsbildningens dragning till »snilledyrkan» och rent inomvärldsliga paradisdrommar, som kom i skottgluggen.

Här — i kritiken av det myckna människoförhärligandet — stodo schartauaner, gammalpietister och nyevangelister icke ensamma, utan här gjorde den icke-pietistiska ortodoxien och högkyrkligheten gemensam sak med det pietistiskt inspirerade lägret. Även en sådan spekulativ teolog som E. G. Bring, för vilken kristendomen var »det mänskligaste af allt mänskligt», reagerade med den tyske förmedlingsteologen C. Ullmann mot en »snillels cultus», som gjorde anspråk på att vara ett »surrogat för religionen».

Men inom den pietistiskt orienterade folkfromheten nöjde man sig icke med att förkasta varje surrogatreligion av detta slag, utan där hade man ännu strängare krav på att all mänsklig självhärlighet skall vara utelyckt hos den, som vill göra anspråk på att vara en kristen. Där vägrade man ihärdigt »att göra kyrkan till en saliggörande allmänning», där skiljelinjen mellan omvända och oomvända, troende och icke-troende, »Guds barn» och »världens barn», förlorat sin skärpa eller helt utplånats. Ju längre fram mot seklets mitt man kom, desto mer fick också syndapessimismen och nådesbehovet på det hållet en intensitet, som i sin för-
ening med en allt starkare dragning till det eskatologiska och apokalyptiska föranledde en allt skarpare avgränsning mot den inom de högre samhällslagren blomstrande kulturkristendomen med dess bildningsaristokratiska nyhumanism och växande böjelse för en viss upplysnings-rationalistisk inomvärldslighet.

TEOLOGISK LITTERATUR

APOKALYPTIK OCH ESKATOLOGI.

HENRIK SANDBLAD: *De eskatologiska föreställningarna i Sverige under reformation och motreformation. Akad. avh. 294 sid. Uppsala 1942. Pris kr. 12: 50, inb. kr. 15: 50.*

Till den på senare tid rikligen flödande eskatologiska litteraturen kommer nu även ett bidrag från lärdomshistoriskt håll. Det är Johan Nordström-lärjungen Henrik Sandblads doktorsavhandling om »De eskatologiska föreställningarna i Sverige under reformation och motreformation». Detta arbete, som belönats med docentur, förtjänar att beaktas även av denna tidskrifts läsekrets. Alla som äro intresserade av 1500-talets kyrko-, dogm- och exegethistoria liksom av dess kulturhistoria över huvud taget, ha åtskilligt att hämta i den sakligt intressanta och formellt mycket välskrivna boken. Det referat av densamma, vilket saknas i David Lindquists källkritiska komplettering »Om verdennes ytersta tijdh» (STK 1943, p. 33 ss.), skall här lämnas. Utom behandlingen av en rad övriga problem i anslutning till Sandblads arbete vill denna uppsats även söka närmare utveckla Lindquists sluttes: »En avhandling över stormaktstidevarvet måste också klarare än Sandblads bok hålla isär de tvenne begreppen eskatologi och apokalyptik.»

I inledningen tecknar Sandblad i korta drag medeltidens apokalyptiska förväntningar, enligt vilka tusenårsriket antingen snart är tillända eller också omedelbart stundar. I bägge fallen motser man väldiga omvälvningar och hemsökelse, som nå sin höjdpunkt i Antikrists framträdande. Den antikyrkliga oppositionen återfinner t. o. m. den gudsfiendliga makten i påvedömet självt. Bland den litteratur, som skildrar de yttersta tidernas vånda, nämner författaren »Onus mundi» med dess utdrag ur Birgittas revelationer, vidare pseudo-Methodius och utsagan om de femton tecken, vilka föregå domen.

Avhandlingens första huvuddel ägnas åt reformationstiden. I kapitlet »Elias och Antikrist» visar förf., hur Luther under sin kamp för evan-

geli sak så småningom drives att identifiera påvedömet såsom institution och bärare av falsk lära med Antikrist. Reformatorn motser världens snara undergång och ser även i turkfaran ett tecken därpå. Av hängivna anhängare likställes han själv med Elias, det ena av Apokalypsens tvenne vittnen, vilka vid tidernas ände skola kämpa med Antikrist. De folkliga, spiritualistiska idéerna leda i förening med apokalyptiska spekulationer till en revolution mot allt bestående samhällsliv. Dessa svärmiska tankegångar spridas till Sverige genom Melchior Hofmann. En skildring av dennes verksamhet liksom av hans förkunnelse i vårt land på grundval av tvenne här författade skrifter inleder kapitlet »Den svenska reformationen». Visserligen allegoriserar den tyske predikanten, men domen betraktas som nära. Emellertid blir Hofmanns vistelse här blott en episod, och reformationen i Sverige kommer i händerna på andra män. Olavus Petri upptager Luthers Antikristbegrepp och talar om villoläror och ökad ondska i världen, vilket tyder på att domens dag står för dörren. Vid diskussionen av anklagelseakten mot reformatorerna förfäktar Sandblad ånyo den tesen, att Olavus stått i förbindelse med de radikala evangeliska kretsarna i Stockholm. Påverkad av dessa har han hållit sina apokalyptiska och mot överheten kritiska predikningar.

En sammanfattning av Olavus Petris eskatologiska historiesyn få vi i hans skrift »Om werldennes största förwandlingar och ålder», vilken författaren ägnar ett eget kapitel. Huvudtemat i detta är en analys av det talmudiska, föregivna Eliaordet om världens ålder. I Olavus' version har det följande lydelse: »Sex tusende år skal werlden stå, och ther effter skal hon förgåtz. Tw tusend ödhe. Tw tusend laghen. Tw tusend Christi tijdh.» Det sista årtusendet tillhör enligt den svenske reformatorn Antikrist och skall i överensstämmelse med Mt 24, 22 förkortas, så att den yttersta tiden redan är inne.

Drygt två tredjedelar av Sandblads arbete behandla motreformationens tid. De stridbara Uppsalateologernas mot påvedömet polemiska skrifter refereras i avsnittet »Ecclesia militans». Påvestolen såsom sådan får representera Antikrist, och dess innehavare indelas av Olaus Petri Medelpadius i fem »hopar»: den äregiriga, hore-, trollkarls-, menedar- och krigar- eller fördärvarhopen. Liturgiens anhängare stämplas av Angermannus såsom Antikrists tillbedjare. En mera folklig eskatologi bildar grundstommen i den av Jesper Marci diktade visan om »Stenen i grönan dal», medan de sibyllinska oraklens utsagor och den traditionella Antikristromanen återfinnes i en anonym latinsk skrift, bevarad i Cod. Linc. T 137.

Hur bevisa lutheranerna under den konfessionella striden sin Antikrist-

teori? Den frågan löser förf. i kapitlet »Officina armorum», genom att hänvisa till den sparsamt förekommande lärda eskatologiska litteraturen, som uteslutande är beroende av utländska källor. Den har också författats av svenskar, som rest och studerat i utlandet, smålänningen Nicolaus Ringius (f. omkr. 1550) och hans samtida Georgius Olai. Den förres »Prognosticon theologicum och Nyttigh vnderwijsning om Domadags närwarelse» utkommer i Wittenberg 1587, medan Ringius 1589 i Tübingen erövrar magistergraden med en avhandling om kometerna. Det dubbla intresse, som avspeglas i dessa boktitlar, giver sig tillkänna i det förstnämnda verket, där åtta av bevisen för världens nära förestående ände äro av bibelexegetisk art, medan de tvenne sista grunda sig på astrologien. Danielsbokens apokalyptiska tal, Eliaordet och en typologisk historieberäkning, enligt vilken Adam, Noa, Moses och Kristus utgöra nyckelgestalterna, giva samma resultat som de astrologiska spekulationerna över resultatet av den sjunde planetkonjunktionen i eldstrigonen. I sin tids-historiska tolkning återfinner Ringius även ryssen bland Antikrists anhang. Ty bland Jafets söner nämnes utom Gog och Magog en viss Mesek (Gen. 10, 2), i vilken den lärde svensken, uppenbarligen med LXX:s läsning Μόσος,¹ omedelbart återfinner moskoviten. Då härtill kommer, att namnet enligt Ringius betyder »skytt», är bevisningen bindande, ty moskoviterna ha under de senaste åren sänt sina »skott och Ryssapijlar emot the Christne» och »Hwilken tyrann Ryssen är, haffuer thet arma Liffland samt annor näst omliggande Konungarigker nw i mongh åår medh swedha och sorg förnummit».

Under det med så stor bävan motsedda året 1588 tryckes Georgius' stora sammelveck »Calendarium duplex». Även här återkommer såsom en av källorna Andreas Osianders »Coniecturæ de ultimis temporibus». Det fjärde och mest omfattande beviset i Georgius' »gisningar om werldenes ända» gäller Roms antikristliga karaktär. Efter de exegetiska argumenten följer en framställning av tecknen på himlen, vilka indelas i naturliga och övernaturliga. Till de senare hör bl. a. 1572 års stella nova, som får en utförlig behandling av Georgius. Denne har i motsats till sina flesta föregångare klart för sig, att det rör sig om en verklig stjärna. Jämte de ljusstarkaste kamraterna i Cassiopeia bildar den en romb, vilkens diagonaler forma Kristi tillkommelses tecken, nämligen korset. Bland övrig lärd litteratur nämner Sandblad Angermannus' svenska översättning av Draconites' Danielkommentar och magister Jacobus Gislonis' († 1583) kronologi, grundad på 6000-årsschemat.

¹ Denna för ordleken icke oväsentliga detalj har Sandblad icke beaktat.

Den populära eskatologiska förkunnelsen reproducerar de lärda bevisen och spekulationerna. Ur handskriftsmaterialet framdrager förf. i kapitlet »Propagatio fidei» bl. a. ett arbete av den uppsaliensiske skolrektorn Petrus Petri Helsingus,² vilken utom domens förebud utförligt skildrar himmelens salighet och helvetets pina, alltsammans föregånget och avslutat med en kraftig maning till bot och bättring. I denna skrift liksom i andra från denna tid finnas spår av den s. k. »Hieronymi Prophetia», vilken jämte annan besläktad medeltidslitteratur med apokalyptiskt innehåll finnes bevarad i handskrifter från senare hälften av 1500-talet. Även i andakts- och uppbyggelselitteraturen återspeglas samtidens eskatologiska inriktning.

Den folkliga järteckenbron har utgjort en ypperlig jordmån för predikan av ovan nämnt slag. Här äro traditionella kristna motiv sammanblandade med inhemska legender, såsom då sägnen om den stora slutdrabbningen knytes till svenska gestalter och orter. En av de förnämsta uppteckningarna av samtida tecken och under i naturen är kyrkoherde Klints stora järteckenbok, där ingenting saknas. Kometer och allsköns andra himmelsföreteelser, blod- och maskregn, vidunder, syn- och hörselphenomen beskrivas här om vartannat. Folkets lyhördhet inför dylika berättelser skärpes av yttre hemsökelse såsom pest och örlig. Stångebro slag sätter sålunda folkfantasierna i kraftig rörelse, men annars synes domedagsstämningen ha kulminerat 10 år tidigare.

I det avslutande kapitlet »Vid stormaktstidens gräns» kommer förf. in på Nicolaus Botniensis' Apokalypskommentar och Laurentius Paulinus Gothus' »Cometoscopia», skriven i anledning av den stora kometen 1607 (Halley's) på uppmaning av Carl IX. Allt eftersom den lutherska ortodoxien befästes, avtager det eskatologiska intresset; kamptiden med dess motsättning mellan Elias och Antikrist är tillända. De apokalyptiska spekulationerna fortleva dock i de mystiskt influerade kretsarna. Sandblad nämner här i första hand Bureus men reserverar behandlingen av denna åt en annan lärdomshistoriker, fil. lic. S. Lindroth. Själv går han in på finländaren Forsius' astrologiska skrifter, vilka genom sina kätterier bringa författaren i konflikt med de kyrkliga myndigheterna.

Detta summariska referat kan endast giva en antydning om det rikhaltiga stoffet i Sandblads avhandling. Förf. har icke besparat sig någon möda, när det gällt att uppvisa de närmaste förebilderna och källorna till föreställningar, som icke äro ursprungliga i sin svenska avfattning. Otryckt

² Beträffande källorna till detta, se Lindquist, op. cit.

material har använts i icke ringa omfattning. Mera okända personer, som möta läsaren, presenteras utförligt. Utom det biografiska intresset röjer förf. naturligtvis ett lärdomshistoriskt, han är angelägen att betona, när en företeelse, ett namn eller ett problem för första gången dyker upp i svensk litteratur (cf. p. 148, 162, 168).

Det brokiga innehållet har efter kronologiska grunder tvingats in i en fast och väl genomtänkt disposition. Visserligen leder detta ej sällan till en upprepning av samma tankegångar, där det enda nya är den nye bäraren av desamma, men en annan indelning är nog svår att genomföra. Vad titeln på boken beträffar, ha teologerna själva bedrivit ett sådant ofog med termen »eskatologi», att den kan betyda nästan vad som helst. Sandblad säger därför i förordet klokt nog ifrån, vad han menar med eskatologiska föreställningar. Dessa utgöra »föreställningar om händelseförloppet i den yttersta tiden intill världens undergång ... termen apokalyptiska föreställningar användes huvudsakligen i samma bemärkelse, dock att därmed särskilt avses de eskatologiska föreställningar, som härröra ur den bibliska apokalyptiken och den därav påverkade litteraturen». Så fattat kommer emellertid begreppet eskatologi att samtidigt bli både för snävt avgränsat och för omfattande. Å ena sidan uteslutes helt den individuella eskatologien med dess lära om döden, »judicium particulare» och dess följder för själen, liksom uppståndelsen, »judicium generale» och skildringen av den himmelska saligheten och den eviga fördömsen ifråga om den kollektiva eskatologien. Tillämpas denna mera dogmatiska definition av begreppet — den enda, som 1500-talet hade, även om det saknade själva ordet, — kommer förf:s framställning endast att omfatta förstadierna till det kollektiva eskatologiska dramat, d. v. s. de yttersta tidernas vånda, som kulminerar i Antikrists framträdande. Den bestämda formen i boktiteln blir ur denna synpunkt vilseledande.

Å andra sidan innefattar Sandblad alla spekulationer och kronologiska beräkningar över tidpunkten för änden under termen eskatologi. För ett dylikt räknande skulle jag vilja reservera ordet apokalyptik. Den motsättning, som i Gamla Testamentet råder mellan den äldre profetismens mera obestämda förutsägelser om det kommande fridsriket³ och Danielsbokens dunkla kalkyler med riken, tider och årsveckor, återkommer även

³ Härvid bortser jag helt från den ursprungliga innebörden i dessa profetior, vilka merendels varit knutna till en bestämd härskare och hört hemma i ett allmänt spridd västsemitiskt kungaideologi. Det kommer här an på den tolkning dessa utsagor fått i senjudendomen och kristendomen.

i Nya Testamentet, där Jesu ord om att dagen och stunden för Människosonens ankomst äro okända (Mt 24, 42, 44; 25, 13 parr.) stå i skarp kontrast till Johannesapokalypsens beräkningar. Denna dubbla inställning till bestämmandet av tiden för änden gör sig sedan gällande under kristendomens hela historia. Tillämpningen av ett annat Jesuslogion: att man skall giva akt på tidernas tecken (Mt 16, 3), har dock gjort deras position en smula dubbeltidig, vilka förkasta allt fixerande av tidpunkten för parousien. I stort sett kan också sägas, att den förstnämnda ståndpunkten — den eskatologiska, om man så vill, — representerats av kyrkan, medan den apokalyptiska uppburits av kätterska och anti-kyrkliga rörelser.

Den instinktiva känsla man vid genomläsningen av t.ex. Ringius' och Georgius' spekulationer har av att dessa äro utslag av en helt annan anda än Luthers och Olavus Petris eskatologiska domsförkunnelse, rättfärdigas helt med en dylik uppläggning av problemet. Motsättningen mellan Forsius och Rudbeckius är sålunda icke någon ny företeelse, som tyder på eskatologisk avmattning inom kyrkan, utan den genomlöper hela 1500-talet. Rudbeckius' vägran att uträkna tidpunkten för domen (Sandblad, p. 271) överensstämmer helt med Luthers (p. 30, 38), Olavus Petris (p. 82), Danielskommentatorn Draconites' (p. 171), Johannes Petris (p. 184) och Nicolaus Botniensis' inställning på denna punkt. Det är ingen tillfällighet, att varken den tyske eller den svenske reformatorn skattat Johannesapokalypsen särdeles högt (p. 37, 62³), medan denna för svärmaren Melchior Hofmann utgjort en huvudskrift (p. 54; cf. dock anklagelsen mot Olavus Petri, p. 67). Likaså är det värt att observera, att Andreas Osiander med sin dragning åt mystiken, vilken så småningom bringar honom i opposition mot den normgivande lutherdomen och åsamkar honom samma smädenamn, som han själv brukat mot påvedömet, nämligen Antikrist, är den man, som inspirerat både Ringius och Georgius till deras apokalyptiska beräkningar. Hans »Coniecturæ» ha visserligen påverkat också Olavus Petri, men skillnaden i grundinställning är absolut, och den framträder bra i den textjämförelse, som Sandblad giver oss (p. 79). Olavus Petri uppmanar de kristna att »achta vppå huru tijdhen lijdhær» och låter denna maning åtföljas av en framställning av de yttersta tiderna (se härom Saml. skr. IV, p. 538 s.), som för att begagna författarens omdöme om det begynnande 1600-talets kyrkligt-ortodoxa eskatologi, är »i högsta grad återhållsam och konventionell, för att icke säga blodfattig» (p. 271). Osiander däremot anser det icke blott möjligt utan även nödvändigt att söka fastställa tiden för domen och

tillfogar följande, av Olavus Petri utelämnade sofism, vilken utgör den »bibliska» basen för hela den följande spekulationen: »Non enim dixit dominus noster: seculum illud, aut ætatem illam, aut annum illum aduentus sui, à nemine sciri, sed diem tantum, et horam, asserit ignorari[!].»

Denna distinktion mellan kyrklig eskatologi och mystiskt färgad apokalyptik, som ofta är uppblandad med astrologi och folklig jättecentro, kan naturligtvis icke upprätthållas överallt, gränserna äro flytande. Motsättningen finnes dock, och man måste nog säga, att Sandblad alltför mycket tagit materialet över en kam. Att de svenska 1500-talsortodoxerna fått sin eskatologi ur samma källor som Ringius och Georgius (p. 175), är sålunda en sanning med modifikation. Skillnaden gäller icke endast utformningen utan även den funktion, som de eskatologiska, resp. apokalyptiska föreställningarna fylla. De förra framföras icke för sin egen skull utan äro alltid insatta som motiv i botförkunnelsen (cf. p. 179, 182, 189, 193, 251). Denna roll har äkta eskatologi haft alltsedan kristendomens första dagar. Så är förhållandet både hos en av alla tiders största domspredikanter, den syriske kyrkofadern Afrem — liksom i Muhammeds lära om de yttersta tingen, vilken leder sitt ursprung just från syrisk missionspredikan i Afrems stil⁴ — och hos svensk protestantism alltifrån Olavus Petri till 1800-talets predikanter från skilda läger.⁵ Lösgöras de eskatologiska föreställningarna ur detta sammanhang, reduceras de lätt till enbart kuriosa. Det apokalyptiska spekulerandet däremot får ofta ett egenvärde och kan då urarta till ett lärt kammargrubbel, som har mycket litet med verklig religion att göra. Det är inte utan, att en del av Sandblads material tillhör denna senare kategori. Häri ligger ingen värdering, ty ett dylikt stoff kan vara minst lika intressant som annat och bör i varje fall beaktas ur lärdomshistorisk synpunkt. Men risken är, att det medvetet eller omedvetet tillmättes för stor betydelse och betraktas som typiskt vid skildringen av ett helt tidsskede. Och resultatet blir då en falsk historisk bild av tidsepoken ifråga. En dylik förenkling föreligger också, när förf. säger (p. 168), att Georgius Olai förebådar det nya skede i svensk idéhistoria, under vilket Bureus är »centralgestalten». Omdömet om den sistnämnde synes närmast avse hans kabbalistiskt influerade, mystiska spekulaton. Man får lätt det intrycket, att den röda tråden i 1600-talets svenska idéhistoria består av dylika abstrusa tankelekar.

⁴ Se härom T. Andræ, *Der Ursprung des Islams und das Christentum* [= KÅ 23 (1923), p. 149—206; 24 (1924), p. 213—92; 25 (1925), p. 45—112].

⁵ Cf. H. P:son Backman, *Eskatologiska motiv i svensk predikan under 1800-talets första hälft*. Diss., Uppsala 1941.

Vi äro härmed inne på de stora vådorna av en kvantitativ registrering av materialet från en bestämd period. Sandblad betonar själv svårigheterna med en undersökning, som är baserad på dessa grunder (cf. p. 177 s.), fast han kanske inte alltid dragit konsekvensen av sina principiella betänkligheter. Låt oss göra det tankeexperimentet, att någon vill skildra samtidens eskatologiska föreställningar, dessa då tagna i samma bemärkelse som hos Sandblad. Han finner härvid på kyrkligt och teologiskt håll mestadels en ganska torftig och omtolkad lära om de yttersta tingen, i frikyrkliga och väckelsekretsar en riklig litteratur, som i realism och godtycklig skrifttolkning mycket erinrar om 1500-talets, där man inte rent av kan spåra ett traditionshistoriskt sammanhang (se nedan!). Sjundedagsadventister, russelianare och pyramidforskare sprida fantastiska broschyrer, som till metoden icke skilja sig från de 350 år äldre prognostiska skrifterna. Moderna förlag giva ut nya editioner av Nostradamus' profetior, och en amerikansk miss ägnar samme herre en varmhjärtad och fantasirik biografi, mottagen med applåder av en svensk kulturheros.⁶ I dagstidningarna presenteras utförligt abborrhuggar och luskungar, medan de kolorerade kollegerna lägga upp stjärnsmyckade astrologspalter. Det är uppenbart, i hur hög grad detta material är i behov av att sovras och skiktas för att kunna läggas till grund för en historisk bedömning av samtida »eskatologi», och ändå säger det ingenting om den vanligaste attityden i eskatologiskt hänseende: den fullständiga likgiltigheten. Samma försiktighet måste nu iakttagas ifråga om äldre tider. Så ha t. ex. 1500-talets förläggare varit lika durkdrivna som våra samtida, när det gällt att ockra på folks enfald, vidskepelse och sensationslystnad. Bakom den astrologiska bokfloden inför 1588 års planetkonjunktion (cf. p. 135, 227) ligger nog också dylik penningspekulation och icke enbart fruktan för domen. Ej heller har folket i gemen under hela detta sekel gått i eskatologisk högsänkning, utan denna har liksom nu uppburits av vissa kretsar. Lika litet har en rent indifferent inställning till dessa ting saknats, även om den till sin utbredning icke kan jämföras med den nuvarande.

En bidragande orsak till att Sandblad överbetonat domedagsstämningen är, att han icke riktigt bestämt och differentierat Antikristbegreppet. Emedan Antikrist är en huvudgestalt i det stora slutdramat, förutsätter tydligen förf., att det senare är aktuellt, så snart den förre kommer på tal. Nu är emellertid Antikristföreställningen i lutherdomen mera

⁶ Se Svenska Läkartidningen 39 (1942), p. 1470, och S. Silén, Nostradamus för svenska läsare [= Vår Lösen 33 (1942), p. 289—96].

dogmatiskt än eskatologiskt färgad (cf. p. 36, 103 s., 113!), det är på grund av sin falska skrifttolkning med därav följande förvrängning av den kristna läran, som påvedömet stämplas såsom onskans representant på jorden: »Antichrister, falska propheter, och predicare och diäffwulens tjänare äre alle the som gudz ordh, then helga skriffte förfalska, läggiandes ther noghot til, eller taghandes ther noghot aff, och ey blijffwa widh then retta scriffthenes mening, och wilia doch at thet the såå lära och så föregiffua, skal hallas lijka widh gudz bodh» (Olavus Petri, cit. Sandblad, p. 62, noten). Antikrist är den gudsfientliga makten överhuvud taget, Olavus Petri talar om »Antichristi regemente» (p. 57) eller »wesende» (p. 59 s.) och »Huar nw Christus icke är, ther är jw wisseligha Antichristus och dieffwulen» (p. 61). Och märk väl, att det är i påvedömet såsom institution, som Luther ser Antikrist. Denne kan sålunda uppträda i flera efter varandra följande påvar (cf. p. 92), ja, *hans välde begynner enligt Luther, när kejsar Phocas giver överhögheten över alla biskopar åt Bonifacius III i början av 600-talet* (p. 38). Denne Antikrist är sålunda något helt annat än Antikristromanens och katolska kyrkans *personligt och individuell* fattade skräckgestalt, som uppträder först när domen är omedelbart förestående. Den sistnämnde är en rent eskatologisk figur, vilket däremot icke är fallet med den förstnämnde. Förf., som dragit fram så mycket material till bestämningen av det lutherska Antikristbegreppet, har icke dragit ut konsekvenserna därav.

Låt oss med ytterligare ett exempel, denna gång en liten detalj, belysa vanskligheten av en kvantitativ betraktelse. Sandblad framhåller såsom något märkligt, »att av de träsnitt, varmed Gustav Vasas bibel 1541 är illustrerad, mera än en tredjedel framställa scener i Apokalypsen» (p. 65⁶). För det första berodde bildvalet i stor utsträckning på tillfälligheter: tryckaren Jürgen Richolff anskaffade restlager av klichéer eller lät skära nya träsnitt efter förebild av redan illustrerade biblar.⁷ Någon medveten tendens i urvalet gjorde sig sålunda knappast gällande. För det andra var bildstoffet redan traditionellt. Långt ifrån, att »det märkliga förhållandet . . . egentligen tillhör en något senare tid», har det sin förklaring i den utgående medeltidens andliga inställning. Ty Cranachs bilder voro icke originella utan inspirerade av Dürers berömda apokalypsillustrationer av år 1498. Och dessa å sin sida voro bara ett utslag av den förkärlek, som västerlänningarna i motsats till orientalerna hyste för Uppenbarelseboken.

⁷ T. Schalin, Bildskrudan i Gustav Vasas bibel (= Våra faders bibel 1541—1941. Minnesskrift utgiven av Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi, Åbo 1941, p. 62—100), p. 75.

Denna var en av de bibelböcker, som först försågs med träsnitt, när denna konstform under 1400-talet avlöste miniatyren och sedan genom boktryckarkonstens uppfinning fick en så stor betydelse.⁸ De svaga imitationerna i den svenska bibeln utgöra alltså en sista återklang av medeltidens apokalyptiska ångestkänsla och bevisa föga eller ingenting om samtida eskatologisk högsättning.

Då Sandblad i inledningen berör några av de källor, som på svensk mark vidarebefordrat den medeltida eskatologien, borde nog den latinska IV Esra liksom den svenska översättningen av Nikodemusevangeliet ha nämnts.⁹ Överhuvud taget har den apokryfa och pseudoepigrafa bibliska litteraturen betytt oerhört mycket för utformandet av hela det idékomplex, som förf. sysslar med. Det räcker inte att, såsom Sandblad gör, hänvisa till den synoptiska apokalypsen, Uppenbarelseboken och några Paulusställen. Icke heller får i detta sammanhang den frejdade »Lucidarius», en av medeltidens mest spridda och lästa böcker, glömmas. Av den latinska skriften »Elucidarium», författad av Honorius Augustodunensis (1100-talet), och vars tredje och sista del helt ägnas åt »vita futura», finnes nämligen en ordagrann svensk översättning. Denna stammar från år 1487 och är verkställd av birgittinermunken Jöns Budde i Nådendals kloster.¹⁰ En av lärjungens frågor i den dialog, som utspinner sig mellan honom och mästaren, gäller just Antikrist, och den besvaras utförligt. Vidare finnes en svensk epitomé av tidigare datum, men denna är defekt på slutet. Även folkboken »Lucidarius», en encyklopedi för lekmän med både teologiskt och naturvetenskapligt, speciellt meteorologiskt och geografiskt stoff, där Honorius' ovannämnda skrift blott utgjort en av källorna, har spelat en icke ringa roll på nordiskt område. Av den tyska förlagan, som utformats av Henrik Lejonets hovkaplaner, existerar nämligen bl. a. en dansk bearbetning, bevarad i handskrift från tiden före 1400 och tryckt för första gången i Köpenhamn år 1510. Medan det tyska originalet alltmer omarbetades i kosmografisk riktning och upplevde 82 olika upplagor — den sista av år 1806 —, ströks just detta stoff i den danska, protestantiska Lucidarius. Denna kom därigenom att bli en rent religiös skrift med uppbyggelsekaraktär. Såsom sådan trycktes den mellan 1534 och 1892[!] om-

⁸ Se härom H. R. Willoughby, *The Elizabeth Day Mc Cormick Apocalypse*, Chicago 1940, I, p. XXVIII ss.

⁹ Den förstnämnda andrager förf. dock vid framställningen av Forsius, p. 270.

¹⁰ Editioner: O. F. Hultman, *Jöns Buddes bok* (= Skrifter utgifna af svenska litteratursällskapet i Finland XXXI) Helsingfors 1895, p. 1—70, och R. Geete, *Svenska kyrkobruk under medeltiden* (= SFSS 33) Stockholm 1900, p. 121—241.

kring 25 gånger.¹¹ Den femte och sista delen, som handlade om »Skærsilden, Dommens Dag og det evige Liv», kvarstod härvid mest oförändrad, ehuru detta avsnitt redan i sin ursprungliga danska form starkt avkortats och då bl. a. blivit berövat kapitlet »Von dem endecriste».¹²

Sandblad betonar i inledningen med rätta den roll, som pseudo-Methodius' apokalyps spelat. Däremot beröres icke den frågan, varför denna skrift haft en sådan enastående livskraft, att den efter sin ursprungliga avfattning på syriska översatts till grekiska och latin, efter boktryckarkonsentens uppfinning utgivits ett otal gånger, speciellt i Basel, spritts såsom flygblad vid Wiens belägring av turkarna 1683¹³ och hundra år senare t. o. m. utkommit i ett svenskt skillingtryck.¹⁴ Orsaken till denna spridning är den mångtydiga förutsägelsen om den siste romerske kejsarens seger över de framstormande ökenfolken. Under tidernas lopp har man i dessa efter varandra återfunnit hunner, araber, mongoler och turkar och i den yttersta fara sökt tröst i den gamla profetian. Denna har sålunda även utgjort ett välkommet stöd för den lutherska ortodoxiens lära om »Antichristus orientalis», och förf. hade här fastare kunnat knyta samman inledningen med den följande avhandlingen, där turkfarans apokalyptiska utnyttjande flerfaldiga gånger är omnämnt.

En dylik brist på sammanhang mellan arbetets huvuddel och dess inledande kapitel föreligger också beträffande utsagan om de femton tecken, vilka föregå världens undergång. Denna tillskrives nämligen Hieronymus både av Beda, Petrus Comestor och Thomas ab Aquino liksom av alla därav beroende översättningar till olika folkspråk,¹⁵ däribland även den svenska, som förf. refererar (p. 22), och som uppenbarligen reproducerar Comestors version. Hur denna »Hieronymi prophetia» förhåller sig till den senare (p. 63, 180 s., 184) omnämnda, vilken i första hand skildrar den mot änden stegrade ondskan och alltings förvändhet, säger Sandblad — avsiktligt eller icke?— ingenting. Ett särskiljande är dock nödvändigt, eftersom tvenne vitt skilda framställningar bära samma

¹¹ J. Knudsen, *Lucidarius. En Folkebog fra Middelalderen*, København 1909, p. 31 ss.

¹² Jämför den tyska förlagan, ed. F. Heidlauf (= *Deutsche Texte des Mittelalters XXVIII*), Berlin 1915, p. 65, l. 25 ss., med Knudsen, op. cit., p. 160, se även p. 162, 186.

¹³ Se härom C.-M. Edsman, *Le baptême de feu* (= *Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis IX*). Diss., Uppsala 1940, p. 111 med hänvisningar.

¹⁴ N. Ahnlund, *Oljoberget och Ladugårdsgärde*, Stockholm 1924, p. 13.

¹⁵ G. Nölle, *Die legende von den fünfzehn zeichen vor dem jüngsten Gerichte* [= *Beiträge zur Gesch. d. deutschen Sprache u. Lit.* 6 (1879), p. 413—76], p. 419 ss.

namn. Denna dubbelhet kvarstår ännu på 1600-talet. I Muræus' »Meniskio-Spiegel»,¹⁶ framdragen av Lindquist i hans Studier till den svenska andaktslitteraturen, återgives först på latin texten med de femton järtecknen, »quorum mentionem D. Hieronymus ex annalibus Hæbræorum refert». Ordalydelsen överensstämmer nästan ordagrant med Comestors skildring. Så följer en svensk, rimmad version — exakt densamma, som finnes i Cod. Ups N 1122 a, fol. 12 (cf. Sandblad, p. 185) —, vilken introduceras med följande ord, »Sibilla hafwer och Prophiteradt / och kommer öfwerens medh thenna *D. Hieron. Prophetia*». Slutligen avtryckes under rubriken »S. Hieronimi Prophetia» en alfabetisk psalm, »At HERRans Dagh / tilstundar snart», vilken nära följer den prosaframställning, som Sandblad åsyftar och delvis avtrycker efter N 1122 a, fol. 14—15 (p. 180, 184), och som också återkommer i några 1600-talspsalmböcker och manual.¹⁷

Om en otillräcklig källgranskning vittnar även kapitlet om Eliaordet, där förf. gör sig skyldig till åtskilliga grava fel. Vådan av att alltför mycket negligera den genetiska problemställningen — egentligen något otillbörligt för en idéhistoriker — liksom nackdelen av att röra sig med översättningar, gamla eller moderna, av hebreiska originaltexter framträder här tydligt. Likaså får man icke glömma, att en idé aldrig omtuggas rent mekaniskt, så att huvudintresset kan knyta sig till uppsparandet av den eller den förlagan. Det är den historiska situationen, som det gäller att utreda, och den funktion en viss föreställning har att fylla i detta sammanhang, m. a. o. dess »Sitz im Leben». Detta faktum är Sandblad medveten om, t. ex. när han betonar det lutherska Antikristbegreppets kyrkopolitiska förutsättningar, men han förbiser det i många detaljfrågor och nöjer sig med blotta referat. Eliaordet med dess omvandlingar blir obegripligt utan att behandlas i antydd riktning. Enligt den kronologi, som nyssnämnda utsaga representerar, är världsveckan med dess 1000-årsdagar indelad i trenne 2000-årsperioder under vilka kaos, Lagen och Messias ha herraväldet. Då emellertid Torān enligt den gamla synagogans officiella kronologi, stadfast i »Sēdær 'Olām rabbā» på 1100-talet men av betydligt äldre datum (200—400 e. Kr.), är given på Sinai år 2448, måste Lagens tid räknas från Abrahams (f. 1948) omvändelse vid 52 års ålder. Kristi födelse infaller år 3760 av den judiska eran, och judarnas Messias hade då bort komma år 240 enligt den kristna tidräkningen. Många rabbiner ha

¹⁶ Stockholm 1674, p. 519 ss.

¹⁷ Cf. Ett Nytt Manuale af 80. Böcker, med sköne kopparstycken förbättrat Stockholm 1679, p. 814—16.

också väntat sitt folks frälsare vid denna tidpunkt. Även senare ha åtskilliga fasthållit vid densamma och därifrån räknat den messianska eran, medan de förklarar Messias' uteblivande med Israels obotfärdighet. Denna förklaring har sedan fogats till profetian. En av de skrifter, som innehålla denna, och som sannolikt är författad i Syditalien och därför av betydelse för traditionens spridning i Västern, nämligen »Sēdær 'Eliiāhū rabbā» (denna midrasch är ej nämnd av Sandblad) kan t. o. m. dateras till slutet av 900-talet tack vare tillägget: »av Messias dagar ha mer än 700 år gått tillända».¹⁸ Det är uppenbart, hur tjänligt Eliaordet härigenom blivit i *den antijudiska polemiken*, där det fått sin första kristna användning. Med en auktoritativ judisk utsaga har man kunnat bevisa, dels att Messias redan måste ha kommit, och dels att Kristus varit den av judarna väntade frälsaren, eftersom tidpunkten för hans framträdande vid en rätt tolkning av Eliaordet stämmer med detsamma: Paulus av Burgos håller såsom jude strikt fast vid sitt folks kronologi och fastslår endast, att enligt denna har Israel år 1432 e. Kr. förgäves väntat på sin Messias i 1192 år ($240 + 1192 = 1432$). Den judiska förklaringen till denna väntan utelämnar han, liksom många efter honom, då han tydligt betraktar den såsom tillkommen i efterhand (cf. Osiander).¹⁹ Häremot ha alltid rabbinerna sökt hävda, att Eliaordets sista led tillhört den ursprungliga profetian, varvid de ju kunnat åberopa sig på bägge talmudställena, medan »Sēdær 'Eliiāhū rabbā» varit mera komprometterande för dem. Emellertid verkar den dunkla formuleringen av slutmeningen i det talmudiska Eliaordet tillrättalagd. Denna misstanke bekräftas på ett glänsande sätt av den version, som Raymundus Martinus giver av 'Abōdā zārā 9 a: »Men på grund av våra synder ha av dem [scil. Messias' dagar] 714 år gått tillända».²⁰ Raymundus' hebreiska text är särskilt värdefull, emedan den representerar den ocensurerade Talmudtraditionen. Och Eliaordet har tydligen mer än något annat varit i behov av censur. Kanske denna kommit till stånd också på grund av den kristna polemiken. Ty judarna befunno

¹⁸ Det andragna materialet är lättast tillgängligt hos H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1922—28, IV: 2, p. 986 ss. (ingår i Exkurs 30: Vorzeichen und Berechnung der Tage des Messias). Det mesta står i Talmud i samband med Eliaordet.

¹⁹ Detta framhåller redan Hieronymus a Sancta Fide i en disputation med rabbinerna år 1413, se A. Köstlin, *Ein Beitrag zur Eschatologie der Reformatoren* [= Theologische Studien und Kritiken 51 (1878), p. 125—35], p. 129.

²⁰ *Pugio fidei adversus Mauros et Iudæos*, Parisii 1651, II, p. 316. Cf. även tillägget i Münchenhandskriften till Sanh. 97 b: 600 år, L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud*, Berlin 1897—1922, VII, p. 422.

sig i ett dubbelt dilemma. Utan förklaringen, varför Messias' ankomst fördröjts, framstod Eliaordet som en falsk profetia. Och en bestämd fixering av tiden för uppskovet måste snart bli föråldrad. I bägge fallen var man dessutom utsatt för de kristnas polemik. Det gällde sålunda att förklara den uteblivna parousien i så obestämda ordalag, att dessa passade in på vilken tid som helst.

Pico della Mirandola, vilkens kabbalistiska intresse liksom de flesta andras berott på den övertygelsen, att den kristna lärans riktighet kan bevisas med judarnas mystiska skrifter, förfar betydligt friare och söker eliminera den tidsskillnad på 240 år, som skiljer den kristne och judiske Messias från varandra. Genom att endast räkna 1848 år till Abraham, med vilken också enligt Pico den andra 2000-årsperioden börjar, kan han med ett analogislut fastslå, att även den tredje måste taga sin begynnelse, innan den andra gått tillända. F. ö. ha, enligt Pico, rabbinerna själva indirekt erkänt, att Messias kommit före det fjärde årtusendets slut, ty de bägge talmudställena, vilka redan innehålla tillägget om hans uppskjutna ankomst, äro skrivna *före* början av det femte årtusendet. Pico daterar nämligen Kristi födelse till år 3508 efter världens skapelse och Talmuds kodifiering till 300—400 e. Kr. Och summan av dessa tal uppgår icke till 4000.

Eftersom Messiasfrågan alltid varit den viktigaste i kontroversen mellan kristendom och judendom, har det stoff, som samlats omkring denna, och däribland Eliaordet, bevarats och spritts genom den polemiska litteraturen. En förstahandsplats intager här den redan nämnde kristne juden och dominikanermunken Raymundus Martinus' (1200-talet) stora arbete »Pugio fidei», som varit en outtömlig skattkammare för den medeltida, antijudiska polemiken. Det andra av bokens trenne huvudpartier bevisar just, att enligt de messianska profetiorna Messias redan har kommit. Under angivande av källan har genesaren och karthäusermunken Porchetus Salvaticus († 1320) rikligen öst ur Raymundus' verk i sin skrift »Victoria adversus impios Hebræos».²¹ Däremot har franciskanen och Rom-professorn Petrus Columna, kallad Galatinus, som i boken »De arcanis catholicæ veritatis» av år 1516 kraftigt utnyttjat bägge de föregående utan att omnämna sina förlagor, förvärvat ett stadgat rykte som plagiator.²² Eliaordet diskuterades utförligt av honom (I. IV, cap. 20), helt i anslutning till Raymundus' framställning (Part. II, cap. 10), som endast är upp-

²¹ Se PRE³, s. v. »Raymundus», och H. Hurter, S. J., Nomenclator literarius theologiæ catholicæ, ed. 3, Oeniponte 1903—13, II, col. 491.

²² PRE³, *ibid.*; Hurter, *op. cit.*, col. 1231.

styckad i en fingerad dialog mellan Galatinus, Capnio och Hogostratus.²³

Tyvär saknas i de svenska biblioteken den judiske renegaten J. Pfefferkorns skrifter mot sina förra trosförvanter. Den första av dessa, »Der Juden-spiegel», tryckt i Nürnberg 1507 och i Köln 1508, vill närmast bevisa, att judarna förgäves vänta sin Messias. Det tredje och sista avsnittet i samma verk handlar om världens snara undergång.²⁴ Genom den herostratiska ryktbarhet, som Pfefferkorn förskaffade sig i striden med Reuchlin, är det högst sannolikt, att även hans tidigare skrifter fått en stor spridning. Det skulle vara av största intresse att undersöka, i vad mån Melanchthons egenartade tolkning av Eliaordet kan ha influerats från detta håll. Ty under det att Luther och Olavus Petri upptagit profetian, emedan tiden för Messias' ankomst ungefärligen överensstämte med den samtida kronologien, och emedan längden på världsloppet i dess helhet motsvarat den mera allmänt kända teorien om världsveckan, har Melanchthon och hans ev. sagesmän utnyttjat densamma rent eskatologiskt och i första hand låtit den syfta på Kristi *andra* tillkommelse. De bägge förstnämnda auktorerna ha efter Paulus av Burgos' exempel utlämnat den sista delen av Talmudutsagan, då denna såsom en senare nödfallsutväg för judarna icke haft annat än polemiskt intresse för de kristna. För Melanchthon däremot har slutmeningen utgjort den springande punkten. Han »gör den» icke godtyckligt »till futurum», såsom Sandblad framställer saken efter den för en icke-hebraist en smula oklara utredningen hos Köstlin, utan poängen är den, att verbet יצא formellt sett kan punkteras på olika sätt och antingen läsas יצאו eller יצאו. Med den senare läsningen blir översättningen: »Men på grund av våra synder, som äro talrika, skola av dem [scil. Messias' dagar] utgå, de som skola utgå», d. v. s. den sista 2000-årsperioden skall förkortas. Uppenbarligen har Melanchthon känt behov av ett dylikt förtydligande, ty han omskriver kraftigt den hebreiska texten och börjar på följande sätt: »Vnd so die zeit nicht gantz erfüllet wird (Et si non fuerint completi hi anni)», medan översättningen i historieverket av år 1558—66 är ordagrann (se Sandblad, p. 76).²⁵

²³ I den citerade upplagan av Raymundus finnas marginalnoter, vilka hänvisa till motsvarande avsnitt hos Galatinus, och i slutet (p. 745 ss.) står ett »Index capitulum libri Petri Galatini ... cum locis quæ in iis ex Pugione Fidei desumpta sunt».

²⁴ Hurter, op. cit., col. 1232.

²⁵ Även den översättning, som är fogad till Melanchthons hebreiska text, är exakt, se Köstlin, op. cit., p. 128.

När förf. säger, att »Osiander återger Talmudtextens mening i det ursprungliga perfektum» (p. 78^o), är detta en ny otydlighet. Eftersom Talmudtexten är opunkterad, kan verbet endast »återgivas» på ett sätt. Däremot *översätter* Osiander detsamma med perfektum. Likaledes är det oklart, vad som ligger till grund för påståendet, att »det framgår fullt tydligt, att Osianders text är självständig i förhållande till Pico». Detta är nog ganska »tydligt», eftersom den förre citerar Sanh. 97 a—b och den senare 'Abōdā zārā 9 a! Om man eljest undantager de inledande orden לפני אִידִיָּהוּ hos Pico — det före boktryckarkonstens uppfinning enda sättet att anföra Talmud genom angivande av begynnelseorden till ett nytt avsnitt —, några iögonfallande tryckfel, en senare *läsares* ej alltid lyckliga interpunktering av det hebreiska trycket hos Osiander och två helt betydelselösa varianter, äro de bägge texterna identiskt lika. Jämför man däremot de bägge latinska översättningarna, frestas man att uttrycka sig såsom Sandblad. Ty dessa ha ingenting med varandra att göra.²⁶

Olavus Petri återgiver en blandtext av Eliaordet. Dels har han i överensstämmelse med ett tillägg i Melanchthons version orden »och ther effter skal hon förgåtz», dels utelämnar han, såsom ovan påpekats, slutmeningen. Utom de skäl, som förf. antager härför (p. 78), är det sannolikt, att Luthers »Supputatio» här varit den direkta förebilden (cf. p. 75). Ty endast i första upplagan av denna skrift presenteras Eliaordet såsom en utsaga av »Elia Propheta», medan samtliga varianter av Carions »Chronica» i överensstämmelse med den hebreiska texten ha överskriften »Der Spruch des Hauses Elia» eller »Dictum (Traditio) domus Eliæ». Mot Luthers överskrift svarar Olavus' omnämmande av »then nampnkunnogha Gudz Propheten Elia» (p. 73).²⁷ En annan beaktansvärd likhet mellan Olavus Petris framställning och Luthers »Supputatio» är teorien om att det sista årtusendet tillhör Antikrist, medan »Chronica» här går andra vägar (p. 81 s.).

En huvudanledning till att Melanchthons tolkning av Eliaordet icke

²⁶ Cf., p. 58⁶, där den nuvarande kyrkobibelns översättning av ἐν ὑστεροῖς καιροῖς bestämt den högst kuriösa filologiska utredningen. Vulgatas läsart »in novissimis temporibus» behöver icke alls gå tillbaka på den grekiska varianten ἐν ἐσχάτοις καιροῖς, ty i koiné har komparativen ὑστερος även haft superlativ betydelse. Vidare har naturligtvis den svenska översättningen av Nya Testamentet år 1526 här icke direkt följt Vulgata utan i första hand Luthers version, »in den letzten Zeiten». Textus receptus har ὑστεροῖς, och Erasmus återgiver detta med »in posterioribus temporibus». Sannolikt har också 2 Tim. 3, 1 (in novissimis diebus) påverkat Vulgatas superlativ.

²⁷ Cf. dock även den löpande texten i »Chronica», tyska uppl. av år 1552, p. 7 r: »den köstlichen spruch des trefflichen Propheten Elia».

vunnit burskap är den uppenbara motsägelse, som råder mellan detsamma och Mt 24,22 parr. Visserligen är det i bägge fallen fråga om en förkortning av tiden — och här har Melanchthon nödtorftigt kunnat knyta an — men i det förra för *syndarnas*, i det senare för de *utvaldas* skull.²⁸ Och den »gudomliga auktoriteten» (p. 74) har härvid helt fått tillkomma skriftordet. Ty Luther har ställt den judiska och den katolska skrifttolkningen på samma plan, bägge skatta traditionen högre än bibeln själv.²⁹ Samtidigt som han livligt uppmuntrar studiet av Gamla Testamentets hebreiska grundtext fördömer han rabbinernas utläggningar såsom »Kindische Possen, Abgeschmacktheiten und Lächerlichkeiten, Zoten, Sophismen, Absurditäten, Verschlechterungen und Entstellungen, erdichtete Fabeln, die die Schrift kreuzigen, Zerreiſung des Zusammenhangs, schmäähliche Schwätzerereien und wahnwitzige Albernheiten . . . Die Rabbinen selber sind Ochsen und Esel, sie gleichen den Mönchen, sie machen mit ihren Exkrementen aus der heiligen Schrift gleichsam eine Kloake, um ihre Schmutzerereien und ihre törichten Einbildungen dorthinein zu entleeren».³⁰

Att en dylik principiell inställning dock icke hindrat Luther att utnyttja Eliaordet, måste bl. a. bero på att detta icke stammar från någon namngiven rabbin utan lagts i den gammaltestamentlige profetens mun. Emellertid visar andra upplagan av »Supputatio», där profetian citeras under hänvisning till Paulus Burgensis, att Luther betvivlat ett dylikt ursprung.³¹ Vidare bör man lägga märke till, att han legitimerar utsagan genom åberopande av tvenne skriftställen (Ps. 90; 2 Petr. 2). Bibeln är även här den yttersta normen.

Om sålunda användningen av Eliaordet egentligen utgör en av de många motsägelserna hos Luther, varvid tradition och personlig påver-

²⁸ Denna motsägelse ligger icke blott i texterna själva utan framträder på ett iögonenfallande sätt i »Chronica», Melanchthons latinska uppl. av år 1562, p. 6 v: »crescet impietas, propter quam . . . propter electos». De judiska renegaterna ha varit lyckligare i valet av textstöd, då de enbart hållit sig till det gammaltestamentliga Jes. 60, 22 i Vulgatas version: »accelerabo eam», se Raymundus, op. cit. p. 316. Möjligen ligger detta ställe bakom satsen: »Denn Gott wird eilen zum Ende», Chronica 1552, p. 7 v, medan den omedelbara fortsättningen knyter an till Mt 24.

²⁹ Se härom E. Vogelsang, *Luthers Kampf gegen die Juden* (= Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 168), Tübingen 1933, p. 14.

³⁰ R. Lewin, *Luthers Stellung zu den Juden* (= Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 10), Berlin 1911, p. 57.

³¹ WA 53, p. 12, 22.

kan varit starkare än den teologiska åskådningen, förhåller det sig helt annorlunda med Melanchthon. Denne företräder humanismens mera vid-synta och positiva inställning till den judiska litteraturen. Typiskt är här hans äldre vän och anförvant Reuchlins utlåtande i anledning av Pfefferkorns av fanatism och hat dikterade åtgärder. Detta innehåller bl. a. det yrkandet, att Talmud icke får brännas, emedan man där kan finna bevis för den kristna trons sanning. Kabbalan behöver icke alls försvaras, menar Reuchlin, då dess läromässiga överensstämmelse med kristendomen redan är fullt erkänd.³² Utifrån en dylik uppfattning har ett utnyttjande av Eliaordet icke kunnat vålla några som helst betänkligheter.

På tal om judendom och protestantism vore det värt att undersökas, i vad mån den gemensamma motsättningen till Rom medfört, att den judiska, starkt Romfientliga Armilus- (=Romulus) legenden inverkat på det lutherska Antikristbegreppet. Denna finnes bl. a. bevarad i några smärre midrascher, »Serubabels bok» och »Messias' tecken».³³ Den senare handlar om de tio tecken, vilka föregå frälsarens ankomst, alltså en judisk motsvarighet till »Hieronymi prophetia». Under slutet av 1400-talet flammar Messiasdrömmen åter upp hos de svårt beträngda judarna, vilka i turkarnas segerrika framträngande se början till Roms och därmed det kristna Edoms, d. v. s. Antikrists fall.³⁴ Härmed aktualiseras Armilus-sagan vid tiden för reformationen, och säkerligen ha judiska konvertiter bidragit till att göra den känd och brukbar i den protestantiska polemiken mot Rom.

Ett problem för sig, som icke definitivt kan lösas, förrän Melanchthons källor och sagesmän uppspårats, utgör tillägget till den första meningen i Eliaordet, nämligen »vnd darnach wird sie zubrechen (et postea collabatur)». Grundtexten erbjuder inga svårigheter, den stammar uppenbarligen från en av de utsagor, som i Sanhedrinstället omedelbart föregå profetian ifråga: »sex årtusenden skall världen bestå och ett skall den vara ödelagd (חור חריב)». Som synes, har Melanchthon helt godtyckligt återgivit räkneordet ett med ett temporalt adverb. En ordagrann översättning är av dogmatiska skäl omöjlig, då den skulle innebära ett sanktionerande av kiliasmen. De svårigheter, som tillägget sålunda förorsakar, och som

³² L. Geiger, Johannes Reuchlin, sein Leben und seine Werke, Leipzig 1871, p. 230; cf. dock p. 196.

³³ A. Jellinek, Bet ha-Midrasch, Leipzig 1853—77, II, p. 54—63. För vidare litteratur, se Encyclopædia Judaica, s. v. »Armillus».

³⁴ S. M. Dubnow, Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Berlin 1925—29, VI, p. 93 s., 151.

lättast kunnat undvikas genom ett utelämnande av detsamma, visa tydligt, att det redan tillhört den text, som förelegat Melanchthon. Ovan ha vi funnit (p. 161), att den hebreiska version av Eliaordet, vilken är bevarad i en anteckning av dennes egen hand, i övrigt omsorgsfullt har följts i den latinska översättningen av år 1558. Gäller denna överensstämmelse även וְהָרַחֵם , som där återgives med »et deinde conflatio»? Nödortfigt skulle det latinska substantivet kunna sammanföras med läsningen וְהָרַחֵם i stället för וְהָרַחֵם , då vi erhålla ett arameiskt verb med betydelsen »brinna upp».

Med denna redan alltför långa utredning ville jag endast antyda, att även de textkritiska frågorna i förbindelse med Eliaordet ligga litet annorlunda till än Sandblads jämförelse av olika översättningar ger vid handen. Förf. har vidare trasslat till sina kronologiska spekulationer genom att identifiera Septuagintas och Vulgatas i verkligheten vitt skilda tidsbestämningar! I samma olyckliga not (p. 80³⁾ beskyller han den romerska kyrkan för att ännu i dag följa den förras kronologi. Det korn av sanning, som finnes i detta påstående, är, att martyrologiet efter LXX fixerar människans skapelse till 5199 f. Kr. Denna omständighet bevisar emellertid snarast den katolska kyrkans fria inställning, då denna beräkning ju strider mot den officiellt erkända bibelöversättningens! I övrigt räcker det att citera ett modernt katolskt uppslagsverk, som konstaterar: »La Bible renferme donc des données chronologiques incomplètes ou insuffisantes pour former une chronologie révélée et certaine . . . le calcul . . . problématique . . . ne s'imposera à l'assentiment surnatural d'aucun catholique, qui aura toujours le droit de le discuter et de le rejeter . . . Aussi l'Église catholique n'a jamais eu de chronologie officielle.»³⁵

Till sist må det framhållas, att mycket av det stoff, som Sandblad så flitigt har samlat, inom vissa kretsar i vårt land alltjämt är aktuellt och levande. Sammanställningen av bibelns Mesek, Herodotos' och argonautersagans $\text{Μόσχου (Μοσσόνουχοι)}$ ³⁶ och moskoviterna är sedan länge traditionell, när Ringius upptager den. Ortsnamnet Mzchet i närheten av Tiflis borgar för, att den icke är helt godtycklig.³⁷ Den märklige väckelsepredikanten Franson (1852—1908) upptager i sin traktat över »Bibelns lära om Antikrist» den gamla teorien om påvedömet som den gudsfientliga makten, av honom fattad såsom en individuell personlighet. Denna skall

³⁵ Dictionnaire de la Bible, s. v. »Chronologie biblique» (Mangenot), col. 719. Cf. den ännu skarpare formuleringen i LThK, s. v. »Biblische Chronologie».

³⁶ Herod. 3, 94; 7, 78.

³⁷ Se Gesenius-Buhl, s. v. מִשְׁכֵּת och cf. Pauly-Wissowa, s. v. Moschoi.

efter brudförsamlingens uppryckande framträda i Magogs land, där Mesek och Tubal svara mot Moskva och Tobolsk.³⁸ Väckelsens folk har troget bevarat traditionerna från lutherdomens första tid, och den nyss berörda detaljen återkommer i en av K. Elmgren författad bok om »Kristi tillkommelse och Antikrist», tryckt i Jönköping 1933 (p. 101). Även det gamla jämställandet av Tubal och Tibarerna — Herodotos' Τιβαρηνοί³⁹ — rekapituleras här. Denna moderna apokalyptik, där kristendomens utbredning över hela världen, judarnas återvändande till sitt land och brudförsamlingens uppryckande före slutvåndorna äro grunddata, representeras av sådana tidskrifter som Nya Vaktaren och Bibliskt Månadshäfte. Om dess spridning vittnar det faktum, att missionär Hagners bok »Se han kommer med skyarna», utgiven på Ev. Fosterlandsstiftelsens förlag, redan utkommit i fem upplagor. Den en gång lärda spekulationen har så blivit en folkets egendom.

Ännu märkligare överensstämmelser finnas. Samme Franson berättar i sitt apokalyptiska huvudarbete »Himlauret», första gången tryckt år 1897, om den ingivelse, som han fick under en långfredagsgudstjänst i Schweiz. Han fann nämligen, att tiden för Kristi lidande på korset och vistelse i graven intill uppståndelsen stod i en bestämd relation till den kristna församlingens lidande och uppståndelse. Visserligen måste en dag för Herren vara tusen år, men då Jesus icke låg tre dagar och tre nätter i graven utan icke fullt två dygn, var denna beräkningsgrund alltjämt användbar. Enligt densamma utgjorde varje timme $41\frac{2}{3}$ år, och Kristi 6 timmar på korset representerade sålunda 250 år = förföljelsetiden från Jakob den rättfärdiges död till kejsar Konstantins seger (63—313). Mästarens vistelse i graven under 38 timmar motsvarande enligt samma räkne-metod 1584 år, varför parousien måste inträffa år 1897 (= 313 + 1584).⁴⁰

Linderholm kallar denna beräkning »ny och originell, lika sannolik som någonsin de gamla apokalyptikernas och lika snillrik». Den återfinnes dock redan hos Luther i hans »Supputatio annorum mundi», där själva idén är densamma, även om detaljerna äro annorlunda utformade. Luther räknar nämligen Kristi lidande från nattvardens firande. Getsemanenatten motsvarar då det första årtusendet, långfredagen det andra, natten till påsklördagen det tredje, etc. Kristus uppstår redan på påskdagsmorgonen, när den tredje dagen förrunnit endast till hälften. Luther kan på grundval

³⁸ E. Linderholm, *Pingströrelsen i Sverige*, Stockholm 1925, p. 26 s. Skriftbevisen äro företrädesvis Hes. 38, 2; 39, 1.

³⁹ Herod, *ibid.*

⁴⁰ Linderholm, *op. cit.*, p. 33 s.

av dessa kalkyler fastslå följande: »Hoc anno 1540 numerus annorum Mundi precisa est 5500. Quare sperandus est finis mundi. Nam sextus Millenarius non complebitur, Sicuti tres dies mortui Christi non sunt completi».⁴¹

Oavslått strävar människoanden att spränga gränserna för tid och rum och lyfta på förlåten till hinsideslivet. Som en levande manifestation av denna eviga tendens är allt eskatologiskt och apokalyptiskt tänkande i hög grad värt att uppmärksammas, vare sig det hör historia eller samtid till. Det är en väldig uppgift att utreda, vad man endast i vårt land sedan kristendomens införande tänkt och trott om dessa ting. Det är glädjande, att vi i Sandblads arbete fått ett trots sina brister förtjänstfullt bidrag till denna historia.

CARL-MARTIN EDSMAN.

V. SCHOU PEDERSEN: *Bidrag til en analyse af de mandaeiske skrifter med henblik paa bestemmelsen af mandaeernas forhold til jødedom og kristendom. Akad. avh. 226 sid. Universitetsforlaget, Aarhus 1940.*

De mandeiska skrifterna, vilka under senare hälften av 1920-talet blevo aktuella för den nytestamentliga forskningen genom den kände göttingerorientalisten M. Lidzbarskis översättningar, synas påtagligt ha förlorat det mesta av denna sin aktualitet, sedan Hans Lietzmann 1930 offentliggjorde sin kända uppsats »Ein Beitrag zur Mandäerfrage», i vilken han på delvis bestickande grunder ville göra gällande, att de mandeiska skrifterna i stor utsträckning voro influerade av kristen tradition. Även om det fanns åtskilliga forskare, som ställde sig skeptiska gentemot Lietzmanns slutsatser, så synes det dock efter dennes inlägg i diskussionen om mandéerna ha blivit klart även för flertalet av dessa forskare, att man inte tors göra några positiva påståenden om de nytestamentliga skrifternas beroende av tankar, som möta oss i den mandeiska litteraturen, förrän man först företagit en analys av de olika skikten i denna och därvid kommit till klarhet om dessas ålder. Försök i dylik riktning ha redan tidigare gjorts, framför allt av den holländske teologen Wilh. Brandt i hans arbete »Die mandäische Religion, ihre Entwicklung und geschichtliche Bedeutung» 1889, vilket trots många värdefulla iakttagelser dock icke tillfredsställer moderna krav. Sedan dess har emellertid inget försök till analys av de mandeiska skrifterna i större omfattning gjorts förrän i ovannämnda arbete.

⁴¹ WA 53, p. 171.

Efter en kortfattad historik över vad som hittills gjorts på detta område, vilken emellertid, trots att arbetet kom ut under senare hälften av 1940, inte sträcker sig utöver 1937, behandlar förf. först traditionen om Johannes döparen i de mandeiska skrifterna. Han påvisar därvid, att de texter, som handla om döparen, tillhöra olika skikt och att ett av dessa, som är starkt kristet influerat utan att som de andra innehålla någon polemik mot kristendomen, sålunda måste gå tillbaka till en tid, då mandéerna inte stodo i ett sådant motsatsförhållande till kristendomen, som fallet var under bysantinsk tid. På samma sätt förhåller det sig med traditionen om Mirjai, den unga judiska kvinna, som lämnade judendomen för att sluta sig till den mandeiske frälsaren, Manda d'Haije, samt med den om Anoschs, en annan frälsaregestalts, uppträdande i Jerusalem (kap. II och III). Mirjai är nämligen, såsom redan Lidzbarski påpekat, ingen annan än Maria, Jesu moder. Även här visar det sig, att mandéerna från början icke stått i någon motsättning till kristendomen men däremot väl till judendomen i likhet med urkristendomen och den kristna gnosis. Och vad traditionen om Anoschs (Enoschs) uppträdande i Jerusalem beträffar, så finnes, som förf. (s. 65) påvisar, starka stöd för att denna är äldre än den mot kristendomen polemiska gestalt, i vilken den nu möter oss i texterna, och att den går tillbaka på kristet inflytande. Nu visar såväl traditionen om Johannes döparen som den om Mirjai starka beröringspunkter med vissa gnostiska apokryfer (s. 25 f., 47, 52 f.). Mandéerna ha därför — det blir förf:s slutsats av dessa undersökningar — en gång i tiden utgjort en kristen gnostisk sekt. Ett särskilt starkt stöd härför ge de texter, som handla om Manda d'Haijes uppenbarelse i Jerusalem, vilka förf. så övergår till att behandla (kap. IV); den mandeiske frälsaren är nämligen i dem ingenting annat än en gnostisk Kristus. Dessa texter ha emellertid redan förut behandlats såväl av Brandt som av rec. själv (i »Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie» s. 177—189). Något väsentligt nytt synes mig förf. här icke ha att ge.

Emellertid menar förf., att bakom detta kristet gnostiska skikt, som han behandlat i de nu refererade kapitlen, ligger en äldre, förkristen form av mandeismen. Spår av denna menar han sig framför allt finna i hymnerna om själens uppstigande i andra boken av den s. k. vänstra Ginza, vilken utgör den ena delen av den förnämsta av mandéernas religionsurkunder (s. 93 ff., III); i dessa sånger finnas nämligen endast obetydliga spår av kristna eller judiska föreställningar. Huru man emellertid skall kunna tänka sig, att en frälsningslära, som i sig utgör en så sluten helhet som den, som möter oss i dessa sånger, skulle kunna bli till en kristen

gnosis, vilkens uppfattning av sitt eget förflutna i så hög grad bygger på kristen tradition, som fallet är i de av förf. i bokens fyra första kapitel analyserade texterna, är en fråga, som förf. ej berör. I övrigt innehålla de sex sista kapitlen av boken, vilka utom hymnerna om själens uppstiggande samt de alfabetiska hymnerna i tolfte boken av högra Ginza även behandla moralkodexen i början av samma skriftsamling, vidare det mandeiska söndagsfirandet, dopritualet, traditionen om Adam och hans efterkommande samt övrigt gammaltestamentligt berättelsestoff i de mandeiska skrifterna, trots att de upptaga drygt hälften av boken, jämförelsevis litet nytt. Å andra sidan skulle här vara åtskilligt att anmärka mot förf:s uppfattning eller mot hans argumentering i enstaka punkter, men här är inte platsen att gå in därpå. Arbetets värde synes mig därför huvudsakligen ligga i de ansatser i, såsom jag menar, rätt riktning, som de tre första kapitlen utgöra.

ERNST PERCY.

Coniectanea Neotestamentica edenda curavit A. FRIDRICHSEN, Fasc. IV—VII. Uppsala och Leipzig, 1940—42.

Den förtjänstfulla serien »Coniectanea Neotestamentica» har under de tre senaste åren utökats med fyra häften. Av dessa innehålla IV och VII vardera tre smärre arbeten, under det att V och VI i stort sett behandla sammanhängande ämnen. I IV (tillägnat G. Rudberg på 60-årsdagen) påvisar först Björck, att det parataktiska uttryckssättet som kallas »hendiadyoin», ofta användes för att ge större klarhet åt ett uttryck, där detta genom flera av varandra beroende genetiver skulle verka oklart. På ett övertygande sätt förklarar han ur denna synpunkt Apg. 23:6; 14:17; Jak. 5:10. Eitrem sammanställer sedan till jämförelse med berättelsen om hur Jesus stillar stormen de bildliga talesätten om roder och rorsman och förklarar en figurlig framställning i Basilica di Porta Maggiore i Rom övertygande såsom ett skeppsroder. Fridrichsen behandlar slutligen den retoriska formen som kallas »priamel» (uppräknning av likartade eller motsatta exempel såsom inledning till en utsaga) och påvisar att denna retoriska form, som är omtyckt hos profeterna och Jesus, förklarar Jesu ord om döparen (Matt. 11:7—9): hänvisningarna till röet som vajar för vinden och till mannen med de fina kläderna äro icke avsedda att avvärja en falsk föreställning om Johannes, utan syfta blott till att poängtera folkmassans åsikt om döparen genom att avvisa tvenne absurda möjligheter. Också VII innehåller tre korta bidrag (till-

ägnade Eitrem på hans 70-årsdag). Björck söker här förklara det påfallande uttrycket *ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ* därav att ett konkret ord har insatts i stället för en abstrakt föreställning, något som också eljes förekommer. *Pneuma* skulle sålunda konkretisera föreställningen »besatthet av en ond ande» jfr även uttrycket *ἐν ῥύσει αἵματος* Mk. 5: 25. Denna intressanta förklaring är möjlig om också icke strängt bevisbar. Fridrichsen meddelar att ordet *ισόψυχος* (Fil. 2: 20), vilket redan tidigare av honom förklarats såsom »ståndsbroder, solidarisk», förekommer i denna betydelse också i den för några år sedan publicerade Acta-Pauli-papyren. Ordets av F. antagna betydelse är väl värd att övervägas men synes mig dock varken hos Paulus eller i den nämnda papyren vara ovedersägligt bevisad. Fridrichsen behandlar vidare några ställen i N. T., där en indikativform står i »modal» betydelse av möjlighet, nödvändighet etc. På ett fullt övertygande sätt förklaras sålunda Mark. 10: 43 (»så bör det icke vara bland eder»); Luk. 2: 29 (»nu må du låta din tjänare skiljas hädan») samt Joh. 13: 7; 15: 15. Mindre övertygande är andragandet av Apg. 23: 5, där Paulus enligt F. skulle förstärka sitt skarpa yttrande mot översteprästen med de ironiska orden: »Jag kunde icke veta att detta var översteprästen»; ty man kan svårligen tänka sig att Lukas skulle ha velat lägga en sådan utsaga i apostelns mun. Slutligen tar Fridrichsen upp frågan om den riktiga översättningen av den märkliga attraktionen *ὑπηκούσατε εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδασχῆς* (Rom. 6: 17). I anslutning till en inskrift vill han i *παρεδόθητε* finna en judisk term för att »sättas i skola»: »I bleven hörsamma den lärotyp, för vilkens inlärande I bleven satta i skola» d. v. s. intagna i katekumenundervisningen. Mot detta förslag synes mig den omständigheten tala, att det prepositionala objektet (*εἰς ὃν . . . τύπον*) svårligen kan skiljas från det (av F. absolut fattade) *παρεδόθητε*, ty i detta fall skulle verbet i absolut betydelse knappast kunna stå mellan relativet och dess tillhörande nomen. Häftet avslutas med »Parallela» av Rudberg, en parallellisering av utsagor hos Herakleitos och Demokritos med N. T. De jämförda texternas formella likheter äro oförnekliga; innehållsligt kan man i flertalet fall knappast tala om verkliga paralleller.

Häfte V har bibliografisk karaktär. Riesenfeld framlägger en synnerligen tacknämlig och nyttig studie till det bibliska *agape*-begreppet, särskilt till 1 Kor. 13. Han behandlar först allmänna arbeten över kärlekens begrepp och dess förhållande till N. T.:s omvärld samt vidare särskilt undersökningar rörande utläggningen av 1 Kor. 13 och detta kapitels detaljproblem. I allmänhet ger förf. blott referat, endast sällan kommer

kritik eller instämmande till orda. Alldeles riktigt betonar R. till slut, att innebörden av 1 Kor. 13 och det exegetiska sammanhanget inom detta avsnitt, speciellt i den triadiska formeln v. 13, ännu icke är slutgiltigt löst. Av stor nytta för icke-skandinaviska läsare är särskilt det utförliga upptagandet av nordiska arbeten på det behandlade området. — I en »note préliminaire» framhåller Sahlin 1 Esr. 4: 34 ff. såsom en viktig parallell till 1 Kor. 13. Det där infogade lovtalet över Sanningen företer tydliga stil-likheter och språkliga beröringspunkter med 1 Kor. 13, varav Sahlin med rätta drar den slutsatsen, att Paulus i 1 Kor. 13 synbarligen begagnat sig av en judisk-hellenistisk stiltyp.

Innehållsrikast är VI, som förutom en notis av Fridrichsen (om ἀρνεῖσθαι i Pastoralbrevet) innehåller tre arbeten av H. J. Schoeps. Den första uppsatsen, »Die Tempelzerstörung des Jahres 70 in der jüdischen Religionsgeschichte», behandlar ett nästan obekant ämne med stor förtrogenhet med såväl rabbinska som med patristiska texter. Förf. skriver från en utpräglad judisk ståndpunkt; Paulus är antinationell antinomist. Men S. är eljes besinningsfull i sina omdömen. Beklagligt är blott, att i enlighet med judisk sed de rabbinska citaten äro anförda med en bibliografiskt sett alldeles otillräcklig noggrannhet, varigenom en närmare prövning stundom ställer sig svår. Sid. 50 har genom utelämnandet av negationen ett citat av G. F. Moore förvandlats till sin motsats! S. visar i första hand, att judarna i motsats till den fornkristna åskådningen, vilken betraktade tempelförstöringen som uppfyllelsen av Jesu profetia och ett straff för Messias' korsfästelse, såsom grund till katastrofen angåvo sin egen och fädernas skuld. I motsats till den kristna tesen, att Israels utkorelse övergått till kyrkan och lagens giltighet upphävts, betonas, att Israel alltjämt förblir det utvalda folket och att lagen såsom helhet alltjämt behåller gällande kraft (dessa resonemang äro särskilt lärorika). S. framhåller vidare, att tempelkultens bortfall kompenserades genom ersättningshandlingar (tora-studium, kärleksgärningar). Hoppet om templets återuppbyggande har judendomen emellertid aldrig uppgivit, ehuru de alltifrån tredje århundradet förlagt det helt och hållet till den eskatologiska ändetiden och därför togo avstånd från kejsar Julianus' tempelbyggnadsplan. — Vid sidan av denna stoffrika uppsats har det andra stycket, »Agadisches zu Erwählung Israels» en mer interpreterande karaktär. S. vill visa, att berättelsen om hur lagen antogs av Israel men avvisades av hednafolken skulle ha apologetiskt syfte: toran är inte, såsom kyrkofäderna hävda, en straffåtgärd från Guds sida för Israels avfall. Berättelsen förutsätter enligt S., att inte Israel utvalt Gud, utan

att Gud av fritt handlande kärlek utvalt Israel, samt att Israel endast bejakade denna utkorelse, varvid det t. o. m. betonas, att israeliterna utfäste sig att hålla lagen ännu innan de hade hört den. Här synes dock apologetiken på grundval av enstaka exegetiska agadoth gå för långt. Hur intressanta de anförda texterna äro, vilka vilja säkra Guds frihet, så står dock däremot talrika ställen, där utkorelsen av den enskilde israeliten är bunden vid hans blotta tillhörighet till Abrahams säd och inte ens vid lydnaden gent emot lagen (jfr blott Billerbeck I, 117 ff.). Den här framkastade frågan torde inte vara avgjort med S.:s utredning. En tredje uppsats bär titeln »Symmachusstudien». Här söker S. genom åtskilliga exempel ur Symmachus' bibelöversättning visa, att denna röjer sin tillhörighet till den judekristna miljön. De delvis mycket komplicerade beläggen äro icke alla övertygande men i alla händelser väl värda beaktande, och man skulle blott önska, att förf.:s flera gånger omnämnda arbete om judekristendomen måtte kunna utkomma.

WERNER GEORG KÜMMEL.

E. LOHMEYER: *Kultus und Evangelium*. 128 sid. Kommissionsverlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1942.

En bok av Lohmeyer väcker alltid intresse. Den ger nya utsiktspunkter och eggjar till eftertanke — oftast också till motsägelse. I sitt senaste arbete — tillkommet med anledning av en föreläsningsresa till Sverige under första krigsåret och slutgiltigt utformad under korta permissioner från den militärtjänst, som han under hela kriget varit bunden av — behandlar Lohmeyer Jesu förhållande till den judiska kulten.

Första kapitlet, »Das Problem», ger en allmän bestämning av begreppet kult och upptas för övrigt av en skildring av kultens betydelse för den judiska religionen. Därvid opponerar Lohmeyer med rätta mot den av Bousset framställda tesen, att kulten hade en relativt undanskymd ställning inom senjudendomen. Gentemot detta uppvisas, att kulten tvärtom intog en central plats i den judiska religionen också på Jesu tid. Detta är utan tvivel riktigt. Men Lohmeyer betonar synpunkten till överdrift. Kulten blir utgångspunkten för förståelsen av den judiska religionen överhuvud. Allt fattas såsom bestämt av kulten. Tanken på Israels särställning, på lagens betydelse, på förlåtelse för synd — allt tänkes direkt hänga samman med kulten. Därmed har det kultiska

momentet i judendomen utan tvekan överbetonats. Detta sätter sin prägel på hela den följande framställningen.

Jesu verksamhet får av nyss angivet skäl för Lohmeyer en mycket närmare relation till den judiska kulten och träder i en mycket skarp opposition mot denna, än man i allmänhet antagit. Lohmeyers huvudtes är att Jesus energiskt bekämpat den judiska kulten. Men tesen kan uppställas, därför att alla Jesu konflikter med judendomen betraktas som konflikter med den judiska kulten. Därför att allt i judendomen har relation till kulten, kommer varje opposition mot judendomen att bli en opposition mot kulten.

I enlighet härmed finner Lohmeyer överallt kultiska relationer, där forskningen tidigare ej räknat med sådana. I andra kapitlet, »Der Kultus im Evangelium», behandlar han Jesu ställningstagande till den judiska kulten enligt den synoptiska traditionen. Mest ingående undersöker han Markusstoffet, men han finner att Matt. ger uttryck för samma syn som Mark. — Luk. däremot har avlägsnat den antikultiska synpunkten och hos honom framträder en syn på kulten, som överensstämmer med den inom forskningen vanligaste: kulten bejakas visserligen, men Jesus representerar något som vida övergår den. I Mark. finner Lohmeyer den antikultiska inställningen överallt där Jesus träder i opposition mot judiska motståndare. Den framträder därför särskilt i stridstalen i Mark. 2: 1—3: 6, i Mark. 7 samt i berättelserna om de sista dagarna i Jerusalem. Men redan i berättelsen om demonutdrivningen Mark. 1: 23 ff. gör sig den kultiska aspekten gällande i motsatsen mellan Jesus, »Guds Helige», och den orene anden; motsatsen heligt — orent är nämligen kultisk och det var eljest översteprästen, som såsom Guds Helige skulle utrota det orena ur Israel. Också berättelsen om botandet av den spetälske Mark. 1: 40 ff. är trots befallningen till den botade att frambära offret för sin rening — eller rättare just därigenom — antikultisk; här uppenbaras nämligen att Jesus trätt i stället för de kultiska institutioner, som eljest hade hand om de spetälskas rening. Denna tolkning torde innehålla ett sanningsmoment. Däremot beror den antikultiska tolkningen av berättelsen om den lame, som får förlåtelse, och om Jesu måltidsgemenskap med syndare uteslutande på den överbetonning av kultens betydelse inom judendomen, som ovan påtalats. Lohmeyer anser att begreppet synd alltid inom judendomen hade relation till kulten och att förlåtelse där blott kunde vinnas på kultisk väg. Också i fråga om de sista dagarna i Jerusalem torde han vara alltför snar att finna kultiska relationer. Hans tolkningar äro dock mången gång intresseväckande. Jesu intåg i Jerusalem fattas som ett intåg

inte i staden utan i templet — trots Mark. 11: 11 knappast med rätta. Tänkvärd är tolkningen av tempelreningen: det är blott hedningarnas förgård som renas, och detta är en förberedelse till den eskatologiska förnyelsen, då hedningarna skola upptas i gudsgemenskapen och templet bli ett bönehus för alla folk. Också här torde dock det antikultiska momentet vara överbetonat. Intressant är också tolkningen av liknelsen om vingårdsmännen Mark. 12: 1 ff.: vingården är templet, de onda vingårdsmännen prästerna.

Också i tredje kapitlet, »Das Evangelium über den Kultus», som avser att framställa den kultiska bakgrunden till väsentliga sidor av Jesu evangelium, inläses den kultiska relationen alltför frikostigt i stoffet. Själva termen Guds rike säges vara antikultiskt bestämd: Guds rike är nämligen lokalt fattat såsom ett Guds hus, och detta träder i motsättning till det gamla gudshuset, templet. När syndare bjudas till Guds rike föreligger också en antikultisk tendens, ty dessa kretsar voro ej acceptabla ur kultisk synpunkt. Därför är liknelsen om den förlorade sonen ett klart uttryck för en antikultisk tendens (»das reinste Bild antikultischen Tendenz», s. 80). — Det sista kapitlet, betitlat »Kultus und Evangelium», sammanfattar resultatet av de föregående analyserna — i anm:s tycke på ett sätt som är alltför mycket präglad av Lohmeyers speciella filosofiskt spekulativa tanke om motsatsen mellan tiden-historien och evigheten — men ger icke något väsentligt nytt för själva huvudfrågan. Däremot beröres här också frågan om Johannes Döparens och om den jerusalemitiska urförsamlingens ställning till den judiska kulturen — i båda fallen med resultat att den antikultiska ståndpunkten klart framträder.

Som ovan sagts, måste man i många fall ställa sig tvekande eller avvisande till Lohmeyers kultiska tolkning av evangeliestoffet. Därför blir ej heller den totalbild av Jesu ställning till judendomens kult, som han kommer fram till, tillförlitlig. Men trots detta har Lohmeyer utan tvivel ställt in frågan om Jesus och den judiska kulturen i dess rätta sammanhang. Problemet ses nämligen genomgående ur den eskatologiska aspekten. Det är Jesus-Människosonen, den nya tidsålderns och därmed den nya gudsgemenskapens förverkligare, som ställes emot den gamla kultiska ordningen. Människosonen förlåter synder; Människosonen umgås med syndare. I gemenskapen med Människosonen skjutas de gamla kultiska buden (sabbaten, rent och orent) och bruken (fastan) åt sidan. Människosonen skapar i måltidsgemenskapen och särskilt i den sista måltiden den nya gemenskap, som avlöser den gamla, och stiftar det nya förbund, som ersätter det förra. Människosonen, som är »mer» än templet, bryter

ner detta och bygger upp sin församling såsom ett nytt tempel. Det är den nya tidsålderns nya villkor som upplöser den gamla tidsålderns ordningar, också den kultiska.

Detta är utan tvivel den riktiga aspekten på förhållandet mellan Jesus och den judiska kulten. Det värdefulla i Lohmeyers arbete ligger i att den så energiskt gjorts gällande. Men på grund av den ovan påtalade överbetoningen av den kultiska synpunkten blir det ej tillfredsställande klarlagt, hur problemet under denna aspekt ter sig. Den starkt antikultiska tendens, som Lohmeyer finner, beror på inläsandet av kultiska relationer i alla Jesu konflikter med judendomen. Dessa kunna som bekant bli skarpa nog. Men i vad mån kan ett verkligt antikultiskt drag påvisas, om undersökningen begränsas till de utsagor, som verkligen ha relation till kulten? Den frågan kvarstår. Just om man lägger den eskatologiska aspekten på problemet, har man anledning fråga sig, om det föreligger någon verklig opposition mot kulten, eller om tanken bara är den, att dennas tid nu är ute, så att den skall avlösas av något högre. Också Lohmeyer säger till sist, (s. 100), att det icke var kampen mot kulten som var Jesu egentliga syfte utan genomförandet av Guds eskatologiska vilja. Ibland skymtar också tanken, att kulten för denna tidsålder var en Guds gåva, som hade sitt berättigande — ehuru det å andra sidan framhåves att den var vanställd av människor. Här kvarstå frågor som skulle behöva närmare utredas med utgångspunkt från Lohmeyers eskatologiska huvudsynpunkt men utan hans överdrivande av den kultiska synpunkten vid tolkningen av evangeliestoffet. Vidare kan man fråga sig, om Jesu ställningstagande till alla kultiska bud bör förstås endast ur den eskatologiska synpunkten, såsom Lohmeyer vill. När Jesus i Mark. 7 skjuter åt sidan de utvärtes buden om rent och orent, när han bryter sabbaten för att bota människor, eller när han — åtminstone enligt Matt. — gör gällande profeternas krav på barmhärtighet i stället för offer, då handlar han visserligen som alltid med Människosonens myndighet, men det torde vara tvivel underkastat, om hans ställningstagande bestäms av den eskatologiska synpunkten, att allt detta hör den gångna tidsåldern till och nu skall avlösas av något nytt. Beror det inte i stället på en mycket mera enkel och direkt sovring mellan betydelsefullt och mindre betydelsefullt — eller betydelselöst! — i det som gällde som Guds bud?

Lohmeyers framställning kan sålunda kritiseras och huvudfrågan har icke fått ett slutgiltigt svar. Men Lohmeyer har visat på den huvudsynpunkt, under vilken denna bör ses, och har därmed både bidragit till att klargöra problemläget och angivit den riktning, i vilken lösningen skall sökas.

ERIK SJÖBERG.

G. RUDBERG: *Frihet — studium — tro. Skrifter utgivna av Förbundet för kristen humanism* 3. 190 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1941. Pris kr. 3: 75.

Det har visat sig vara svårt att bestämma innebörden i begreppet kristen humanism. Det är lättare att peka på människor, som förtjäna att kallas kristna humanister. Gunnar Rudberg är en av dem. Både det kristna och det humanistiska arvet har han införlivat med sin personlighet, och hans tanke sysslar ihärdigt med att bestämma förhållandet mellan de två makterna. Att de icke äro identiska har han klart för sig, men han värjer sig mot meningen att de skulle vara fientliga.

Rudbergs humanism är vetenskapsmannens, ej blott i den meningen att han såsom specialist på området är väl förtrogen med arvet från antiken, utan framför allt så tillvida som han betraktar det vetenskapliga tänkandet som ett väsentligt inslag i humanismen. Hans här anmälda bok kan på ett vis sägas vara en bok om den vetenskapliga livsformen, om dess villkor och dess ansvar. De tre orden i titeln ange väl dess syftning. Men vid läsningen tränga sig också två andra huvudord i förgrunden: sanningen och samvetet. Boken blir till en det vetenskapliga arbetets och vetenskapsmannens självprövning inför dessa två elementära, men höga och renande makter. Varje vetenskaplig arbetare har anledning deltaga i den självprövningen.

I sammanställningen »kristen humanism» gömmer sig en spänning, som i dagens teologiska situation som bekant gör sig starkt gällande. Rudberg känner sig i frontställning mot den nutida teologi, som vill betona motsatsen mellan den genuint kristna och den typiskt humanistiska betraktelsen. Själv hävdar han en annan mening. Han gör det på det stillsamt meditativa sätt, som är honom eget. »Vi böra tala stilla om Gud och det gudomliga», säger han på ett ställe. Påminnelsen är måhända icke obefogad. Själv följer han den angivna regeln. Just därför tvingas läsaren att lyssna och att underkasta sig mödan att följa författarens tankar. Hans stil är nämligen ej lättillgänglig, och man kan ej läsa hans bok fort. Den kan tillägnas blott genom en kontinuerlig meditation över det lästa. Men just därigenom når författaren sitt syfte att få läsaren med i den prövning av trons och humanismens livsvillkor, som han själv företar. Även om man inte alltid delar hans uppfattning, är det givande att i hans sällskap söka realisera det program, som han på ett ställe uppställer: att tänka igenom frågorna en gång till. På en punkt ger man honom i varje fall obetingat rätt: om teologiens betonande av kristen-

domens egenart i praktiken får leda till att man mister intresset och ansvaret för kulturlivet i stort, då har man på den punkten svikit sin kristna uppgift. Då har man i själva verket ej rätt förstått kristendomens egenart.

ERIK SJÖBERG.

A. FRIDRICHSEN: *Våra evangeliers historiska värde. Skrifter utgivna av Kristendomslärarnas Förening 2. 44 sid. Svenska Bokförlaget, Stockholm 1942. Pris kr. 1: 50.*

Kristendomslärarnas Förenings nystartade skriftserie begynte med Prof. Westins översikt över religionsfrihetens historia. Nu föreligger även andra häftet, Prof. Fridrichsens här anmälda skrift om evangeliernas historiska värde. Den är en god populärvetenskaplig översikt över denna fråga. Den nödtvunget knappa formen är på visst sätt en styrka. Den nödgar visserligen förf. till att i hög grad inskränka anförandet av exempel som illustration och belägg för de allmänna teserna och tillåter blott i begränsad omfattning dessas närmare utförande i detalj. Men den gör å andra sidan, att framställningen blivit översiktlig och formuleringarna klara och precisa. Det är ur det pågående forskningsarbetets synpunkt av intresse att på detta sätt på många väsentliga punkter få Prof. Fridrichsens uppfattning klart formulerad. Det populära syfte, som förf. i första hand har i sikte, tillgodoses också på ett förträffligt sätt.

Huvudparten av framställningen ägnas åt synoptikerna, som betraktas som primärkällorna för vår kunskap om Jesus, även om Johannesevangeliet Jesustolkning anses böra ställas vid sidan av synoptikernas för att den historiska Jesusgestalten skall få sin fulla belysning. Avsnittet om Johannesevangeliet är emellertid mera knapphändigt — här behöver man komplettera framställningen med Fridrichsens tidigare utgivna skrift om Johannesevangeliet i Bibeltjänsts serie. Vid behandlingen av synoptikerna finner Fridrichsen i liknelserna, vilkas autenticitet anses säker, den fasta utgångspunkten för bedömandet av materialet i övrigt. Resultatet av granskningen blir i det hela positivt, men förf. döljer ingalunda, att traditionen om Jesus genomgått en delvis omgestaltande utveckling, innan den skriftligt fixerades. Allt som allt kan sägas, att han väl lyckats i sitt syfte att bidra till framväxandet av ett förtroende till evangelierna, som ej beror på att man sluter ögonen för dessa urkunders faktiska beskaffenhet. Visserligen kan man ha anledning reservera sig, då förf. i slutorden säger, att kyrkan har rätt att betrakta evangeliernas karaktär av trosvittnes-

börd som en garanti för att deras Jesusbild är i det väsentliga riktig, eftersom Jesu person och gärning blott kunde fattas genom tron. Men denna synpunkt spelar ingen roll i framställningen i övrigt och begränsar därför ej dennas värde.

Ett avslutande kapitel redogör för de knapphändiga uppgifterna om Jesus i samtida kristen och icke-kristen litteratur utanför evangelierna och berör även försöken att bestrida Jesu historiska existens.

ERIK SJÖBERG.

GÖSTA NELSON: *Tio skriftetal. 95 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1942. Pris kr. 3: 50.*

Den västsvenska kristendomstypens förnäme skildrare, kyrkoherden i Bokenäs Gösta Nelson, har utgivit en samling skriftetal. I dessa kommer den västsvenska traditionen klart till uttryck. Nelsons Tio skriftetal är nämligen ett utmärkt exempel på, hur denna särskilda förkunnelse är och bör vara gestaltad, när man följer traditionen från Schartau.

Skriftetalets ställning i svenska kyrkan är icke lika stark som förr. Den svenska kyrkohandbokens anvisningar om skriftermålets infogande i högmässan följes mångenstädes i vårt land. Denna anordning är väl i sig själv ett vittnesbörd om skriftetalets minskade betydelse, men har därjämte själv medverkat till fortsatt utveckling i samma riktning. Men antingen den nya eller gamla ordningen för skriftermål följes, är skriftermålstalaren utsatt för samma svårighet. Han vill tala om nattvarden, och då detta upprepas var fjärde vecka eller oftare, tenderar skriftetalet att till sist bli ganska allmänt och därmed intetsägande. Ur denna svårighet vill Nelson visa en väg.

I Tio skriftetal låter Nelson nådens ordning och den därmed sammanhängande tritomien (säkra, uppväckta, omvända) bygga upp skriftetalen. Detta kommer redan till uttryck i formuleringen av skriftetalens olika delar. Metoden att indela åhörarna i ovannämnda tre grupper, vars ursprung och härkomst ännu icke är klart utredd, påträffas under 1760-talet hos olika författare. (Nelson, Biskop Johan Möller sid. 33, 85, 149 f.) I Johan Möllers homiletiska arbete, *Afhandling om et rätt prediko-sätt* (1779), framställes denna tredelning som både nödvändig och »af alle wältänkte och erfarne Lärare blifwit så högeligen rekommenderad» (Nelson, a. a., s. 166 f.). Det är emellertid Schartau, som gjort denna indelning av åhörarna mest känd. Speciellt utmärkande för honom är

den användning, som han gör härav i sina skriftetal. När Nelson låter den med nådens ordning sammanhängande tritomien dominera skriftetalens innehåll och form, är det Schartau, som han följer. Genom denna metod komma skriftetalen att icke uteslutande handla om nattvarden utan sätta in denna i ett större sammanhang. Förbindelsen mellan Ordet och nattvarden kommer därigenom klarare till uttryck.

Även i en annan sak fullföljer Nelson traditionen från Schartau. Nelson använder nämligen i sina skriftetal den s. k. bindenyckeln. I likhet med Schartaus senare praxis användes bindenyckeln i samband med hänvändelsen till de oomvända, men i olikhet med Schartau har bindenyckeln inte samma högtidliga liturgiska formulering. (Den avkunnas ej i Faderns, Sonens och den helige Andes namn.) Som anledning till att Schartau upptog bruket av bindenyckeln har framhävts, dels att Schartau ville utestänga säkra syndare från nattvarden, dels att han ville låta dessa känna, att de hade synderna i behåll, dels att han därigenom ville freda sitt samvete inför den dåtida kyrkohandbokens ovillkorliga avlösning (Nelson, Den västsvenska kristendomstypen I, sid. 246). Att Schartaus praxis med bindenyckeln icke enbart är bestämd av missbruken i samband med den ovillkorliga avlösningen, framgår bäst därav, att han behöll sin praxis, även sedan avlösningen blivit villkorlig i 1811 års handbok. I Nelsons första skriftetal motiveras bruket av bindenyckeln på följande sätt: »Det sker i den nåderika avsikten, att en sådan människa måtte komma till insikt om att hon bedrager sig själv, och så komma till ett helt uppvaknande i det andliga».

Det behöver väl knappast tilläggas, att de svårigheter, som möter en nutida läsare vid studiet av Schartaus skriftetal på grund av deras språk, satsbyggnad och knappa utkastform, äro helt avlägsnade i Nelsons bok. För alla som vill lära känna den av Schartau påverkade metoden, kan Nelsons Tio skriftetal varmt rekommenderas.

H. B. HAMMAR.

En bok om kyrkan av svenska teologer. 443 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag. Stockholm (tr. i Lund) 1942. Pris kr. 13: 50.

Kyrkobergreppet och de frågor, som därmed sammanhänger, har under de tre sista årtiondena fortsatt att stiga i aktualitet. När kulturoptimismen fick sin första knäck genom det första världskriget, blev det äntligen slut med högdragenheten gentemot Nya testamentet. Eskatologi och dualism

kunde åter tas på allvar. Därmed fick man möjlighet att åter upptäcka, att Nya testamentet verkligen har åtskilligt att säga om kyrkan. Det är märkligt att minnas, hur föga man fick veta om den saken i de teologiska läroböcker, som lästes ännu på 1920-talet.

Så efterträddes den hedniska individualismen av en gemenskapstanke, som hotade med en lika hednisk kollektivism. Den kristna tron fick inte ens vara privatsak längre, som tidigare proklamerats. Den nya tiden hade mera sinne för de sammanhang, i vilka varje människoliv står inställt, och dess ledare begrep ideologiernas betydelse. Staten blev total. Den ville härska också över själarna. Man fick den planmässiga kristendomsförföljelsen i Ryssland. Och samma tendens trädde fram i världs-offentlighetens ljus, när den nya tyska staten sökte likrikta kyrkan. Då fick ordet bekännelse en ny klang. De sista årens händelser i Norge har öppnat ögonen för ordinationens och episkopatets betydelse i kyrkans liv. Samtidigt har de som fann förföljelserna i Ryssland tämligen i sin ordning börjat heja på kyrkan som käck motståndare till diktaturen och ett värn för demokratin. På vissa håll här hemma har man blott det önskemålet, att kyrkan skall bli en »verklig folkkyrka», d. v. s. den skall ge utrymme åt även annan än kristen förkunnelse.

Dock var det så fogat, att allt detta icke skulle finna kyrkan oförberedd. Den ekumeniska rörelsen har betytt oerhört mycket för att i tid väcka kyrkomännen till insikt om kyrkans väsen och inifrån aktualisera de nämnda frågorna om bekännelse och ämbete. Det är en skickelse, vars räckvidd vi säkert ännu icke kan överblicka.

Men alla dessa strömningar, var för sig och tillsammanantagna, har också gjort behovet av teologiskt tankearbete på kyrkobegreppets marker verkligt trängande. Den föreliggande stolta volymen om kyrkan »av svenska teologer» är därför att hälsa med allra största glädje och tacksamhet. Boken, som går tillbaka på en teologisk konferens i Nyköping i februari 1942, är ett märkligt tecken på våra teologers vilja till ansvars-tagande i den ödesmättade situationen. Och boken är liksom konferensen ett glädjande tecken även såtillvida, som aldrig i nyare tid ett så omfattande samarbete mellan svenska teologer kommit till stånd.

Att referera hela det rika innehållet eller ens nämna alla bidragsgivares namn kan här icke komma i fråga. Endast ett par huvudpunkter skall anges.

Bokens mest imponerande parti är det första, som handlar om kyrkan i Nya testamentet. Den spontana samstämmigheten i allt väsentligt måste bli en glad överraskning för var och en som vant sig att betrakta exege-

tiken som ett slagfält mellan himmelsvitt skilda meningar och åsikter. Det ivriga arbetet inom denna vetenskap har äntligen börjat ge resultat. Man har kommit över inledningsfrågorna till frågan om Nya testaments innehåll.

Nygren påvisar de centrala dogmatiska relationer, i vilka begreppet Kristi kropp hos Paulus hör hemma. Frågan huruvida Kristus »stiftat» kyrkan eller icke avgöres i och med detta begrepp. Kyrkan hör med till inkarnationstanken. Kyrkan är Kristus, så som han efter sin uppståndelse är närvarande på jorden. Frälsning betyder uttagandet ur syndens kropp — det latinska corpus är kanske mera ägnat att föra tankarna i rätt riktning — och inlemmande i Kristi kropp, livets kropp. Detta inlemmande sker genom dopet, som gör oss till ett med Kristus i död och uppståndelse. Nattvarden såsom delaktighet av Kristi kropp skall också förstås mot denna bakgrund.

Fridrichsen ställer mera direkt frågan, huruvida brevens kyrkosyn är förebådad och grundad i Jesu tanke och gärning. Och han finner, att den nyare teologin enhälligt besvarar denna fråga jakande. Jesus uppträder som Messias, som samlar och organiserar Guds folk omkring sig i den yttersta tiden. Kyrkan är icke en oavsiktlig följd av Jesu verk. Det är tvärtom Jesu vilja att grunda sin ecklesia som skapar enheten mellan tiden före påsk och pingst och efter. När det gäller den nytestamentliga församlingens struktur, framhåller Fridrichsen ytterligare dess eskatologiska karaktär. Den stod på tröskeln till evigheten. Den var vidare apostolisk. Dess auktoritet var Herren själv, verksam genom de av honom anordnade tjänsterna, främst apostlaämbetet. Församlingen är helt autoritär, men aposteln motiverar sina avgöranden inför församlingen genom hänvisning till Herren själv. Ty ämbetets auktoritet vilar helt på kallelsen och på troheten mot denna. Vidare var församlingen pneumatisk, vilket icke betyder, att den skall tolkas i stil med en modern pingstförsamling, såsom ibland skedde inom den religionshistoriska skolan. Det var helt förfelat, när man ville se kampen mellan Anden och ämbetet som ett grundtema i urkyrkans historia. Anden står icke i strid med ämbetets auktoritet. Anden är kyrkobyggande och innebär kyrkomedvetande, liksom den bestämmer urkyrkans etik, dess kärlekstanke och dess enhetskrav.

Därför att församlingen betraktas som en transcendent realitet, kan den icke upphävas av förefintliga fel och brister. Paulus känner icke det mekaniskt-additiva församlingsbegreppet, kyrkan såsom summan av de döpta. Kyrkan är församlingen med dess ordningar och funktioner, den

är Kristus i hans enhet med sitt folk på jorden. Den döpte kan ha brister, men han är likväl en lem i Kristi kropp. Han har att bli mer och mer vad han redan är. Men tillhörigheten till församlingen är icke en uppgift som ligger framför honom utan en realitet, som han icke själv åvåga-bragt.

Kyrkans organiska karaktär framhäver Odeberg. Det väsentliga för Nya testamentets kyrkotanke är icke, att vissa människor får samma övertygelse och sluter sig samman. Det väsentliga är det som redan finns där, Kristi kropp. Människor är inte isolerade individer, som plockas in i denna världen ur tomma rymden. De födes hit, och därför måste de först tillhöra en annan kropp än sin egen. Den enskilde blir medlem av kyrkan genom att uttagas från syndens och dödens värld och bli en lem i Kristi kropp. Hur oförenlig sammanslutningstanken är med den nytestamentliga tankevärlden framträder bäst, om man väljer mot de bibliska svarande bilder. I stället för vinträdet med grenarna finge man då en rishög eller möjligen ett risknippe, som sammanplockas från alla håll. Även Odeberg pekar i detta sammanhang på sakramentstanken. Dopet är ett dop till Kristi kropp, nattvarden är delaktighet av Kristus. Först denna organiska syn kan tänka sig en gemenskap, som uppbygges på lemmarnas olikhet. Individualismens gemenskapstanke upphäver individen, ty den bygger på det hos individerna, som är lika, icke individualiserat.

Det autoritära draget i församlingens organisation framträder ytterligare i Olof Lintons bidrag. Han påpekar, hur ofta evangelierna talar om Jesu makt och myndighet, som han fått av Fadern, och om hur han överlåter denna myndighet på apostlarna och på församlingen, dem som tror. Det nytestamentliga ämbetet har tre karakteristika: Det innebär delaktighet av Kristi tjänst och myndighet, det är betingat av samklang med Kristus och Anden — endast Guds ord skall förkunnas —, och det innebär tjänst åt bröderna, icke herreställning över dem. Synen på ämbetet är alltigenom religiös. I striden mellan Gud och djävul betyder människan av sig själv intet, men med Kristi makt och myndighet betyder hon allt. Därför är varje det ringaste uppdrag i församlingens tjänst ett heligt ämbete, vars bärare skall bemötas med vördnad och lydnad.

När Nils Johansson skall besvara frågan: »Vilka hörde till den urkristna kyrkan?» tar han sin utgångspunkt i den etiopiska Henoksbokens tankar om en församling av utvalda kring den Utvalde eller Människosonen. Mot denna bakgrund blir det betydelsefullt, att Jesus i Nya testamentet, framför allt vid dopet, omtalas som den Utvalde, som

samlar en krets av utvalda omkring sig. Men medan Henoksbokens utvalda var en församling av särskilt rättfärdiga, avvisar Jesus energiskt alla kvalifikationer för den gudomliga utkorelsen, mest markant i orden om barnen. Utkorelsen är den enda förutsättningen för att bli medlem av Guds rike. Och ingen får utestängas genom mänsklig gränsdragning. Ordet om den som förför en av dessa små anser Johansson syfta på dem, som hindrar ett barn att bli upptaget i församlingen och därmed blir orsak till dess undergång. Barnen räknades alltså till kyrkan, och då var det även konsekvent, om de döptes. Bekännelsen kan icke vara förutsättning för tillhörighet till församlingen. Den gäller ett mysterium, som man först genom Anden, alltså i församlingen, kan lära känna. Riket är likt noten, som kastas i havet och fångar både goda och dåliga fiskar. De sorterar först på domens dag.

De olika författarna är angelägna om att framhålla, att denna starka tonvikt på församlingsgemenskapen och dess grund i Guds frälsningsgärning ingalunda konkurrerar med fromhetens personliga karaktär och inskräpandet av individens ansvar. Det är icke fråga om någon kollektivism, som leder förbi personlig tro och avgörelse. Frågan om frälsningsvissheten är en personlig fråga, men det är frågan om man har församlingens tro och den Ande, som är i församlingen. »Så leder den personliga självranssakan tillbaka till det hela, till Kristusenheten och Kristusmysteriet» (Fridrichsen). Något motsatsförhållande mellan kultisk och personlig fromhet kan icke tänkas (Erik Sjöberg).

Detta summariska referat av bokens första huvuddel får tjäna som smakprov på innehållet. Linjerna härifrån framträder också i de båda andra delarna, »Aktuella historiska perspektiv» och »Kyrkotanken i principiell belysning». Särskilt i den sista avdelningen vore det frestande att stanna vid Brings kritik av den oanalyserade motsättningen subjektivt — objektivt i kyrkodiskussionen, vid Herbert Olssons utredning av begreppen synlig och osynlig kyrka i relation till lag och evangelium i Luthers teologi. Ruben Josefson har en gedigen cykel om dop, nattvard och ämbete enligt luthersk uppfattning. Aulén hävdar kyrkans plikt att förkunna lagen även gentemot överheten. I en artikel om kyrkans enhet hänvisar han till den förefintliga enhet, som icke kan omintetgöras genom några olikheter, och som har sin grund i Ordet och sakramenten, i nådemedelsgemenskapen snarare än i lärans eller kyrkoordningens överensstämmelse.

Denna bok är en gåva till hela vår kyrka. Den skall studeras och övervägas, och den skall stimulera till fortsatt arbete på dessa livsfrågor.

Den har också mottagits med glädjande stort intresse, så stort, att redan en andra upplaga blivit nödvändig. Det är ovanligt för svenska förhållanden, när det gäller ett teologiskt arbete av denna storleksordning.

Om jag likväl måste komma med en ganska bestämd kritik, så gäller den framför allt sista avdelningen och dess uppläggning. Aulén framhåller i sin inledning, att för lösning av de aktuella kyrkofrågorna räcker det inte med en blott bibelteologisk eller systematisk utredning. Hänsyn måste också tagas till den omgivande verkligheten, sådan den nu gestaltar sig. Det är nästan en truism. Självfallet väntar man sig något sådant av en konferens och en bok om kyrkan i denna tid. Den ende som tagit ett steg mot programmets förverkligande synes emellertid vara Aulén själv. Annars bjudes just bibelteologiska och systematiska resp. historiska utredningar, som aldrig får resultera i konkret brottning med dagens frågor. De dragna linjerna har det största intresse och den största betydelse för varje aktuell diskussion i frågan, men de drages icke ut till konkreta ställningstaganden. Dessa teologer uppträder alltjämt mer som vetenskapsmän än som kyrkomän. Det är typiskt, att Nygrens uppsats om staten och kyrkan redogör för Luthers syn på staten som ett verktyg för Guds handlande med oss, naturligtvis lysande välgjord och nyttig men utan spår av att vara skriven 1942. Det finns annars en del aktuellt stoff för en sådan artikel just nu, både inom och utom våra gränser. Gustaf Wingrens briljanta uppsats om kyrkan och kallelsen behandlar också Luther men avböjer att utveckla, »vad allt detta kunde ha att säga i vårt aktuella kyrkliga läge».

Naturligtvis är det i första hand teologernas kallelse att göra principiella utredningar. Men det är en opraktisk arbetsfördelning, om de principiella linjernas utdragande till dagssituationen helt och hållet överlämnas åt läsaren. För denne skulle just den teologiska utredningen vinna i klarhet och pregnans, om författaren mot bakgrunden av sitt vetande, med historiska avgöranden och systematiska linjer aktuella för sig, gäve dagsbetonade exempel, med nämnande av namn, tid och plats. Tacksamheten för vad vi fått hindrar mig icke att säga, att förrän detta skett, har våra teologer icke fullföljt sitt praktiska ansvarstagande som kyrkomän, icke trätt in i dagens kyrkliga kampsituation.

MARTIN LINDSTRÖM.

TIDSKRIFTEN KRISTEN GEMENSKAP.

Tidskriften *Kristen gemenskap* har 1942 kommit ut med fyra häften, ej såsom av misstag i förra häftet uppgavs, med två häften. Årgångens tredje och fjärde häfte innehålla bl. a. ytterligare dokument från den norska kyrkostriden och en kommenterande artikel härtill av N. Karlström, meddelanden om det nyupptagna evangeliska arbetet i Fjärrkarelen, ärkebiskopens tal vid M. Björkquists biskopsvigning samt uppsatser och tal av Ester Lutteman, G. Aulén, M. Björkquist, J. Cullberg och Efr. Almgren.

Tidskriftens vädjan om hjälp till ökad spridning är värd att beaktas. Under de femton år, den hittills kommit ut, har den verksamt befordrat de ekumeniska strävandena i Norden. Då tidskriften nu är förbjuden i två nordiska länder, ligger det vikt uppå, att den får så mycket starkare stöd i Sverige.

SIGFRID BLOMSTRAND.

D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

SKRIFTEN OCH TRON

RANDANMÄRKNINGAR TILL D:R BARNEKOW
AV PROFESSOR ANTON FRIDRICHSEN, UPPSALA

Måhända var det en smula obetänksamt av Redaktionen att placera D:r Barnekows uppsats om »Den heliga skrift som grunden för vår kristna tro» under rubriken »diskussionsinlägg». B. slutar ju med att uttryckligen förklara att all diskussion i denna sak är lönlös. Här står den av den Helige Ande upplysta människan mot den oupplysta; följaktligen kan någon gemensam plattform icke existera, på vilken de två skulle kunna mötas. De har ju alldeles skilda uppfattningar av verkligheten och använder alldeles olika metoder. Här är ingen ömsesidig förståelse möjlig, ingen diskussion kan komma till stånd. Jag får alltså uppenbarligen lika gott först som sist avstå från att inträda i tankeutbyte med D:r B., och mina »randanmärkning» avser därför endast denna tidskrifts upplysta läsare, av vilka det måste befaras att det finnes åtskilliga. Dessa torde måhända önska att ur sin principiella synpunkt få en belysning av den av D:r B. förkunnade »ortodoxa» läran om Skriften såsom nådemedel. Med tanke härpå har de följande raderna nedskrivits.

Att den av B. utvecklade läran om Skriften skiljer sig från *fundamentalismen*, är tydligt nog, bl. a. därav att fundamentalisterna tror att varje ord i bibeln är i bokstavlig mening sant, under det att de ortodoxa i B:s bemärkelse endast tror att varje ord i bibeln är inspirerat av den Helige Ande. Att den konkreta, reala historiska verkligheten på många punkter och i många avseenden såg mycket annorlunda ut än den bibliska skildringen eller framställningen, det vet dessa ortodoxer mycket väl, men det generar dem icke det minsta. Ty det enda relevanta är, att så står det skrivet. Att försöka att bevisa skriftordets sanning, är följaktligen ett illegitimt företag. Illegitimiteten av ett sådant företag motiveras på följande sätt: Man får icke ens försöka bevisa Skriftens överensstämmelse med den historiska verkligheten, enär man då skulle prisge och förråda Skriftens »från all annan verklighet artskilda karaktär». De enfaldiga fundamentalisterna, som bemödar sig för att bevisa att ljuset skapades

före solen och att Jerikos murar störtade utan yttre orsaker, är enligt denna åsikt de argaste förrädare gent emot den heliga inspirerade Skriften. I god tro och sig själva ovetande. Ty med sitt vanliga enkla bondförstånd tar de skriftordet på fullaste allvar, sådant det står.

Jag för min del är också ur stånd att begripa, hur man kan hävda bibelns övernaturliga tillblivelse och väsen, utan att därmed också tro på fullt allvar att den är historiskt sann i varje detalj, och utan att oförväget och oförtrutet uppbjuda varje till buds stående medel för att bevisa Skriftens ovederläggbara sanning gent emot otron. D:r Barnekows »ortodoxi» förklarar att man skulle begå en svår orätt gent emot bibeln, ville man försöka att bevisa dess sanning. Man gör det på det sättet ganska bekvämt för sig. Man faller ned en järnridå mellan sig och vanligt mänskligt förstånd och samvete och sitter där lugnt bakom ridån med sin inspirerade bibel. Det går kanske för somliga. För de flesta torde den högtidliga ensamheten bakom ridån bli en smula kuslig.

Härmed må nu förhålla sig hur som helst; låt oss nu något närmare skärskåda några av D:r B:s tankegångar och argument.

Först frågar jag mig då om det verkligen är med full rätt som denna bibelsyn kallar sig »ortodox». Självt tyvärr rätt så okunnig i protestantismens dogmhistoria var jag på förhand synnerligen beredvillig att låta undervisa mig om den lutherska ortodoxins lära om Skriften. Men det obetydliga jag ändå trodde mig veta om densamma, kunde inte förlikas med B:s doktrin. Varken någon av de stora lutherska fäderna eller Konkordieformeln gör väl den absoluta distinktionen mellan det upplysta och det oupplysta förnuftet i fråga om förmågan att fatta bibelns allmänna sanningshalt? Den frälsande sanningen kan givetvis endast fattas med den Helige Andes hjälp; jag kan icke tro på Jesus Kristus av mitt eget förnuft eller kraft. Men bibeln som berättelse om vad Gud har gjort och verkat i Israel och genom Sonen och apostlarna, — den är väl tillgänglig för varje vettig människa? Jag undrar om icke de lutherska fäderna skulle känt sig mera trakterade av fundamentalismen än av denna nya ortodoxi, som tydligen icke riktigt tror på allt, som står i bibeln. Att den Heliga Skrift har tillkommit »genom en ny skapelseakt av den gudomliga allmakten, varigenom någonting till sin art helt och hållet nytt infördes i världsförloppet» — icke heller detta torde motsvara den verkliga ortodoxins lära om Skriftens ursprung. Skriften är visserligen quoad verbum et litteram ingiven av den Helige Ande; men dels återger den ett verkligt skeende som de heliga författarna vill skildra och återge, och dels har dessa författare satt sin personliga och tidsbestämda prägel

på sina urkunder, som alltså enligt den äkta ortodoxin återger konkret historia och till sin form är äkta mänskliga alster.

Vadan kommer det sig att den nya ortodoxin är så mycket mera exklusiv än den gamla och även lämnar den romersk-katolska läran på denna punkt långt bakom sig? Det kommer givetvis av att nyortodoxin har det »bibelkritiska» skedet omedelbart bakom sig. Den extrema ståndpunkt, som D:r B. och hans meningsfränder ställer sig på, kan endast förklaras som ett reaktionsfenomen mot alla de *svårigheter*, som den kritiska bibelforskningen har vållat och vållar tron och kyrkan.

B. pekar i synnerhet på *tvenne* sådana svårigheter: 1) Om icke uppenbarelsen är knuten till den kanoniska, andeingivna bibeltexten, då blir tron ju beroende av det historiska skeendet, och man kunde lämpligen ersätta de fyra evangelierna med en kort populär framställning av den exegetiska forskningens senaste resultat. Och 2) predikans uppgift blir då omöjlig: att låta denna speciella texts *hic et nunc* förmedla ett gudomligt budskap till menigheten. Dessa svårigheter vill nu nyortodoxin övervinna genom att uppställa sin lära om Skriftens inspiration och underkaraktär i parallell med Kristi övernaturliga tillblivelse och övermänskliga väsen. Inkarnation och inspirerad bibel motsvarar varandra.

Alla känner vi dessa svårigheter. Men den väg B. anvisar, då det gäller att komma ifrån de besvär bibelforskningen vållar tron och förkunnelsen, torde icke vara gångbar för teologi och kyrka. Svårigheterna måste verkligen övervinnas; de får icke blott elimineras, det vore en skenlösning.

Vad B. säger om den första svårigheten, trons, röjer att han icke känner andra alternativ än dessa två: den liberala historicismen, och så sin egen ortodoxi. Ja, vore möjligheterna därmed uttömda, då hade vi endast ett att göra, nämligen att bjuda farväl till Kristustron i dess fullvärdiga och kyrkoskapande gestalt. Ty en sådan tro kan varken byggas på historisk kritik eller på dogmatisk illusionism. Jag drar mig icke för att använda det sista uttrycket om denna nya ortodoxi. Ty inga vackra ord om intellektets gudagåva och om den Helige Andes *upplysning* av detsamma kan beslöja det faktum, att vad B. fordrar i verkligheten är ett *sacrificium intellectus*, efter vilkets fullbordande detta icke längre är detta utan något helt annat. Med andra ord, det begäres av oss att vi skall lämna den historiska verklighetens mark och bege oss in i mystikens värld. Vi får icke längre tro våra egna ögon, om vi skall kunna tro på Kristus. Jag vädjar till herrar sakkunnige att upplysa oss om, huruvida detta är god luthersk ortodoxi! Tills vidare vägrar jag tro det.

Jag sade att tron varken kan byggas på historisk kritik eller på dogmatisk illusionism. Men väl kan den byggas på långfredagens faktum och påskmorgonens evangelium, som möter oss i Nya Testamentet och i kyrkans liv och bekännelse idag. Kyrkan och bibeln hör oupplösligt ihop. En kyrka utan bibel skulle sväva i ständig fara för att komma på avvägar. En bibel utan kyrka skulle bli en bland »klassikerna», andlig föda endast för några finsmakare (eller för svärmarna), förutom att vara en fyndgruva för folklorister och kulturhistoriker. Bibeln mitt i den levande kyrkan, som är uppbyggd på Jesus Kristus, död och uppstånden, — blir det då ingen plats och positiv uppgift för en vetenskaplig bibelforskning?

Det kan icke vara någon grov villfarelse när kyrkan alltid har betraktat bibelforskningen som en livsviktig funktion, även om den ofta har skapat oro och strid. När kyrkan trots alla bittra erfarenheter håller på bibelforskningen, så måste det vara främst därför att denna forskning på tusen sinom tusen sätt och i varje sin rörelse demonstrerar att detta drama mellan himmel och jord, som vår tro omfattar, icke är en myt och vår religion sålunda icke någon mysteriereligion i vanlig bemärkelse. Utan Guds uppenbarelse är till att ta och känna på och hålla i, även om den i sitt innersta är ett outgrundligt mysterium. Den kritiska evangelieforskningen gör kyrkan denna tjänst. Men icke blott denna tjänst; även annan nytta har kyrkan av detta vetenskapliga arbete. Vad är det då nämligen exegetiken vill och strävar efter?

D:r Barnekow förefaller icke känna till att något har hänt i exegetiken sedan den liberala teologiens högkonjunktur på 90-talet med dess paroll: tillbaka till den historiske Jesus! B., som är född 1910 och teol. kand. 1933, tycks endast minnas den exegetik, som redan var på upphällningen, innan han föddes. Han har ingen vetskap om att den nyare exegetiken enhälligt har uppgivit att söka den historiske Jesus *bakom* evangelierna och söker honom endast *i* dessa. Uppgiften är icke den, att genom kritiska källoperationer komma fram till en liten »historisk kärna», utan att återfinna Jesus, Messias, Människosonen överallt. Det gäller icke att skilja på »äkta» och »oäkta» i evangeliernas ord och berättelser. Allt är äkta. Den satsen gäller, även om man självfallet söker urskilja äldre och yngre traditionsskikt och skönjer en viss utveckling inom evangelierna. Lika litet som den historiske Jesus är omedelbart identisk med de äldsta skikten, lika litet är han främmande för de yngsta. Han är i dem allesammans, och hans historiska verklighet har intet bättre bevis än just traditionens differentiering, som ger oss hans bild i olika färger

och nyanser. Att arbeta fram dessa nyanser i Jesusbilden och infoga dem i urkyrkans trosupplevelse är exegetikens centrala uppgift. Därmed gör den kyrkan en outhärlig tjänst; dels, såsom redan sagts, genom att ställa tron på verklighetens mark och avskära doketismens möjlighet (mot vilken den blotta besittningen av en inspirerad bibel icke är ett tillräckligt skydd), och dels genom att ordna evangelietraditionens olika motiv och drag till en organisk helhet, där allt pekar in mot centrum och strålar ut igen från detta centrum.

Därvid glömmer den moderna exegetiken aldrig ett ögonblick att vad som ger hela denna bild liv, sammanhang och aktualitet, det är *påsk-evangeliet*. Utan uppståndelsen skulle Jesustraditionen aldrig ha bevarats, utan sjunkit till botten i sekternas glömska. Det är *påsktrons* Jesusbild vi har i evangelierna; vilket icke betyder att denna bild är ohistorisk, överklig, uppdikad! Tvärt om, först påsktron fick den skärpta blicken för vem Jesus från Nasaret var och vad han ville. Att därmed i bildens utformning i apostlakretsen följde många stiliseringar och retoucher, är endast ett verklighetskriterium, ty så går det med all äkta tradition. Denna omständighet tvingar oss alltså ingalunda att rekonstruera en »historisk» Jesusbild bakom den i evangelierna givna. Ty Jesus har vi endast i evangeliernas bild, bakom denna kan vi icke komma. Vi *vill* heller icke tränga bakom den, ty det skulle betyda att vi lämnade trons grund i Jesusforskningen och lät denna ledas av den biografiska nyfikenhetens motiv. Därmed skulle vi förlora förbindelsen med den verkliga Jesus, han som lever i evangelietraditionen, i evangelierna, och genomtränger dem med sin personlighet, sitt liv. Ur rent vetenskaplig synpunkt vore det därför ett grundfel att vilja skilja på evangelierna och en »historisk kärna».

Tron lever av historien, men av historien *i Skriften*. Vill man lösa historien från Skriften, vill man skala fram en historisk Jesus, vill man skilja Jesus från Paulus och Johannes, — då kommer tron i trångmål och kyrkan i nöd. Likväl kan jag icke ens i en sådan situation förstå att det Barnekowska alternativet behöver inträda. Evangeliet är ju dock primärt och grundläggande budskapet om Jesu Kristi, den korsfästes uppståndelse från de döda till evigt herravälde i Guds rike. En tro som har funnit sitt ankarfäste i detta evangelium skulle väl icke behöva falla ned någon järnridå mellan sig och den vetenskapliga bibelforskningen, icke ens om denna ibland kommer på avvägar. En sådan tro borde väl lugnt kunna låta vetenskapen korrigera sig själv. Den borde också lugnt kunna finna sig i det oundgängliga förhållandet, att bibelvetenskapen trevar sig

fram bland många olösta problem och under utvecklande av talrika växlande hypoteser. Den ser ju dock i alla fall att den reala Kristusverklighet, som bröt igenom i uppståndelsen, manifesterar sig överallt i evangelierna, i varje sats, i varje detalj. Vetenskapens strävan att inordna allt detta i en sammanhängande, artikulerad, historisk helhet tjänar under alla omständigheter ett kyrkans grundbehov, även om denna vetenskap vissa tider kan kännas som en fara.

D:r B. påstår nu att överallt, där det rör sig ett kraftigt kyrkligt liv och där den kristna tron visar sig som en påtagligt verksam social faktor, där avvisar man bibelforskningen (i kritisk bemärkelse) som ett hot mot den kristna religionens livsnerv. Detta är en sanning med starka modifierationer. Exegetisk, bibelteologisk orientering anammas med glädje och tacksamhet i vida kretsar, där det pulserar ett kraftigt kyrkligt liv. Där emot torde det på dessa håll finnas ringa förståelse för B:s bibelortodoxi. Denna passar nog bäst i en exklusiv religiös miljö, där man kan bygga upp sin egen kristna föreställningsvärld utan hänsyn till kyrkans villkor i det hela.

Det skulle för övrigt vara intressant att få några prov på den bibelutläggning som blir konsekvensen av D:r Barnekows skriftteori. Det måste väl bli en utläggning, där det historiska perspektivet (i vanlig bemärkelse) är bannlyst. Under dessa omständigheter måste *allegoresen* oundgängligen bli den rådande exegetiska metoden, och därmed framstår det som än ytterligare tvivelaktigt, huruvida denna nya ortodoxi kan göra legitimt anspråk på sitt namn.

Oändligt mycket vore att säga om *förkunnelsens* problem, den andra svårigheten B. går in på. Att vilja bagatellisera detta problem vore dåraktigt. Vi brottas med det alla. Men i själva den omständigheten, att predikan ställer oss inför ett allvarligt problem, kan vi icke se något bevis på att vi befinner oss på en irrväg. Det finns *fruktbara* problem, som tjänar livet. Om somliga förlamas av dem, så behöver det icke betyda, att svårigheterna beror på en felaktig frågeställning. Problemfrihet är icke under alla omständigheter ett eftersträvansvärt mål. För oss oupplyste skulle förövrigt den nyortodoxa bibelsynen göra det omöjligt att predika. Vi hålla det för vårt ämbete att förkunna evangelium, d. v. s. vad Gud har gjort oss till frälsning och fromma. Vad det är, det står i vår bibel. Men det är varken *instängt* eller *uttömt* i bibelordet. Kristus är större och rikare än alla både muntliga och skriftliga formuleringar, och när vi förkunnar Kristus, då måste vi, bundna i ordet, röra oss fritt i historiens och den aktuella troserfarenhetens värld. Det är denna frihet

i bundenheten som Grundtvig — tyvärr även han en av de oupplysta — tänker på när han sjunger:

Kender du de döde Sprog
 end til Punkt og Prikke,
 ej forstår du Herrens Bog,
 har du *Aanden* ikke.
 Han ej bor i Bog og Blad,
 Ham kun bär fra Stad til Stad
 Aandedrättets vinger.

Den Andens upplysning Grundtvig här sätter som betingelse för att förstå »Herrens Bog», är icke en upplysning om Skriftens underkaraktär och övernaturliga tillblivelse med därav flytande konsekvenser. Att med Andens hjälp förstå Herrens bok är att fatta den bibliska verkligheten: frälsningsdramat, segern, löftet, och se, hurusom allt i Skriften är genomträngt av denna verklighet och vittnar om den. Har en människa fått öppen blick för detta, då blir det en naturlig och självklar sak att konfrontera bibeln med historiens fakta och sätta den in i det historiska och psykologiska sammanhanget.

Grundtvigianismens lära om »det levande ordet» innebär en omistlig sanning, men även en överdrift. När Grundtvig säger:

Kun ved Badet og ved Bordet
 höre vi Guds Ord til oss,

så är det en polemisk ensidighet. Grundtvig kände, liksom D:r Barnekow 100 år senare, endast två slags bibelsyn: den fundamentalistiska och den rationalistiska. Till ingendera av dem kunde han ansluta sig. Men han drog sig ur svårigheten på ett annat sätt än nyortodoxin. Han tog sin tillflykt till »ordet af Herrens Mund», församlingens dopbekännelse. Den är trons grund. Jag anser denna utväg vara bättre än den nya bibeldoktrinen. Men jag anser också att vi nu omsider borde börja komma utöver den situation, som har framtvingat så överspända åtgärder.

Slutligen skall det emellertid ingalunda förnekas att det ännu fattas mycket i att bibelfrågan i den moderna exegetikens perspektiv fått en tillfredsställande behandling ur trons och förkunnelsens synpunkt. Oklarheten är alltjämt stor, osäkerheten ofta beklämmande. Men några skenlösningar, de må vara hur logiskt genomförda som helst, kan icke här hjälpa oss. Vi måste brottas med problemen och icke släppa dem förrän de välsignar oss.