

S V E N S K T E O L O G I S K K V A R T A L S K R I F T

ÅRGÅNG 11

1935

HÄFTE 4

I N N E H Å L L

	Sid.
EDV. RODHE: Hava de kristna kyrkorna och de enskilda kristna något ansvar för de politiska frågorna?	307
FOLKE HOLMSTRÖM: Nathan Söderbloms självbiografiska uttalanden om ungdomsårens avgörande kriser	321
ERNST NEWMAN: Den »frikyrkliga» strömningen bland de bildade i Finland på 1880-talet	340

Teologisk litteratur:

Religionssynkretismen i Sverige under 1800-talet (EDVARD RODHE: Den religiösa liberalismen; ISAK KROOK: Viktor Rydbergs lära om Kristus), av <i>Gustaf Aulén</i>	358
Wilfred Monod om det godas problem, av <i>Hjalmar Sundén</i>	378
JOH. LINDBLOM: Den gammaltestamentliga religionens egenart. En metodologisk och exegetisk studie, av <i>Erik Sjöberg</i>	389
Nyutkommen engelsk litteratur till Nya Testamentets exegetik, av <i>H. Odeberg</i>	394
G. L. PRESTIGE: The Life of Charles Gore, av <i>Yngve Brilioth</i>	398

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

HAVA DE KRISTNA KYRKORNA OCH DE ENSKILDA KRISTNA NÅGOT ANSVAR FÖR DE POLITISKA FRÅGORNA?¹

AV BISKOP EDV. RODHE, LUND

Själva frågan är så formulerad, att man synes draga de kristnas S ansvarighet i tvivelsmål. Skälet till en sådan inställning är icke svårt att finna. Vad som sker på det politiska området är icke minst i våra dagar av den art, att en kristen människa kan känna sig frestad att över huvud ställa sig negativ till det politiska livet. Å andra sidan är det omöjligt att koppla av intresset för vad som sker på detta område. Det som där försiggår har ju det mest vittgående inflytande på den enskildes förhållanden. Med stor iver följa vi därför med i tidningarna huru det går. Men min kristna tro säger mig, att jag icke har rätt att blott såsom intresserad åskådare avvakta händelsernas gång. Jag har såsom kristen icke blott att med vaken blick orientera mig i den verklighet, i vilken Gud har ställt mig in, utan jag har också att på ena eller andra sättet taga ställning till denna. Jag står inför den med ett visst ansvar. Frågan blir då om arten och innebörden av detta ansvar.

Politiken har med gemenskap människor emellan att göra, gemenskapen mellan människorna inom ett folk och en stat, gemenskapen mellan folken och staterna, varvid det är klart, icke minst i våra dagar, att de politiska och ekonomiska frågorna nära sammanhånga med varandra. Ingen kristen människa kan vara nöjd med det sakernas tillstånd på det politiska området som nu förefinnes. Här behöver sannerligen mycket förändras. Men vad skall en kristen arbeta för, vad skall han önska och bedja om, var ligger felet?

¹ Här införes det föredrag över ovan angivna ämne som undertecknad d. 13 aug. 1935 höll i Chamby-Montreux vid sammanträdet av World Alliance for promoting international friendship through the churches. Några smärre förtydliganden ha införts, och avslutningen har gjorts något litet utförligare än vad som kunde medhinnas vid föredragets hållande.

Man hänvisar till synden i världen, och otvivelaktigt med rätta. Det är syndens skull, att det så står så illa till som det gör. Man säger också, att läget skulle vara annorlunda, om politikerna vore kristna personligheter, och det är också sant. Men då kommer frågan: vad betyder det att såsom politiker handla kristligt?

Svaret kan synas enkelt nog, men jag tror icke att man skall förhastiga sig med det. Den nuvarande förvirringen beror säkerligen därpå, att man är för hastig med svaret. Å ena sidan äro många kristna så tvärsäkra på sitt svar, att de mena att det blott är att krångla till saken och krångla sig undan Guds och Kristi enkla och klara ord, när man dröjer med svaret. Å andra sidan säges kort och gott: kristendom och politik ha ingenting med varandra att göra.

Jag vill taga ett konkret exempel för att belysa läget. Jag antager att en politiker är ute för att sluta ett handelsfördrag för sitt lands räkning. Han är en kristen personlighet och vill handla på ett kristligt sätt. I sina underhandlingar stöter han på svårigheter. Motparten är hänsynslös och obillig. Han erinrar sig Frälsarens ord: om någon slår dig på den högra kinden, så vänd ock den andra till åt honom. Fordras det av honom såsom kristen människa, att han i detta fall skall vika och sätta tillbaka det egna landets intressen, i vilket fall han naturligtvis skulle svika det förtroende hans landsmän hade satt till honom, så att han över dem bragte olycka och svårigheter?

Jag tror, att vi alla äro överens om huru mannen bör handla. Han bör sakligt och bestämt hålla på sitt lands intressen, men bör samtidigt visa förståelse för motpartens svårigheter. Mot dennes hänsynslöshet bör han sätta god vilja att söka komma överens, så att en sammanjämkning av intressena kan komma till stånd. Hans vilja till samförstånd bör vara så stark, att den omstämmer motpartens hänsynslöshet.

Jag tror, att vi alla äro eniga om att detta handlingssätt är det riktiga. Oenigheten begynner, när vi skola bedöma detta handlingssätts kristlighet. Å ena sidan har underhandlaren uppenbarligen icke följt bergspredikans maning att giva vika: han har hållit på sitt lands intressen. Men å andra sidan har han mött motpartens hänsynslöshet med tålmod och god vilja och i det hänseendet icke vedergällt oförrätt med oförrätt. Olikheten i hans handlingssätt betingades tydligen

därav, att han å ena sidan, likasom motparten, representerade ett sakligt intresse, å andra sidan stod i personlig relation till motparten. Han intog således en dubbelställning, den sakliga och den personliga inställningen. Handlade han ur kristlig synpunkt förkastligt i den sakliga inställningen?

Man kan stundom höra det påståendet, att kristendomen just består däri, att man giver efter i sak. Men man skall icke vara för hastig i sina omdömen. Om två ingenjörer arbeta på en elektrisk anläggning, och den ene är hänsynslös, men mindre kunnig än den andre, och denne andre med större skicklighet förenar kristligt sinnelag, så är det oriktigt av den senare, om han menar att kristendomen skall så tillämpas, att han giver efter i sak, med risk att anläggningen blir sämre och kanske livsfarlig. Han måste hålla på vad som är sakligt riktigt. Nog måste han såsom kristen människa handla sakligt riktigt. Hans kristendom måste säga honom detta.

Jag vill taga ännu ett exempel. En domare sitter med en brottsling framför domareskranket. Till denne har han en dubbel relation, å ena sidan den rent personliga såsom människa till människa; å den andra fungerar han såsom representant för rättssamhället och måste låta den sakliga synpunkten, lag och rätt, vara gällande. Nog måste hans kristna tro säga honom, att han såsom domare måste handla sakligt, vilket således innebär, att han handlar kristligt, när han i egenskap av domare icke följer bergspredikans anvisning: dömen icke, på det I icke mån bliva dömda. Men han skulle handla okristligt, om sakligheten hos honom utplånade den personliga relationen till den brottslige.

Det kan icke förnekas, att på den punkt, som vi nu ha berört en ganska betydande samvetenas förvirring med hänsyn till vad som är kristligt handlingssätt föreligger. Det var fallet också på Luthers tid, och han var därför synnerligen angelägen att här åstadkomma klarhet för samvetena. Han skilde mellan det andliga och världsliga regementet och höll före, att de icke finge sammanblandas. Hans terminologi är kanske litet gammalmodig, men sakligt sett betyder detta icke något. Luther hade fullt klart för sig, att det som överheten genom sin verksamhet åstadkom var en gemenskap människorna emellan — vi kunna kalla den rättssamhället — som var av lägre art än den andliga gemenskapen, ty bakom rättssamhället stod alltid i sista hand

makten, tvånget. Den springande punkten hos honom var, att detta, att rättssamhället var av lägre art, icke innebar, att en kristen människa besmittade sig med synd genom att handla såsom representant för denna art av gemenskap. Tvärtom, det var den kristnes plikt, hans kallelseplikt, — om han nu var domare — att handla efter rättssamhällets art. I konsekvens härmed menar Luther, att en människa sviker sin kristna plikt, om hon helt enkelt skulle förändra arten av sitt handlande såsom domare till överensstämmelse med arten av det handlande som hör den personliga gemenskapen till. Men samtidigt kvarstår den personliga relationen, människa till människa. Dubbelställningen, den sakliga och den personliga, är ofrånkomlig. Det var också Luthers mening, att om domaren fullgjorde sin kallelseplikt och handlade sakligt, så gagnade han därmed till slut den personliga, andliga gemenskapen.

Luther har särskilt sikte på den gemenskap människorna emellan som kommer till stånd genom överhetens verksamhet, rättssamhället eller staten. Men man kan utbygga Luthers tankegång till att omfatta också andra arter av gemenskap: han talar ju om människans plikter i resp. ämbeten och stånd. Det ekonomiska livet skapar dylik gemenskap. När jag driver en affär, står jag i samma dubbelställning till personer, den sakliga och den omedelbart personliga. Om jag dirigerar en bank, kan jag från saklig synpunkt icke tillämpa Frälsarens ord: giv åt den som beder dig. Men den sakliga behandlingen av lånesökaren upphäver icke den personliga relationen till honom. Och det är min mening, att den sakliga behandlingen av en affär i sista hand alltid gagnar den personliga relationen, förutsatt att jag hela tiden beaktar den personliga relationen och handlar därefter. Såsom kristen människa handlar jag sakligt och personligt.

Den åsyftade dubbelställningen går igen i andra arter av mänsklig gemenskap. Den går igen på det politiska området, i inrikespolitiken och likaledes i utrikespolitiken, när det gäller förhållandet mellan stater, nationer och folk. Men kunde man icke här draga upp parallellen mellan den rent personliga, andliga relationen människor emellan och relationen mellan folken inbördes? Kristi lag, så säges det, borde kunna tillämpas i bägge fallen, och är det icke just felet, att man icke gör det? För min del tror jag icke att man utan vidare kan draga

upp den nämnda parallellen. I radikalt eller paradoxalt förenklad form skulle jag här vilja anlägga den religiösa synpunkten, till belysning av läget. Den personliga relationen kan översättas till evighetens språk. Man har alltid förstått tanken som ligger bakom, när man talar om Kristi kyrka, den i tiden kämpande och den i evigheten triumferande. Men näppeligen vill någon tala om det i tiden kämpande och i evigheten triumferande England, den i evigheten triumferande »nordiska rasen». I senare fallen har man med vissa sakliga betingelser att göra, vilka blott höra timlighetens värld till, och som enligt min mening omöjliggöra att tillämpa den omedelbara personliga relationen på förhållandet mellan nationerna och folken. Men därför betingar politiken en annan art av handlande än det som kräves av den omedelbara personliga relationen, varvid dock skall ihåggkommas, att de politiskt handlande personerna inbördes alltid stå i personlig relation.

Distinktionen mellan sakligt betingat handlande och personligt handlande infogas i min religiösa åskådning på följande sätt. De arter av mänsklig gemenskap som äro sakligt, resp. materiellt betingade och som kräva ett handlande i överensstämmelse därmed betraktar jag — icke närmast i deras »tillfälliga» historiska utgestaltning, men väl i och för sig — såsom gående tillbaka på Gud Fader allsmäktig, himmelens och jordens skapare. De utgöra den ram, i vilken vi människor äro satta att leva vårt jordiska liv och i vilken vi skola verka. Denna ram, dessa betingelser funnos långt före kristendomens uppkomst. Före kristendomen kunde man i någon eller några av dessa gemenskaper vilja se Guds uppenbarelse. Man menade sig se den uppenbare Guden i stammens liv, i nationen, riket. Judafolket såg Guds uppenbarelse i folkets historia, och med en viss rätt. Men äktheten av gudsuppenbarelsen i Gamla testamentet röjer sig därigenom, att för de djupast tänkande folkets historia blev alltmera gåtfull. Och när Guds uppenbarelse genom Jesus Kristus kom, blevo judafolkets öden för en Paulus till en verklig gåta. Från synpunkten av den eviga gudsgemenskapen i Jesus Kristus har över huvud allt jordiskt fått något gåtfullt över sig, folkets historia, den mänskliga utvecklingen. Jag tänker på vetenskapsmannen, som ägnar kanske sitt livs sista krafter åt utforskandet

av en vetenskaplig fråga, som högst få begripa och vars praktiska betydelse icke är skönjbar. Vad är meningen med hans arbete?

Denna gåtfullhet avslöjas icke genom uppenbarelsen i Jesus Kristus. Denna har för oss avslöjat gudsgemenskapen. Där finna vi Gud, sådan han verkligen är, en Gud, som i kärlek tager sig an människors barn för tid och evighet. Därför att gemenskapen med Gud i Jesus Kristus skänker en fast tro på Gud, därför kan jag tro på Gud såsom den som står bakom betingelserna för min jordiska tillvaro, den ram, i vilken jag är satt att verka. Men Han är i dessa av honom satta betingelser för mig den dolde Guden, som ännu håller på sin hemlighet. Från den synpunkten är Gud större än uppenbarelsen i Jesus Kristus, sådan denna möter i Nya testamentets värld. Men uppenbarelsen i Kristus gör mig viss om att bakom betingelserna för den jordiska tillvaron står den kärleksrike Guden och att dessa tjäna hans ändamål, vadan jag med gott samvete kan verka i dem och skall göra det. Att den dolde Guden, den som ännu håller på sin hemlighet är densamme som den i Kristus uppenbare, därpå tvivlar jag icke, men huru Han kan vara det är mången gång en hemlighet, vars innebörd man då och då kan ana sig till och skymta.

Den store svenske naturforskaren Linné menade sig vid studiet av naturen ha sett Gud bakifrån, och han häpnade. Han sökte i natur och vardagsliv utforska Guds hemlighetsfulla vägar, men samtidigt såg han Gud också framifrån: han levde i personlig kristen tro. Gud var för honom på en gång den uppenbare och den hemlighetsfulle. — Sveriges störste historiker under senaste tid, Harald Hjärne, sade en gång om utvecklingens lagar, att ingen känner deras innersta väsen, men deras verkningar spåras stundom mer eller mindre tydligt, när man med uppmärksamhet lyssnar till det förflutnas röster. »Någon gång liksom framskymtar i händelsernas sätt att forma sitt eget sammanhang någonting, som liknar ett mänskligt anlete, med ett både strängt och milt leende över folken, som tro sig gå sina egna vägar. Om denna glimt är en villa, så väckes likväl aningen, att utvecklingens oblidkliga lagar ej äro ett system av torra regler, utan yttringar av en personlig vilja, mot vilken ingen annan någonting förmår.» Det sätt varpå Hjärne i det följande talar om tron på Kristus visar, att hans

inställning är analog med Linnés: den dolde Guden, som den historiska forskningen blott glimtvis anar, och den i Kristus uppenbare Guden.

Den nu framhållna motsatsen, åtskillnaden eller spänningen — vad term man nu vill använda — mellan gudsgemenskapen i Jesus Kristus och de jordiska betingelserna, resp. arbetet i dessa, det må gälla politik eller forskning eller vad det vara må, har under kristendomens historia utlöst skilda ställningstaganden. Motsatsen mellan den upplevda gudsgemenskapen och denna världens väsen, som förgås, har tidvis skapat en eskatologisk inställning, som, kompromisslöst genomförd, leder till en negativ, på allt intresse blottad syn på det jordiska. Den levande historien, politiken, forskningen, tekniken innesluta under sådana förhållanden inga åtråvärda hemligheter varken för tanke eller handling, uppkalla ej till plikttröget arbete. Den vägen har man också gått, att man har betraktat arbetet i de jordiska betingelserna såsom ett lägre trappsteg, vilket konsekvent leder till en samvetets förkränkelse för dem som verka i det jordiska arbetet. Man kan också förneka det berättigade i den åtskillnad som här gjorts — en kristen människa skulle t. ex. såsom domare icke få taga hänsyn till nämnda åtskillnad. Luther menade, med tanke på sin tids svärmandar, att en dylik ståndpunkt förde ut i illusionernas värld och därmed ut i kaos. Övervärldsligheten slog över i sin motsats. Luthers väg var den, att en kristen människa i kraft av sin kristna tro och därför med gott samvete både kunde och skulle gå in i de jordiska betingelserna, i den jordiska kallelsen och där verka Guds verk. Det gällde så väl tjänsteflickan, som sopade golvet, som domaren, som handhade rätten. Jag menar, att vi på denna punkt böra följa Luther och att det är en synnerligen viktig uppgift för kyrkan att skänka gott samvete åt dem som arbeta i de jordiska betingelserna och efter arten av dessa.

Jag vill här taga ett konkret exempel för att belysa huru den här hävdade ståndpunkten tager sig ut. Jag tänker på rasfrågan. Man kan tala om en gul, en vit, en mörk ras. I Galaterbrevet läsa vi det storartade ordet: här är icke jude eller grek, här är icke träl eller fri, här är icke man och kvinna, alla ären I ett i Kristus Jesus. Nu kanske någon menar, att den kristna lösningen av rasfrågan är den, att man omedelbart skall tillämpa detta ord. Man skulle således över huvud handla så, som om någon rasskillnad icke funnes. En sådan lösning

betraktar jag såsom okristlig. Den skulle föra till hopplös förvirring, till en den okristligaste obarmhärthet mot ännu ofödda slakten. För min del anser jag, att man såsom kristen har en dubbel inställning till rasfrågan. I den personliga relationen till en människa av en annan ras gäller obetingat för en kristen, att han icke skall göra någon åtskillnad. I Kristus Jesus, inför Gud äro vi alla barn, vi må vara vita eller gula eller svarta. Oerhört har den vita rasen försyndat sig genom sin rashögfärd. Men rasfrågan har också en annan aspekt. De olika raserna höra till betingelserna för den mänskliga tillvaron. De äro ett sakligt, biologiskt, historiskt faktum, och det vore förhävelse mot Gud att låtsas, som om de icke funnes. Rasfrågan bör därför också sakligt behandlas, den är en saklig, politisk fråga. Låtsar man i föregivet kristligt intresse, som om rasfrågan icke existerade, så hämnar sig detta omedelbart: just det man söker befordra, den omedelbara, personliga relationen mellan människor av olika ras, blir därpå lidande. Rikt-punkten för lösningen av rasfrågan utgöres av den omedelbara, personliga relationen, men denna skall inarbetas i det vanskliga material som raserna bilda. Jag kan tillägga, att jag anser, att judefrågan aldrig kan lösas, så länge man påstår, att den i själva verket icke existerar eller borde få existera. Med dylikt maktspråk får man icke bort ett obekvämt faktum, man endast släpper okristlig antisemitism lös. Judefrågan kan endast vinna på saklig behandling.

Ras och nationalitet höra till betingelserna för vår jordiska tillvaro. En kristen kan taga dessa betingelser såsom en Guds gåva. Jag är själv svensk, och jag är glad och stolt över detta. Det är en gåva som jag har fått, men också ett pund att förvalta. Den kristna tron anger riktningen i vilken man har att förvalta ett dylikt pund, man må nu vara svensk eller japan, jude eller icke-jude. Pundet skall förvaltas till gagn för den omedelbara personliga relationen. Från denna synpunkt te sig de olika nationaliteterna, resp. raserna, såsom en gåva, en rikedom. Men ras och nationalitet utgöra samtidigt en personlig begränsning. Något av den smärtsamma förbistringen vid byggandet av Babels torn märkes ju vid varje internationell konferens, ett symptom på vilket problem olikheterna i nationalitet och ras i sig innesluta, vilken också i tekniskt och sakligt hänseende svårlöst uppgift det är att genom hindren förverkliga och berika den personliga relationen.

På liknande sätt förhåller det sig med de ekonomiska systemen. De ha också i hög grad sin sakliga sida, vilken måste behandlas sakligt. Man springer förbi den sakliga synpunkten, när man menar, att ett visst ekonomiskt system, kapitalism eller socialism eller kommunism, skulle vara mera kristligt eller okristligt än det andra. Det kan vid ett visst tillfälle i ett folks historia vara okristligt att icke tillämpa ett visst system, som man efter saklig prövning finner vara mest praktiskt såsom givande den bästa ekonomiska grundvalen på vilken ett kristligt personligt samliv människorna emellan kan byggas. Men förhållandena skifta snabbt, och snart behöver man ett nytt system. För hundra år sedan prisades det kapitalistiska systemet såsom kristligt i och för sig, därför att det gav utrymme åt den fria personligheten. Nu har man mångenstädes slagit över åt andra hållet och menar, att detta system är okristligt i och för sig, emedan det sätter själviskheten i system.

Livet här på jorden vore onekligen enklare, om man kunde komma undan de givna betingelserna för den jordiska tillvaron, om människorna icke voro splittrade i olika raser och nationaliteter, om man kunde räkna ut en hushållning, som vore den oföränderligt rätta o. s. v. Men sådana äro icke betingelserna för vår tillvaro. Den kristne har ingen anledning att syssla med utopiska drömmar. Han har att handlande gripa in under de betingelser som äro honom givna, även när detta innebär, att han måste böja sig inför en Gud, som tills vidare för sig själv behåller hemligheten varför det är som det är.

Livet här på jorden skulle också vara betydligt enklare, om icke människorna själva — inclusive jag själv — genom synd, genom icke tyglad själviskhet i de mest skiftande och förstuckna gestaltningar, försvårade arbetet i de oss av Gud givna jordiska betingelserna. Varje ur dessa betingelser på saklig väg vunnet system kan förvanskas och förvridas, och det sker också både på det politiska och det ekonomiska området, på vilket område som helst. Så litet vilja människorna vidgå sin egen skuld, att de merendels skylla på systemet, när det går galet. Intet system är fullkomligt, och det bär sin skuld till de skeva förhållanden, som uppstå, men mångfaldigt större är människornas skuld. Den senare omständigheten, insikten därom, får dock ingalunda bortskymma den sakliga synpunkten, vilket också icke så sällan sker.

I kraft av sin gudstro går en kristen människa in i arbetet under de jordiska betingelserna. På grund av sin ansvarskänsla inför Gud blir hon i sitt kallelsearbete en arbetsam och företagsam, samvetsgrann och hederlig människa, en pålitlig människa, som håller vad hon har lovat, en människa med god vilja. Att politik är politik innebär ingalunda, att man på det politiska området skulle få anse sig dispenserad från dessa dygder. Tvärtom, de behövas i högsta grad för möjliggörandet av ett sakligt handlande. Endast genom ett sådant sakligt handlande kan den art av gemenskap som stat och nation innebära gagna den omedelbart personliga gemenskapen, den gemenskap som är den högsta formen av mänskligt liv, den som har löfte om evigheten. Dispenserar man sig från de nämnda dygderna och gör det med tanke på statsnyttan, så visar det sig i längden, att man handlar också i sakligt hänseende felaktigt: man skadar den stat som man ville gagna. Den dolde Guden röjer något av sin hemlighet: vad människan sår, det skall hon ock uppskära.

I tron går den kristne in i sin kallelse. Ur tron framspringer kallelsetroheten, likasom den kristna broderliga umgängelsen härflyter ur samma källa. Gud är kärleken, och han lyfter en människa upp i kärlekens sfär till att älska Gud över allting och nästan såsom sig själv. Om en kristen människa handlande griper in under de jordiska betingelser som bestämma hennes kallelsearbete, är hon viss på att hon utför den gärning som Gud begär av henne, och hon vet, att det är en kärlekens gärning som Gud begär av henne. Den dubbla inställningen, varom i det föregående talades, kommer så till vida icke i betraktande. Men den gör sig gällande därutinnan, att man i fråga om sitt kallelsearbete icke har lika lätt att se sitt handlingssets samband med kärlekens Gud som i fråga om den omedelbara personliga relationen till nästan. Den sakliga aspekten i kallelsearbetet i de av de jordiska betingelserna bestämda arterna av mänsklig gemenskap — rättssamhället, de politiska och ekonomiska områdena o. s. v. — blir ofta en skymmande skärm, som gör det vanskligt för en kristen människa att omedelbart uppfatta sin gärning såsom en kärlekens tjänst till nästan. Hon får nöja sig med att i lydriad mot Gud göra sin kallelse plikt och på sig tillämpa ordet: saliga äro de som icke se och dock tro. Hon står inför den dolde Guden, dold, därför att han tills vidare för sig behåller hem-

ligheten, huru hennes gärning kan infogas i kärlekens stora sammanhang. Man kan väl säga, att ett sådant »icke se och dock tro» ständigt följer med arbetet i de jordiska betingelserna, mer eller mindre. Det får nog den kristne, vilkens kallelse t. ex. är statsmannens, erfara, men också varje annan kristen människa, när hon har att taga ställning i politiskt hänseende, något som hon tvingas till på grund av sin kallelse i vidsträckt bemärkelse, sitt samband med stats- och arbetsliv, det ekonomiska livet, inför vilket hon står med ett visst ansvar.

Att handlande ingripa under sådana förhållanden — icke se och dock tro — innebär en akt av lydnad, lydnad för plikten, lydnad för Gud. Den kristne står inför en hemlighet. Men hans gudsgemenskap genom Jesus Kristus säger honom något om arten av denna hemlighet. Så till vida är lydnaden icke blind, som den kristne ju redan är förvissad om vad hemligheten på djupet innebär. Han har facit klar, enär han är övertygad om att när han handlar i lydnad, så tjänar han Guds kärleks avsikter. Men hemligheten ligger i huru man kommer till facit. Det är hans egen begränsning, som gör att han står inför en hemlighet.

Men begränsningen kan också vara mänsklig kortsynthet i större eller mindre grad. Den kan bero på bristerna i den religiösa och moraliska intuitionen, men den kan också bero på bristande insikt i det sakliga sammanhanget. Politik och ekonomi ha, såsom vi förut framhållit, sin sakliga aspekt, och det fordras att man brukar sitt förstånd för att sätta sig in i denna. Förståndet är också en gåva av Gud, och det hör till en kristens plikt att bruka denna gåva. Förståndet eller upplysningen ger icke kraft till handling, ger icke heller den nödiga riktlinjen. Men å andra sidan behöves, på grund av den sakliga aspekten, upplysningen, och därför lösas icke politiska och ekonomiska frågor blott genom »moralische Entrüstung» och känslotänkande. Den dolde Guden, Gud med sin hemlighet, ställer större anspråk på oss människor.

Om man har uppmärksamheten inriktad på den sakliga aspekten, kunde man komma till den ståndpunkten, att man på grund av den bristande insikten i det sakliga sammanhanget, funne sig urständsat att handla. I själva verket är det sakliga sammanhanget, djupast sett, så oöverskådligt, att om man begärde att känna det, innan man hand-

lade, man aldrig skulle komma fram till handling. Men det är plikt-försummelse att låta handlingens ögonblick glida sig förbi. Livets trångmål, men också dess storhet består däri, att man oupphörligt måste taga ställning. Faktiskt gör man det också. Att icke handla i ett givet ögonblick är också ett ställningstagande, en handling. Men därför innebär all handling, av det ena eller andra slaget, tro. Och det som skall bestämma en kristens ställningstagande är hans kristna tro, hans gudsgemenskap i Jesus Kristus. Mer eller mindre kommer han därför alltid att under de jordiska betingelserna handla efter grundsatsen: saliga äro de som icke se och dock tro. Det är för honom en hemlighet huru hans av kristen tro bestämda pliktuppfyllelse kan tjäna Guds avsikter, när han har så skum blick för det sakliga sammanhanget, men han håller i tron fast vid ordet: för dem som älska Gud tjänar allt till det bästa.

Den kristna gudsgemenskapen bestämmer riktlinjen för en kristens handlande. Detta syftar därför alltid till omedelbar personlig relation människorna emellan. Det kan som sagt vara en hemlighet huru denna relation kan betjänas av hans kallelsearbete. Det dunkla beror på de betingelser under vilka han handlar. En kristen måste handla under de för tillfället givna betingelserna. Men det är icke sagt att betingelserna en annan gång skola vara likartade eller behöva vara det. En domare måste döma en brottsling efter gällande lag och rätt, men han kan finna att det ändamål som rättsordningen vill gagna, den omedelbara personliga relationen, bättre skulle främjas genom andra bestämmelser än de som voro gällande, när han fällde domen. Han skulle då också bättre kunna se sambandet mellan den dom han, i uppfyllande av sin kallelseplikt såsom domare, skulle fälla och den personliga gemenskap han såsom kristen människa vill upprätthålla. Hans kallelseplikt förbjuder honom att i det enskilda fallet ändra lagens bestämmelser, ty därigenom skulle han undergräva rättsordningen. Men rättsordningen kan på laglig väg ändras. I sin kristna tro har han riktlinjen i vilken rättsordningen bör omgestaltas, nämligen därhän, att den över huvud blir en allt bättre ram för den omedelbara personliga gemenskapen. Så har det också gått med rättsordningen. Äldre tiders rättsbestämmelser förefalla oss ofta barbariska, sedda från vår tids synpunkt. Det ideal som ligger i den omedelbara personliga

gemenskapen har kunnat få större utrymme. Den rättsliga formen har visat sig vara elastisk. Men den är på en viss tidpunkt elastisk blott till en viss gräns, och bristningsgränsen kan nås. Man kan humanisera de rättsliga formerna därhän, att det rättsligas egenart upphäves och rättssamhället såsom sådant undergräves. Det har då alltid visat sig, att man i själva verket har avskurit en nerv i den mänskliga samlevnaden. När den skyddande ramen för den omedelbara personliga gemenskapen har blivit mer eller mindre skadad, kan nämligen denna gemenskap icke i samma utsträckning som förut upprätthållas. Oordning och kaos uppstår, och följderna blir blott tillbakagång till ett lägre trappsteg. Reaktionen, varigenom den rättsliga ramen åter får den nödiga fastheten, kommer att innebära hårdare villkor än de som tidigare rådde.

De oss av Gud givna livsbetingelserna visa sig således vara till en viss grad elastiska och kunna och bära omgestaltas därhän, att de giva en allt bättre ram för den omedelbara personliga gemenskapen. Det har nog mer än en gång hänt, att man på lutherskt håll, i intresset att fullfölja Luthers tankegång, att man måste skilja mellan det andliga och det världsliga regementet, utrustat de jordiska betingelserna med en slags sekundär evighet och oföränderlighet, en »Eigengesetzlichkeit», som är oförenlig med tron på att den Gud, som håller på sin hemlighet, är vår käre himmelske Fader.

I detta sammanhang bör också framhållas, att den sakliga karaktären av de jordiska betingelserna kan vara av den art, att en rent teknisk förbättring kan giva bättre villkor för omedelbar personlig gemenskap. Tjänsteflickan, som sopar golvet, gör en för Gud behaglig gärning, när hon i tron fyller sin kallelseplikt. Men därmed är icke sagt, att hon alltid skall använda samma slags kvast. Hon kan utbyta kvasten mot en dammsugare. Så ha de tekniska förbättringarna skapat större möjligheter för den omedelbara personliga gemenskapen. Men endast möjligheten är därmed given, ty all teknik kan användas också i motsatt riktning och kan bliva ett desto fruktansvärdare instrument, varigenom den personliga gemenskapen mellan människor omintetgöres.

Som sagt, de oss av Gud givna livsbetingelserna skola efter sin art så av oss omgestaltas, att de giva en allt bättre ram för den omedel-

bara personliga gemenskapen. Man kan också uttrycka detta så, att dessa äro det ofrånkomliga medium, genom vilket de kristna idealen måste gå, det motspänstiga, men dock plastiska material i vilket de skola inarbetas. Den kristna civilisationens uppgift är att göra de jordiska livsbetingelserna allt mer adapterade för den omedelbara personliga gemenskapen, och därvid är gudsgemenskapen i Jesus Kristus den trygga och fasta utgångspunkten, vilken ger glädje och kraft i arbetet, men också skapar den ständiga oro som driver framåt och förhindrar stillaståendet.

NATHAN SÖDERBLOMS SJÄLVBIOGRAFISKA UTTALANDEN OM UNGDOMSÅRENS AVGÖRANDE KRISER

DOKUMENT FRAMLAGDA AV

DOCENT FOLKE HOLMSTRÖM, LUND

Den hittills bästa sammanställningen av de personliga dokument, där Nathan Söderblom i mer eller mindre beslöjade ordalag röjt vad han upplevat i sitt livs mest avgörande ögonblick, har lämnats i Tor Andræs biografi.¹

Om den personligt religiösa krisen vid årsskiftet 1889—90 heter det här:

»Ett par gånger har Söderblom skildrat denna sitt livs stora, avgörande upplevelse. En gång berättade han den öppet under strömmande tårar. Det var då han förrättade visitation i sin faders kyrka. I två akademiska predikningar, 1889 och 1905, har han skildrat den, så försynt och återhållsamt, att de som hörde den nätt och jämnt förstodo, att det var fråga om en självbekännelse. Där ger han ett klart uttryck åt konfliktens karaktär: religiös-vetenskaplig . . . Det blev den religiösa konflikten, som först fick sin lösning. Den gavs genom en upplevelse, som för all framtid gjorde honom viss om att trons grund består och aldrig kan rubbas av läror och meningar om bibelns historiska värde och tillblivelse. I sin akademiska predikan 1899 om »Hunger och törst efter rättfärdighet» antydde han saken. Men då han den 7 okt. 1923 talade i Ebenezerkyrkan i San Fransisco, berättade han alltsammans. Här inför landsmännen i församlingen, vilkas trohjärtade fromhet var nära släkt med den han lärt känna i fädernehemmet, gav han sig mera oförbehållsamt.»

Då Andræs arbete saknar citathänvisningar, må här noteras hans fyndorter i Söderbloms tryckta skrifter: För den sistnämnda predikan om »Erfarenhetens vittnesbörd» Från Upsala till Rock Island, 1924, s. 21—22, och för de båda universitetspredikningarna första samlingen

¹ Nathan Söderblom, 1931, s. 107—109, 113—114.

av När stunderna växla och skrida, 1909, s. 21—22 och s. 35—37.¹ I denna volym skulle emellertid biografen kunnat finna ännu en hän-syftning på samma tilldragelse, å s. 77, i föredraget om »Nutids-bildning och kristlig innerlighet» vid Sorømötet den 20 juli² 1903, om han ej låtit sig nöja med 1909 års tryck, utan gått tillbaka till den ursprungligen i Danmark tryckta texten av 1903.³ I detta föredrag på utländsk botten, i denna lilla slutna krets av unga sanningssökare låter Söderblom för första gången direkt förstå, att det är sin egen erfarenhet han känner sig pliktig att relatera. Därför att Valdemar Ammundsen »trettio år efteråt i mötesberättelsen sökt reda på föredraget», har han med stöd av Söderbloms ordalag där kunnat erinra sig, att »det innehåller en personlig bekännelse, som det kostade honom självövervinnelse att frambära».⁴ Det är synnerligen belysande för den skygga försynthet, varmed Nathan Söderblom omgärdade sitt inres heligaste erfarenheter, att han vid föredragets nya utgivande för en större svensk publik sex år senare genom lätta redaktionella strykningar beslöjat de självbekännelsens tonfall han då måst anslå. Av det svenska trycket kan man snarare få det intrycket, att han objektivt dryftar ett fall ur den religionspsykologiska litteraturen. Den ursprungliga texten däremot lyder som följer:

»Saken kräver här och möjliggör för mig i denna församling den självövervinnelsen att tala ett ord om den erfarenhet, noga bestämbar till dag och stund, som jag och flere kristna med mig haft. Mörkret var hotande och ängslande. Hur vi trevade oss framåt, hur vi ropade och mödade oss, blev det endast allt tätare, allt ogenomträngligare. Då bröt ljuset fram genom Guds nåd igenom svarta natten. Det var icke något nytt ljus. Det fanns där, men vi hade icke fått blicken på det. Det var ljuset från korset, vissheten om förlåtelse och barnskap. Guds kärleks ljus gav nytt liv, ny tro, ny kärlek. Huru? Det är det inre livets stora under för oss. Det är den stora tilldragelsen i vårt liv. — Men jag vill icke hava talat härom utan att tillägga, att jag för-

¹ Jfr även Ett år, s. 162 resp. s. 241 och 242.

² I den svenska publikationens innehållsförteckning anges datum felaktigt till den 20 juni.

³ Det syvende nordiske Studentmøde med kristeligt Program, Sorø 16—23 Juli 1903, Kbhn 1903, s. 131.

⁴ Hägkomster och livsintryck, XIV, 1933, s. 51—52.

visso ej uppställer min egen eller fleres erfarenhet såsom den enda vägen för att komma till ett innerlighetens liv med Gud.»¹

Även de förut framdragna källdokumenterna kan det vara skäl att här sammanställa in extenso. Det är ju av stort värde att kunna jämföra Söderbloms egna omsorgsfullt avvägda ordasätt om en sak av denna enastående vikt.

»Hunger och törst efter rättfärdighet» (5/11 1899):

»Även här i lärdomens stad kan man väl en gång få tala i fåvitsko. Det var en gång en mycket enfaldig människa, som gjorde en oförgätlig tjänst åt en stackars student, vilken ifrån alla forskningar och resonemanger blivit helt enkelt en människa i själanöd, som kände stöden brista och ropade på hjälp utan att höra svar. Då blev han av en enfaldig, kristen människa ställd inför ett ord i evangeliet. 'Såsom Moses upphöjde ormen i öknen, så måste människosonen varda upphöjd, på det att var och en som tror på honom icke må förgås, utan hava evigt liv.' Det var inte den gamla berättelsen i och för sig om att de dödssjuka israeliterna blott hade att se på kopparormen för att bli frälsta, som verkade undret. Men blicken riktades instinktligt på korset. Då borttogs blindheten. Där fanns ju allt som själen hungrade efter. Att den icke sett det förut! Där fanns mättande rättfärdighet, där fanns förlåtelse. 'Saliga äro de som hungra och törsta.' Icke saliga i sin törst, i sitt armod. Men därför att de bli mättade. De bliva mättade med förlåtelse, mättade jämväl med ny, högre rättfärdighetslängtan.»

»De stackars dödlige» (1/4 1905):

»Jag räknar det som en lycka, om än dyrköpt, för en människa att ha att minnas till tiden noga bestämbara erfarenheter av genomgripande art — den gången då täckelset i själens allra heligaste rämnade och en blick förunnades in i det som är innanför — Guds hjärtelag.

¹ Stavningen har moderniserats, liksom ett tryckfel: »Det fanns där, men vi få hade icke fått blicken på det» rättats efter 1909 års text. Där återigen har inkommit ett tryckfel: »den erfarenhet noga obestämbar till tid och rum», som måhända i sin mån bidragit att för svenska läsare undanskymma uttalandets personliga innebörd.

Den erfarenheten kom efter tider av oklarhet och ytterlig, fruktlös ansträngning. Efter böner och rop, som ej hördes — tycktes det — som ej nådde fram. Man frågade, finns det någon som hör? Är ej det hela en villa? Låt mig förnimma dig, Herre! Hjälp mig! Intet förnamns utom den mer fruktansvärda tomheten och ängslan och fördömsen. Ingen hjälp kom. Krafterna spändes till det yttersta. Ofriden endast växte.

Tvivlet i själen stärktes av de ofullkomliga formuleringarna, som när de ohjälpligt ramlade, hotade att dra med sig den smula tro och trygghet, som fanns i sinnet. För den som upplevat detta, kan frågan om teologi aldrig bli ringa eller ligkiltig, frågan om en rätt lära, ortodoxi, i motsats mot de falska, traditionella läror, som hotade att beröva oss sanningen och livets fäste. Den som icke genomkämpat i sitt eget inre liv en smärtsam och vådlig kamp med nedärvda kyrkliga och religiösa föreställningar, har icke samma rätt och myndighet att döma om vare sig gammal eller nyare teologi. Smädelsorna emot gammal eller ny teologi, vilka icke ha bakom sig en kamp för tron, verka lätt på oss såsom lättfärdiga. — Av tvivlet och den sedliga ångesten blev ett fängelse. De trånga väggarna stängde utsikten. Anden klappade och ropade, skälvde och sjönk samman i trötthet. Tung kom sömnen efter långa, heta böner. Voro de icke utsiktslösa, ensamma rop i rymden? Nej tyst — ack, jag vågar ej lyssna! Står icke någon bakom, hånande? Man vågade ej sluta av fruktan för att den kyliga slutsatsen skulle inställa sig och göra slut på allt. Så fortgick det. Tills det kom som en uppenbarelse — för mig, liksom för många, många var det genom den korsfästes bild det skedde — ropa ej, han står ju alldeles invid dig. Vart vill du med din ansträngning? Vila! Vad famlar du efter? Här är den goda gåvan!

En människa har tilläventyrs mer än ett sådant minne som träder upp som en klippa ur livets böljesvall.

Liksom Israel tänker på räddningen ur Egypten och kristenheten på korset. Liksom Jeremia mindes sin kallelse, lärjungarna förklaringen, Paulus synen på Damaskusvägen, Luther den gamle klosterbrodern. Själen kan ha gagn av ett sådant minne, när den behöver säga med psalmisten: 'Jag tänker på forntidens dagar, på år som länge sedan gått ... Detta är min plågas år'.

Livet har länkat sig underbart, när vi se tillbaka därpå. Något som betydde liv eller död, avgjordes genom sammanträffande tilldragelser så förunderligt, att en allvarlig människa ej kan tänka på en gunstig nyck. Men därom är ej lätt att tala med andra. Den tunga plikten att yppa något av det egnaste, kan ej uppkomma, när det gäller de yttre tilldragelserna, som te sig så olika från vad håll man står.

Även i det rent inre livet är den kris, som tilläventyrs börjat ett personligt religiöst liv, icke med nödvändighet det enda moment som kan erbjuda ett till tiden noga bestämbar minne.

Livet förlöt kanske i framgångsrikt arbete, i varm hängivenhet. Ljus föll över vägen, ett välsignat kall. Ljus föll in i själen. Sörjen icke för morgondagen. Det gavs varje dag tillräckligt för att frimodigt bära dess värv. Då kom som ett förkrossande slag den fruktansvärda vissheten, att Gud är oändligt mycket strängare än vi anade eller tänkte. Ingen kan se honom och leva. Herre, gå ifrån mig! Det är förskräckligt att falla i levande Guds händer.

Har någon känt Herrens grepp, kan han väl i smått och stort svika den väg, han satts att vandra, men han kan aldrig glömma det greppet och han skall alltid känna över sig en nära eller avlägsnad visshet om en väktare och domare och — hjälpare.»

»Erfarenhetens vittnesbörd» (7/10 1923):

»Får någon här i fåvitsko vittna om Frälsaren?

När en ung sökande själ kände livets svårighet och börda allt tyngre, skulden allt mer förkrossande, oron allt ängsligare, föll han ned och bad och ropade och utgöt sitt hjärta i ordlösa suckar, timalt långt in i nattens mörker. Men han erhöll icke något svar. Detta tillstånd, som icke märktes av någon människa, varade veckor och månader, tills en tillfällighet inträffade. Var det en tillfällighet? Gud och den kristnes liv känna inga tillfälligheter. En from allmogekvinna lånade honom en bok, en väckelsebok av det starkt evangeliska slaget. I den boken läste studenten, vad han många gånger hade läst förut i Johannes' tredje kapitel om ormen, som upphöjdes i öknen för att de sjuka israeliterna skulle se på honom och bliva botade. Nu slog det honom. Hade han inte förut varit blind? Han såg Jesu gestalt fram-

för sig på korset såsom aldrig tillförne. Han mötte på något underligt sätt Frälsarens ögon, och han blev botad. Man kan draga sina slutledningar rörande Kristi person, vem han är och vem han måste vara. Men huvudsaken för den som erfarit hans makt är: Jag var förlorad. Nu är jag återvunnen.

Kanske fortsätter detta vittne och berättar om de följande åren, huru klarheten grumlades och huru den skimrade fram ånyo. Arbetet, uppgifterna, icke minst de prästerliga uppgifterna, som äro höga och heliga, bliva därför dubbelt ödesdigra, om de neddragas till vana och banalitet. Uppgifterna fogade sig så småningom tillsammans till en hedervärd och intresserad pliktutövning. Då mötte han en dag ånyo Frälsaren. Men nu var Människosonen domare. Det skedde mitt i levnadens fulla mankraft. Han märkte plötsligt, att Gud är mycket strängare än vi tänka. Det var förkrossande att möta den levande Guden.»

Sven Stolpe, som i sin senaste essaybok utförligt¹ dröjt vid de inblickar Söderblom glimtvis öppnat i vad som rörde sig på djupet i hans själ, har uppmärksammat, att den andra universitetspredikan ger en antydning om »också andra kriser» än den förut i Söderblomlitteraturen observerade, kriser, »som ge ett intressant vittnesbörd om att spänningarna fortsatte att leva och verka inom Söderblom». Där emot synes ingen av hans biografer ha fäst sig vid, att det i både det andra och det tredje vittnesbördet är fråga om två bestämda religiösa upplevelser. Såsom de ojämförligen mest ingripande data i hans inre livs utveckling har för Söderblom vid sidan av den avgörande uppenbarelsen av den Korsfästes kärlek framstått en konkret upplevelse av den Heliges majestät.

Mera allmänt bekant är, hur en utväg till lösning av studieårens teologiska kris öppnade sig. Om denna tredje viktiga ungdomsupplevelse av mera teoretisk natur berättade Söderblom i sitt föredrag vid kyrkliga mötet i Vadstena i augusti 1919: »Kristi församlings väg i denna tid. Ny gammal förkunnelse»²:

»För egen del daterar jag en ny insikt från en kväll, då jag på studentkårens dåvarande lärum i sedermera klinikbyggnaden nedom

¹ Det svenska geniet, 1935, s. 36—39.

² Religionen och tiden, 1919, s. 87—93, spec. s. 88—89.

Gustavianum i Uppsala vid pass trettio år sedan fick syn på en recension i Theologische Literatur-Zeitung. Jag begrep inte allt. Men Guds rike och handlande uppställdes såsom centrum. Det blev ljust i rummet, där jag satt, och en glädje kom över mig. Det var inte en bok, vi behövde lita på, utan Gud hade genom Kristus grundat sitt rike. Till detta Guds verk hörde också bibelns tillkomst. Kristendomen var icke längre endast bokreligion, utan en historisk uppenbarelse, fulländad i Kristus. Hur självklart detta nu än ter sig, var det då som en upptäckt, och har ännu ingalunda ingått i alla teologers och kristnas föreställning.»

Är härmed det viktigaste biografiska materialet ur Söderbloms tryckta skrifter samlat,¹ så överträffas det vida i yttre omfång och inre rikhaltighet av en hittills okänd relation, som finnes bevarad bland hans efterlämnade papper. Med anlitanade av samtida dagboksuppteckningar har Nathan Söderblom på äldre dagar i avsikt att offentligen framlägga den själv sammanställt en utförlig berättelse om de skickel-sediga vändpunkterna i sin andliga historia. Den omfattar alla de tre händelser, som skymtat här ovan, och det blir otvetydigt klart, att den livsavgörande lösningen på den religiösa konflikten, som nu kan exakt dateras till lördagen den 18 januari 1890, icke, som Andræ menar, föregått den teologiska klarsynen, utan att lättnaden i de teoretiska svårigheterna inträtt tidigare, ehuru de icke förmådde mer än att bana väg för den avgörande lösningen av den praktiska livsfrågan. Först i detta dokument framträder klart den religiösa upplevelse av Guds helighet, som vi funnit antydd här ovan.

Den sammanhängande relation av förloppet, som jag anträffat bland ärkebiskop Söderbloms litterära kvarlåtenskap, är jag i tillfälle att här nedan framlägga, tack vare tillmötesgående av ärkebiskopinnan Anna Söderblom, som godhetsfullt ställt till mitt förfogande bl. a. utkast och materialsamlingar till den andra serien av »Gifford Lectures», vilka författaren aldrig kom att få utarbета. Bland förarbetena till X:de eller sista föreläsningen i denna serie: »Gud för oss, Gud i oss» ingår detta enastående självbiografiska dokument, hållet i samma egendomligt beslöjande objektiva berättartone som de övriga, men mycket mera ingående och öppenhjärtigt.

¹ Mera förtäckta anspelningar torde föreligga flerstädes, t. ex. i predikan »Kristi förklaring» (Täl och skrifter I, s. 221 = Ett år s. 219).

Det maskinskrivna manuskriptet, av författaren egenhändigt rättat och utökat med blyerts, utgöres till sin huvuddel av 13 foliosidor, paginerade 2—14. Den ursprungliga ingressen är ersatt med 2 sidor i kvartoformat, märkta 1 a, 1 b. En maskin- och handskreven engelsk översättning, som förf. låtit verkställa, föreligger också. Inom klammer äro nedan de partier angivna, som enligt förf:s anteckning ej skulle ingå i den engelska föreläsningen. Jag har ansett mig kunna framlägga dokumentet ostyckat, då Söderblom själv i annat sammanhang publicerat delar av dessa uteslutna partier, i »Minnen från åttio- och nittiotalen» 1926.¹ Härmed är måhända en »terminus ante quem» given för manuskriptets tillkomst.

Smärre skrivfel och inadvertenser äro justerade.

Utan kommentarer talar dokumentet för sig själv:

Han uppväxte i ett hem och en omgivning, där ingen tvekan fanns om människans egentliga ärende här i livet. Hon vill få sina önsningar uppfyllda. Men vad är då hennes viktigaste önskan? Det kan vara att förverkliga de anlag Skaparen nedlagt hos henne. Hon kan ha en brinnande håg. Hon kan ha en mera sömnig och trög vilja. Men hon bör förverkliga den bestämmelse, som anvisas åt henne genom hennes anlag och möjligheter. Hon betraktar det kanske såsom sin viktigaste uppgift att bliva mäktig och rik, eller att få en sorgfri och behaglig existens. I varje fall är det hennes skyldighet att skaffa sig en hederlig bärning. Detta mål ter sig kanske alltför vanligt och ringaktas av livsromantiken i dess olika former, men saken är icke lätt. Det måste betraktas såsom en stor vinning om en människa genom redligt arbete och med ofläckad karaktär vinner och äger en gagnelig uppgift i samhället. Men människan är så inrättad, att hennes mål sättes högre. Hon har ett val mellan den blott animaliska tillvaron och ett andligt liv. Faust stod inför valet mellan tillfredsställandet av sinnenas omätliga lust och reningen för en andlig tillvaro.

I det hem och i den omgivning, varom vi nu tala, fanns ingen tvekan om människans bestämmelse. Hon skulle bliva frälst. Det var huvudsaken, det enda nödvändiga. Och utan att det särskilt inskärptes, stod det redan för barnasinnets såsom alldeles klart, att huvud-

¹ Uppsala Kristliga Studentförbund 1901—1926, s. 15—17, utökade med några konkreta personliga hågkomster från Teologiska Föreningen å s. 16.

frågan i livet är om människan är frälst eller ej. Frälst! Varifrån? Tanken stannade ingalunda inför några straff och olyckor, som hotade den ofrälste efter döden. Anmälde sig skräck för vad som kunde komma efteråt, så var det dock inget väsentligt moment när det gällde den rätta ställningen i livet. Nej frälst betydde befrielse ifrån syndens makt och ifrån världens tomhet och förgängelse. Frälst betydde för barnasinnets att vara och veta sig vara Guds barn och äga gemenskap med Frälsaren, delaktighet i vad han har utträttat till förmån för människorna.

Det är ingen ringa ting att allt ifrån början vara insatt i detta alternativ såsom levnadens egentliga mening och avgörelse: frälst eller icke frälst, Guds barn eller främmande för Gud. Hur än sakerna gestalta sig, och hur än stigarna slingra, bli de vilsna eller rätta, hur än vandraren förhåller sig, om han går upprätt eller faller, om han har en klar och öppen blick eller önskar gömma sig undan: själva målet står dock klart såsom en anklagelse eller såsom en lysande stjärna, målet är frälsningen. I detta tecken stod hans liv i barndom och ungdom och vuxen ålder.

[Hans sinnesförfattning från denna tid kan utläsas ur utgjutelser sådana som följande: »Jag läser exegetik. Ibland vet jag inte varför jag läser. Glöm aldrig att bakom all uppenbarelse står den ena, eviga gudomliga verkligheten ('realiteten', Rudin). Sök den såsom mål, icke framställningarna därom. Gör således icke heller Bibelns böcker till mål, utan kom ihåg, att de blott äro medel. När du läser Jesaias, Daniel, Genesis, fråga ej: Vad läres här för en Gud? Hurudan är Jesus' Gud? Kan han accepteras? Utan vad vet och lär Jeremia eller Jesus om den ena, eviga gudomliga verkligheten, Gud, vad hava de alla var för sig fått att meddela för ena (små eller stora) strålar av det ena ljuset . . . att jag må finna honom.

Vid denna tid sysselsatte honom livligt den teologiska forskningen först inom Gamla Testamentet, sedan inom Nya Testamentet. Han hade liksom sina samtida lärt sig bygga vissheten om Gud och gudsförhållandet på bibelordet, vilket således förutsattes vara en ofelbar bokstav. Hur främmande en sådan åskådning än är för Martin Luther och den evangelisk lutherska åkådningen, så hade den dock trängt

igenom. Nu visade det närmare studiet av Skriften ohållbarheten av en sådan tankegång.

Nu är förmågan att bedöma sakerna historiskt ett kännetecken på högre bildning. De unga få insikten gratis och kunna icke göra sig en föreställning om tidigare generationers svårigheter.

Varpå vilar kristendomens visshet, Kristi anspråk, lärans sanning, kyrkans berättigande? Svaret, uttalat eller självklart, ljöd för vår generation: »Grunden är den Heliga bokens ofelbarhet». När vi då började studera först Gamla och sedan Nya testamentet, ställdes vi inför en orimlig vansklighet. Påståendet om utsagornas orakelmässiga allmängiltighet och sanning för alla tider höll icke streck. Under dessa år nådde även till Upsala undersökningarna om Moseböckernas uppkomst. De väckte en formlig uppståndelse.

Bakom dessa teologiska och exegetiska studier låg ett religiöst patos, som nutiden icke anar. Vi kämpade med grundproblemet, som jag nyss antydde. Ingen meddelade oss någon klarhet eller lösning eller vägledning. Vi voro hänvisade till bönen, till den ensamma bönekampen med Gud. Han måste ju hjälpa oss, då teorien om kristendomens sanning vacklade eller sönderföll. Det var inte utan, att när vi äldre sedan sågo, huru lätt en kommande, bättre underrättad generation helt naturligt handskades med dessa frågor, vi då hade en känsla av profanering. Ty för oss vilade en helig tyngd över dessa spörsmål om Bibelns beskaffenhet och historia. Luther talar om *angustiæ et terrores conscientiæ* och förvägrar svärmarna tilltro och auktoritet i församlingen, därför att de icke kände till dylika anfäktelser. Något av samma känsla har nog funnits hos åtskilliga av oss i min generation. För oss var det icke någon ärvd eller lättköpt insikt utan en uppenbarelse från Gud själv, då spörsmålet om kristendomens sanning flyttades från frågan om själva bokens och bokstavens ofelbarhet till Guds levande uppenbarelse i historien, fulländad i Jesus Kristus och fortsatt i varje benådad människosjäl. Över Skriften föll ett nytt ljus. Studiet av densamma besjälades av hänförelse. Vi började ana något av sammanhanget i Guds verk genom århundradena. Den vetenskapliga friheten och strängheten blev för oss en religiös uppgift, en skyldig heder åt sannnigens Gud och åt vittnesbördet om honom i de heliga skrifterna. Vi erforo, att det ärliga andliga arbetet gagnade icke endast

klarheten och insikten, utan även det personliga livet. Men sysslandet med religionens spörsmål och urkunder måste, för att vara även personligt fruktbarande och inte bli blint för den andliga världen, hämta näring från gudsumgänget i ensamheten och i församlingen.

Annorstädes är berättat om aftonstunden då han på studentkårens dåvarande lokal läste en recension i Theologische Literaturzeitung. Boken som recenserades var icke märkvärdig, och recensionen, om minnet icke sviker, härrörande från Julius Kaftan, var heller icke märkvärdig, men plötsligt slog det läsaren, icke som en blix, utan som ett klart dagsljus, att uppenbarelsen icke består i några ord och böcker. Utan Gud har handlat med människorna i en helig historia och i en rad av uppenbarare som erhålla sin fulländning i Jesus Kristus. De heliga skrifterna berätta härom.

Rummet vidgade sig och blev så ljust, så ljust. Vissheten grundar sig icke på en bok eller på många böcker, utan vissheten grundar sig på vad Gud har gjort i historien och på Jesus Kristi person och verk förmedlade till oss genom berättelse och tradition, som just på denna grund äger ett oändligt värde, men som delar de egenskaper och vanskligheter, vilka vidlåda allt mänskligt. Nu syntes saken så enkel, så självklar. Då tedde den sig som en uppenbarelse, en frigörelse, en förflyttning till en fast grund.

Men hur viktig denna teoretiska grundfråga än var, så upptogs hans sinne dock ännu mer av själva den personliga religiösa frågan.]

Allt ifrån barndomen hade han betraktat religionen såsom det högsta i livet. Men nu kände han allt djupare, att något fattades honom. Han kunde lätt urskilja bristerna hos de fromma. Uppväxt inom väckelsereligionen måste han se dess skevheter, de stora, sköna orden som alltid fördes på tungan, de översvallande känslorna och den klena motsvarigheten i livet. Man trodde sig gärna hava monopol på att vara Guds barn och fördömde andra människor som måhända i levernet voro mer aktningsvärda och sedligt stränga. Detta och sådant mer kunde han icke undgå att se, och hans far påpekade det även. Men det fanns också bland dessa väckta och fromma sådana, som voro äkta allt igenom, stilla i sin vandel, brinnande i sin kärlek, längtansfulla i sitt hopp, samvetsgranna och goda mot sina medmänniskor.

Han frågade sig redan då: Var finnes en sådan offervillig kärlek och en sådan stilla andlig kraft som hos dessa fromma, vilka blivit Guds förtrogna?

Även hos dem, vilkas dömande väsen och avvisande hållning mot honom och alla, som icke tillhörde deras sekt och talade Kanaans folk-mål, märktes ändå något, som han saknade. Det fanns en glädje, en frihet, en förtrolighet med Gud och inbördes. Det var som om de hade blivit invigda i ett mysterium som han själv genom studium och tankearbete borde känna bättre än de olärda. Det föreföll som om de hade kommit inom förlåten. För dem hade en mur, en vägg fallit ner, som skiljde dem ifrån det allra heligaste. Han brukade på den tiden icke sällan användas för predikoverksamhet, och han gjorde det gärna. Vad han, i oerfarenhet och ungdomlighet, sade, hade, skulle man kunna säga, en lagisk prägel. Gentemot den saliga och sjungande och ofta självtilräckliga väckelsefromheten betonade han allvaret i kristendomens krav. Han hade allt sedan gymnasietiden läst Kierkegaard och blivit djupt gripen av denne Johannes Döparegestalt, som dock även tillhörde Guds rike och som kunde med ousäglig ömhet tala ur evangelium. Vid sammankomsterna i bönhus och skolsalar användes gärna sånger bredvid Psalmboken. Han älskade Linderots

»Ingen hinner fram till den eviga ron
Som sig ej eldigt framtränger».

I Psalmboken fanns det gott om tungt och vördnadsbjudande allvar. Sångerna voro vanligen av lösare beskaffenhet. Många hade icke ett uns av evangelii salt, utan frossade ganska osedligt i den kommande saligheten.

Vad han saknade och icke hos sig själv kunde finna genklang för, det var den segerkraft och det jubel, som ljöd ur de äkta frommas väsen och leverne. »Det är en dyster tid. Jag längtar och trängtar och känner mer än någonsin min tomhet. Jag ser huru allt mitt verk på detta sätt kommer att smaka av min egen brist och tomhet. Ack, att jag ägde den rikedom som kan fylla mitt arma hjärta, fylla mitt liv, fylla mitt livsverk. Och dock, när jag skall nalkas Honom, då synes mig min längtan så självisk. Jag tycker mig ej ha den rätta syndakänslan. Jag har ingen riktig, verklig djup känsla av synd och

skuld. Det är mera blott en längtansfull tomhet som trånar efter något innehåll, något att fylla min varelse med. Skall jag få det eller skall jag kanske mattas av, skall min längtan icke blott icke stillas och fyllas, utan skall den tyna bort? Skall det jag äger av hänförelse och livsmod så efter hand försvinna, skall jag bliva en sådan där torr och mekanisk själ som så många andra? Ack, om jag det visste. Men nej, jag vill ej veta det. Så länge jag känner denna längtan, denna sugande trånad, då äger jag dock något. [Missionär? Jag äger ingen tillräckligt djup och stark hänförelse . . . ack, hur lycklig ändock den tid, då det Nya Testamentet, Kristus och efter honom Johannes, Paulus, Jakob får vara min sysselsättning, får hålla mig vaken. Men sedan, hur skall det bli? Märkvärdigt att först syntes mig dock att evangelium, den enkla synoptiska berättelsen var det bästa, allt annat kunde strykas. Men så kom Jakob, fullt allvar, verklig sanning. Han är dock en som förstår mer än de andra, åt honom må inrymmas ett rum. Men Johannes' brev hade jag ännu ej studerat på grundspråket. Ack, dina abstrakta uttryck, de äro dock icke abstrakta. De äro konkreta, fulla av liv, realitet . . . Du kände kristendomens hjärtslag.

Men Paulus, Romarbrevet, här må omdömena stanna. Vad som nu förde dig lilla bok, som får mottaga det som jag skulle känna mig så lycklig få utgjuta för den som kände och förstod . . . hade jag dig här, L. B.,¹ hade jag dig här . . . upp ur lådan, det var] Romarbrevet 8: 26. »Så kommer ock Anden vår svaghet till hjälp; ty vad vi rätteligen böra bedja om, det veta vi icke, men Anden själv manar gott för oss med ousägliga suckar». Att det skulle just nu möta mig. Jag sökte i går en kamrat. Han var borta. Då erfor jag det som står här. Suckar trängde fram utan ord. Men vågar jag tro, att jag finge smaka det? Där står: »Och han som rannsakar hjärtan, han vet vad Anden menar, ty det är efter Guds behag, som han manar gott för de heliga».

Världen är för fattig att hava råd att mista eller göra sig av med Kristus, kristendomen, Bibeln.²

Något år förgick. Studierna fortsattes. Klarheten om kristendomens väsen som uppenbarelse och därmed, efter många veckors och nätters

¹ Åsyftar troligen vännen Ludvig Bergström. (Jfr Tor Andræs biografi, s. 105—106.) Utg. anm.

² Här slutar antagligen citatet ur dagboken. Utg. anm.

böner och grubbel och tankens möda en ljusning över kristendomens tillkomst och väsen.

Men själva det personliga förhållandet var ännu lika oklart. Samma trängtan, samma otillfredsställdhet, samma sugande tomhet inställde sig. I november står en bön antecknad. »O du, min barmhärtige Gud och Fader, förlåt mig allt vad jag har brutit mot Din kärleks och renhets bud, förlåt mig för Din kärleks skull och för Hans skull, som är kärlekens, den sig själv uppoffrande kärlekens man. Låt mig alltid se Hans heliga ansikte och gör mig brinnande i Anden, vaksam, så att jag aldrig slumrar in på gamla eller nya synder, utan älskar Dig och Din heliga vilja. Ack, Herre, hjälp min stora brist, låt mig lära allt mer av nöden och av Din kärlek, lära att söka min tröst och styrka blott hos Dig.»

Några dagar längre fram antecknas följande: »Huru skola vi övertyga människor om att det finnes en Gud, ett Guds rike. Vi kunna resonera mer metafysiskt från världens relativitet (Boström). Men människor hava så lätt att göra relativiteten absolut. Vi kunna taga saken från människans praktiska behov, de praktiska postulaten (Kant, Ritschl) och det är förståndigare. Men hur det är, är det omöjligt att resonera så, att folk bli övertygade om att det finns en Gud. En gudomlig verklighet finnes till för var och en. Den avspeglar sig i vars och ens själ. Men det behövs en viljeavgörelse för att komma till verklig kunskap därom. Vi kunna på sin höjd bidra till att föranleda människor till denna avgörelse, till att *se* vad som *finnes*. Vi kunna väcka deras behov. Det närmaste och mesta vi kunna göra är dock att övertyga dem om vår övertygelse, genom att alltid handla i relation till Gud inför Hans ansikte, inför Hans ögon, så att människor se, att för oss finnes han till.»

Julen stundade. Han hade fruktat för dessa ferier. Ty det hade förut kommit till sammanstötningar rörande Skriftens böcker och teologin mellan hans fader och honom. Och dock blev denna Jul en av de ljuvligaste och lyckligaste. Hans mor var klen och svag. [Hans närmaste broder kämpade med svårigheter i San Francisco, dit han utvandrat. Dock kändes i den inbördes kärleken och däri, att Gud mildrat de stormar och läkt de blödande sår som hemsökt vår krets och fört allt till en god utgång, så oväntat god, det kändes en så

heltonig ljuvlig lycka, att han anade, och han fruktade att den icke kunde bliva långvarig. En svårighet låg däri, att hans fader tänkte och hoppades blott alltför mycket om honom. Han kunde dock skriva: »O, denna lyckliga Julferie 1889—90».] De fromme voro icke så avvisande som förr mot den unge teologie studeranden, med hans äventyrliga bibelkritik och oförmåga att tillägna sig deras fromma talesätt. En, den myndigaste bland de pietistiska bönderna, stötte honom bort, men icke de andra.

Då inträffade det märkliga, det märkligaste som hänt honom under ett långt liv. I en granngård voro mannen och hustrun väl förfarna i andliga ting. Samtalet rörde sig inne i den med trasmattor belagda stugan en vinterkväll om predikanter och andliga sångare och bibelutläggare. Hustrun kom fram med en bok, som hon varmt anbefallde. För att göra henne till viljes tog han den med sig hem. En afton började han läsa i den på sitt rum. Han läste inte långt. Han tittade litet i den. Där utlades Johannes 3:dje kapitel. Såsom kopparormen upphöjdes av Moses i öknen för att de smittade och försmäktande Israeliterna genom att se på den skulle befrias från sin sjukdom och sina kval, så är också Människosonen upphöjd på korset, för att var och en som tror på Honom skall icke förgås, utan få evigt liv. Vad? Denna text hade han läst på grekiska och sitt modersmål många gånger förut. Historien om kopparormen kan ge anledning till många frågor. Vad betyder egentligen denna kopparorm? Var det ett gudsbeläte? Hur uppkom tanken på dess läkedomskraft? En rad intressanta religionshistoriska spörsmål anmäla sig. Men intet av dessa sysselsatte honom. Liknelsen om kopparormen tjänade endast till att framhäva korset, dess hemlighetsfulla kraft. Nu stod det plötsligt i ett slag klart för honom, att korset, Kristi verk och kärlekens fullbordan i lidandet och döden, utträttat något. Det inledde en ny epok. Förhållandet förändrades mellan människan och Gud. Han hade studerat denna text, läst många utläggningar om den, predikat över den. Han kunde redogöra för tolkningarna och även utreda, hurusom bilden med kopparormen tjänade till att nedgöra varje tanke på människans förmåga att frälsa sig själv. Det enda, de arma stungna Israeliterna hade att göra, var att börja se upp på kopparormen. De behövde endast lyfta upp sina ögon. Då skedde undret. På samma sätt med den Korsfäste.

Vari består hans verk? Hur skall det tolkas? Enligt gammal och gängse uppfattning har han med sitt ohyggliga lidande blidkat Guds vrede, en hemsk, hädisk tanke om Gud. Är det icke snarare Guds kärlek som uppenbarar sig däri, att den ende, den högste Sonen lider döden på detta sätt. Sådant och annat mer kunde han överväga och framlägga, värdera och jämföra och på detta vis diskutera och söka tolka betydelsen av Frälsarens offerdöd.

Men nu inträffade något förunderligt. Det var som om han aldrig hade läst detta ställe förut. Han hade läst det och begrundat det, men nu först stod det där med en övertygande, ja, man kan säga med en nödgande och tvingande klarhet och makt. Vadan all strävan, alla försök, alla föresatser, all trängtan, vadan kamp i bönen? Han låg där i sin svaghet, i sitt elände maktlös. Men Gud begärde inga ansträngningar. Dessa tjänade till att fördölja själva förhållandet mellan honom och Gud. Här var Gud den allena verksamme. Människan måste äntligen lära sig och förödmjuka sig till att endast ödmjukt och i känslan av sin fullkomliga oduglighet taga emot, se på den Korsfäste, erkänna vad som skett. — Ty något har skett. Världen är förändrad. En seger har vunnits. Situationen är en annan. Människan grubblar och söker och tänker och utreder. Hon längtar och strävar. Ändå stannar hon i mörkret. Skall hon sluta i förtvivlan? Hon ser icke att hon redan har alltsammans. Hon är lik en, som med feberaktig iver och växande oro i sitt rum söker en sak, något mycket värdefullt, den värdefullaste sak hon äger, söker och går ut och frågar och letar, och den står på bordet mitt framför henne. Var hon blind? Korset är rest mitt i historien. Det står fast rotat i historiens mark, synligt för alla. Ändå söker människan på alla sätt. Med ängslig iver som närmar sig förtvivlan söker hon den frid som endast kan komma som en gåva av Gud. Vad som fattas henne, är att erkänna vad Gud har gjort för oss och att fullkomligt underkasta sig under honom.

En blick på den Korsfäste
livet dig ger.

Hur denna sanning, denna verklighet, detta genomgripande och förvandlande världshistoriska faktum skall uttryckas, blir en senare fråga, som har sysselsatt teologin och som kommer att sysselsätta den kristna

tanken så länge världen står. Men faktum är obestridligt, för den, som en gång har sett det och erkänt det. Släktet har en tillgång som det förut icke hade, och — det som denna vinterdag var det underbaraste av allt — korset gäller mig själv. Det var en plötslig upptäckt och ändå något gammalt känt, i oändliga variationer upprepat, i teologin, i predikningar, i sånger, i självbekännelser, i vittnesmål, ända till leda upprepat. Nu märkte han, att korset ändå för honom icke hade varit en verklighet, som förvandlat hans eget liv. Han hade trots sin insikt i saken icke tagit korset som ett faktum som gällde honom själv. Han hade icke kunnat tro att undret var skett, Guds kärleks under. När vissheten nu strömmade över honom, blev glädjen så stor, att bröstet kunde sprängas. Han satt och läste vid bordet. Han måste upp och röra sig fram och tillbaka i rummet. Det var redan skumt efter den korta vinterdagen. Lampan var tänd. Genom fönstren syntes icke den stora vita sockenkyrkan, som låg alldeles intill. Men rummet självt blev en kyrka, mer än en kyrka. Hela tillvaron blev till en helgedom, där Gud samlade honom med de benådade människobarnen i jubel och tacksamhet över att det stora och ofattliga hade skett och att det gällde honom, den enskilde.

Det skedde för mig.

Ett ljus utbredde sig i kammaren. Livet och världen strålade i en oanad belysning. Tårarna kommo fram, men det var glädjens tårar och ändå, anledningen var väl föga ägnad att väcka glädje! Den marterade, till döds marterade mannen på korset. Människor hade icke gjort det. Det övergick varje mänsklig förklaring. Men det var, Gudi lov, sannt. Gud vare prisad och i all evighet lovad för att han genom korsets hemlighet dragit till sig de genom synden och otron och klentron avlägsnade, avsöndrade människobarnen.

Nu hade han, vad han obestämt eller med klarare uppfattning längtat och bedit och ropat om, och han hade det i en oändligt större fullhet och i en fastare, klarare visshet än han någonsin kunnat ana.

Det hela var ingenting märkvärdigt. Det var vad som tusenden före honom erfarit och många bland dem berättat. Men det var ändå för honom något nytt, något absolut nytt, en ny begynnelse, en ny förlåtelse, en ny förtröstan, en ny segerkraft, en ny glädje. Han trodde sig rent av fatta något av vad aposteln skriver i Andra Korintier-

brevets femte kapitel: »Om vi än efter köttet hade lärt känna Kristus, så känna vi honom nu icke mer på det sättet. Alltså, om någon är i Kristus, så är han en ny skapelse. Det gamla är förgånget; se, något nytt har kommit!» (16—17). Han hade icke, likasom Paulus, på Damaskusvägen sett en syn av den levande Frälsaren. Men det gamla var förgånget. Något nytt hade kommit.

Skulle han meddela sin glädje åt någon? Han visste hur övermåttan glad hans fader skulle bli, om han berättade vad som skett. Ty hans fader, en excentrisk väckelsepredikant, var en typisk representant för dem, som han sedan av Francis Newman och William James lärde sig att kalla »de två gånger födda». Modern, en stilla, hjärtefrom, betänksam natur med en långsam och grundlig eftertanke och behov av teoretisk klarhet, hörde till dem, om vilka man säger, att de aldrig fallit ur döpelsenåden. För henne var en sådan kris och ny klarhet mera främmande. Men dylika ting behåller man för sig själv. Han sade icke något till någon. Han behöll den dyrbara hemligheten för sig själv.

Vi låta dagboken tala: »Jag befann mig på den gamla ståndpunkten, längtan och bön att få frid. Jag sökte inbilla mig att jag hade frid, men det gick ej. Jag väntade med oro och längtan att få känna i mitt hjärta det ljuvliga av den himmelska världens krafter. Så läste jag i en bok med titeln »Nåd och sanning» av Mackay. Vad väntar du att få känna? Skall du icke tro Gud i Hans ord? Romarbrevet 5 går före Romarbrevet 8. Tro först, känn sedan. Och jag läste Johannes 3. Här stodo ting, som jag ej sett förut. Inte lågo de ormstungna med ansiktet mot jorden längre under rop och tårar, då ormen vart dem visad. Är det då möjligt att jag får bortse från min synd och se endast på den upphöjde Frälsaren, han, som är upphöjd, det är *företedd* för oss likasom kopparormen. Ja, det kan icke vara annorlunda. Vad har han gjort? Här är ej tid till spekulationer. Han har lidit döden för ogudaktiga.

Han är min Frälsare!

Jag måste tro. Tack, o Gud. Ty denna tro har jag ej givit mig själv. Tack för all Din osägliga gåva: Din Son. För tron på honom, för ett nytt liv. Det är helt enfaldigt i praxis. Allt det där krångliga som man går och inbillar sig, finnes ej till. En blick på den Kors-

fäste livet dig ger, och allt är Guds oändliga kärlek. Så äro då synd och nåd det gamla evigt unga temat och Kristus är hjälpen för alla bekymrade, så, som endast den förstår, vilken levat, känt sig ligga i ormbetten och så sett på honom, vågat se på honom allena ... det är ju, o Gud, Din goda och nådeliga vilja. Tack för Din barmhärtighet. Jag predikade dagen därpå på Andra efter Trettondagen i T.¹ om samaritiskan. Men huru skall jag behållas? Nu kommer det svåra, vandrigen i ett nytt liv. Visa mig, o Herre, din väg, att jag må vandra i din sanning. Håll mig vid det ena, att jag ditt namn fruktar.»

I den omhandlade mannens andliga historia knyter sig till den nu omtalade erfarenheten i hans minne alltid en annan händelse, som inträffade åtskilliga år senare, då han efter långa och ingående studier begynte utöva prästämbetet såsom kyrkans vigde tjänare. Han hade på söndagen som vanligt hållit sin gudstjänst. Då han kom därifrån in i sitt rum i sällskap med en nära vän, överfölls han av vad som skulle kunna kallas en direkt förnimmelse av Guds helighet. Han förstod vad som länge rört sig oklart i hans inre, att Gud var mycket strängare än han kunnat ana, och än någon människa egentligen kan fatta. Gud är en förtärande eld. Förnimmelsen härav var så överväldigande, så förkrossande, att han icke kunde förbliva stående. Hade han då icke nedsjunkit på en stol med huvudet mot bordet, så hade han en känsla av att han skulle hava fallit till marken. Han kved och jämrade sig under detta mäktiga grepp. Så småningom inträdde besinning och lugn. Men i hela hans påföljande liv hava under decennierna dessa två här relaterade erfarenheterna stått som fasta utgångspunkter eller ofrånkomliga uppenbarelser, grundläggande för det andliga livet, till sin betydelse ojämförliga, barmhärtighetens ofattliga redskap: korset, Guds helighets under. Människans intighet, förkrosselse, bävan, hennes tro quand même, friden.

Sedan har han icke trots allt kunnat tvivla på Gud.

Bonden i Styfje sade till honom: »Det är med Gud som med andra: Ju mer vi umgås med honom, desto bättre känna vi honom».

¹ Troligen Trönö. Utg. anm.

DEN »FRIKYRKLIGA» STRÖMNINGEN BLAND DE BILDADE I FINLAND PÅ 1880-TALET¹

AV PROFESSORN ERNST NEWMAN, ÅBO

I inledningen till sin förträffliga bok om »Runebergskulten» utgår professor Yrjö Hirn från ett uttalande av dåvarande professorn, sedermera biskopen Herman Råberg, vari denne kritiserar tidens snilledyrkan på ett sätt, som ovillkorligen kommer läsaren att tänka på det kultartade svärmeriet kring Runebergs minne. Prof. Hirn har hämtat detta uttalande från en rikssvensk teologisk tidskrift — »Tidskrift för kristlig tro och bildning» år 1889. I själva verket hade han emellertid inte behövt »gå över ån efter vatten». Redan åtta år tidigare hade Råbergh nämligen i sin egen, här i Helsingfors tryckta »Tidskrift för teologi och kyrka» uttalat sig på precis samma sätt.

»Den synliga världen drager allt mer till sig uppmärksamhet och sympatier», heter det. »Beundran för mänskliga snillen, både levande och döda, framträder såsom känt är äfven hos oss i allt mer afgjorda former. Njutningslystnaden, tidens hufvudsynd, gifver allt mäktigare fart åt denna 'Kultus des Genius' och skapar uttryck för densamma, som starkt påminna om medeltidens ... helgondyrkan. De moderna stormännens födelse- och dödsdagar firas såsom fordom helgonens. Deras relikier vårdas och bevaras, deras grafvar blifva mål för vallfärder; den diktande och bildande konsten täflar att förherrliga dem och utsprida deras lof» (Tidskrift för teologi och kyrka 1881, s. 334).

Det råder intet tvivel om att Råbergh redan 1881, då detta skrevs, har haft Runeberg i tankarna, och man kan väl förstå den indignation, som hans kritik framkallade, då den längre fram — i 1889 års version — blev observerad av en större allmänhet. Men *bara* »trångsynthet»

¹ Föreläsning i Helsingfors' universitets solennitetssal den 8 april 1935, föranstaltad av Förbundet för svenskt församlingsarbete i Finland.

(Hirn, Runebergskulten, s. 2) var det dock icke, då han varnade för en överdriven kult av den store nationalskalden. Närmare besett, var det kanske i stället så, att Råbergh såg vidare och djupare på saken än de flesta av hans landsmän den gången voro i stånd till. För honom framstod Runebergskulten i alla händelser som symptom på någonting mycket mera vittutseende: på en för kristen tro och livsföring katastrofal tendens att förhärliga människan på det gudomliga Majestätets bekostnad. Vad Råbergh ville komma åt, det var icke den nationella samlingen kring en stor diktares minne utan den för hela västerlandets kulturutveckling ödesdigra förskjutning från teocentrisk kristendom till antropocentrisk bildningsreligion, som var ett av de mest framträdande dragen i tidens allmänna skaplygne.

»Verldshistorien bevittnar oemotsägligt», skriver han i omedelbar anslutning till det redan anförda, »att i tider af religiös likgiltighet, eller eljest religiöst förfall, människodyrkan framträder såsom ett slags ersättning . . . för den försummade tillbedjan af Gud». »Den osynliga verlden förgätes för den synliga: tron på den personliga odödligheten och det evighetsallvar, som dermed står i samband, förlorar sin betydelse för människolifvets äflan och får gifva rum för tron på handlingens, ärans, nationens odödlighet» (Tidskrift för teologi och kyrka 1881, s. 334).

I den riktningen hade utvecklingen även här i Finland hunnit ett gott stycke redan på 1870- och 80-talen. Under dessa årtionden utvecklade det till nationellt medvetande uppväckta folket både på finsk- och svenskspråkigt håll en rastlös verksamhet i olika riktningar. Efter den svåra nödvintern 1867—68, då svältens spöke på många håll framkallade en nästan apatisk förfäran, följde det tider med riklig årsväxt över hela landet, och i samband därmed började ett materiellt och politiskt uppsving av sådana mått, att 1870- och 80-talen rent av kunnat betecknas som de lyckligaste decennierna i Finlands historia (Teologisk tidskrift — Uppsala — 1887, s. 210).

Men med den obändiga verksamhetsivern och det stigande förvärvsbegäret följde en utåtvändhet och världsupptagenhet, som ställde den osynliga världens gåvor och krav i skuggan. Man stod ju nu också i Finland som annorstädes mitt uppe i en epok av väldiga erövringar inom tekniken och naturvetenskaperna, som drev de rationella

och realistiska synpunkterna i förgrunden och syntes underminera grundvalarna för en kristen världs- och livsåskådning. Därför blev man mer och mer likgiltig för kyrka och kristendom. Skaparen fick vika för det skapade. Gudstron och himmelriket skyndes bort av en stigande tro på människan och de rent humana, inomvärldsliga värdena.

På sätt och vis var det här fråga om en ny religion — en bildningens eller humanitetens religion — som fröjdade sig i tron på människans naturliga godhet och i förvissningen om en obruten utveckling mot allt större fullkomning av den mänskliga odlingen i det hela.

För att motverka avkristningen sökte man på sina håll anpassa kristendomen efter det förändrade kulturlägets krav. Man ville skapa en ny protestantism, som gick tillbaka från dogmerna till »Kristi egen kristendom». Denna »nyprotestantism», som i Norden representerades av sådana män som Viktor Rydberg och Björnstjerne Björnson, har utan tvivel gjort kristendomen mera acceptabel för en del av den tidens bildade kretsar. Men då den priggade några av den kristna trons mest centrala tankar och motiv och gled ut i en »humanitetskristendom», som sökte det gudomliga i en idealiserad mänsklighet, så fick den i alltför hög grad karaktären av ett kristidsbetonat surrogat för att kunna tillfredsställa de djupare andarnas religiösa behov.

För Råbergh — liksom för Frans Ludvig Schauman och andra kyrkomän i framskjuten ställning — stod detta redan på 1860-talet fullt klart. Med stor framsynthet arbetade dessa män därför på att genom en sedligt-religiös uppräckning bland prästerskapet i förening med reformer i lagstiftningen och upptagandet av nya verksamhetsformer göra folkkyrkan skickad att även under de nya förutsättningarna förbli den centrala och samlande faktorn i landets andliga liv. Frukterna av dessa ansträngningar visade sig så småningom däri, att samfundssplittringen och frikyrkobildningen i Finland aldrig kom att få tillnärmelsevis samma omfattning och betydelse som i Sverige.

Till en början såg det emellertid allt annat än lovande ut. Vid 1880-talets början, då man på alla andra områden kunde konstatera en livaktighet som kanske aldrig tillförne, rådde det på kyrkligt håll en stiltje, en tröghet och likgiltighet, en brist på företagsamhet och handlingsvilja, som hos Råbergh och andra väckte allvarliga farhågor (se t. ex. Tidskrift för teologi och kyrka 1881, s. 336 ff.). Med sin

traditionella konservatism drog sig prästerskapet för att stifta bekantskap med de nya kulturella strömningarna och förlorade därigenom förmågan att gripa in ledande och inspirerande. Många präster voro också mera ekonomer och expeditonskarlar än förkunnare och själsörjare. Bland allvarliga kristna betraktades kyrkans vigda tjänare därför ofta, »såsom nödtvunget aflönade representanter för en officiel verksamhet, hvilken föga hade att skaffa med ledningen af de enskiltes andliga lif» (Tidskrift för teologi och kyrka 1880, s. 85). Gällde det själens angelägenheter, så vände man sig hellre till en troende lekman. Den enskilda själavården kom ofta nog i händerna på kringresande kolportörer och predikanter, vilka i motsats till prästerna tedde sig som »apostoliska gestalter och verkliga gudsmän» (loc. cit.). Till kyrkans försvagande bidrog också den omständigheten, att den inom sig rymde en rad riktningar — pietister, hedbergianer, beckianer och laestadianer — vilka mer eller mindre hätskt bekämpade varandra.

I denna situation fick den s. k. frikyrkliga rörelsen göra sin historiska insats i Finlands kyrko- och fromhetsliv.

Redan vid 1850-talets mitt hade baptismen från Sverige överförd till Åland. Från 1860-talets slut fick den en huvudhärd i norra delen av svenska Österbotten, där familjen Heikel i Jakobstad trädde i förgrunden. Vid 1880-talets början fick den även fäste i svenska Österbottens sydligare delar, och vid samma tid gjorde den sina första landvinningar i södra Finland. I kuststäderna väster- och söderut framträdde nu också metodismen.

Men när man här i Finland talar om »de frikyrkliga» eller »de fria» (D. Edén, Svenska baptisternas i Finland historia, Vasa 1931, s. 107), så tänker man ju icke vare sig på baptister eller metodister. Frikyrklighetens begrepp har här fått ett trängre omfång än annorstädes, i det att man begränsat det till att avse blott en enda fromhetsriktning och då — märkligt nog — en riktning, som ursprungligen inte alls var frikyrklig i ordets vanliga bemärkelse. Vad denna fromhetsriktning siktade till, det låg nämligen inte alls på det dogmatiska eller kyrkoorganisatoriska planet, utan målet var helt enkelt att få till stånd en genomgripande religiös förnyelse inom folkkyrkan. Det var livet — icke läran eller författningen — som stod i förgrunden. Man ville vinna själar för Kristus utan att göra propaganda vare

sig för det ena eller det andra trossamfundet. Vad »Oxford-grupp-rörelsen» vill vara för nutiden, det var den s. k. frikyrkliga rörelsen för 1880-talet: ett incitament till större realism och personligt allvar i fromhetslivet. Likheten gäller för övrigt inte bara syftningen utan även det väsentliga av idéinnehållet. Det nu för många så nymodiga talet om »surrender» (hel och full »överlåtelse» åt Gud), »guidance» (lydnad för Andens »ledning» även i »smäsakerna») och »sharing» (bekännelse av synd och vittnesbörd om andliga erfarenheter) rymmer egentligen ingenting alls, som icke var väl känt och flitigt övat inom 1880-talets »frikyrkliga» kretsar här i landet.

Denna likhet är nu ingen tillfällighet, ty båda rörelserna äro i själva verket utgreningar från en och samma stam — från den kring metodismens lära om troshelgelsen framvuxna amerikanska helgelse-rörelse, som hösten 1874 överfördes till Europa, och — med Oxford som utgångspunkt — året därpå fick en universellt inflytelserik brittisk avläggare i den s. k. Keswickrörelsen. Bakom den »frikyrkliga» väckelsen i Finland låg det starka impulser från hela denna anglo-amerikanska helgelse-rörelse och dess ledande män; metodistpastorn W. E. Boardman († 1886), den i ett kväkarhem uppfostrade fabriks-idkaren och lekmannapredikanten Robert Pearsall Smith († 1898) och de redan på 1870-talet världsberömda evangelisterna Moody († 1899) och Sankey († 1908) — den förre kongregationalist, den senare metodist.

Dessa impulser kommo delvis på litterär väg. Skrifter i original och översättning av Boardman, Smith och hans maka, Moody och andra vunno stor spridning i Finland. Detsamma gäller om Sankeys sånger. Tidningarna överflödade också av artiklar om Moodys och Sankeys väckelsekampanjer i England och annorstädes. Men även genom direkt personlig kontakt blevo de nya impulserna förmedlade till Finland. Åren 1876 och 1879 kom den unge Constantin Boije af Gennäs, en av »frikyrklighetens» första pionärer här i landet, i Petersburg och Stockholm i förbindelse med den engelske lorden Radstock, som var Plymouthbroder och en av Keswickrörelsens pionärer. Under en tids vistelse i Visby och Stockholm 1879 påverkades han också av den ryktbara kristliga filantropen Elsa Borg — föreståndarinna för ett i »Vita bergen» i Stockholm 1876 grundat »bibelkvinnohem» — som tre

år å rad varit en hänförd deltagarinna i de engelska Keswick-konferenserna. Några år senare — hösten 1883 — fick en annan banbrytare för den »frikyrkliga» väckelsen, den österbottniske brukspatronen Edvard Björkenheim, under en halvårslång vistelse i England rikliga tillfällen att lyssna icke blott till Boardman, Moody och Sankey utan även till sådana förgrundsfigurer inom den angloamerikanska helgelse-rörelsen som Hudson Taylor, Grattan Guinness och Reginald Radcliffe. Å andra sidan gjorde såväl Radstock som Guinness, Radcliffe och andra engelska lekmanpredikanter åren 1879—85 kortare eller längre predikoresor i Finland.

Ett synnerligen centralt och karakteristiskt drag hos hela denna religiösa strömning var — såsom redan antytts — dess interdenominationala karaktär, d. v. s. dess strävan att höja sig över partiskrankorna och bli en samlingsrörelse för troende kristna från alla protestantiska samfundsläger. Oberoende av alla dogmatiska och organisatoriska skiljemurar ville man söka gemenskap och samarbete — »allians» — med alla, som togo sin kristendom på fullt allvar. Hellre än att kallas »lutheran», »kalvinist», »baptist», »metodist» o. s. v., ville man nämnas »troende» eller »kristen» rätt och slätt. Dessa tankegångar, som naturligtvis drogo med sig vidsträckta krav på tolerans och religionsfrihet, hade en mäktig hävstång i den år 1846 i London organiserade »Evangeliska alliansen», som genom sitt initiativ till den årligen återkommande internationella böneveckan och talrika alliansföreningar över hela den protestantiska världen gjort förverkligandet av Jesu enhetsbön i Joh. 17: 20—23 till en samvetssak för allvarliga kristna ur vitt skilda konfessioner och samhällsklasser.

I Finland ställde sig män som Schauman, Råbergh och Gabriel Mauritz Waenerberg nog så välvilliga till Alliansens strävanden. Men sin bästa jordmån funno alliansidéerna dock bland de »frikyrkliga». Bland dem kommo Alliansens gemenskaps- och samförståndsideal i själva verket att dominera till den grad, att man åtminstone under 1880-talets förra hälft hellre borde tala om en alliansrörelse än om en frikyrkorörelse.

Ser man bort från förmedlingen genom tidningspressen och den angloamerikanska helgelse-rörelsens uppbyggelselitteratur, så var det närmast från Sverige, som Alliansens idéer överfördes till Finland.

I Sverige hade de första alliansföreningarna organiserats redan i början av 1850-talet, och där hade allianstanken haft ett visst gehör även inom Evangeliska fosterlandsstiftelsen. Under trycket från den alliansvänliga men i frågorna om vuxendopet och den slutna kommunionen omedgörliga baptismen drevs Stiftelsen emellertid allt längre över åt den lutherska, mot allianssträvandena kritiska konfessionalismens håll. Detta hade i sin tur till följd, att en stor och inflytelserik falang inom Stiftelsen, som redan länge opponerat mot den konfessionella bundenheten, år 1878 bröt sig ut och bildade Svenska missionsförbundet, ett samfund, som resolut gjorde slut på det lutherska bekännelsetvånget och för medlemskap blott krävde »tro på Herren Jesus och ett kristligt leverne». I de kongregationalistiskt organiserade »friförsamlingar», som anslöto sig till Missionsförbundet stodo nattvardsbordet och den fulla gemenskapen öppna för »troende» av vilken konfession som helst. Det var Alliansens tolerans- och enhetsideal, drivet till sin spets.

Bakom denna utveckling lågo nu inte bara inflytelser från Evangeliska alliansen utan även från många andra håll, bl. a. från de engelska Plymouthbröderna av den friare riktningen med deras öppna kommunion och krav på återgång från det förvärldsligade statskyrkoväsendet till den apostoliska tidens från formulerade bekännelser och kyrkoordningar fria brödrakretsar. Särskilt inflytelserik både i Sverige och Finland synes den tyskfödde, i Bristol verksamme filantropen och missionsmannen Georg Müller (1805—98) — »Englands Francke» — ha varit. Med allt skäl karakteriserades denne 1871 av biskop Schauman som »en ekumenisk evangelisk kristen i detta ords fullaste och mest utsträckta betydelse» (Sanningsvittnet 1871, s. 191). Av allt att döma har Müllers vidhjärtenhet härvidlag varit den direkta förebilden, när man inom Svenska missionsförbundet satte bekännelsen till Kristus såsom Frälsare som enda villkor för församlingsgemenskapen (jfr Sanningsvittnet 1871, s. 192, och C. Boijes självbiografiska anteckningar i Bilaga till Sanningsvittnet, Stockholm, 1929, n:r 39). Den yttersta motiveringen för denna hållning sökte man dock på båda hållen i bibeln. Det var »den nytestamentliga församlingsprincipen» man ville levandegöra.

I Constantin Boije, som under en Sverigevistelse 1873—75 kommit under inflytande av oppositionen inom Fosterlandsstiftelsen och 1879

av Svenska missionsförbundet förordnats till »missionär» i Finland, fingo alliansidén och tanken på en församlingsgemenskap i Müllers och Missionsförbundets stil en hänförd förkämpe. Trots sin baptism gledo systrarna Heikel i Jakobstad redan vid 1870-talets slut över till samma fördomsfria »frikyrklighet». Detsamma gäller om de bekanta systrarna Hellman i Vasa. Genom dem, framför allt genom Alba Hellman — en av de märkligaste gestalterna i Finlands nyare religiösa historia — blev även Edvard Björkenheim vunnin för de nya idéerna.

Sådant var läget, då lord Radstock hösten 1879 gjorde en blyxt-visit i landet. Föregången av ryktet om sina stora evangelisatoriska framgångar inom de högsta societetskretsarna i Petersburg, Stockholm och Köpenhamn, höll han här i Helsingfors under elva dagars tid en hel serie föredrag och »evangeliska konferenser». På återvägen till Stockholm talade han även i Åbo. Saken väckte stort uppseende, och även om de omedelbara frukterna ej blevo så stora, så fick lordens besök dock den betydelsen, att de tillbakaträngda religiösa frågorna och behoven åter fingo aktualitet även bland sådana representanter för den högre bildningen, vilka under nyrationalismens inflytande glidit bort från kyrka och kristendom. Män kom på det klara med, att bildning och kulturell förfining alltjämt kunde förenas med en fast förankring i bibeln och den kristna tron. Förut hade det ansetts som någonting genant — som ett tecken på »pietistisk» okultur — att i bildat sällskap tala om själens frälsning. Nu var det inte utan, att den frågan åter höll på att bli »salongsfäbig».

Synnerligen betydelsefullt var det, att lordens rikssvenske tolk, f. d. grosshandlaren och litteratören A. F. Tiseliu från Stockholm, som före Radstocks ankomst gjort en predikoresa till Vasa och Jakobstad, efter dennes avresa fortsatte verksamheten på egen hand under den följande vintern och våren (1880) såväl i södra Finland (Helsingfors, Borgå, Wehkoski och Åbo) som i Österbotten. Tiseliu var om-döpt men bekände sig till den öppna kommunionen och verkade liksom Radstock helt i Alliansens och den angloamerikanska helgelserörelsens anda. Han var en eldsjäl med ett ödmjukt och fint väsen, som gjorde honom särskilt skickad att vinna förtroende inom de bildade samhälls-lagren. Genom hans verksamhet knötos de redan i olika delar av landet existerande »frikyrkliga» kretsarna fastare samman. Boije och

skolföreståndarinnan Mia Sahlberg i Helsingfors, makarna Björkenheim på Orisberg, familjerna Hellman i Vasa och Heikel i Jakobstad — alla fingo de genom Tiselius impulser till större religiös aktivitet. Genom honom fördes också Björkenheims moder — bergsrådinnan B. i Åbo — och an av hans systrar — friherrinnan Louise Cedercreutz på Kjuloholm — till tro. Bland de nyvunna i Helsingfors möter man redan nu en lång rad av namn från de högre samhällsklasserna: Ahlman, Aminoff, Behse, Bergroth, Blomberg, Braxén, Böckerman, Forselles, Hallme, Hult, Kalm, Nordqvist, Rehausen, Segerstråhle, Snellman, Silfverberg, Sonck, Stjerncreutz, Tandefelt, Wallenskiöld m. fl. I mars och april 1882 gjorde Tiselius en andra färd till Finland och talade därvid både i Helsingfors och Åbo. I den sistnämnda staden talade han fem kvällar å rad i den fullpackade Solennitetssalen. »Aldrig har jag hört någon så tala och förklara Guds ord», skrev bergsrådinnan Björkenheim.

Under den följande sommaren uppstod det i Ekenäs »en stor andlig rörelse» kring den från England hemkomne Waldemar Lönnbeck, som också uppträdde här i Helsingfors. Den som här stod i förgrunden var annars Constantin Boije. Redan 1880 hade han i en gammal krog vid Simonsgatan öppnat ett »Kapell för de elända», som senare flyttades till andra f. d. kroglokaler med större utrymme. Detta kapell besöktes väl mest av samhällets olycksbarn, men ibland kom det också folk i fin landå för att lyssna till den andlige lekmannapredikantens enkla men djupt personliga evangelieförkunnelse. Någon gåva att tala för de bildade hade Boije annars icke. Även hans bästa vänner varnade honom för att i det stycket flyga högre än vingarna buro. Men han var en ovanligt älsklig Franciskus-själ, som med all sin naivitet dock ägde en seg vilja och en praktisk initiativkraft av nog så ovanliga mått. »Vi veta», skrev Alba Hellman ^{28/11} 1878, »att han har små gåfvor, men likväl kommer han, om Herren får hålla honom vid lif och magt, att lemna jättespår efter sig i Finlands oupptrampade hårda mark. Och detta derföre att han är *trogen* i det lilla.» Denna profetia kom icke på skam. Genom sin mångskiftande kristligt-filantropiska verksamhet (se bl. a. »Ett halvsekel i kristlig kärlekstjänst. Föreningens för Helsingfors Gästhem och Natthärbergen r. f. 50-års-skrift», Helsingfors 1933) har Boije verkligen satt »jättespår» efter sig,

och man böjer sig gärna i vördnad för en man, vars liv ända in i ålderns sena höst på ett sällsynt vackert sätt löpte fram på den obrutna trohetens linje.

När det gällde att genom den muntliga förkunnelsen vinna de bildade samhällsklasserna för Kristus, så fanns det emellertid andra personer med vida större gåvor. Från och med 1880 sände Svenska missionsförbundet hit en hel rad av unga lekmannapredikanter: Johan Alfred Falk, Erik Emil Hedenström, Carl Otto Orest, Johan Alfred Karlberg, Johannes Svensson, Nils Fredrik Nyréen, Nils Tuvevsson, Erik Landell m. fl.

För väckelsens genombrott blev Orests predikoverksamhet på olika håll i landet under ett par repriser åren 1882—84 av stor betydelse. »Han passar så bra med oss finnar», skrev Alba Hellman $\frac{5}{3}$ 1883. »Han är så litet *svensk* i den bemärkelsen vi finnar ej tycka om. Så uppriktig, öppen och ärlig ...» Då han i mars 1883 kom till Vasa, fylldes predikolokalerna av »herrskaap och folk af alla slag» (Alba H. till Edv. B. $\frac{20}{3}$ 1883). Det var nu, som den unga guvernörsdottern Mathilda Wrede fick uppleva sitt andliga genombrott. Hennes bror Henrik, som vid denna tid var verksam som lärare vid Björkenheims mejeri- och kreatursskötareskola på Orisberg, hörde redan förut till de »frälsta». Båda strålade av lycka och utverkade att Orest dagligen bjöds på middag hos guvernörens. Prästerna i och omkring Vasa, som tre år tidigare berett Tiseliuss många svårigheter, erbjödo sig nu till och med att öppna kyrkorna för Orest. »När har en sådan här dörr förr öppnats för en främling i Wasa!» utropar Alba Hellman i glad förvåning (till Edv. B. $\frac{13}{4}$ 1883). På flera olika orter i Österbotten, i Tammerfors, Tavastehus, Åbo, Helsingfors, Tavastby och Fredrikshamn — överallt mötte Orest förväntansfulla skaror, som anammade hans budskap. Grattan Guinness hade tydligen inte så orätt, då han efter ett besök i Finland sommaren 1882 i Londontidningen »The Christian» skrev, att han icke i något annat land funnit en så stor mottaglighet för Kristi evangelium (Mia Sahlberg till Edv. B. $\frac{27}{9}$ 1882).

Grattan Guinness var ledare för ett av honom 1873 grundlagt, på alliansbasis verksamt missionsinstitut — »East London Institute for Home and Foreign Missions» — där elever från olika folk och bekännelser fingo sin utbildning för arbete i hemlandet eller ute på

missionsfälten i främmande världsdelar. Till Finland hade han kommit för att utröna, huruvida det vore möjligt att där sätta i gång ett evangelisationsarbete genom inhemska män. Då läget syntes gynnsamt men inhemska arbetskrafter ej genast stodo till buds, kom han överens med den hos honom då studerande och för Svenska missionsförbundets mission i Kongo avsedde Orest, att denne tillsvidare skulle verka som evangelist i Finland (Alba H. till Edv. B. ²⁷/₁₁ 1882). Med ekonomisk hjälp bistod han även den i Korsholm födde och i Österbotten verksamme baptistpredikanten Johan Liljestränd (Nanny Withander till Edv. B. ¹⁶/₁₀ 1882; jfr D. Edén, a. a., s. 105 f. och 300), och sedan han fått anvisning på Edvard Björkenheim och Henrik Wrede, inbjöd han dessa båda unga män att någon tid studera vid missionsinstitutet i London för att sedan upptaga evangelisationsarbete i sitt hemland. Henrik Wredes väg gick nu i stället till Sibirien, där han åren 1883—85 verkade som agent för Brittiska och Utländska Bibelsällskapet (se Henrik Wrede, I Sibirien för trettio år sedan, Sthlm 1918), men Björkenheim tog fasta på Guinness' inbjudan och vistades — såsom redan antytts — i London och annorstädes i England från mitten av juli till mitten av december 1883.

Det var efter återkomsten från denna studiefärd, som Björkenheim på allvar började ägna sig åt lekmannapredikantens av honom redan tidigare prövade värv. Genom sin börd och samhällsställning såväl som genom sin förmögenhet, sin fina bildning och sin mångsidiga begåvning ägde han som ingen annan inhemska man förutsättningar att slå an på allt folket och i all synnerhet på de bildade. Med en strålande vacker apparition — äldre damer fröjda sig ännu åt hans »talande, själfulla ögon» — och ett sällsynt vinnande väsen förenade han ett musikaliskt välljudande talorgan och en synnerligen vacker sångröst. Då instrument saknades, tog han vid mötena själv upp sångerna — mest Sankeys — på ett sätt som åhörarna aldrig kunde förgäta. Därtill var han en utomordentlig talare, som från förklaringsstunderna i Mästarens gemenskap förde med sig en fascinerande fläkt av överjordisk pingst och hänryckning.

I mars 1884 tog han ledningen i en mycket framgångsrik väckelsekampanj i Åbo. Hela staden tycktes komma i rörelse. På förmiddagarna hade han mottagning i bönehuset vid Humlegårdsgatan. Dit

kommo dagligen 30—40 personer — bland dem många fint bildade — för att få råd i själens angelägenheter. Om kvällarna höll han möten i gamla akademihuset. Då sågs det ena fina ekipaget efter det andra hålla in utanför stora ingången. Solennitetssalen — ofta vestibulen med — fylldes av en distingerad, andäktigt lyssnande åhörareskara. Bland dem, som här fingo sin väckelse för livet må nämnas de unga adelsdamerna Hedvig von Haartman, som sedan kom att spela en ledande roll inom Frälsningsarmén i Finland och Schweiz, samt Sophia (Hia) Björkenheim, som ännu är verksam vid Diakonissanstalten här i Helsingfors. Vilken omvälvning väckelsen åstadkom i stadens sällskapskretsar framgår bl. a. därav, att den traditionella societetskarnevalen på Marie Beb.-dag blev så gott som utan deltagare (se A. Mäkinen, Vapaakirkollinen liike Suomessa, I, Helsingfors 1911, s. 130 ff.).

I förhållande till adiafora intog den »frikyrkliga» rörelsen i det hela en ganska rigorös hållning. När guvernörsdottern Johanna Wrede i Vasa år 1879 gifte sig med sedermera professorn och kanslern R. A. Wrede, så kommenterade Alba Hellman händelsen på följande sätt, »Tänk då, de hade *dans* på sitt bröllop! Hvad skall Henrik hafva tyckt derom?» (brev ⁴/₇ 1879). Björkenheim, som i vardagslivet var full av humor och upptåg, fick talrika förmaningar att inte »spektakla» med »tomt gyckel». »Det myckna överdådet» inom honom kunde bli en fara för andelivet (brev från Alba H. ¹⁷/₁₁ 1879; jfr brev från Nanny Withander ²³/₁ 1882). Själv hade den hjärtsjuka Alba egentligen precis samma naturliga böjelse för skämt och gamman, men av religiösa skäl höll hon även sig själv i en sträng tuktan. Typiskt för henne och hennes trosfränder är ett uttalande i brev till Björkenheim den 1 mars 1880: »Jag tror, att jag i går natt hade hjertkl. bara som tuktan derföre att jag ibland skrattat åt Annas qvicka infall ... Ej så, att jag skrattat så att det gjort mitt hjerta ondt, utan så att jag känt mig road. Och sådant är ju *mycket, mycket* synd.»

Vid 1880-talets början var den kristna fromheten på många håll i världen starkt eskatologiskt inställd. Denna med tro på Jesu snara ankomst förbundna inställning spelade en stor roll inom den »frikyrkliga» väckelsen. Grattan Guinness' bok om »The Approaching End of the Age» blev föremål för ivriga studier. Alba Hellman och Constantin Boije gingo i ständig väntan. »Herren kommer mycket *snart*», skrev

den sistnämnde den 12 febr. 1883 (sista ordet understruket med tre streck!). Redan i dec. året förut hade Mia Sahlberg, den intelligenta och energiska skolföreståndarinnan, givit ett än starkare uttryck åt sina känslor inför det förestående evenemanget: »Nog är det ändå förunderligt herrligt att vi ej ha blifvit födda ett sekel tidigare utan just på denna tid, så att vi få vara med och emottaga Herren. Voј, vet ni, nog kommer han snart» (till makarna Björkenheim ^{4/12} 1882).

Dessa eskatologiska stämningar gävo spänning och hög rymd åt fromhetslivet. De betydde också en mäktig sporre till aktivitet på förkunnelsens och den praktiska kärleksverksamhetens område. Det gällde ju att uträtta det mesta möjliga före Herrens ankomst i skyn. Men när åren sedan gingo, utan att de högspända förväntningarna infriades, så följde det mångenstädes en så mycket större avmattning, ibland t. o. m. likgiltighet för de religiösa frågorna.

Ett litterärt uttryck för hela detta eskatologiska idékomplex — med stark påverkan från det nämnda arbetet av Grattan Guinness — är Borgåbiskopen C. H. Alopæus' 1887—89 utgivna digra verk om »Guds rikes historia» (I—II, Borgå 1887—89).

Som en för de »frikyrkliga» karakteristisk egendomlighet må ytterligare nämnas det stora förtroende, som de under den första hänförelsens tid hyste för troshelbrägdagörelsens under. Viljan att i allt följa bibeln, så som man nu fattade den, drev också somliga att låta döpa om sig, utan att de därför bekände sig till baptismens exklusiva församlingsprinciper eller annars ville betraktas som baptister. Vad utomstående mest fäste sig vid, det var väl den ljusa, nästan obändiga glädjen i de »frias» fromhet, som så starkt kontrasterade mot den gamla pietismens mörka allvar. Inga motgångar eller förföljelser kunde stäcka denna strålande, trosglada frimodighet. »Här i Helsingfors», skrev Boije den 19 dec. 1881, »är mycken oro öfver Guds rikes framgång, och vi vänta svårare tider, tider af rättegångar och *osägelig glädje* i allt». »Du är den förste kristne, som jag ser glad och lycklig», sade en äldre bror 1882 till Björkenheim (se dennes brev till hustrun ^{13/2} 1882).

Våren 1884 lät Björkenheim på egen bekostnad uppföra ett stort missionshus i Vasa, vilket skulle stå öppet för troende av olika be-
kännelser. I april for han till Petersburg, där han några veckor vista-

des i de av lord Radstock, tysken d:r Baedeker och andra väckta kretsarna kring f. d. gardesöversten Paschkoff (se Tidskrift för teologi och kyrka 1881, s. 196 ff.) och furstinnan Lieven. Där voro också Boije och den engelske advokaten och lekmannapredikanten Reginald Radcliffe med maka och dotter. En kväll talade Björkenheim i furstinnans Lievens magnifika palats för en åhörarskara av »jungfrur, soldater, bönder och furstar i enig kärlek och vänskap» (brev till hustrun ²⁰/₄ 1884). På återresan fick han sällskap med Baedeker och familjen Radcliffe. Baedeker for till Helsingfors, där hans helgade personlighet och förkunnelse gjorde starkt intryck, särskilt på lärare och studenter inom teologiska fakulteten. Björkenheim och Radcliffes gjorde ett uppehåll i Viborg, där kyrkan ett par kvällar å rad fylldes av folk, som ville höra den engelske advokaten och den österbottniske brukspatronen. Radcliffe dröjde sig sedan kvar i Finland ända till slutet av juli och gjorde under denna tid med sin fru och dotter vidsträckta predikoresor genom landet. Därvid uppträdde även mrs. Radcliffe som predikant. På flera ställen biträdde Björkenheim med tolkning och egna predikningar. Hösten samma år — 1884 — genomkorsades landet av ännu en allianssinnad och helgelsebetonad engelsk lekmannapredikant, översten Wilmot Brooke. Som tolk medföljde sekreteraren i Evangeliska alliansens centralavdelning i Stockholm K. A. Andersson-Meijerhelm, vilken redan året förut uppträtt som predikant i Mariehamn och Helsingfors.

Denna kraftiga offensiv medförde väckelsens fulla genombrott på skilda håll i landet — framförallt »bland den svenska talande öfverklassen i städerna» men »äfvén bland finska talande på landsbygden» (Edv. B. i brev till mig ¹⁰/₂ 1934). Men nu reste sig också hinder av olika slag. Våren 1884, då väckelsen som bäst bröt igenom, besöktes Helsingfors och andra städer av den rikssvenska nyprotestantismens flitigaste populärföreläsare, fil. kandidaten och redaktören Carl von Bergen. Genom sin vältalighet och sin kvasivetenskapliga, för det rationella tänkandet lättillgängliga förkunnelse vann han ljudligt bifall både i pressen och i föreläsningssalarna. »Nog är det ju hemskt», skrev Mia Sahlberg den 24 april 1884, »att i vår stad den bildade publiken är så galen och blind att de kunna i tusental applådera efter ett föredrag der man öppet förnekat Kristi Gudom.» »Vi lefva i en

underlig tid. De båda stormagterna, Guds rike och verldsriket, rulla som väldiga laviner hvar åt sitt håll. Verldsriket störtar häftigt utföre och drager massor med sig för att helt snart begrafva dem i sitt förfärliga fall. Och Guds rike det stiger majestätiskt uppföre; den inneboende kraften lyfter hela den stora kroppen uppför branten medan också denna alltfort vexer och vexer. Herren vare lofvad för allt hvad han denna tid gör i vårt land» (jfr Lönnbecks kommentarer i *Lekmannen* 1884, n:r 9, pag. 1 och 4, n:r 10, pag. 1, och n:r 11, pag. 4 f.)

Värre än faran från nyprotestantismen och dess dogmkritik var dock en inom väckelserörelsen själv mer och mer framträdande tendens till split och söndring. Redan 1880 hade de »frikyrkliga» i anslutning till Plymouthbrödernas och de rikssvenska missionsförbundskretsarnas föredöme börjat fira nattvarden genom »brödsbrytelse» i små förtroliga grupper. Boije och andra nöjde sig icke härmed utan bildade på waldenströmskt manér klart avgränsade »friförsamlingar». Denna församlingsbildning ogillades av många, vilka med skäl fruktade, att den skulle göra slut på den förtroliga gemenskap mellan troende ur olika läger, som under alliansidealets inflytande hade uppammats.

Den verkliga sprängkilen blev emellertid här som i Sverige (se E. Newman, *Den Waldenströmska försoningsläran i historisk belysning*, Sthlm 1932, s. 318 f.) den av Waldenström lancerade försoningsläran (se Lönnbecks intressanta art. om »Den frikyrkliga rörelsen i Finland», i *Evangelisk kristendom* 1894, s. 182 f.). Kring denna uppstod det 1884 en häftig och långvarig tidningspolemik (se *Lekmannen* 1884, n:r 9, pag. 4, och n:r 12, pag. 3, m. fl. n:r), som drev många av de »frikyrkliga» tillbaka till kyrkan, medan andra svalnade i sin själavinnareiver, så att evangelisationsarbetet led svårt avbräck. Efter en period av vila och stillestånd sökte man dock på alliansidéns grundval komma till nytt samförstånd. Man ville nu också söka en fastare anknytning till folkkyrkan.

I juli 1886 hölls det i Tammerfors ett stort »alliansmöte» med biskop Alopæus som ordf. och överläraren Alfr. Kihlman som v. ordf. De »frikyrkliga» voro i majoritet, men utom en del representanter för baptisterna och laestadianerna hade ett 30-tal präster kommit med. Till de mera bemärkta deltagarna hörde kommunalrådet Agaton Meurman — känd finskhetsivrare — och prof. A. F. Granfelt, som

hade med sig en rikssvensk gäst, biskop K. H. Gez. von Schéele från Visby.

De »frikyrkliga» — särskilt Lönnbeck och Björkenheim — ställde upp synnerligen vittgående reformkrav. Men samtidigt betonade de sin solidaritet gentemot den lutherska folkkyrkan. De ville stå kvar som ett reformparti inom denna. På Kihlmans förslag enade sig mötet till sist om en alliansresolution, som var vid nog att omfatta alla Kristi bekännare utan avseende å konfessionella meningsskiljaktigheter. Allt andades frid och försoning.

Men knappt var mötet slut, förrän man på alliansfientligt håll blåste upp en sådan storm kring hela företaget, att de alliansvänliga prästerna mer och mer nödgades draga sig tillbaka från det planerade samarbetet. Därmed berövade sig folkkyrkan möjligheten att öva inflytande på en rörelse, som dock representerade en väldig fond av andlig livaktighet och offervilja. Denna rörelse, som fortsatte sin vivifierande verksamhet landet runt, blev nu mera än någonsin förr en utpräglad lekmanarörelse och tvangs snart till en organisatorisk konsolidering på ungefär samma basis som Svenska missionsförbundet i Sverige. Efter nya inre slitningar — bl. a. i samband med frågan om Frälsningsarméns införande i landet — fick »Fria Inre Missionen», som rörelsen nu började kallas, i nov. 1889 en central ledning i form av en »missionskommitté», vilken skulle handhava de lokala, i allt väsentligt självständiga »församlingarnas» och vänkretsarnas gemensamma angelägenheter (understöd åt resepredikanter, anordnandet av större missionsmöten o. s. v.).

Samtidigt utkom »De frikyrkliges program» (H:fors 1889), under-tecknat av Lönnbeck, Björkenheim och tre andra av rörelsens mest framskjutna män. Denna programskrift, som visar, att man nu nått fram till en principiellt frikyrklig inställning, även om man ville fortsätta att verka inom folkkyrkans ram, inrymmer många oklara och diskutabla synpunkter, vilka inbjuda till kritik. En tacksam utgångspunkt för kritiska reflexioner vore också den syndfrihetslära med åtföljande hätskhet mot kyrka och prästerskap, som på 1890-talet fick fart kring den rikssvenske predikanten Fredrik Nyréen och andra. Här instämmer man gärna med Zacharias Topelius, då han i ett opublicerat brev till sin syster Sophia Schalin den 4 mars 1894 skriver, att

»den stora frågan om synden och helgelsen kan aldrig utan stor självåda förbises af våra frikyrkliga. Pietisterne höllo för ensidigt derpå, deras lära var hvad man kallat en 'flämtande kristendom', som sällan kom till verklig frid, men bevar oss Gud för evangelisternes, hihhuliternes, frälsningsarméns och herr Nyréns lyckliga middagslur i skuggan af Kristi kors!»

Men Björkenheim och de andra ledarna på 1880-talet voro inga fiender till kyrka och prästerskap och hade inga som helst sympatier för syndfrihetsläran. För dem var och förblev den fria evangelisatoriska verksamheten i alliansens fridsamma anda det väsentliga. De kyrkliga spörsmålen kommo först i andra rummet. Även om den av dem uppammade rörelsen så småningom krympte samman till en ganska undangömd liten frikyrka, så skall det dock alltid till deras berömmelse kunna sägas, att de på 1880-talet gjorde en historiskt betydelsefull insats i sitt folks religiösa liv. Med dem kom en vändning till större omedelbarhet, helhjärtenhet och frimodighet i fromhetslivet. Den realism, som vid denna tid gjorde sitt intåg i skönlitteraturen, framträdde hos dem som ett krav på större ärlighet och verklighetssinne också på det andliga området. Kristendomen fick icke stanna i huvudet eller i »hjärtat» utan skulle träda ut i vardagslivet som en allt betyngande praktisk livsmakt. Genom den »frikyrkliga» väckelsen banades även här i Finland väg för en orientering åt den anglosachsiska världen och dess praktiska kristendomstyp, som på mångfaldigt sätt satt spår efter sig inom det kyrkliga livet ända fram till våra dagar. Den andliga friheten värnades, lekmännens vittnesbörd trädde fram vid sidan av den legaliserade prästerliga förkunnelsen, välfärdsarbetet fick ett nytt socialt patos över sig, Kristus fick dominera över bekännelseformlerna, den ekumeniska enhetstanken över den extrema konfessionalismens snäva kyrkopartikularism.

Man kan ta för givet, att Björkenheim och många andra ha hoppats, att den »frikyrkliga»strömningen skulle svälla ut till en verklig folkrörelse. Detta skedde nu aldrig. Här stod den finskt-nationella samlingsrörelsen och pietismens förnyelse kring Vilhelm Malmivaara i vägen. Men det var stort nog, att under 1880-talets för kyrka och kristendom så oerhört kritiska tidsskede kunna vinna en avsevärd del av den bildade överklassen för allvarlig personlig fromhet. Ännu i

dag finns det icke bara lekmän utan även präster inom folkkyrkan, vilka fått sin väckelse för livet genom den s. k. frikyrkliga rörelsen. Till dem hör enligt vad han nyligen meddelade mig själve ärkebiskop Kaila, som år 1883 — vid 16 års ålder — kom till avgörelse, då man i hans föräldrahem, en prästgård uppe i Österbotten, läste den av Pearsall Smiths maka skrivna helgelseskriften »The Christian's Secret of a Happy Life».

Nu går det åter en angloamerikansk väckelsevåg genom världen. Dyringarna av den nyaste Oxfordrörelsen ha nått ända hit. Även nu kommer kallelsen framför allt till de bildade — en kallelse i Alliansens från allt partisinne fria anda, en kallelse icke till den ena eller andra kyrkan eller konfessionen utan till Kristus och livet under Andens ledning. Gott vore, om denna kallelse icke förklingade ohörd, ty nu mera än någonsin på 1880-talet behöver personlighetlivet och den mänskliga kulturen i det hela söka sig tillbaka till de bärande kristliga grundvärdena för att orka se framåt och frejdigt stå emot på den onda dagen, allting väl utträtta och bliva beståndande.

TEOLOGISK LITTERATUR

RELIGIONSSYNKRETISMEN I SVERIGE UNDER 1800-TALET.

EDVARD RODHE: *Den religiösa liberalismen — Nils Ignell, Viktor Rydberg, Pontus Wikner* (Svenska kyrkans diakonistyrelses förlag, Stockholm 1935, 468 sid.).

ISAK KROOK: *Viktor Rydbergs lära om Kristus* (Svenska kyrkans diakonistyrelses förlag, Stockholm 1935, 301 sid.).

Kännedomen om det religiösa livets historia i Sverige under 1800-talet har under senare tid riktats med åtskilliga specialundersökningar. Men det synnerligen viktiga kapitel i denna historia, som kan betecknas med uttrycket den religiösa liberalismen, har hittills icke blivit föremål för någon metodisk och grundlig undersökning. Så mycket tacknämligare är det då, att vi i år ha fått tvenne verkligt betydelsefulla och i hög grad klagörande arbeten över det nämnda temat. Det var hög tid att de hithörande frågorna blevo lugnt och vederhäftigt utredda samt att den mängd vanföreställningar blevo skingrade, som knutit sig till detta stycke av vår andliga odlings historia under förra århundradet.

De båda här nämnda böckerna ha väsentligt olika karaktär. Men de komplettera varandra på ett ovanligt lyckosamt sätt. Rodhe ger oss en bred och fyllig skildring av hela den strömning, som han betecknar med den religiösa liberalismens namn. Han börjar med att teckna »den religiösa liberalismens» förberedelseår. Efter att ha berört Geijers och Fredrika Bremers religiösa och teologiska inställning tecknar förf. med klara konturer en bild av Nils Ignells utveckling och hans huvudsakligen av tysk teologi beroende författarskap — Ignell står som en portalfigur vid ingången till den följande historien. I breda drag skildras härefter det andliga läget under 1850-talet. Mot denna bakgrund tecknas Viktor Rydbergs första framträdande, varvid Den siste athenaren är huvudurkunden. Här upprullas det problem om det »hellenska» och det kristna, som aldrig skulle upphöra att sysselsätta Rydberg och som i själva verket blev en huvudfaktor i den

svenska religiösa liberalismens historia. Bilden av den religiösa liberalismens förberedelseår utfylles med en del bifigurer, sådana som Selander, Cramér och »den litteräre klockaren» Lilja.

I en följande avdelning behandlar Rodhe »den kristna platonismens framträdande och den religiösa liberalismens genombrott». Den i denna rubrik gjorda sammanställningen är utomordentligt karaktäristisk för det svenska läget: »den religiösa liberalismen» får här sin färg framför allt genom förbindelsen med den storhet, som går under namnet den kristna platonismen. Vi få i denna avdelning en skildring av ett par celebra mål, vilka kommo mycket buller åstad — särskilt gäller detta om det Ljungbergska målet i Göteborg, som gav Viktor Rydberg den närmaste anledningen att skriva den berömda och inflytelserika bok — Bibelns lära om Kristus — som betecknar »den religiösa liberalismens» genombrott i Sverige.

Bredvid den s. k. kristna platonismen framträda emellertid tvenne andra faktorer såsom inflytelserika i svensk religiös liberalism: den amerikanske unitariske teologen Parker och den samtida tyska liberala teologien. Det är säkert en överraskning för många att den frasrike amerikanaren Parker, i vilken liberalismen framträder i sin ytligaste och mest naivt optimistiska gestalt, skall hava utövat ett så omfattande inflytande i Sverige — trots det att man från den »kristna platonismens» håll reagerade mot Parker-romantiken. Förbindelserna med den samtida tyska liberala teologien voro givetvis på många håll livliga, något som också gäller om Viktor Rydberg. De tyska teologer, med vilka man här knöt förbindelser, voro emellertid knappast några stjärnor av första ordningen.

Efter denna särdeles instruktiva och av fakta och nya iakttagelser fyllda skildring av det amerikanska och tyska inflytandet återvänder Rodhe till »den kristna platonismen». Denna och dess förhållande till »den religiösa liberalismen» behandlas i tre på varandra följande kapitel, varvid de främsta namnen äro C. J. Boström, D. Klockhoff, Axel Nyblaeus, Pontus Wikner samt än en gång Viktor Rydberg. Det är uppenbart, att tyngdpunkten i en framställning av »den religiösa liberalismen» måste förläggas till »den kristna platonismen» samt att Viktor Rydberg är förgrundsgestalten i denna historia.

Rodhes undersökning är framför allt koncentrerad till 1860-talet och det begynnande 1870-talet. I ett innehållsrikt slutkapitel om den religiösa liberalismens segrar och nederlag låter han emellertid blicken gå fram till de senare decennierna av det förra århundradet, varvid

en undersökning göres av liberalismens ställning till de olikartade nya strömningar, som då framträdde. Det sista av de många namn, som här beröras, är Ellen Key, vilken beskrives såsom »parkerianismens flammande aftonrodnad i Sverige».

Om Rodhe alltså ger oss en fyllig och på intressanta iakttagelser rik skildring av »den religiösa liberalismen» inom svenskt andeliv under 1800-talet, så är Isak Krooks arbete i stället koncentrerat kring en enda punkt i denna historia. Men denna punkt är också — såsom Rodhes arbete nogsamtt betygat — den allra mest betydelsefulla. Viktor Rydberg är »den religiösa liberalismens» centralgestalt och Bibelns lära om Kristus är från denna synpunkt sedd hans mest inflytelserika verk. Den undersökning Isak Krook givit av detta omstridda verk, som under 1800-talet var ett verkligt stormcentrum, har med mönstergill omsorg och pålitlig saklighet klarlagt de förutsättningar, med vilka Viktor Rydberg arbetade. När man hunnit till bokens slut har man icke bara fått en tillförlitlig kunskap om det Rydbergska arbetets historiska sammanhang och förbindelselinjer: den idéhistoriska analys, som utförts under arbetets fortgång, har också genomskinligt klart avslöjat arten av den »idealistiska» religiositet, som Rydberg söker förbinda med kristendomen och som han i god tro läser in i det nya testamentet.

* * *

Det är en brokig skara företeelser, som Rodhe sammanfört under beteckningen den religiösa liberalismen. Rodhe har också på ett förtjänstfullt sätt markerat dessa skiftningar och ibland ganska djupgående olikheter. Det är en betydande skillnad mellan t. ex. den extrema parkerianismen och de förnämliga representanterna för den svenska »platonismen» — alldeles särskilt gäller detta naturligtvis om Wikner, som i detta sammanhang intar en särställning. När också han fått sin plats i den Rodheska boken, har detta sitt berättigande framför allt av den anledningen att vi hos honom kunna iakttaga en skarp brottning med vissa av »den religiösa liberalismens» grundtankar — han står i ett givet sammanhang med denna riktning men representerar på samma gång »den religiösa liberalismens» upplösning.

Men vilka olikheter som än kunna konstateras mellan de typer, som Rodhe skildrar, så ha de dock alla med obestridlig rätt sammanförts under den gemensamma beteckningen. Det är nämligen obestrid-

ligt, att det mitt i all denna brokighet finns en viss gemenskap både ifråga om den oppositionsställning, i vilken man står, och de mål, som man eftersträvar. Oppositionen är först och främst en opposition mot den storhet, som man benämner kyrkoläran eller kyrkans dogmer. Man vill med större eller mindre patos göra gällande, att kristendomen genom denna »kyrkolära» förvanskats och fördunklats. Och man vill därför gå fram för en renad kristendom, vilken — såsom det heter — på samma gång skall överensstämma med förnuftets krav. Det är denna inställning, som binder samman »den religiösa liberalismens» olika typer och gör den till en i viss mån enhetlig företeelse. Men gemenskapen sträcker sig i själva verket ännu längre. Det finns i »den religiösa liberalismens» olikartade utgestaltningar vissa grundtankar, som ständigt komma tillbaka och som alltså präglade dess förkunnelse överhuvud. Vi möta en viss karakteristisk religiositet, som visserligen kan taga sig olika uttryck, men som dock i grunden är och förblir densamma. Denna religiositet kan, om man så vill, betecknas med namnet idealistisk. Namnet spelar mindre rol — huvudsaken är givetvis att man fattar dess egenart klart i sikte. Till frågan härom återkommer jag i det följande.

Ju mera jag sysslat med 1800-talets teologiska och religiösa historia, desto starkare intryck har jag fått av att det, religiöst sett, vilar en viss egendomlig *tragik* över detta århundrade. Starka och levande fromhetsrörelser bröto sig fram genom århundradet. Det var kanske väl så mycket som något tidigare fyllt av ivrig, nitisk teologisk forskning. Och likväl var resultatet vid århundradets slut det, att den religiösa splittringen var större än någonsin samt att kristendomen, om jag så får uttrycka mig, mer än någonsin var osäker på sig själv: man skrev åter och åter om kristendomens »väsen», men man hade förlorat kompassen, som var inställd på kristendomens egenart.

Icke minst tragisk är den religiösa och teologiska debatt, som skildras för oss i Rodhes och Isak Krooks böcker. När vi nu, sedan så många år svunnit hän, blicka tillbaka på de teologiska fejder, som fördes under 1800-talets senare hälvt, så kan det väl helt lugnt konstateras, att »liberalismen» hade rätt däri att en teologisk förnyelse behövdes. Det är uppenbart nog att den traditionella teologien då bar bojar och att den icke förstod att på ett friskt, omedelbart och levande sätt intränga i och klarlägga kristendomens religiösa innehåll och innebörd samt likaså att den icke förmådde effektivt hävda kristendomen i förhållande till tidens bildning. Men tragiken, som tar sin början

redan däri att ingen av de båda med varandra kämpande teologiska motståndarne förstod den andre, när sin höjdpunkt däri att ingen av dem fann vägen till de källsprång, från vilken den teologiska förnyelsen kunde välla fram. Vilken sida av debatten man än betraktar, om det är »tro och vetande» eller bibeln eller dogmen eller någon central kristen trosfråga f. ö. — överallt återfinner man samma tragik, samma oförmåga att komma ut ur ofruktbara frågeställningar.

Om »tro och vetande» eller »tro och förnuft» utkämpades otaliga fejder. Skiftande uttalanden möta inom »den religiösa liberalismen». Än kunde man som Viktor Rydberg (Rodhe, sid. 174 och flerstädes) hävda, att »Jesu lära är ett uttryck av det allmänna, i mänskligheten verkande gudomliga förnuftet självt». Än kunde man som filosofen Claëson i detalj vilja uppvisa kristendomens rationalitet (Rodhe, sid. 134) — hans slutsats är: »det som enligt historiens vittnesbörd är det väsentliga i kristendomen är så litet oförnuftigt och obegripligt, att jag tvärtom ej skulle kunna förstå dess motsats». Än vill man giva sitt relativa erkännande åt trons föreställningsvärld men samtidigt göra gällande att den högre vetenskapliga ståndpunkten kräver, att religionens sanningar uttryckas i till »förnuftets» sfär hörande begrepp. Det skulle föra för långt att gå in i detaljer. Det som här på olika sätt sker är att man bedömer och dömer den kristna tron utifrån en förment högre »vetenskaplig» ståndpunkt, m. a. o. att man icke bedömer den efter dess egen art. Det säger sig självt, att det ligger ett stycke tragik i detta sätt att handskas med den kristna trons frågor samt att man icke på denna väg kunde vinna den intellektuella klarhet man eftersökte och som var önskvärd. Denna tragik blev icke mindre därigenom att man — åtminstone i många fall — otvivelaktigt avsåg att på bästa sätt tjäna den kristna trons välförstådda intressen. Den blir icke heller mindre, om man ger akt på det sätt, på vilket försvaret gentemot dylika teorier sköttes. Man hade här svårt att genomskåda, att det i grunden icke alls var fråga om »förnuft» eller »vetenskap» i motsättning mot tro, utan i stället helt enkelt om *en* tro vid sidan om en annan. Man såg icke heller — apologetiskt inställd som man var — att den enda verkligt vetenskapliga uppgiften i förhållande till en religiös tro är att klarlägga dennas egenart och innebörd. Under sådana förhållanden invecklade dessa debatter sig i ett virrvarr av svårigheter och dessa blevo icke mindre därigenom att det teologiska motståndet mot den förment rent vetenskapliga religionsfilosofiens supremati från början befann sig i en hopplös position, i

det att man i sin egen teologi bar på diverse metafysisk smuggelvara och av denna anledning var nära nog lika metafysiskt orienterad som motparten.

Något tragiskt ligger också över »den religiösa liberalismens» och dess motståndares ställning till *bibeln*. Ingenting kan vara mera tydligt än att det teologiska läget vid 1800-talets mitt i hög grad hade behov av en fördjupad och i det bibliska innehållet grundligt inträngande forskning. »Den religiösa liberalismen» var också besjälad av en uppriktig strävan att förnya teologien genom ny konfrontation med de bibliska böckerna. Det tragiska var emellertid, att den bibeltolkning, som man presterade, minst av allt var en tolkning, som verkligt lät det bibliska innehållet komma till sin rätt. Det är numera så uppenbart som det gärna kan vara, att »den religiösa liberalismens» tolkning av bibeln genomgående var en omtolkning: man läste in sina älsklingsideer i de bibliska texterna och förbigick eljest med tystnad sådant som man icke förmådde omtolka och som icke passade in i det givna schemat. Jag kan här såsom ett mycket typiskt exempel hänvisa till den omsorgsfulla utredning, som Isak Krook givit av Rydbergs exeGES och särskilt till det sätt, på vilket han inläste sin »platoniska» antropologi i de paulinska breven (Krook, s. 272 ff.). Även hans teologiska motståndares bibeltolkning arbetade med givna förutsättningar, fastän av annan art. Det var i båda fallen fråga om en bunden exeGES. I själva verket bestod debatten mellan Rydberg och hans motståndare vad »bibelbeviset» beträffar väsentligen däri att man var och en från sin förutsättning spelade ut bibelställen mot varandra. »På sådant sätt kunna parterna vederlägga varandra, så länge de behaga. En mera fruktlös diskussion i exegetiska frågor kan man knappast tänka sig. Men detta måste bli följderna av den intellektualistiska bibelsyn, vari man å ömse sidor satt fast.» (Krook, sid. 269).

Icke mindre tragisk är debatten om »dogmen». Icke heller här är frågeställningen sådan att den kan leda till några fruktbärande resultat. »Den religiösa liberalismen» var intensivt inställd på att bekämpa »kyrkoläran» (med detta något vårdslöst använda uttrycket avsåg man närmast den traditionella teologi, som man mötte i samtiden) och dess »dogmer». I den svenska debatten är kristologien avgjort den mest utsatta punkten — vid sidan av den står försoningsläran och »helvetesläran» — för att bruka det uttryck Boström själv använder i sin bekanta, i särdeles överlägsna ton skrivna broschyr med titel »anmärkningar om helvetesläran — våra teologer och präster allvar-

ligen att förhålla». Man kunde ofta nog icke finna tillräckligt skarpa uttryck för sin aversion mot »dogmer» och det förtryck dessa lade över det religiösa livet. Det kan icke heller betridas, att läget verkligen krävde en frigörande upplysningsverksamhet i förhållande till de teologiska formuleringarna, som kunde giva besked om vad saken egentligen gällde. Det förhöll sig nämligen onekligen så, att formlerna hade blivit s. a. s. nakna formler, som kommit att fördölja den religiösa meningen — delvis hade de därjämte blivit föremål för otillfredsställande utläggningar. Men om alltså det framför allt önskvärda hade varit, att de kristna bekännelseformlernas religiösa innebörd, deras motiv och deras syften, hade blivit omsorgsfullt klarlagda, så var detta dessvärre just det som alldeles icke skedde. Det som skedde var i stället att man helt enkelt gick till storms mot vissa givna läroformler och sökte ersätta dem med andra läroformler, med en annan lära — av vilken art denna var skola vi i det följande närmare beakta. Så ville t. ex. Viktor Rydberg i Bibelns lära om Kristus uppvisa, att de kristologiska formler, mot vilka han vände sig, äro på en gång obibliska och oförnuftiga — båda dessa uttryck säga för honom i själva verket snarast ett och detsamma. Men han gör icke det ringaste försök att undersöka vilken religiös mening, som möjligen kan ligga i de av honom så ivrigt bekämpade kristologiska formlerna. Precis på samma sätt går Boström loss på den s. k. helvetesläran. Rodhe har med all rätt påpekar, att den fråga, som här »låg i botten» (sid. 255) var det ondas problem — det för hela »den religiösa liberalismen» mest ömtåliga av alla problem. Det finns i Boströms skrift icke en tillstymmelse till bemödande att efterforska vilken religiös innebörd, som möjligen det dualistiska elementet i kristendomen kan äga — detta dualistiska element var f. ö. en sak, som var föremål för »den religiösa liberalismens» alldeles särskilda missaktning, allt under det att man, såsom vi strax skola se, ersatte den karakteristiskt kristna dualismen med en dualism av helt annat slag.

Men om alltså »den religiösa liberalismen» visade sig fullkomligt oförmögen att komma tillrätta med de djupgående problem, som lågo inneslutna i frågan om »dogmerna», så gäller i grund och botten detsamma också om dem som skötte försvaret för de angripna »dogmerna». Visserligen kunde den religiösa motsättningen mellan de stridande parterna understundom komma till nog så påtagliga uttryck. Men någon möjlighet att på allvar komma ut ur det föreliggande problemläget förelåg icke, så länge som man också inom det läger,

som stod liberalismen emot, försummade den uppgift, som här måste vara själva huvuduppgiften: att s. a. s. gå bakom formlerna och klarlägga deras egentlig religiösa innebörd. Båda parterna voro i själva verket i lika grad, fast på olika sätt formelbundna. Därtill kom att också försvarssidan mången gång visade sig vara betänkligt bundna av motståndarnes frågeställningar. Vile dessa uppvisa, att de bekämpade »dogmerna» voro oförnuftiga, så kunde man från andra hållet svara med att söka demonstrera deras rationalitet och invecklade sig därvid naturligtvis i tankegångar, som förde raka vägen bort från den religiösa meningen.

* *

*

En verkligt klagörande syn på det religionsproblem, som är ställt i och genom den religiösa liberalismen under 1800-talet, kan man blott få, om man beaktar, att det här i själva verket är fråga om en typisk *religionssynkretism*. Jag kanske bör tillägga, att jag härmed icke fäller något som helst värdeomdöme — det är endast fråga om konstaterande av ett naket faktum.

I somliga fall döljer sig denna religionssynkretism bakom talet om att åvägbringa en »renad kristendom», i andra fall framträder den såsom medvetet program. I en recension från 1861, vilken nära ansluter sig till de teorier, som utvecklats i Den siste Athenaren, uppställer Viktor Rydberg kravet på en sammansmältning av hellenskt och kristet, på en »kristianiserad hellenism» (Rodhe, sid. 165). Man påminnes om vissa religiösa strömningar i nutidens Tyskland, när man hör Rydberg beskriva hur »den kristianiserade hellenismens ädlaste män» strävade för att lösgöra kristendomen från gammaljudiska förbindelser, från den judiska andan, för att i stället förbinda det kristna och det hellenska (i det nutida Tyskland har man visserligen i detta sammanhang hellre talat om det germanska än det hellenska — i båda fallen har man emellertid besläktade religiösa företeelser i sikte). På andra håll förfäktar Rydberg att den kristna dogmbildningen — han tänker därvid i första hand på den kristologiska dogmen — skulle inneburi en sammansmältning av kristna och hedniska element. Harnack menade som bekant på sin tid, att den gammalkyrkliga kristologien vore att betrakta som ett verk av den hellenska anden på evangeliets mark. En dylik tanke skulle väl för Rydberg varit den värsta styggelse. När han talar om att dogmen vore en samman-

smältning av kristet och hedniskt, utgår han från de föreställningen, att dogmen skulle äga »polyteistisk» karaktär — han pekar i slutet av Bibelns lära om Kristus på den polyteism, vilken de nykristna folken skulle fört med sig: det är, menar han, detta polyteistiska inslag som gjort dogmen oförnuftig (Krook, sid. 79).

När man så hos Rydberg och många andra inom den »religiösa liberalismens» läger kräver en förbindelse av kristet och »hellenskt» eller »platoniskt», kan den frågan uppställas, om och i vilken grad det som här kallas platoniskt och hellenskt verkligen, historiskt sett, gör skäl för namnet. Vi ha här icke tillfälle att verkställa någon dylik historisk undersökning. Det i detta sammanhang framför allt viktiga är att konstatera, att det inom den s. k. religiösa liberalismen föreligger en förbindelse mellan kristna tankar och en från kristendomen artskild religiositet samt att fastställa av vilken art denna senare är.

Vi kunna därvid lämpligen utgå från den *antropologiska* uppfattning, som möter i »den religiösa liberalismen». Isak Krook skriver sid. 133: »Rydbergs antropologi är nyckeln till hans kristologi» och denna tes har hans undersökning grundligt bekräftat. Antropologien är i själva verket utgångspunkt icke bara för kristologien utan därjämte för hela den opposition, som Rydberg riktade mot vad han kallade kyrkoläran. Även Rydberg själv antyder någon gång i sina senare skrifter, att den avgörande differensen mellan honom och hans teologiska motståndare ligger i antropologien: det som hindrar dessa att, såsom Rydberg uttrycker sig, tillägna sig den nytestamentliga läran är »deras oförmåga att höja sig ur det gängse empiriska och trånga antropologiska uppfattningssättet» (Krook, sid. 155). Det som här är sagt om antropologiens grundläggande betydelse för Rydberg gäller icke bara om honom: med utgångspunkt i Rodhes breda skildring av de olika typerna kunde man gott våga uppställa den satsen, att antropologien är nyckeln, som öppnar dörren till hela »den religiösa liberalismens» palats (jmf. Rodhe, sid. 70, 81 ff., 205 f., 208 ff., 233, 282).

Under den strid, som uppstod kring lektor Ljungberg i Göteborg och som bildade bakgrunden för Rydbergs Bibelns lära om Kristus, skriver Ljungberg vid ett tillfälle, att han icke tänkte ringare men väl redigare om Kristus än sina vedersakare samt att han bestämt tänkte högre om mänskligheten (Rodhe, sid. 158). Den sistnämnda utsagan äger obestriddligen sin riktighet icke bara i fråga om Ljungberg utan om »den religiösa liberalismen» överhuvud. Det som mer än något annat väckt dess anstöt var att den kristendom den bekäm-

pade tänkte och talade, såsom det hette, ringaktande, nedsättande om människan och mänskligheten. Detta gäller icke bara om den ytligare liberalismen — amerikanaren Parker slår i detta stycke många rekord — utan också om rikningens djupast lagda representanter. Hermione i Den siste Athenaren ger uttryck åt vad Viktor Rydberg kände, när hon vänder sig mot läran om »det mänskliga fördärvet» och mot denna ställer »de lugna, harmoniska bilder av förädlad mänsklighet, som den hellenska filosofien hade danat». Med all rätt skriver Rodhe: »Om man arbetar sig igenom alla dogmer och allehanda intellektualistiska frågeställningar både hos Viktor Rydberg och hans motståndare, skall man finna, att själva skärningspunkten gäller den antika komponenten i humanitetsidealet hos Viktor Rydberg» (sid. 176).

Det för den antropologiska betraktelsen avgörande är teorien om det gudomliga i människan, som man ville anknyta till läran om människans gudsbeläte: människan äger en ursprunglig och oförlorbar väsensgemenskap med Gud. Isak Krook sammanfattar det för Rydbergs antropologi avgörande i följande ord om människans »metafysiska» beskaffenhet: »Till sitt väsen är människan oförgänglig och tillhör den översinnliga världen. Andens förening med kroppen är endast tillfällig. Huru lågt hon än står på den andliga rangskalan, har hon dock ett oförstörbart gudsbeläte, en högre natur, som under jordelivets strider skall utdanas till fullkomlighet. Den slutliga försoningen vilar på människoandens förmåga av utveckling» (sid. 139).

Själva nerven i den religiositet, som här möter oss, ligger däri att den är en tro på det gudomliga i människan. Det är från denna synpunkt väl förklarligt, att Rydberg under sitt senare skede med oerhörd intensitet skulle vända sig mot den »naturalistiska» åskådning, som så starkt trängde sig fram. Han måste i »naturalismen» se en makt, vilken antastade och ville förinta det som för honom var det religiösa centrum, kring vilket allt kretsade. I själva verket torde det kunna ifrågasättas, om motsättningen var så djupgående som Viktor Rydberg och många med honom menat — det finns dolda sammanhang, som senare tidens skickelser efter hand avslöjat. Vår tid har som bekant bevittnat framkomsten av tvenne religionsbildningar, den germanska i Tyskland (deutsche Glaubensbewegung) och den bolschevikiska i Ryssland. Att den förstnämnda står i omedelbart sammanhang med de tankegångar vi nyss skisserat ligger i öppen dag. Också inom den germanska religiositeten är tron på det gudomliga i människan det centrum, kring vilket allt kretsar. Skillnaden är blott den att detta

gudomliga nu icke så mycket lokaliseras till den enskilda människan utan — på grund därav att den gamla individualismen vikit för ett kollektivistiskt betraktelsesätt — mera till folket och rasen: den avgörande »uppenbarelsen» är »eine Offenbarung in Blut und Rasse». Men också mellan den idealistiska religiositetens antropologi och den bolschevistiska religiositeten torde det finnas ett sammanhang, vilket f. ö. rent historiskt låter sig demonstrera via Hegel, Feuerbach och Marx. Det kunde visserligen med tanke på bolschevismens livligt förfäktade »materialism» och »ateism» synas som om motsättningen skulle vara radikal. Men vid närmare granskning är förbindelsen påtaglig nog. Den förändring som skett består egentligen blott däri att man strukit bort talet om det gudomliga i människan, men man har samtidigt behållit det som var det allra viktigaste i detta tal, nämligen teorien om människans »naturliga godhet» såsom det brukade heta på 1800-talets språk. På denna teori vilar ytterst tron på det kollektivistiska ideal- och lyckorike, som skall byggas upp genom »proletariatets diktatur». Det kan tilläggas, att också tron på detta rent inomvärldsligt tänkta nya rike i sin mån förberetts därigenom att den idealistiska religiositeten under 1800-talet, även om den icke helt eliminerat kristendomens eskatologiska utblick, dock förlagt »gudsrikets» tyngdpunkt inom den inomvärldsliga sfären.

Efter denna utveckling återgå vi till frågan om beskaffenheten av den från kristendomen artskilda religiositet, som »den religiösa liberalismen» sökt förbinda med kristna tankar. Vi rörde nyss vid talet om människans »naturliga godhet» — frågan om antropologien visar över till frågan om *det onda och den religiösa dualismen*.

Om den religiösa liberalismen uppbäres av viljan att »tänka högre om mänskligheten», så är det självklart, att man med alldeles särskild ovilja skall vända sig mot de tankar om syndens makt och omfattning, vilka man fann inom kristendomen och vilka man betraktade såsom en förolämpning mot människan. De vid kritiken av »kyrkoläran» mest utsatta punkterna voro förklarligt nog arvsyndsläran och demonologien. Det i denna sak avgörande är att kristendomens religiösa dualism ersättes med en dualism av metafysisk art. Motsättningen mot den karakteristiskt kristna syndbetraktelsen ligger uppenbarligen däri att synden icke längre är något som s. a. s. rör människans innersta: äger människan ett stycke gudomlig natur, så är detta givetvis undandraget syndens herravälde. Den avgörande motsättningen kommer med denna utgångspunkt att ligga mellan sinnligt och osinnligt, ändligt och

oändligt, förgängligt och oförgängligt. I den mån man dessutom behåller kristna tankar om synden såsom själviskhet, söker man efter bästa förmåga infoga dem inom den här angivna ramen. Det är synnerligen instruktivt att se hur Viktor Rydberg från sin »platoniserande» utgångspunkt fullständigt omtolkar Paulus (jmf. härtill Krook, sid. 272 ff.). Medan för Paulus *sarx* är en beteckning för hela den konkreta människan, sådan hon är, innan Guds Ande fått makt med henne, vill Rydberg göra gällande, att »kött» hos Paulus skall beteckna blott den lägre beståndsdel hos människan till åtskillnad från »anden» såsom den till människans naturliga utrustning hörande gudomliga delen hos henne: i Paulus' uppfattning av människoanden såsom ett himmelskt väsen är, skriver Rydberg, roten att söka till hans lära, att människans naturs ena och högre faktor under all jordelivets förnedring är och förbliver benägen till det goda (Krook, sid. 142). Icke mindre instruktivt är det att iakttaga den ställning, som Rydberg och andra intaga till det dualistiska och demonologiska elementet inom kristendomen. Rydbergs framställning i *Medeltidens magi* går ut på att uppvisa, hur »den orientaliska dualismen» efter hand trängt in i kristendomen och hur den förgäves bekämpades av män sådana som Clemens Alexandrinus och Origenes. Nu vore, säger Rydberg, tiden en brytningstid mellan ett dualistiskt religionssystem och en fullständig monistisk refomation: å ena sidan svävade djävulstron, predikad från tusen talarstolar för massan, som ett Damoklessvärd över civilisationens huvud, å den andra utbreddes filosofien och naturvetenskapen en rationell och monistisk världsåskådning till en allt större krets (Rodhe, sid. 247, jmf. Krook, sid. 177 ff.). Krook påpekar helt stillsamt, att denna idéhistoriska konstruktion icke tar någon hänsyn till »den frodiga demonologien i evangelierna» (sid. 178). Boström själv skjuter i sin ovan omtalade bok med grövre kanoner. Hans paroll är: »till helvetet således med hela den gamla barbariska djävla- och helvetesläran».

Bland alla de många tragiska sidor, som 1800-talets religiösa debatt uppvisar, är måhända det blad, som sysslar med det ondas problem, det mest tragiska. Ingenstädes är formelbundenheten, den skeva, metafysiskt inställda frågeställningen och oförmågan att tränga in till de sakligt bärande religiösa motiven större än här — detta gäller både om »den religiösa liberalismen» och dess motståndare.

Konsekvensen av den här skildrade inställningen till frågan om det onda visar sig i *frälsningsläran*. Med de här givna förutsätt-

ningarna måste frälsningen uppenbarligen komma att fattas såsom i första hand en frälsning från det sinnliga och ändliga. Rodhe återger i sin bok (sid. 282 f.) de tankar, som Nyblaeus utvecklar i saken — de kunna vara karakteristiska för den allmänna uppfattningen inom »den religiösa liberalismen», när denna möter i klart genomtänkt och filosofiskt skolad form. Jag återger några satser ur Rodhes referat. »Gud var den absoluta personligheten, och människan var underkastad ändlighetens och inskränkningens villkor. Idealet för den empiriska människan var människan, sådan hon var i Gud, eller den rena gudamänniskan. Så till vida som Gud var närvarande i varje människas ande, så var den rena gudamänniskan närvarande i varje människa såsom hennes ursprungliga väsende och såsom den princip, varigenom hon kunde förlossas från det onda. Men, menar Nyblaeus, denna omständighet, att Guds uppenbarelse alltid var given inifrån, uteslöt icke, att vissa mänskliga individer kunde vara organ för öppnandet av nya former av mänsklighetens religiösa medvetande och att dessa personer eller religionsstiftarna borde betraktas såsom de högsta inom människosläktet. Det uteslöt icke heller, att ibland dessa organ *ett* måste vara själva centralorganet. Ett sådant centralorgan ansåg Nyblaeus Kristus vara.» Nyblaeus' tankegång är ett typiskt exempel på hur man söker förbinda kristna motiv med den främmande religiositeten samt hur dessa motiv därunder omböjas och omtolkas. På liknande sätt talar Viktor Rydberg om Kristus såsom idealmänniskan, centralmänniskan, universalmänniskan. När han därvid söker fastställa vilken betydelse Kristus eller Kristusanden äger för människans förlossning, kan hans tankegång återgivas med några ord ur Krooks avhandling (sid. 222): »Kristusanden är icke en i tron på Kristus vunnen gåva utan är snarast den i varje människa inneboende anden eller pneuman med dess gudsbeläte, som Kristus hjälper till seger över människans lägre jag».

Arten av den frälsningstanke, som här möter oss, belyses ytterligare därav att odödligheten betraktas såsom något i och med människans naturliga utrustning givet samt att apokatastasis uppfattas såsom en rationell nödvändighet — detta senare är ett huvudmoment i Boströms stridskrift mot »teologerna» och hävdas naturligtvis också av Viktor Rydberg. Vad gudsrikes-tanken beträffar var denna naturligtvis överallt inom »den religiösa liberalismen» starkt inomvärldsligt orienterad. Understundom undanskymmes kristendomens eskatologiska perspektiv helt och hållet av den rådande blåögda optimismen. Vad Viktor Rydbergs ställning till denna fråga beträffar, är den mera kompli-

cerad och Isak Krook har nog träffat det rätta, då han skriver: »det ser ut som om Rydberg trott på ett jordiskt lyckorike, men han har också uttryckt sig i motsatt riktning. Saken var nog den, att han ibland trodde och ibland tvivlade på möjligheten av ett sådant rike. Men han har säkerligen aldrig betvivlat, att mänskligheten skrider fram mot ett ännu högre mål» (sid. 237).

För var och en som är tillräckligt bevandrad i den allmänna religionshistorien och den kristna idéhistorien är det utan vidare klart, att »den religiösa liberalismen», sådan vi i det föregående lärt känna den, måste karakteriseras såsom en typiskt religionssynkretistisk företeelse. Det är heller icke obekant var denna religiositet, som här konfronteras med kristendomen, har sina rötter. Kristendomen har långt tidigare mött den på sin väg, även om den under 1800-talet fått sin säregna utformning, framför allt under inflytande av detta århundrades idealistiska religionsfilosofi. Man skulle på goda grunder kunna beteckna den här ifrågavarande religiösa storheten såsom idealistisk religiositet. Men om namnet skulle väcka onödig anstöt, kan det gott slopas: det är ju icke på namnet utan på saken det kommer an. Och vad då själva saken beträffar borde det icke längre kunna vara fördolt, att det under 1800-talets religiösa brytningar möter oss en typisk religionssynkretism. Att man på de flesta håll förklarar sig ingenting annat vilja än att förfäktat en »renad» kristendom bör icke längre kunna förvillat någon. Det som föreligger måste i sista hand bedömas efter resultatet, det kan aldrig bedömas bara efter intentionen. Och resultatet är uppenbart. Resultatet är att den ena kristna huvudtanken efter den andra omböjes och omtolkas för att någorlunda kunna passa in i den främmande ramen. Denna sats kan verifieras på alla punkter, i fråga om antropologien, gudsbelätets betydelse, kristologien, försoningen, frälsningstanken, gudsrike tanken, eskatologien och gudsbilden.

Skall emellertid »den religiösa liberalismen» göras till föremål för ett mera allsidigt bedömande, måste vederbörlig hänsyn tagas också till dess intentioner samt framför allt till det tidshistoriska läge, under vilket den uppträdde. Det har redan förut framhållits att detta tidsläge krävde en teologisk förnyelse. Mot programmet en renad kristendomstolkning kan i och för sig ingen invändning göras. Ett dylikt program var tvärtom sakligt sett högst befogat. Den traditionella

teologi, mot vilken »den religiösa liberalismen» vände sig, var i många hänseenden i starkt behov av korrektiv. Den hade alltifrån den s. k. ortodoxiens dagar stelnat i en viss rättslig betraktelse, som ingalunda lät reformationens religiösa intentioner komma till synes — ett karakteristiskt uttryck härför var den försoningslära av anselmsk typ, som satt sig fast i teologien. Den var vidare fången i extrem biblicism och släpade slutligen ända från Melanchtons tid på en tyngande börda av rationell teologi. Det kan icke nekas, att denna teologi bar många och tunga bojor. Det teologiska läget krävde ett frigörelsearbete, som kunde låta kristendomens egenart oavkortat och oförbehållsamt komma till uttryck, det krävde m. a. o. just en renad kristendomstolkning. Men denna rening kunde i själva verket endast komma till stånd genom en fördjupning. Och olyckan var att »den religiösa liberalismen» icke förmådde åstadkomma någon sådan i kristendomens centrala motiv inträngande fördjupning. Därtill var den bl. a. alltför mycket — negativt eller positivt — bunden av den bekämpade teologiens frågeställningar och förutsättningar. Den förstod icke att man icke kan åvåga-bringa en reformation genom negationer. Dess »positiva» formuleringar av det kristna trosinnehållet var så långt ifrån en fördjupning att de tvärtom ledde bort från detta trosinnehålls mest centrala motiv. I stället för den snäva och trånga biblicismen ställdes icke ett klagörande inträngande i de bibliska urkunderna utan i stället en långt gående om-tolkning av det bibliska innehållet, vilken hade sitt ursprung i en för bibeln främmande tankevärld. Och vad slutligen den rationella teologien beträffar var det så långt ifrån, att man insåg de svårigheter med vilka den äldre teologien här arbetade, att man tvärtom i den religiösa metafysiken såg teologiens högsta form.

Det mer än allt annat ödesdigra var ju — för att ännu en gång understryka detta — att man faktiskt hämtade hjälpen för att komma till rätta med den kristna trons brännande frågor icke från kristendomen själv utan från främmande makter. Man sökte hämta kraft i ett främmande humanitetsideal i stället för att hämta den i kristendomens egna levande kraftkällor.

Det säger sig självt, att en undersökning om »den religiösa liberalismen» skall ha anledning att alldeles särskilt syssla med frågan om kristendomen och humanitetsidealet. Rodhe kommer också gång på gång in på denna fråga. Vid ett tillfälle skriver han härom några enkla och okonstlade ord, vilka i själva verket röra vid sakens kärna. När han talat om att skärningspunkten i striden om Bibelns lära om

Kristus gäller »den antika komponenten i humanitetsidealet hos Rydberg», fortsätter han: »Kan den enskilda människan lita på det gudomliga inom henne själv, så är hon religiöst sett sig själv nog. Kan hon det icke, blir Gud och hans faderliga kärlek för henne ett problem, som ovillkorligen måste lösas. Och nya testamentets lära är, att Gud är den ende, som kan lösa detta problem. Han har gjort det genom Kristus. 'Så älskade Gud världen, att han utgav sin ende Son'. Kristus gör, såsom Luther säger, detsamma som Gud, har gudomliga gärningar, som icke tillhöra det skapade, utan Skaparen, nämligen att giva nåd och frid. Det är den kristna utgångspunkten för allt spörjande om Kristi person, för alla tankar och spekulationer om Kristi gudom. Med denna syn på Kristi person sammanhänger också något som rör humanitetsidealet. Är människan religiöst sett icke självtillräcklig och behöver hon kristendomen såsom frälsningsreligion, så får hon i den upplätta gudsgemenskapen en syn på Guds kärlek, som blir bestämmande för hennes eget handlande mot andra. Om människan däremot har till sitt främsta mål att hävda subjektiviteten, att skydda sin självständighet och frihet, så har hon icke inom sig något som primärt driver till kärlek, till osjälviskt tjänande» (sid. 176 f.).

Med all rätt har Rodhe i dessa ord fäst uppmärksamheten på motsättningen mellan det humanitetsideal, som har sin grund i tron på det gudomliga inom människan och det som har sin grund i tron på Guds agape. Med all rätt har han likaledes framhåvt, att det förra humanitetsidealet har en inneboende tendens till självtillräcklighet (individualistisk eller kollektivistisk), medan det senare med en egen inneboende nödvändighet är bäraren av en kärlek, som spränger alla människogjorda gränser. Ingenting skulle alltså vara mera missvisande än om man skulle vilja ställa kristendomen i motsättning till »humanitetsidealet» såsom sådant. Den står visserligen i oblidkelig motsättning till alla teorier, som vilja — för att nu säga saken tillspetsat — betrakta människorna som ett slags smågudar. Kristen tro vet blott alltför väl, att människan icke har någon andlig del, som är ställd utanför syndens välde, utan att synden just såsom jagbundenhet, ego-centricitet rör »det andliga» hos människan. Dess människobetraktelse är oförbehållsamt öppen och fri från den illusionism, som häftar vid teorien om »den gudomliga delen» av människan — den *kristna* tanken på gudsbelätet, som talar till människan om Guds avsikt med henne, är *toto coelo* skild från dylika teorier. Den kristna tron har icke sin utgångspunkt i någon idealiserande, illusionistisk antropologi. Den tror

icke på människan därför att den skulle lita till något förment gudomligt inom henne. Den tror lika litet eller ännu mindre på »Gud» eller något »gudomligt», därför att den skulle tro på människan. Men den släpper, trots allt, icke tron på människan och på »humaniteten», därför att den tror och förlitar sig allenast på Guds agape. Och den är i denna sin tro fri från all hybris och mänsklig självhärlighet. Här ligger otvivelaktigt skärningspunkten mellan kristendomen och den från kristendomen artschilda religiositet, som på olika sätt och i olika styrkegrader blandas med varandra inom den religiösa liberalismen — detta betyder då tillika, att skärningspunkten icke kan placeras mellan den s. k. religiösa liberalismen och andra riktningar, utan i stället måste placeras s. a. s. *mitt* i »den religiösa liberalismen» och dess förkunnelse.

* *

*

Innan jag avslutar denna bokanmälan, skulle jag gärna vilja tillägga några ord med anledning av Rodhes framställning av *boströmianismen och Pontus Wikner*.

Behandlingen av boströmianismen intar på goda grunder en framskjuten plats i Rodhes bok. Boströmianismen representerar givetvis såväl det allvarligaste och originellaste som det inflytelserikaste tänkandet inom den epok Rodhe skildrar. Det hör till det icke minst värdefulla i Rodhes arbete att det här — såvitt jag vet för första gången — göres ett försök att inställa den boströmska religionsfilosofien i dess kyrkohistoriska och teologiskt idéhistoriska sammanhang. Boström själv skymtar gång på gång. Någon mera ingående behandling av hans egen religionsfilosofi gives icke — det må i detta sammanhang beaktas, att Boström själv endast utgivit ytterst obetydligt religiösa frågor (det mest uppseendeväckande var den förut omnämnda boken om helvetesläran) samt att hans religionsfilosofiska föreläsningar först utgavos långt efter hans död. Av boströmianer möter ett helt bildgalleri: bortsett från Viktor Rydberg, som också i viss mån kan räknas hit, må särskilt nämnas K. Claëson, Ljungberg, Klockhoff, Nyblaeus samt sist men icke minst Pontus Wikner. Rodhe framhåller, att det var initiativ från boströmskt håll som gav stöten till den stora religiösa debatten i Sverige under 1860-talet och till »den religiösa liberalismens» framträdande — han hänvisar därvid till den ljunggrenska debatten och till Boströms egen stridsskrift. På samma gång är det uppenbart att

boströmianismen intar en särställning inom »den religiösa liberalismen». Man förhåller sig från detta håll i många avseenden kritiskt till den mera internationellt präglade religiösa liberalismen och dennas svenska representanter. Det kan här erinras om Klockhoffs eftertryckliga avbasning av »den litteräre klockaren» Lilja, en vidräkning som på grund av Liljas ovederhäftighet var synnerligen välförtjänt. Ännu betydelsefullare var emellertid Nyblaeus' uppgörelse med parkerianismen (Rodhe, sid. 266 ff.). Nyblaeus markerar visserligen sin samhörighet med Parker, såtillvida som han finner dennes kritik av den teologi, mot vilken han vänder sig, vara berättigad. Men han finner samtidigt denna kritik icke vara tillräckligt principiellt genomtänkt: Parkers kritik går egentligen ut över den klandrade teologiens »naturalism», men han hemföller detta oaktat själv åt ett »naturalistiskt» betraktelsesätt — ja, han vore i grund och botten mera bunden av naturalismen än motståndarna, då naturalismen för dessa var ett främmande element, men för Parker hörde till de yttersta förutsättningarna. Det är tydligt att Nyblaeus finner Parkers inställning till de religiösa och etiska frågorna vara alltför ytlig. Slutomdömet blev skarpt: vissa av Parkers läror äro sådana, att de följdriktigt måste leda till förnekande av skillnaden mellan moraliskt gott och ont, Parker har icke »uttryckt det sannskyldiga målet för den närvarande tidens reformatoriska rörelse».

En sak som kan förtjäna att särskilt observeras är, att boströmianismen med skärpa vänder sig mot det individualistiska betraktelsesätt, som i allmänhet utmärkte »den religiösa liberalismen». När man här på det religiösa området icke ville veta av något annat samfundsideal än »de fria associationerna» och från denna utgångspunkt framför allt riktade sin vrede mot »statskyrkan», möter man starkt motstånd från boströmianismen. Med utgångspunkt i Boströms kända samfundsteorier vill man hävda att kyrkan, lika väl som staten, icke vore att betrakta såsom en summa av individer utan som ett personligt väsen — den svenska kyrkan borde fattas såsom det svenska samhället tänkt såsom ett organ för kristendomen.

Rodhe uttalar i slutet av det femte kapitlet i sin bok (sid. 292 f.) några omsorgsfullt avvägda omdömen om boströmianismens allmänna religiösa ställning och betydelse. Boströmianerna togo, säger Rodhe, vara på ett viktigt moment i den kristna tron — tron på en evig, översinnlig värld. »De överbetonade detta moment på bekostnad av andra moment, men befäste odödlighets- och evighetshoppet i den tid, i

vilken de levde». »På det religiösa området tedde sig boströmianismen i begynnelsen såsom barn av samma anda som stod bakom den religiösa liberalismen, vilket var förklarligt nog, när den ville omskapa den kristna gudstron till en allmängiltig idealistisk världsåskådning. Men allteftersom åren gingo, framträdde den inneboende konservativa tendensen allt tydligare, och svalt mellan radikal religiös liberalism och den kristna platonismen i boströmsk anda blev allom uppenbart». Vad som emellertid är uppenbart är att boströmianismen såsom helhet måste inordnas under beteckningen religionssynkretism — det spelar i detta sammanhang en underordnad roll om den uppträder i mera radikalt liberal eller mera konservativ dräkt. Det finns intet tvivel om att Boström och hans lärjungar ville föra kristendomens talan och icke heller därom att det i deras religionsfilosofi ingick betydande kristna element, ja, icke heller därom att detta system i stor utsträckning förmedlat kristna tankar till samtidens högre bildning. Men lika uppenbart är å andra sidan, att det boströmska religionssystemet också inneslöt element, som stammade från en för kristendomen främmande religiositet. Rodhe säger, att boströmianismen »såsom all enhetlig världsåskådning innebar resultatet av en kompromiss». Denna »kompromiss» är då djupast sett just den här antydda religionssynkretismen. Religionssystemet innehåller väsentliga kristna element, men på samma gång ha de mest avgörande kristna motiven här blivit omtolkade för att kunna infogas i systemet. Lektor Ljunghoff har i Vår Lösen (nummer 10, 1935) infört en artikel med titel Luther och idealismen. Jag skall icke här ingå närmare på denna artikel och den Luthertolkning, som där gives — *vill* förf. taga termen idealism i en så oerhörd vid bemärkelse att t. o. m. Luther kan inrymmas, så må det vara hans ensak. Blott detta må i förbigående sägas: för så vitt artikeln avser att vara ett inlägg i den nutida debatten om »idealismen» är den förfelad — den rör överhuvudtaget icke vid de verkligt aktuella problemen. Vad som i detta sammanhang intresserar är att Ljunghoff gång på gång hänvisar till Boström i akt och mening att uppvisa överensstämmelsen mellan honom och Luther. Jag har läst dessa hänvisningar med odelad förvåning och frågat mig själv, om det verkligen kan vara möjligt, att författaren icke har någon känsla av att det är ett svalt befall mellan Luthers kristendomssyn och Boströms religionssystem samt att detta faktum icke i minsta mån kan motbevisas, därigenom att man plockar fram en del enskilda uttalanden, som förefalla eller verkligen äro besläktade. Med en dylik metod skulle man i själva

verket kunna bevisa snart sagt vad som helst och utplåna snart sagt vilka olikheter som helst.

Det finns en man, framgången ur boströmianismens egna led, vilken står som ett levande bevis för de svårigheter, som — från kristendomens egen synpunkt sett — lågo inneslutna i det boströmska religionssystemet. Den mannen är Pontus Wikner. Idéhistoriskt sett är Wikners gärning den, att han — tack vare det faktum att den kristna ingrediensen i hans tänkande var starkare än inom den äldre boströmianismen (jmf Rodhe, sid. 319) — åtminstone något så när lyckades bryta sig ut ur systemet. Detta fick för honom — trots den pietet, vilken Wikner alltid såsom den borne gentlemanen ägnade sin filosofiske mästare — karaktären av ett fängelse. Själv kallar han det »ett förtrollat slott», vilket i grund och botten kommer ut på ett och detsamma. Arbetet på att vinna befrielse kostade Wikner oerhörda strider och själslidanden. Wikner betecknar inom den kristna idéhistorien i Sverige det boströmska systemets upplösning. Det som sker är att de olika komponenterna skiljas från varandra eller åtminstone äro på väg bort från varandra.

Wikner skildrar sin andliga kamp såsom en kamp mot »panteismen». Rodhe påpekar att denna kamp föres på tvenne fronter: mot självförgudningen och mot den religiösa vänskapens panteistiskt orienterade religionssurrogat (sid. 335). Nu kan det ju sägas, att det Boströmska systemet icke rent teoretiskt sett var panteistiskt — Boström hade ju just i detta avseende markerat sitt avståndstagande från hegelianismen. Detta må vara aldrig så riktigt — man kan dock icke därav draga den slutsatsen, att Wikners svårigheter sakligt sett icke skulle hava något med det boströmska systemet att göra. Det är tvärtom blott alltför uppenbart, att de wiknerska självförgudningstankarna ha rötter i systemet. Det var verkligen icke någon tillfällighet att hans svårigheter skulle sätta in just på denna punkt. Sedan Rodhe skildrat, hur Wikners försök att religiöst leva på den »absoluta idealismen» slutat i självförgudning men också i fullkomlig sönderslitenhet, fortsätter han: »Det som för honom var det högsta, Guds kärlek, agape, fann han icke på den vägen. Han kom på den icke bort från det horisontala planet. Det skedde på trons, blott på trons ståndpunkt. Men om det högsta i kristendomen icke kunde nås på det plan, som det boströmska systemet satte över trons, så var från kristen ståndpunkt detta icke det högsta. Under den mest smärtsamma andliga brottning levde Wikner sig till denna insikt och denna erfarenhet» (sid. 338). Rodhe har här otvivel-

aktigt träffat sakens kärna. Det enda som skulle kunna tilläggas är detta: när Rodhe i det närmast följande säger, att Wikner här »fann sprickan i den till synes fasta byggnaden, som förenade kristendom och idealism, tro och vetande», så är denna terminologi »tro och vetande» visserligen den för Wikner och hans samtid karakteristiska, men i själva verket rör det sig ju, såsom av det föregående noggsamt framgått, om olika slags tro, om en brytning mellan kristen tro och en för den samma främmande religiositet.

GUSTAF AULÉN.

WILFRED MONOD OM DET GODAS PROBLEM.

Vill man ange ett förtecken, som bestämmer ledmotivet i den stor-slagna symfoni, som Wilfred Monod komponerat och publicerat i sitt verk, *Le Problème du Bien. Essai de Théodicée et Journal d'un Pasteur* (Felix Alcan, Paris 1934), som omfattar icke mindre än 2,818 sidor fördelade på tre band, kan man icke finna något lämpligare tecken än namnet Marcion. Med detta namn är oupplösligt förbundet föreställningen om en demiurg, en världsskapare som icke är identisk med den Gud, som frälsar, och man skulle kunna beskriva Monods verk som ett försök att utifrån en rik livserfarenhet och en mångsidig och synnerligen omfattande beläsenhet på induktiv väg uppvisa, att Marcion har rätt.

De teologer, vilka såsom världens upphovsman ange en allsmäktig, allvis och allgod skapare, ställa i samma stund »det ondas problem».

För Monod är det onda icke något problem, det är det »naturliga». Världskrigets färd ställde icke Monod inför något nytt problem: hans studium av naturen och historien hade långt tidigare spolierat hans »optimistiska och naiva uppfattning av gudomen». (III: 472). Men Kristus hade räddat honom, emedan Kristi lidande ingalunda grundlagt ateismen på jorden, emedan livet och ljuset fingo sista ordet med påskens budskap, och Anden följaktligen visat sig som den starkaste. Vi böra vända vår uppmärksamhet från det ondas problem och i stället rikta den på det godas.

Denna bekännelse och denna maning riktade Monod till en läkare, som framhärdat i tron och bönen under hela världskriget intill den sista tyska offensiven 1918 och bombardemanget av Paris. Då förstummades hans bön.

Som varje teodicé vänder sig *Le problème du Bien* i främsta rummet icke till de kristna, »som deltaga i festen vid Herrens bord», utan

till dem, som få nöja sig med smulorna därifrån, till agnostici, skeptici, ateister, klentrogna och misströstande. Dem vill han inbjuda till en meditation över det godas problem, med den beräkningen, att om det ondas fästa kan rubba tron, det godas under bör kunna skaka otrons fästen.

Då jag lovade Wilfred Monod att våga försöket att presentera hans verk för svensk publik, lovade jag honom att framhålla, att hans aspirationer ingalunda äro filosofens eller teologens, utan att han är »en enkel kristen», som av tacksamhet mot sin Herre och Frälsare avsett tid och krafter för sitt stora verk i hörsamhet mot maningen: »Trösten, trösten, mitt folk».

Den stora tröst, han har att bringa, är vissheten om, att »Faderns verk» pågår i vår värld, ett verk som avser befrielse från »universum», från synden, lidandet och döden, ett verk som kan anges med de välkända orden inkarnation, återlösning, kyrka, nådemedel, »riket som kommer». Skapelsen däremot är icke Faderns verk, vilket först upptäcktes av Jesus i hans medvetande att vara Son, anförtrodd uppdraget att göra Faderns vilja.

Vem är då skaparen, enligt Monods uppfattning? Monod lämnar i själva verket många svar på den frågan. Gäller frågan universums ursprung, tycks han vara benägen att besvara den med den gamla formeln ignoramus. Men det ignorabimus, som stundom skymtar, förbytes till sist i en fast visshet: Jesus skall hava sista ordet. Vår värld i trängre bemärkelse torde icke vara ett direkt verk av »Gud» — vare sig det är fråga om en »ond Gud» — den som Marcion kallade judeguden eller en »god Gud» — den Jesus kallade Fader. På samma sätt som vår organism icke — »directement» — är ett verk av en allsmäktig gudom utan medelbart »par l'intermédiaire du génie de l'Espèce», på samma sätt, menar Monod, beror vår värld av en gestaltande makt, »un Demiurge». Demiurgens aktivitet har två aspekter och detta åter speglas i alla de motsägelser, vi göra oss skyldiga till, då vi tala om naturen. Stundom ter den sig ond, mörk, och man har då en benägenhet att förklara denna aspekt med en hänvisning till en ond princip, som man personifierar i Satan. När naturen däremot tyckes oss god, ljus, ser man däri uppenbarelsen av en välvillig makt, som man personifierar i Logos, det immanenta ordet, ett ordnande och konstruerande förnuft.

Men säger Monod, kanske rör det sig om en kollektiv personlighet, vilken alldeles som vår är alltigenom dubbel och som kämpar med sig

själv. I denna kollektiva och anonyma personlighet ser Monod »en vilsegången», »un être fourvoyé», som den frälsande Ande, som i Jesus Kristus framträder som Fadern, söker att uppfostra, att återföra, att frälsa.

Den allmänna opinionen finner det normalt, till och med beundransvärt, att läkare och socialt ansvars-kännande medborgare ägna sig åt neurastenici, rasande dårar, födda brottslingar, drinkare. — Varför skulle vi då inte antaga, att den återlösande Anden, som icke försmär den ringaste, också söker frälsa den anonyma och kollektiva personlighet, »som vi stundom ana vara i verksamhet bakom världens företeelser och naturens flikar»? (III: 712 f.) — Demiurgen är en av de makter och väldigheter, varom Skriften talar, och Thomas ab Aquino sysslar med.

Demiurgen är, efter sina verk att döma, en utomordentligt sammanfatt karaktär. Stundom grym och sadistisk, stundom passionerad, demonisk, stundom som en genial artist, mäktig en otrolig uthållighet, som stundom ter sig som en mörk heroism och stundom är på glid mot en »tragisk eller infernalisk absurditet». (III: 713). Sådant är det väsen, som Monod gör ansvarigt för prehistoriens och historiens tallösa tragedier.

Calvinismen deklarerar »världen är, sådan den är, emedan Gud vill det så». Calvinisten Monod bemöter denna deklaration med sin lära om demiurgen, som Fadern slutligen skall frälsa, men som *nu*, ännu alltjämt, är obesegrad. Faderns vilja är icke demiurgens, det är endast i Sonen och hans verk, som Faderns vilja blir uppenbar intill dess den fullständigt manifesteras i det tillkommande riket. Den flitigt anlitade själasörjaren och den vakne iakttagaren av det, som hänt i världen under det stora kriget och i dess spår, har en gång för alla kommit till den vissheten: skaparen och frälsaren äro icke identiska, som exeget och dogmatiker har han bemödat sig att tolka Nya Testamentet och dogmat till sin förmån och har ej heller försmått att låna vapen från filosoferna, då det gäller att förfäkta sin position.

Trots att Monod i första bandet av sitt verk ganska illa vanställt Bergsons intentioner med slutorden i *Les deux sources*. (I: 1105 ff.) därtill förledd av en stympare, som Edmond Rochedieu i ordets eminenta mening dokumenterat sig vara,¹ spårar man överallt i Monods

¹ Se, »L'univers une machine à faire des dieux» i *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, 1932, n:o 84 p. 165—190. Rochedieu's namn finnes icke nämnt i *Le problème du Bien*, men om man jämför framställningen I: 1105 ff. med

verk en stark påverkan från Henri Bergson. Alldeles som Söderblom i Religionsproblemet, slites Monod mellan Kant och Bergson. Det faller utom ramen för denna framställning att närmare gå in på den intressanta parallell, som i detta avseende kunde dragas. Även om det i begynnelsen ser ut, som Monod defintivt anslöte sig till Kant, upptäcker man snart, att Bergsons tankar liksom en understämma följa med genom hela symfonien. Vad Monod lärt av Bergson är framför allt att frimodigt uttala ett »impossible» inför de traderade formler, som motsäga »det omedelbart givna».

Verkets första avdelning framträder under rubriken, *Le problème du mal*. Dess första bok bär titeln, *La foi au Père aggravant l'énigme du monde* och behandlar i sin första sektion: »méthode et vocabulaire». I denna framställning ansluter sig Monod till Kants kritik av den dogmatiska antropomorfismen, i det han avstår från en spekulatio över »Gud i sig» och som sin utgångspunkt anger Fadern »dans la conscience religieuse et filiale du Christ». Den första bokens andra sektion innehåller »un journal intime», där hågkomster från barndomen, studentens, prästens, den unges och den åldrandes, intellektuella, moraliska och religiösa svårigheter passera förbi. Kontrasten mellan den konkreta verkligheten och den sublima föreställningen om en faderlig, allsmäktig gud framträder i skarpaste dager i och med dessa personliga dokument, dagboksanteckningar, referat, tidningsurklipp och mästerligt berättade anekdoter. — Den andra boken bär titeln, *La foi au Père dans le Nouveau Testament*, och visar utifrån ett begrundande av den mänskliga religiösa erfarenhetens otillräcklighet över till »l'expérience unique, celle du Fils». Monod söker att gripa denna erfarenhet i evangelierna och visa upp, hur den upplevts på nytt av Paulus och Johannes, och slutligen formulerats av kyrkan. Den är en erfarenhet »qui s'impose» av helt annan art, än den »qu'on suppose», i en psykologiserande religionstolkning.

Då Monod sammanfattar diskussionen av denna bok, sker det med följande ord: »Jésus prit position contre l'univers des valeurs quanti-

de recensioner av Bergsons bok, som Monod skrev i *Évangile et Liberté* 1932 å ena sidan och med Rochedieu's uppsats å den andra, kan man inte tveka om vem, som förlätt Monod att uppgiva sin ursprungliga position. Att Monod okritiskt tagit Rochedieu's tolkning för god, vittnar på sitt sätt om, hur innerligt motbjudande »monismen» är honom. När han talar om Bergson, »som en dykare, som ropar efter syre mellan kvävninganfallen», är detta snarare ett uttryck för, vad Monod känner inför det slag av monism, som Rochedieu mäktat skära till, än en karaktäristik av Bergson, som aldrig uppställt ett slutet system.

tatives, non pour le détruire mais pour le régir, non pour lui échapper, mais pour l'interpréter, le mettre à sa vraie place, l'adopter à des fins supérieures le juger, et en cas de résistance finalement le mater (be-vinga den) Jésus conserva cette attitude héroïquement, malgré démentis et défaites; sur la croix il ne contemplait Dieu, qui 'abandonne' les siens, qu'à travers le Père, qui les reçoit» (III: 772.)

Fjärde boken bär titeln: *La foi au Père devant la pensée*, den proklamerar: avståndstagande såväl från den optimistiska dogmen om den gode och allsmäktige Guden, som från det pessimistiska axiomat: det finnes ingen Gud. Det kan fastmer förhålla sig så, att det ingalunda är blott och bart en suverän Guds verksamhet, som framträder i den värld, vi kunna observera. Om en kristen i tilldragelserna i världen urskiljer en god och förnuftig makt, som söker att leda mänskligheten, att frälsa världen, finner han å andra sidan en destruktiv makt, en satanisk fördärvsmakt. Den goda makten är Logos. Men Fadern, från vilken Logos leder sitt ursprung, är »utanför» vår »cadre» här nere, vi återfinna honom endast i inkarnationens under, i Sonen. Fadern själv är radikalt något annat än världen, upphöjd över världen, framför historien, och inte bakom den, utanför evolutionen, icke inom den. På den moraliska och andliga fullkomningens plan är han »la cause finale» — den, till vilken man riktar bönen »tillkomme ditt rike».

La Deuxieme Partie ger en utblick över det godas problem och inledes av den fjärde boken, som bär titeln *Virtualités de la foi au Père*.

I anslutning till Bergson talar Monod i denna bok om une »Présence», som vi förnimma i det som händer och sker. Det första och andra kapitlet sammanfattas under rubriken »Soliloque à l'Aube» (monologer i gryningen). När vi tala om slumpen, fatta vi skeendet, som uttryck för en intention, välvillig eller illvillig. Vem är bärare av denna?

Är det Fadern, demiurgen eller satan? Om den »närvaro», vi förnimma, är »Faderns», hur skall man då föreställa sig denna frälsande andemakts relationer å ena sidan till världen, å andra sidan till den högste Gud, som adorationen fordrar? Vi få intet definitivt svar i det avsnitt, som följer med titeln »Un double débat épistolaire», som innehåller en brevväxling å ena sidan med en filosof, å den andra med en troende. Detta tankeutbyte för Monod fram till en insikt, som han bringar på följande formel: Man kommer ingen vart med begreppen Gud, själ, odödlighet. Det fordras ett fjärde, tron. Detta begrepp

svarar mot en realitet, som väsentligen kan anges som »une attitude intérieure». Tron på Gud består däri, att vi frigöra oss från den kader, där objekten te sig sida vid sida och moment följer på moment. Tron på Gud består i att icke tillägna sig ett konventionellt sätt att förklara, hurusom vissa ting bestå samtidigt i rummet eller varför vissa händelser följa varandra i tiden. Tro på Gud, det är att tillägna sig en »inre hållning», som svarar mot Andens verklighet, som är en påtvingad erfarenhet, icke subjektiv utan personlig.

Hur är det möjligt, att någon i denna värld är god? Hur blir man god? Fråga vi så, finna vi en andemakt i vår tillvaro, som inspirerar människan till en bestämd hållning, ett bestämt sätt att reagera gentemot världen och tolka den? Vi finna en god andemakt och en god vilja, — Fadern och Sonen. Det ondas problem för oss till »Tystnaden och avgrunden», det godas problem till Fadern och Sonen.

Den femte boken behandlar *La doctrine de la foi au Père*, och skildrar först den »teologiserade kristendom, som tillhör det förflutna». Hedendomen identifierar praktiskt taget Gud och naturen. Stundom dyrkar man den deifierade naturen, det är då fråga om panteismen, stundom tillbeder man »Dieu naturalisé, naturifié», det rör sig då om sakramentalismen.

Gamla Testamentet har åt oss bevarat dokument från en märklig protest, såväl mot naturdyrkan som mot en sakramental materialism: profeterna förkunnade en fri Gud, en förutseende Gud, en moralisk Gud, en Gud som hoppas, en Gud, »som kommer», som skall triumfera över sina motståndare. En »ny» Gud träder fram i världen i och med den sekellånga strid, som speglas i Gamla testamentets skrifter: en strid mot polyteism, mot animistisk vidskepelse och mot den religion, som han kallas etnisk. Profeternas Gud gör anspråk på människans »hjärta». Deras tankar om omvändelse till Gud genom bönen och förening med Gud genom boten, orientera fromheten mot föreställningen om en Gud, som förlåter och hyser medlidande såsom en Fader.

Den Fader, som Jesus fann, kan med ändå större rätt sägas vara en ny Gud. Föreställningen om Fadern, som Jesus sökte bibringa de sina, »relève moins de spéculation doctrinale que de la création artistique et de l'intuition religieuse». (III: 781). Det är här inte fråga om det fysiologiska och kausala i begreppet fader, det är fastmer frigjort från all naturalism och därmed från varje tendens mot panteism, å andra sidan skiljer sig »Fadern», såsom Jesus fattar honom, från den abstrakta

deismens Gud. Jesus bekräftar icke Faderns existens, fastmer för han med sig »hans närvaro». Det är, när allt kommer omkring Gud, som söker människan, icke människan, som söker Gud. Jag tror på Fadern, betyder därför, att jag åberopar mig på ett hemlighetsfullt initiativ, som tagits till vår förmån, på en barmhärtighetens offensiv: Så älskade Gud världen . . .

Jesu Fader är en återlösande gudom, uppenbarad genom alla de ord och handlingar, som utförts av Sonen, själv oskiljaktig från Fadern. Den helige Ande återför i evangeliet på något sätt Fadern och Sonen till samma nämnare; Fadern uppenbarad genom Sonen och Sonen i gemenskap med Fadern. Anden är den levande realitet, där syntesen mellan alla gudomliga och mänskliga energier komma till stånd, ty lika väl som Fadern och Sonen äro i gemenskap, hava Sonen och hans bröder gemenskap, äro delaktiga av en och samma Ande. Historien visar, att den ursprungliga kyrkan icke lyckades bevара det originella i evangeliet, hon fann sig succesivt judaiserad, helleniserad, romanserad. Dessa succesiva deformationer av den nya Guden i det förflutna, kunna förklara aktuella deformationer av evangeliets Gud, vare sig dogmatikerna identifiera honom med naturen, eller göra honom till den sociala ordningens väktare, eller söka att förbinda tron på Fadern med en fetischistisk dyrkan av Skriften.

Mot den föråldrade gudom, som en falsk lära envisas med att påtvinga människorna, ha i våra dagar fritänkare, men även fria tänkare gjort öppen revolt (Taine, Stuart Mill, Guyau, Loisy). Ortodoxien innebär enligt en viktig rubrik »un glissement vers l'ancien Dieu», och fritänkeriet revolten mot antikens gudom.

Från denna utblick (Division A) föras vi över till en tolkning av tidernas tecken, som inleder ett annat avsnitt betitlat *La Théo-Logie christianisée dans l'avenir. (Le besoin de la foi au Père)*.

Det intressantaste i detta parti är Monods uppgörelse med å ena sidan Rudolf Otto å andra sidan Karl Barth. — Monod ser i deras verk förberedelsen för en ny evangelisk teologi om Fadern. Hans ståndpunkt i förhållande till det starka betonande av gudomens transcendens, som med de nämnda författarna framträder såväl inom lutherdomen som calvinismen, torde klarast kunna anges med följande citat: »Certes, il ne faut point nier que l'Absolu reste impénétrable en son essence; raison de plus pour que le disciple de Jésus refuse d'identifier le Père (qui est révélation) avec X (qui est occultation)».

Det synnerligen intressanta avsnitt, som bär titeln *Les temps*

accomplis (l'affirmation de la foi au Père), innehåller många skickligt arrangerade utblickar över kulturhistoriska sammanhang och teologiska debatter från tiden omkring sekelskiftet och fram till våra dagar; den »maskerade Guden», »den lidande Guden», den »besegrande Guden», sådana formler ange, menar Monod, att man söker sig fram mot den förlösande insikt, han själv vunnit: att en Gud, som är allt, är infra-personlig och amoralisk, att en Gud, som »gör» allt är ultra-personlig och immoralisk, följaktligen en annan än Jesu Kristi Gud och Fader.

Den tredje volymen av Monods verk inledes med en kort text, under rubriken *Vers la victoire*, och en bild av den Uppståndne, ett mästerligt fotografi av en skulptur från katedralen i Reims — en skulptur, som trotsat världskrigets förödande makter! Den Uppståndne svävar inte som en av antikens genier mot skyarna. Han stöder sig mot en stadig påk på fasta marken. Han tillhör inte klerus, inte adeln, hans drag äro en hantverkares. Ett halvläkt sår i hans bröst vittnar om hans lidande, men man anar, att han snart skall le. Han utstrålar intelligens och tro, och hela gestaltens hållning är ett manande: följ mig. Han har en lång väg framför sig, en väldig gärning att utföra i sina bröders tjänst här på jorden. — Evangeliet var Guds: »Framåt marsch». Blaise Pascal bekände: *Jesus Christ est le véritable Dieu des hommes*.

Den VI:te boken som följer på denna inledning bär titeln: *Pratique de la foi au Père. Les deux Choeurs*.

Den första körens motto är »*Gardons*», dess patos: *trohet mot det kristna arvet*, dess temata: *Le mystère de la trinité ou la tradition apostolique*, (Le Père) *Le mystère de l'Église ou la tradition catholique* (Le Fils), *Le mystère de la Parole ou la tradition spirituelle* (l'Esprit).

De aforismer och intensiva meditationer, som samlats under dessa rubriker, lämpa sig föga att referera. I det stora hela ansluter sig Monod i sin historiska betraktelse till P. Lasserre och hans arbete *Le drame de la métaphysique chrétienne*. Vad är den kristna teologien enligt Monods referat av P. Lasserre? Den är ett sammanflöde av grekisk filosofi och judisk fromhet. Den förra adorerade i Gud fullkomligheten, den senare välsignade i Gud försynen. För Aristoteles har icke det fullkomliga skapat världen, emedan den är ofullkomlig; materien är oförklarlig, därav dualismen. Enligt Mose har den högsta makten skapat en fullkomlig värld, vars fullkomlighet störts genom »fallet». Materien är *ex nihilo d. v. s. ex Deo*, därav monismen.

När den grekiska tankens flöde förenade sig med den judiska tankens i Alexandria, uppstod en egendomlig situation. Från judendomen upptogs skaparguden, från grekerna en hart när oöverkomlig avgrund mellan ett maximum av gudomlighet och ett minimum av given materia, som funnits före skapelsen, och ur dessa reciproka eftergifter framgå alla de system, som gå ut på att finna medlare mellan Gud och världen. Slutligen möttes i Jesus den judiske Messias och det grekiska Logos, och »därmed fick pilen fjädrar», som Monod drastiskt uttrycker sig, och »flög rakt mot Nicænums måltavla». Långt ifrån att vara resultatet av en dialektisk lek och en abstrakt spekulation är treenighetsläran: »l'aboutissement des séculaires angoisses, imposé à la pensée humaine par le problème du Mal». (III: 42). »Jag inser», skriver Monod, »att Kristi gudom är den logiska, moraliska och religiösa motvikten mot deifikationen av naturen». »Att personifiera universum och döpa det till 'Gud' tjänar ingenting till». *Fadern* är snarare den, som inspirerat Jesus, än skaparen av Sirius.

Sonen är icke son, emedan han blivit avlad utanför fysiologiens naturliga lagar, han är Faderns Ande, uppenbarad först i Messias, därefter i »Herren», ty Herren är Anden, enligt aposteln.

Anden är testimonium Spiritus Sancti: »Abba Fader!» Kristus i mig, försmaken av »Gud allt i alla». (III: 44).

Kyrkan är till sitt väsen den tredje personen i Treenigheten, ty hon är ingenting annat än den dynamiska projektionen av den Ande, som samlar, förenar, renar, inspirerar och skapar den familj, som utgöres av Faderns barn, i vilka »den ende Sonen» är »den förstfödde brodern». (III: 45).

Med dessa citat torde det väsentligaste om Monods »tolkning» av treenighetsläran vara sagt.

Den andra körens motto är: »*Osons*», dess patos: *la fidélité aux Non-Nés*, dess temata: *Le vrai christianisme est L'Esprit du Christ, Osons prier dans le présent, Osons ignorer pour le passer, Osons espérer pour l'avenir*.

I den framtid, den kristne hoppas på, ingår den komplex av föreställningar, som brukar benämnas »de yttersta tingen». Då det gäller att behandla detta viktiga led i den kristna traditionen, känner sig Monod som en »återerövrare». Det, han vill återerövrå, är en *lära* om »frälsningen», en lära om »försynen» och en lära om »satan». Och dessa tre läror svara mot tre moment av kristendom, som kunna angivas sålunda: Det finnes ett evigt liv att »fara efter» och gripa

(den individuella kristendomen). Det finnes en gemenskap att befästa, ett kommande »rike», vars ankomst vi kunna påskynda (den sociala kristendomen). Det finnes en motståndare att bekämpa (den transcendentala kristendomen).

Att vara frälst, det är att »i sin själ», i kraft av den helige Ande, äga motiv för sitt liv och kraft att leva i lidandet, trots synden, efter döden.

Om man med välvilja söker tolka Monods bestämning av synden, kan man säga, att den vill vara en tillämpning av normen »Vad helst I icke haven gjort mot en av dessa minsta, det haven I ej heller gjort mot mig».

Läran om försynen innebär en tolkning av apostelns ord: »För dem, som älska Gud, samverkar allt till det bästa». Intet av det, som är, kan rubba tron på Fadern, ty den orienterar människan mot det, som skall vara; frågan varför är oförenlig med tron på Fadern, som i stället kommer människan att fråga för vad — mot vad — eller var-till, och inbjuder människan att söka sig ut ur det, som är, till »Guds rike och hans rättfärdighet».

Läran om motståndaren tar sin utgångspunkt i evangeliet. Jesus bekämpade »denna världens furste», men han undervisade icke om hans väsen. Denna världens furste, och den demiurg, vi förut talat om, identifierar Monod i detta sammanhang. Han anser, att vi måste upptaga läran om demiurgen åtminstone som arbetshypotes. Åberopande Heraklit, Kirkegaard, Renouvier, Tarde, Lasbax manar han läsaren, att inte avfärda den och leende och indignerad mumla: gnosticism.

Den sjunde och sista boken bär titeln: *La foi au »Père» est un: quand même!*

Gud är på intet sätt synlig i det »givna», som är underkastat vår iakttagelse, därför måste vi *tro* på honom. Gud är en frälsande och inspirerande makt icke *i naturen*, utan fastmer en makt, som befriar från naturen. Ju mindre Gud visar sig i världen, i historien eller i den dagliga erfarenheten, desto mer »bevisar han sig» för vår själ »*par sa propre absence en dehors de l'âme*». »Dieu est protestation. Dieu est révélation. Dieu, c'est le Père qui se rend témoignage à lui-même dans ses enfants: 'Abba!' Il faut échapper à l'Enfer de la nature, et au Purgatoire de l'histoire, pour entrer dès ici-bas dans le Paradis de la certitude, et du salut en Jésus Christ. La foi est un acte positif d'assurance, d'attestation, engageant toute la personnalité, laquelle s'avance

et s'expose. 'A moi d'Auvergne!' cria le chevalier d'Assas... 'A moi de Gethsémané!' — Dieu, c'est qui demeure en l'âme religieuse, quand 'Dieu' en disparaît». (III: 791). Eller med en evangeliets ord, som Monod ofta anför: »Min Gud, Min Gud, varför har du övergivit mig!» — »Fader i dina händer befaller jag min ande!»

Man skulle kunna kalla Monods *Le problème du Bien* en modern motsvarighet till *Divina Comedia*. En viss mytologi har fått vika för den kunskap, Monod förvärvat om prehistorien och de talrika »tragedier» från djurens liv, som han samlat i sin dagbok. Detta material tillsammans med historien och dagshändelsernas krönika — lämna stoffet till skildringen av *Inferno* och *Purgatorio*. Kristus har intagit *Beatrices* plats som inspirationskälla och ledsagare. Det är Kristus, som Wilfred Monod velat förhålliga med sitt verk. — Dess litterära och artistiska förtjänster gå naturligtvis inte upp mot *Divina Comedia*. Men den, som tar del av verket i dess helhet, skall finna, att sammanställningen är åtskilligt mer befogad, än vad denna ofullkomliga presentation kunnat antyda.

Monod ger sitt verk en prägel av vetenskaplighet genom att förse det med en utomordentligt användbar apparat av olika register: »Index de Noms Propres», »Index des Matières» och en väl genomtänkt »Table des Matières» efter vilka det gigantiska stoffet lagts till rätta. De förtydliganden, referat och recensioner, som i form av supplement ansluta sig till den sista boken, utgöra en förnämlig kommentar till den aktuella teologiska situationen, och visa oss Monod som den vakne och skarp-sinnige teologen. Men man tycker sig snarare ha vandrat med en Dante, än ha tagit del av en teologie professors föreläsningar eller excerptsamlingar, när man slutat Monods bok. — Betrakta vi den som teologi, kunna vi fastslå, att den utgör den mest energiska protest mot upplysningstidens deistiska och teistiska tendenser, som hittills framförts.

Le problème du Bien är, det torde framgå av referatet, tillika en protest mot Calvin och calvinismen, men beträffande denna synpunkt måste man göra reservationer. Monods hållning till Calvin är nämligen starkt ambivalent. Än ironiserar han över reformatorn som, för att finna stöd i Skriften för sin predestinationslära, åberopar — Ord-språksboken och därmed sätter evangeliet under Gamla Testamentets skäppa, än söker han i hel och full anslutning till Calvin spela ut mästaren mot Calvinismen. Även om Monod i ett samtal med Bergson (I: 225 ff.) skenbarligen uppsagt Calvin all tro och lydnad, och man verket igenom kan beslå honom med grova kätterier, är hans inställning

till Calvin och »Institution» det oaktat stundom rent av apologetens och den tacksamme lärjungens.

Till sist några ord om Monod och den barthska skolan. Det, som förvånar Monod i Karl Barths metod, är, att denne visar på Job och Behemot men lämnar ordet: »Den, som har sett mig, han har sett Fadern», utan avseende. Inför vissa barthianers framfart bekänner Monod stilla och enkelt: »De hava tagit bort min Herre, och jag vet icke, var de hava lagt honom». När han skriver, att mänskligheten för vissa lärjungar till Karl Barth ter sig som en väldig harskock, som förvirrad skuttar i väg åt olika håll, Gud som en evig Nimrod, och »nåden» som de bösskott, med vilka den allsmäktige jägaren nedlägger ett utvalt byte, och stoppar det i sin jaktväska — paradiset, är det en fläkt av Voltaires ande, som sveper fram genom kritiken. Taga vi fasta på, att Karl Barth alldeles som Monod opponerar mot upplysningstidens teologi och dess utlöpare i modern tid, och att båda äro calvinister, måste vi därutöver fastslå, att Monod i motsats till Barth äger, vad måhända endast en fransman kan äga »l'esprit de finesse», och att den »räta linjens teolog» vid konfrontationen med Monod framstår som en profet för »l'esprit de la géométrie».

HJALMAR SUNDÉN.

GAMLA TESTAMENTETS EGENART.

JOH. LINDBLOM: *Den gammaltestamentliga religionens egenart. En metodologisk och exegetisk studie. Lunds universitets årsskrift. N. F. Avd. 1, Bd 31, Nr. 1, Lund 1935, Kr. 2: —.*

Med sitt här anmälda arbete om den GT-liga religionens egenart tar Lindblom upp en fråga, som aktualiserats ej blott av den pågående teologiska debatten utan även av det allmänt kulturella, delvis politiskt betingade läget. I bokens första kapitel, betitlat »Problemets aktualitet», ges en översikt över GT:s ställning i nutiden. Å ena sidan har kritik riktats mot GT såväl av antisemitismens förespråkare, särskilt i det nya Tyskland, som från teologiskt håll. Harnack refereras som den mest konsekvente och betydande teologiske opponenter mot GT:s plats i den kyrkliga kanon. Å andra sidan möter inom den dialektiska teologien en utomordentligt hög uppskattning av GT som Guds ord. Man hävdar den GT-liga uppenbarelseens identitet med den NT-liga och

drives konsekvent till ståndpunkten, att GT lika väl som NT är ett vittnesbörd om Kristus. Samtidigt som på detta sätt frågan om GT:s plats i uppenbarelsens sammanhang och därmed om den GT-liga religionens egenart aktualiserats utanför de exegetiska fackmännens krets, har bland den GT-liga exegetikens egna målsmän nödvändigheten att låta de analytiska och genetiska forskningarna efterföljas av försök att tränga fram till och fixera den GT-liga religionens väsen framstått allt klarare. R. K i t t e l pekade på denna uppgift i ett föredrag 1921. Problemet har sedan dess ofta ställts, och försök till lösningar ha gjorts. Denna forskningsuppgifts nödvändighet torde nu vara allmänt erkänd bland de GT-liga exegeterna.

Vid de försök till lösning av uppgiften, som gjorts, har man dock mången gång kunnat iakttaga en viss osäkerhet i fråga om metoden. Man har menat att det krävdes en annan metod än den historiska och betecknat den med termerna systematisk, dogmatisk eller teologisk. Förvirringen på det metodologiska området har till stor del varit betingad av att uppgiften ej klart begränsats till att undersöka den GT-liga religionens väsen sådant det framträder i källorna, utan man har även velat legitimera den som gudomlig uppenbarelse. Gentemot allt detta hävdar L. i kapitlet »Metodologiska frågor» med välgörande klarhet och skärpa, att uppgiften är rent historisk och måste lösas med rent historisk metod. Den måste begränsas till att gälla frågan om den GT-liga religionens egenart enligt de i GT föreliggande dokumentens eget vittnesbörd utan att ingå på frågan om denna religions uppenbarelsevärde. Den senare frågan faller utanför den vetenskapliga forskningens område. L. intar m. a. o. för GT:s vidkommande samma metodologiska hållning, som inom svensk systematisk teologi hävdats för utforskandet av den kristna religionens egenart. Den på systematiskt håll vunna insikten, att det över huvud taget icke ges någon annan teologisk metod än en historisk, gör det lättare, att i Sverige inse riktigheten av L:s teser än vad fallet kan vara på andra håll.

Den »idékritiska» metod, som L. använder, är alltså rent historisk. Men det gäller här ej att framställa den GT-liga religionen i dess utveckling genom skilda historiska stadier och skiftande höjdlägen utan att ta sikte på det för GT i dess helhet egenartade och karaktäristiska, om något sådant kan finnas. Vid den idékritiska undersökningen måste man koncentrera sig på en bestämd idé av sådan spännvidd, att den kan sägas bestämma det hela. I anslutning till G. Aulén menar L., att den enda idé, som kan fylla en sådan funktion, är gudsiden. Efter

en snabbteckning av den israelitiska religionens utveckling från den förmosaiska tiden till senjudendomen¹ övergår han därför till att teckna den GT-liga religionens gudsidé.

Den GT-liga gudsbilden anges vara bestämd av tanken på Gud såsom konungen eller härskaren. *Jahvæ melæk* är det mest pregnanta uttrycket för den GT-liga gudsuppfattningen. Sakligt sett fanns denna uppfattning, också innan konungadömets införande i Israel skapade förutsättningar för att direkt tillägga Jahve titeln konung. Härskaredraget dominerade Gudsbilden redan dessförinnan, ehuru den då tänktes i analogi med en stamhövding eller scheik.

Härmed har L. utan tvivel träffat en mycket väsentlig sida i GT:s gudsuppfattning, och man torde få medgiva, att det är den mest domineranta. Dock kan man fråga sig, om den GT-liga gudsbildens alla skiftningar kunna sammanfattas i härskaretanken. L. menar, att även andra beteckningar såsom förbundsparten, fadern, domaren och även herden kunna återföras till samma föreställningskrets. Beträffande termerna förbundsparten och domaren låter sig detta utan svårighet göra. Men däremot synes det knappast vara möjligt i fråga om beteckningen fader. Det är visserligen sant, att härskaren kunde betraktas som landets eller folkets fader, men frågan är, om det var den föreställningskretsen, som avsågs, när det i GT talas om Jahve såsom fader. Intet av de av L. anförda ställena ger någon antydning i den riktningen. Flera av dem ange däremot uttryckligen, att det är från familjelivets område, som namnet hämtats (Hos. 11: 1, Jes. 1: 2, Jer. 31: 9, Mal. 1: 6; 3: 17, Ps. 103: 13, jfr även Jer. 3: 4, 19, Ps. 68: 6). Något motsvarande synes också gälla herdenamnet. Visserligen kunde den orientaliske härskaren fattas som herde för sitt folk, men det synes åtminstone icke i Ps. 23 vara den föreställningen, som ligger bakom. (Jfr också Jer. 40: 11). Det torde knappast vara möjligt, att helt återföra GT:s gudsbild på härskaretanken. Om denna fattas som den dominerande, nödgas man dock räkna med andra motiv vid sidan därav.

¹ På en punkt kan undertecknad här icke underlåta att reservera sig. L. säger, att den judiska religionens huvudström till sist flöt in i skriftlärdomens och lagtraditionens fåra, medan arvet från profeterna och psalmerna odlades i de kretsar i folket, som sammanfattades under beteckningen *'am ha' aræs*, ur vilka till sist den urkristna församlingen föddes. Detta torde knappast ge en riktig föreställning vare sig om rabbinismen eller om vad som avsågs med den rabbiniska beteckningen *'am ha' aræs*. Det synes också innebära en alltför stor förenkling av det religiösa läget inom judendomen på Jesu tid med dess skiftande strömningar.

Bestämningen av GT:s gudsbild som präglad av tanken på Gud som härskaren anser L. vara av rent formell art. Med denna har man ännu ej kommit åt det för GT egenartade, då denna tanke i själva verket är gemensam för alla semitiska religioner. Det gäller att klargöra, hur Jahve-konungen handlar till skillnad från andra gudomliga härskare. L. går alltså vidare och söker skildra den GT-liga gudsbildens kvalitativa innehåll. Detta är bestämt av Jahves förbund med Israel i samband med befrielsen ur Egypten. Därigenom löstes Jahve från naturbundenheten och blev en i historien verkande Gud, och förhållandet mellan Jahve och hans folk blev personligt bestämt. Då dessa synpunkter emellertid äro allmänt kända, behandlar L. dem endast i förbigående. Hans egentliga intresse koncentrerar sig på frågan om de på denna grundval framträdande konstitutiva dragen i Jahves väsen. Dessa anges vara kärleken och vreden. De två löpa jämsides genom hela GT, och den GT-liga religionen kännetecknas just av den aldrig helt lösta spänningen mellan dem. L:s skildring av GT:s gudsbild utifrån dessa synpunkter utgör kärnan i framställningen och hör till det finaste och mest tankeväckande i boken. Frågan gäller: vem är föremål för Jahves vrede och vem för hans kärlek? Denna fråga har ju ofta inom senare svensk teologi i anslutning till K. HOLL besvarats så, att det är den rättfärdige, som Jahves kärlek gäller. Den GT-liga religionens liksom senjudendomens gudsgemenskap hade karaktären av en rättsgemenskap. L. framställer en annan lösning: det är den, som står i förbundet, som är föremål för kärleken. Denna gäller det folk, med vilket Jahve genom sin utkorelse slutit förbund, och den enskilde individen i detta folk — i båda fallen under förutsättning, att folket eller individen står kvar i förbundet.

Denna lösning är ju mindre precis än gudsgemenskapens karakteriserande som en rättsgemenskap, men just därigenom synes den göra större rättvisa åt det ej alldeles enhetliga materialet. Skiftningarna i de GT-liga skrifternas uppfattning av gudsförhållandet kunna bättre rymmas inom L:s vidare bestämning.

Men denna kräver då givetvis att utläggas och specialiseras. Detta sker också i L:s bok. Han särskiljer två huvudlinjer vid besvarandet av frågan, vem som står i förbundet. Å ena sidan kan Guds utkorelsehandling fattas som något oåterkalleligt och en gång för alla avgjort. Därför att Israel är det en gång utkorade folket, står det i förbundet, och Jahves kärlek gäller dem oavsett folkets faktiska beskaffenhet och trots dess synd. Icke på grund av sin egen rättfärdighet hoppas man

då på förskoning och förlåtelse utan på grund av Guds stora barmhärtighet och den med utkorelsen givna förbindelsen mellan Jahve och Israel. Å andra sidan kan förbundsförpliktelseernas uppfyllande fattas som förutsättning för att man skall anses stå i förbundet. På denna linje är det alltså den rättfärdige eller rättare den gudfruktige, som är föremål för Jahves kärlek.

Till sist gör L. en jämförelse mellan den sålunda fixerade GT-liga gudsbilden och NT:s. Han betonar sambandet mellan de två, men finner skillnaden framför allt i att GT låter Guds kärlek alltid vara motiverad av digniteten hos dem, som stå i förbundet, medan den i NT har karaktären av fri nåd utan all värdighet eller förtjänst.

Det synes mig, som om L. med sin bestämning av GT:s egenart har fört diskussionen därom ett mycket stort steg framåt. Hans synpunkter kunna utan tvivel bli utgångspunkt för en mycket fruktbar fortsatt forskning. Ty arbetet är givetvis icke avslutat. Särskilt synes det, som om L. vid jämförelsen mellan GT och NT ej helt drar ut konsekvenserna av sin uppfattning, detta framför allt därför, att han ej vid denna jämförelse fasthåller vid den skillnad mellan de två linjer i uppfattningen om vem som står i förbundet, som han dragit fram. Dessa två linjer representera dock två väsentligt skilda typer. På den ena får gudsförhållandet verkligen karaktären av en rättsgemenskap. Det är den gudfruktige, som Guds kärlek gäller. Den dignitet, som gör, att man anses stå i förbundet, är en, som man själv förvärvar genom att fylla förbundsförpliktelseerna. På den andra linjen däremot är digniteten att höra till förbundet något, som helt är en Guds gåva, och som består, även när folket bryter mot förbundsförpliktelseerna. Frälsningen är oberoende av folkets förhållande och blir en Guds nyskapelse utan hänsyn till mänsklig förtjänst. Förlåtelsen gives åt Israel som en fri nåd utan att de själva gjort något, som kan motivera den. Jämförelsen med NT måste utfalla olika på de båda olika linjerna.

L:s arbete ingår i Lunds universitets årsskrift. Det är att hoppas, att den avsaknad av effektiv förlagsreklam, som det därmed utsättes för, icke skall hindra den vidare spridning, som boken genom sitt betydelsefulla innehåll i förening med ett lättillgängligt framställningssätt gör sig i hög grad förtjänt av.

ERIK SJÖBERG.

NYUTKOMMEN ENGELSK LITTERATUR TILL NYA
TESTAMENTETS EXEGETIK.

1. Evangelierna. De synoptiska evangeliernas tillkomst och syfte är föremålet för J. H. Ropes' bok med titeln *The Synoptic Gospels* (Milford, London 1934). Endast Lukasevangeliet avser att ge en verklig Jesusbiografi, Markusevangeliets syfte är främst teologiskt och Matteusevangeliet är avsett som ett kompendium av de urkristna traditionerna om Jesu verk och förkunnelse. Författaren vill icke godtaga hypotesen om en Logiakälla såsom gemensam grundval för Matteus och Lukas.

Inom evangeliekritikens område faller också R. H. Lightfoot, *History and Interpretation in the Gospels* (Hodder and Stoughton 1935). Huvudintresset för förf. är frågan, i vad mån evangelierna kunna betraktas som källor för kunskapen om Jesu liv och person. Resultatet är negativt: »for all the inestimable value of the gospels, they yield us little more than a whisper of his voice.» Ingen av de synoptiska evangelierna har större historiskt värde än de andra, varför förf. särskilt riktar sig mot det företräde, som givits Markusevangeliet. Liksom Ropes ansér Lightfoot, att Markusevangeliets huvudsyfte är teologiskt (»Gudssonshemligheten»).

Johannesevangeliets problem behandlas från konservativ ståndpunkt av G. W. Broomfield, *John, Peter and the Fourth Gospel* (S. P. C. K. 1934). Evangeliets författare är aposteln Johannes. Förf. söker hävda, att det råder ett ömsesidigt beroendeförhållande mellan Lukasevangeliet och Johannesevangeliet på så sätt att Lukasevangeliet haft Johannes såsom muntlig källa och Johannes skrivit sitt evangelium efter Lukasevangeliet med kännedom om och förtrogenhet med detta. Det fjärde evangeliet gör dessutom bruk av andra äldre traditioner och tar ställning till dem. Författarens verksamhet som missionär och det avstånd på vilket han befinner sig från den begränsade fackmannaforskningen har icke varit enbart till nackdel: det har gett arbetet friskhet och originalitet. En annan författare, W. F. Lofthouse, söker tyngdpunkten i Johannesevangeliet i dess lära om eller betonande av förhållandet mellan Fadern och Sonen. Detta anges redan genom bokens titel *The Father and the Son* (S. C. M. 1934). Fader-sonskapsförhållandet mellan Kristus och hans Fader är typiskt för den troendes sonsförhållande till Gud, och det senare kan endast fattas och realiseras genom det förra. Detta Johannesevangeliets speciella budskap har enligt författaren sannolikt varit det innersta i Jesu egen förkun-

nelse och denna framträder sålunda i Johannesevangeliet i sin ursprungliga renhet. Till detta resultat kommer förf. genom en ingående jämförelse mellan det fjärde evangeliets och de övriga urkristna skrifternas kristologiska utsagor.

Alla fyra evangelierna behandlas under evangelietraditionens synpunkt i ett arbete av B. K. Rattley: *The Growth and Structure of the Gospels* (Milford 1935). Arbetet har ingen självständig karaktär utan avser blott att ge en översikt av problemen. Förf. tager emellertid på nästan varje punkt parti för en bestämd uppfattning. Boken kan anbefallas i sin egenskap av en kortfattad, men pregnant kompendieartad framställning av evangelieforskningens inledningsproblem. En föreställning om de behandlade ämnena ges av kapitelrubrikerna: *The Preparation for the Gospels, The Forerunners of the Gospels, The Gospel acc. to Mark, Luke, Matthew, John och The Canon of the New Testament.*

2. För Apostlagärningarnas vidkommande kan först nämnas en textedition, nämligen *The Text of the Acts in Codex 614 and its Allies* (Cambridge Univ. Press 1934). Utgivare är A. V. Valentine-Richards med en inledning av J. M. Creed. Den texttyp, som företrädes av minuskeln 614 jämte några andra minuskler, vilkas avvikande läsarter angivas i den textkritiska apparaten, tillhör den s. k. västliga gruppen. Creed antager att texttypens äldsta förekomst är att söka i den monofysitiska kyrkan, detta på grund av överensstämmelser med den texttyp, som förutsattes av den heraklensiska syriska översättningen.

En kortfattad kommentar till Apostlagärningarna har publicerats av J. Alexander Findlay: *The Acts of the Apostles* (S. C. M. 1934). Findlay daterar Apostlagärningarnas tillkomst till år 64. I inledningen behandlas med stor grundlighet frågorna om Apostlagärningarnas källor, om Actas karaktär av historieskrivning samt om de olika traditionernas (särskilt underverksberättelsernas) plats i den urkristna traditionsbildningen. Författaren erkänner själv sitt beroende av det stora verket av Foakes-Jackson och Kirsopp Lake, *The Beginnings of Christianity*, som bl. a. innefattar en *Commentary on the Acts*. Boken kompletteras med väl valda kartor.

3. Av de paulinska breven ha till Romarebrevet och Galaterbrevet utkommit nya kommentarer. St. Paul's Epistle to the Romans (Dublin 1935) har till författare en katolsk lärd, professor Boylan vid University College i Dublin. Förf. åberopar sig på och refererar flitigt

till den grundliga, likaledes katolska, kommentaren av Jacquier (*Études Bibliques*, Paris), men anför även Lietzmann's kommentar (*Handbuch zum Neuen Testament* 8). Arbetet tävlar med volymerna i *Études Bibliques* i grundlighet, noggrannhet och samvetsgrant anförande av olika tolkningar.

Av stort intresse är jämväl G. S. Duncan, *The Epistle of Paul to the Galatians* (Hodder and Stoughton 1934). Detta arbete ingår i serien »Moffatt New Testament Commentary». När det gäller frågan om galaterbrevets adressater (och den därmed sammanhängande frågan om brevets tillkomsttid) ansluter sig förf. med bestämdhet till den s. k. sydgalatiska hypotesen, d. v. s. att brevet är riktat till de lykaoniska församlingarna, Ikonium, Lystra, Derbe, Antiokia. Brevet är det äldsta av de paulinska breven och skrivet år 48, före apostlamötet i Jerusalem (Apg. 15). Det Pauli besök, som nämnes i Gal. 2 avser det som berättas i Apg. 11: 29, 30.

Ett mycket användbart hjälpmedel vid studiet av de paulinska breven, särskilt för den som icke har tillgång till större kommentarer till vart och ett av dem, är *Footnotes to St. Paul* av C. A. Anderson Scott (Cambridge Univ. Press). Detta är icke en genomgående kommentar utan en samling små exkurser till de mera svårtolkade ställena och längre exkurser till de viktigare termer och teologiska begrepp, som förekomma i breven. Dessutom ger förf. en översikt över brevens innehåll, huvudtankegång och särproblem.

Den paulinska etiken är ämnet för en undersökning av M. E. Andrews, *The Ethical Teaching of Paul* (University of North Carolina Press). Utgångspunkten för förståelsen av Pauli etiska krav och hans moralundervisning finner förf., som det vill synas alldeles riktigt, i hans lära om den kristnes »innevara i Kristus». Men Pauli etik behandlas icke såsom en från samtidens etiska problem och ideal helt skild företeelse. De klassiska problemen om Pauli ställning till den judiska och den stoiska etiken genomgås utförligt. Förf. övar också en immanent kritik på Paulus såsom etisk förmanare och etisk personlighet.

4. Till de katolska breven är att nämna en större kommentar av J. W. C. Wand, *The General Epistles of St. Peter and St. Jude*, vilken ingår i den stora serien »Westminster Commentaries». Förf. förfäktar, att 1 Petr. härrör från aposteln Petrus, ehuru genom förmedling av Silvanus. Det är avfattat i slutet av Neros regeringstid. 2 Petr. däremot är icke petrinskt. I fråga om förhållandet mellan Jud. och 2 Petr. avgör förf. att det förra är det ursprungliga, av vilket 2 Petr. är bero-

ende. Längre exkurser ägnas sådana punkter som »kyrkans förhållande till slavfrågan», »Kristi nedstigande till dödsriket» och »eukaristins urkristna historia».

En tidshistorisk och religionshistorisk belysning av den nytestamentliga brevlitteraturen avser W. Fairweather att ge med sitt arbete *The Background of the Epistles* (Edinburgh 1935), vilket är att betrakta som en fortsättning på samme författares tidigare avhandling *The Background of the Gospels*. Man återfinner helt naturligt de i den nytestamentliga tidshistorien numera gängse rubrikerna: judendomens samtida historia, sociala förhållanden och religion, den judiska hellenismen (särskilt stort utrymme är ägnat åt Philo), den grekiska populärfilosofin, det romerska kolonialstyret o. s. v. Minst tillfredsställande är kanske redogörelsen för den samtida mysteriefromheten (»mysteriereligionerna»), ehuru det samtidigt till författarens beröm skall sägas, att han icke sammanblandar denna, såsom så ofta sker, med de många primitiva »kulterna». I stort sett har här det väsentligaste meddelats som behövs och som kan meddelas för förståelsen av den nytestamentliga brevlitteraturen, framför allt med riktig avvägning av vad som är viktigare, mindre viktigt och betydelselöst från synpunkten av urkristendomens ställning i den samtida hellenistisk-romerska världen.

5. Från den utomkaniska urkristna litteraturens område förtjänar att omnämnas ett arbete av F. A. Schilling, *The Mysticism of Ignatius of Antioch*, (Philadelphia 1932) vilket arbete anmälaren dock endast känner genom tidskriftsrecension. Ett citat ger föreställning om författarens inställning: »His (Ignatius') personal communion with Christ was of the highest type, like that of the apostle Paul. His work and life as bishop was sober and practical, balanced by tradition and practice. As ecstatic prophet he has been one among many, and respected as one who was in closer touch with the divine than the average Christian. He was a true mystic, with the ecstatic and rational, personal and cultic elements well balanced and the ecstatic under conscious control.»

Till samma område kan räknas V. A. Spence Little, *The Christology of the Apologists*, (kristologin hos apologeterna), vilken ingår i en serie betitlad »*Studies in Theology*» (Duckworths). De skrifter som behandlas tillhöra övervägande urkristen tid (de apostoliska fäderna, Justinus, Athenagoras). Av ämnets natur följer att den ignatianska kristologin och läran om Logos ägnas särskild uppmärksamhet.

6. På gränsen till språklig undersökning står C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, i vilken nytestamentliga uttryck och termer belysas från samtida litteratur på grekiskt språk, särskilt LXX och Hermetica. Förf. lägger vid undersökningen av den hermetiska litteraturen tyngdpunkten på dennas beroende, i avseende och språk å terminologi, av den judiska litteraturen, framför allt Septuaginta. Detta beroende i sin tur talar enl. författaren emot antagandet av ett direkt samband mellan de traditioner som ligga bakom den hermetiska litteraturen å ena sidan och evangelierna å den andra.

Slutligen kan, för den som är intresserad av studiet av nya testamentet i Vulgatas översättning, rekommenderas det häandiga lexikon, som utgivits av G. C. Richards: *Concise Dictionary to the Vulgate New Testament* (S. Bagster and Sons, London 5 sh.).

H. ODEBERG.

G. L. PRESTIGE: *The Life of Charles Gore. A great Englishman.* William Heinemann, Ltd., London 1935, 547 sid. (18 sh.).

Kvartalskriftens läsare ha förut vid Gore's bortgång erinrats om den ledande ställning denne intog i engelskt kyrkoliv som en av den sociala kristendomens mest helhjärtade profeter, men jämväl som den »liberala katolicismens» banbrytare. Blott några år hade han varit akademisk lärare i egentlig mening, som fellow of Trinity College i Oxford 1875—79. Efter en tid som vice-principal vid Cuddesdon's teologiska college blev han den förste föreståndaren för Pusey House i Oxford. Under denna tid deltog han som den egentlige initiativtagaren i grundandet av ett anglikanskt brödraskap, the Community of the Resurrection, som till sist fick sitt hem i Mirfield, där Gore också fick sitt sista vilorum. Under dessa år i Pusey House torde Gore varit den främsta andliga kraften i Oxford. Efter ett par år som canon i Westminster blev han biskop i Worcester. Här blev hans främsta insats genomförandet av stiftets delning. Delvis genom hans personliga uppoffringar möjliggjordes utbrytandet av Birmingham's stift, som nu fick G. som sin förste biskop. Efter att ha gjort stora insatser i industri-stadens liv, framför allt genom sin sociala nitälskan, som lät honom göra gemensam sak med arbetarrörelsen, utan att han band sig till dess politiska program i dess helhet, flyttade han slutligen till Oxford's stora, övervägande lantliga stift, där han knappast kom att vinna samma gensvar för sitt budskap. Men förvisso blev hans inflytande

på den akademiska ungdomen också nu mycket djupgående. År 1919 nedlade han sitt ämbete: anledningen härtill är att söka dels i den avancerade anglo-katolicismens vägran att följa hans direktiv som stiftsbiskop — det gällde särskilt frågan om sakramentets reserverande — dels den bestämmelse i den nya kyrkoförfattningen, som gav också okonfirmerade rätt att rösta vid val till de kyrkliga församlingarna. Under sina återstående år levde han som privatman i London, intensivt upptagen av författarskap, föreläsningar vid King's college och mångsidig verksamhet i sin kyrkas tjänst — han betecknade sig själv som dess »maid of all work». Han besökte nu — för andra gången — Indien och Amerika och gav Gifford Lectures i S:t Andrews i Skottland. Han avled 79-årig den 17 januari 1932.

Gore förblev städse teolog och kyrkoman tillika: det råder ett oupplösligt samband mellan de båda sidorna i hans gärning. Han var en av sin samtids mest produktiva författare, och bevarade till det sista en märklig intellektuell livaktighet. Men på samma gång förblev han, man kan väl säga med järnhård konsekvens trogen det program, som han uppställt och utvecklat i sin ungdom. Den sakramentala fromhet, som fånglat honom redan i hans tidiga år, förblev grundtonen i hans personliga religion, parad med ett rättfärdighetskrav i släkt med de gammaltestamentliga profeternas. Inkarnationstanken var centrum i hans teologi: den syntes honom kräva ett orubbligt fasthållande vid den apostoliska och nicenska trons lapidariskt uppräknade fakta. Men å andra sidan framträdde han som pionären för den historiska bibel-tolkningens rätt. Bekant är den förfäran, varmed den äldre högkyrklig-hetens ledare, främst Liddon, erforo, att essaysamlingen »Lux Mundi» redigerats från Pusey House. Men när samma principer hävdades i 1900-talets andra decennium som på 1800-talet gjorde de honom å ena sidan till den engelska modernismens svurne motståndare, å den andre till den anglikanska via media's försvarare gentemot den romansiserande fraktionen inom den högkyrkliga rörelsen. I sistnämnda egen-skap framträder han både i sin biskopliga gärning och i sitt teologiska författarskap. Som en ståndaktig försvarare av den anglikanska stånd-punkten deltog han också i de kända samtal mellan engelska och romerska teologer, som under kardinal Mercier's ledning höllös i Malines åren 1921—25.

D:r Prestige har gjort ett gott och redbart arbete, som kommer att ge en ovärderlig handledning för var och en, som i framtiden kommer att studera det sista halvseklets engelska kyrkohistoria eller att fördjupa

sig i Gore's fromhet och tankevärld. Att sammanpressa det väldiga materialet inom de snäva gränser, som biografiens omfång uppdragit, måste ha varit en synnerligen krävande uppgift. Har någon sida därvid kommit till korta, har det måhända varit det rent teologiska arbetet. Det är onekligen rätt påfallande, att de senare stora arbetena, såsom hans stora dogmatiska trilogi och hans Gifford Lectures («The Philosophy of the Good Life») föga mer än omnämnas. Åt ett så monumentalt arbete som den stora envolymskommentaren till Bibeln, »A New Commentary on Holy Scripture», som visserligen är ett verk av flera författare med Gore som en av de tre utgivarne, men som dock rymmer betydelsefulla bidrag av hans egen hand och som framför allt kan betraktas som det kanske främsta monumentet över hans bibeluppfattning, ägnas blott en sida.

Det är icke lätt att avgöra, i huru hög grad det lyckats biografen att fånga bilden av den säreget fängslande personlighet, han hade att skildra. Väl kommer varje sådant försök att te sig något blekt och förtunnat vid jämförelse med den levande bild, som bevaras i många hågkomst. I Gore's person voro många olikartade drag sammanfogade till en kantig, men dock harmonisk enhet. Han var till börd och uppfostran aristokrat. I förening med hans högt utvecklade estetiska sinne och hans vida beläsenhet gav detta åt hans väsen en prägel av hög och utsökt kultur. Men hans liv var i grunden asketiskt, och till sin politiska åskådning stod han socialismen nära. Där fanns hos honom en lekfull humor, parad med det djupaste patos, och ej sällan blev rörelsen honom övermäktig. Det berättas i levnadsteckningen om en »mission» för studenter i Oxford, som Gore ledde, och som slutade med en stor nattvardsgång: när Gore efter att ha officierat därvid och kommunicerat den stora ungdomsskaran kom in i sakristian, bröt han samman i tårar. Den helhjärtade hängivenhet, som var hans djupaste patos, omgav hans okonstlade, i yttre avseende rätt originella person med något av den vördnad, som tillkommer ett helgon. Man är författaren tacksam ej minst därför att han givit oss del av så många av Gore's samtalsvis fällda yttranden och av målande och konkreta situationsbilder. Det skulle föra för långt att här anföra exempel. Till sist må endast den önskan uttalas, att boken måtte göra Gore tillgänglig och kär också för ett antal svenska teologer. Hur man än ställer sig till många av hans åsikter, liksom till den fromhetstyp, som var hans, så hör han för visso till den kristna kyrkans stora lärare i denna tid.

YNGVE BRILIOTH.