

EREVNA

N:r 3

November

1944

Innehåll

Korset och rättfärdigheten. Av Hovpredikanten Bo Giertz.	3
Frälsningsvisshet. Av Rektorn, Teol. lic. David Hedegård.	20
Jordens salt och världens ljus. Matt. 5:13-16. Av Professor Hugo Odeberg.	23
Tidernas tecken. Matt. 16:1-4. Av Professor Hugo Odeberg.	29
Jonas' tecken. Matt. 16:1-4. Av Rektor Robert Fur.	39
Birgit Lange: Mina grundvalar.	41
Schartau-forskningens metodik och närmaste arbetsuppgifter. Av Fil. Dr. och Teol. lic. Lechard Johannesson.	42
Nyjudisk mystik. Av Fil. lic. Herman Wohlstein.	56
Innehållsförteckning.	68

Innehållsförteckningen på sista sidan och sidhänvisningar i texten enligt originaltexten.

Korset och rättfärdigheten.

Av Hovpredikanten Bo Giertz.

Föredrag i Erevna, Lund, den 21 oktober 1944.

»För att visa sin rättfärdighet...» eller som Kyrkobibeln parafraserar det: »Så ville Gud nu visa, att han dock var rättfärdig ...».

Så framställer Paulus på ett av Romarbrevets kärnställen (3:25) meningen med Kristi offerdöd: »Honom har Gud ställt fram som ett försoningsmedel i hans blod, för att visa sin rättfärdighet».

Tankegången är frapperande och kanske litet chockerande. Den har inte mycket gemensamt med de tankar om försoningen som ofta präglat det sista halvseklets förkunnelse. Att korset uppenbarar Guds *kärlek*, det är en vedertagen tanke — givetvis en riktig tanke (det räcker att hänvisa till Joh. 3:16) — men att korset skulle uppenbara Guds *rättfärdighet* förefaller nog närmast primitivt för den generation, som varit med om att ta bort orden i syndabekännelsen: om du skulle så döma mig, som din rättvisa kräver.

Nu är det emellertid uppenbart att Paulus här verkligen menar att Guds rättfärdighet står bakom korset. Det hade inträtt en situation där Gud endera måste göra avkall på sin rättfärdighet eller också manifestera den. Han hade givetvis kunnat manifesteras den genom att döma världen. Men nu älskade Gud den syndiga och obotfärdiga världen. Därför ställde han

fram korset som ett försoningsmedel. Guds rättfärdighet krävde detta försoningsmedel. Ty Gud kunde inte gå den väg som det mänskliga förnuftet skulle ha anvisat som självklar: att förlåta utan försoning. Sådan förlåtelse är nämligen efter Paulus' uppfattning ingen verklig förlåtelse. Paulus säger det klart på detta ställe: Gud måste nu visa sin rättfärdighet på grund av det överseende (påresis: eg. det att se genom fingrarna och lämna en förseelse ostraffad; ordet förekommer endast här i Nya testamentet) som han hade haft med de synder som tidigare hade blivit begångna under Guds anoché (eg. anstånd, uppskov, »galgfrist»; skonsamhet och återhållsamhet).

Paulus gör alltså en klar åtskillnad på den fördragsamhet som bara består i att Gud inte för ögonblicket kräver ut straffet, och den förlåtelse som sker på grundval av korsets försoningsverk och om vilken det heter: »Så ville Gud i den tid som nu är lämna beviset för att han är rättfärdig. Härigenom skulle han både själv befinnas vara rättfärdig och göra den rättfärdig, som låter det bero på tro på Jesus.» Det är endast den senare vägen som Paulus finner förenlig med Guds rättfärdighet.

Det är på denna punkt som paulinsk teologi så hårt kolliderar med vissa moderna älsklingstankar. För det moderna förnuftet förefaller det både hårt och orimligt, att Gud inte skulle kunna förlåta syndaren rätt och slätt för sitt goda hjärtas skull, i synnerhet om syndaren verkligen ångrar sig och ber om förlåtelse. Att det då ytterligare skulle behövas något slags försoningsmedel, ett blodigt kors där en annan bär sina bröders syndabörda, det förefaller närmast anstötligt för det mänskliga förnuftet. Vi vet också, att man gjort upprepade försök att komma ifrån denna anstöt. Det mest genomtänkta torde väl vara den Waldenströmska försoningsläran.

Om vi nu för en stund lämnar hela den moderna frågeställningen därhän och rätt och slätt försöker se saken så som

Paulus såg den, hänvisas vi självfallet till Gamla testamentet och dess gudsuppenbarelse.

Med full rätt ställer vår svenska tradition Jes. 6:3 som ingångsord till mässan. Helig, helig, helig är Herren Sebaot — det är utan tvekan det viktigaste av allt vad Gamla testamentet har att säga om Gud. Den som inte anar vad som ligger i detta HELIG, han anar inte heller vem Gud är. Heligheten är Guds eget väsen. Det är den som gör honom till Gud.

Genom sin helighet är Gud radikalt upphöjd över allt skapat. Det går ett svalg mellan Guds helighet och allting annat. Han är den som säger: »Ingen människa kan se mig och leva» (2 Mos. 33:20). »Vem vill ni då likna mig vid, så att jag skulle vara som han? säger den Helige» (Jes. 40:25). »Gud kan inte lita på sina heliga, inför hans ögon är inte himlarna rena» (Job 15:15).

Guds helighet betyder också hans oförsonliga motsättning mot allt ont. Det betyder vrede och dom över allt som på något vis kränker hans lag och hans vilja:

»Herren är en nitälskande Gud och en hämnare.

Herren tar hämnd och vredgas...

Vem kan bestå för hans förbittring,

och vem kan uthärda hans vredes glöd?» (Nahum 1:2, 6).

»Herren har svurit vid Jakobs stolthet:

aldrig skall jag glömma någon av deras gärningar.

Skulle inte landet darra, när sådant sker,

och skulle inte alla dess invånare sörja?

Skulle inte hela landet höja sig som Nilen

och röras upp och åter sjunka som Egyptens flod?»

(Amos 8:7-8.)

Av Guds helighet följer nu också hans suveräna rätt att slå ned allt som upphäver sig emot honom och krossa allt som vågar bjuda honom trots. Det är alltid Gud som har rätt. Allt

som uppreser sig mot honom eller vill bestå oberoende av honom är av ondo. Det har skrivit sin egen dödsdom. Gud är den som ensam har rätt till allas dyrkan och allas tjänst.

Ja, du skall inte tillbe någon annan gud, ty Herren heter Nitälskare; en nitälskande Gud är han (2 Mos. 34:14).

»Ty Herren Sebaots dag skall komma
mot allt stolt och högmodigt,
mot allt som är upphöjt,
och det skall bli förödmjukat (Jes. 2:12).

»Herren ensam
skall vara uphöjd på den dagen» (v. 17).

Att Gud straffar och krossar är inget problem i Israel. Tvärtom — just häri uppenbarar sig för den fromme Guds makt och härlighet.

»Gud kommer från Teman,
den Helige från berget Paran.
Hans härlighet övertäcker himlen
och av hans lov är jorden full.
Hans glans är som ljuset,
strålar går ut från hans hand,
där är hans styrka dold.
Framför honom går pest
och brinnande feber följer i hans spår.
Han träder fram och jorden skakar,
för hans blick bävar hednafolken.
Urgamla berg splittras,
eviga höjder sjunker ner» (Hab. 3:3-6).

»Se, Herrens namn kommer fjärran ifrån
med brinnande vrede och med tunga rökmoln.
Hans läppar är fulla av förbittring,
och hans tunga är som förtärande eld» (Jes. 30:27).

»Därför ökar dödsriket sitt begär,
det spärrar upp sitt gap utan gräns.

Stadens främsta måste fara dit ner
tillsammans med de larmande och bullrande skaror
som jublar därinne.
Människorna skall bli nerböjda,
var och en förödmjukad.
Ja, de stoltas ögon skall förödmjukas.
Men Herren Sebaot blir upphöjd genom sin dom.
Gud, den Helige, bevisar sig helig genom rättfärdighet»
(Jes. 5:14 ff.).

Guds vrede, Guds straff och Guds domar är alltså ett stycke av Guds helighet och Guds härlighet. Utan dem skulle Gud inte vara Gud. Israeliten vet också mycket väl, att rättfärdigheten inte upphävs av Guds barmhärtighet och av hans tålmod.

»Herren är sen till vrede men stor i kraft,
han låter ingen gå ostraffad»
(Nahum 1:3).

»Ty när dina domar drabbar jorden,
lär sig världens invånare rättfärdighet.
När den ogudaktige får nåd,
lär han sig inte rättfärdighet.
I det land där rätt skulle råda,
handlar han orätt,
han ser inte Herrens höghet» (Jes. 26:9 f.).

Att kunna se Herrens höghet är själva grundförutsättningen för den gammaltestamentliga fromheten. Det är också detta som är nerven i talet om Guds nitälskan och Guds vrede. Naturligtvis kan man kalla detta primitivt, och självfallet finns det primitiva drag i denna fromhet. Den var ju en gång levande bland herdor, fellaher och orientaliska småkrämare. En sådan religion kan inte se ut riktigt som om den vore tillkommen bland idel filosofer och docenter. Det säger nu ingenting

om dess värde eller om dess sanning. Gudsuppenbarelsen anpassar sig inte alltid efter de vanliga kulturella standardmått.

Vad som djupast skiljer den gammaltestamentliga gudsbilden från den moderna människans är utan tvekan det, att den moderna människan skapat sig en Gud efter sin egen avbild. Hon väntar att hos Gud återfinna en förstorad bild av det högsta och bästa som hon menar sig finna hos sig själv. Gud är detsamma som en ovanligt god, barmhärtig och öm människa i förklarad och fullkomnad gestalt. Då det nu är självklart att den ena människan skall överse med den andras fel och villigt förlåta henne, så förefaller det lika självklart att Gud mer än beredvilligt stryker ut alla synder, i synnerhet om man ber honom om det. Talet om försoningen blir alltså en obegriplighet, något som förorenar den rena gudsbilden.

Från Bibelns synpunkt är det väl ingenting annat att säga till ett sådant resonemang än att det är hädiskt. Det är hädiskt, därför att det jämställer Gud med människan. Det dristar sig att kräva att Gud skall vara skyldig att handla mot människan så, som den ena människan skall handla mot den andra. Det glömmes att vi är stoft och aska, att vi är syndare och lagbrytare. Att den ene syndaren utan vidare skall förlåta den andre, det är självklart. Att den ene lagbrytaren skall ha fördrag med den andre är lika självklart. Men därav följer inte att Gud skulle vara skyldig att handla mot en syndare som om han själv var syndare. Ty Gud är den HELIGE, all rättfärdighets upphov och alla lagars försvarare. Därför är Guds förhållande till synden något helt annat än den fallna människans. Gud kan inte överse med synden, inte sluta ögonen för den, inte lämna den ostraffad. Lika gärna kunde man begära att det glödande järnet skall utstråla svalka eller att ljuset självt skall vara mörker. För Gamla testamentet hänger hela världsordningen på detta faktum att Gud är en Nitälskare, en Hämnare över allt ont och en rättfärdig Herre, som för sina domar igenom och håller sina budord och rätter vid makt. Skulle Gud inte längre vara helig,

så skulle tillvarons innersta ha blivit ont, mörkt och syndigt. Ondskan skulle ha triumferat och fördärvets makter skulle behålla segern. Blotta tanken är hädelse för Gamla testamentets fromma.

Därför blir inte heller Guds vrede och Guds straffdomar något problem. De är en uppenbarelse av Guds härlighet och en garanti för tillvarons mening. Denna tillvaro är kanske strängare, men den är också väldigare och skönare, än den värld där man försökt eliminera Guds helighet och låtit den träda tillbaka för en förmänskligad kärlek.

Att denna gudsbild inte är religiöst primitiv bevisas bäst av att den på intet vis desavoueras av Nya testamentet. Vad som är det revolutionerande nya i Nya testamentet är inte Guds-bilden utan gudsgärningen i Kristus. Jesu Kristi Gud och Fader är inte på någon punkt mindre helig än profeternas. Han är lika suverän i sin rätt över människan, lika obönhörligt rättfärdig i sina domar, lika evigt skild från all synd. Därför har han makt att förgöra både kropp och själ i Gehenna (Matt. 10:28). Han förkunnar sitt oryggliga Ve! över de självgoda, över de egenrättfärdiga och över förförarna. Han är Domaren, som kan överlämna åt fångvaktaren och låta kasta i fängelse. Tvärs igenom jublet kring brudgummen, som kallar till gudsrikets stora bröllopfest, ljuder oavlatligt som en sträng och sträv underton vissheten om det omutliga allvaret i Guds dom. Evangeliet blir obegripligt, det degraderas till en verklighetsfrämmande idyll, om man inte ser det mot bakgrunden av den stora världsdomen. Och världsdomens bakgrund är Guds helighet. Det är det faktum som Paulus pekade på i Rom. 3:25. I de gångna tiderna hade Gud haft fördrag med världens synder. Men med fördragsamhet löser man inte det ondas problem. Nu måste Gud visa att han dock var rättfärdig. Därför måste han gripa in.

Därför strålar hela evangeliet mot domens mörka bakgrund. Jesus tvekar inte ett ögonblick att förkunna att alla de som inte

gör bättring, måste ömkligen förgås lika jämmerligt som de galiléer vilkas blod Pilatus blandade med deras offer. Alternativet är att ingå i livet eller att komma till Gehenna, till elden som aldrig släcks (Mark. 9:43). Om någon inte lyder Sonen, så blir Guds vrede kvar över honom (Joh. 3:36).

Det behöver inte påpekas att Paulus åter och åter ger uttryck åt samma sak. Vredesdomen är för honom en självklar sak. Lika självklart är det att Gud har absolut rätt i sin dom över det fallna människosläktet. Han är barmhärtig mot vem han vill, och vem han vill förhärdar han. Han är i båda fallen i sin fulla rätt. Människan har ingenting att säga, ty inför Gud är var mun tillstoppad och hela världen står med skuld. Han är konungarnas konung och herrarnas herre, han allena har odödlighet och bor i ett ljus dit ingen kan komma. Ingen har sett honom och ingen kan se honom. Inför honom har vi endast att böja oss och säga: »Honom tillhör ära och evig makt! Amen» (1 Tim. 6:15 f.).

I Johannes' Uppenbarelse kommer till slut samma gudsbild med all sin numinösa helighet till grandiosa uttryck. Inför honom faller allt i stoftet. Den frälsta skapelsen tillber och lovsjunger. Hans fiender döljer sig i hålor och ropar till bergen: »Fall över oss och göm oss för hans ansikte som sitter på tronen och för Lammets vrede. Ty deras vredes stora dag har kommit, och vem kan då bestå?» (6:16 f.). Inför den stora vita tronen och Honom som sitter på den flyr både himmel och jord utan att kunna finna någon plats att vila på eller någon möjlighet att bestå, när de drivs bort från Hans ansikte.

Det är för Nya Testamentet alldeles lika klart som för det gamla, att ett möte mellan den Helige och människan måste resultera i syndarens förtvivalde: Ve mig, jag förgås! Vem kan då bestå? Här finns ingen skillnad. Alla har syndat och saknar härligheten från Gud.

Vore nu Gud inte helig, så kunde hela saken lösas med *páresis*, med overseende. Om Gud inte vill döma människorna,

så kunde han godta dem med deras synder. Det är den lösningen som för Bibeln är otänkbar. Gud ger inte sin ära till pris. Hans helighet kan inte förenas med synden. Skulle den oförsonade synden få tillträde till Guds himmel, så skulle Satan ha segrat. Därför bevakas också paradiset av keruberna med det ljungande svärdets lågor. Det är nog, att Gud har fördrag med synden här i denna tidsålder, som därför också blir en valplats för kampen mellan Gud och hans fiender. Det finns en gräns över vilken de onda makterna aldrig skall kunna sträcka sig. »Aldrig någonsin skall något orent komma in i den, och inte heller någon som handlar skändligt och lögnaktigt» ... sådana måste stanna utanför» (Upp. 21-22). Detta är åter för Bibeln det stora beviset på att tillvarons innersta är oanfrätt, att Gud har makten, att det finns en gräns för ondskans möjligheter. Gud håller rätten vid makt.

Men vem kan då bestå? Det är detta, som för Paulus varit det förkrossande allvarliga problemet — liksom man kan säga att hela judendomen alltifrån de stora skriftprofeternas dagar brottats med det. Fariseismen hade funnit en lösning som Paulus med ertsande skärpa har avvisat. För senjudendomens fromma öppnade sig en väg till Guds förlåtelse, som till en del berodde på människans redliga strävan och hennes samvetsgranna laguppfyllelse, som visserligen aldrig blev fullkomlig, men som dock när den var redlig kröntes med Guds nåd och kunde räkna på ett förbarmande som efterskänkte vad som fattades. Det var denna relativa rättfärdighet som kom i oförsonlig konflikt med Jesus. Jesus ställde även den under domen. Han förkunnade att den rättfärdighet som inte övergick fariseernas och de skriftlärdes, inte var någonting värd.

Paulus har även på denna punkt förstått sin Mästare. Genom sina personliga förutsättningar kunde han på ett särskilt sätt förstå fariseismen och genomskåda det som var dess grundfel: att den ville bli rättfärdig genom lag och dock inte gjorde

fullt allvar av lagens krav. Den upprättade sin egen rättfärdighet, den som kommer av lag, och ville inte se att den därmed ställde sig under en förbannelse, eftersom den ändå aldrig kunde förbli vid allt som var skrivet i lagen. Paulus har också sett vad det till slut är, som gör det definitivt omöjligt att bli rättfärdig i kraft av lagen. Det är budet: Du skall inte ha begär. Det budet kommer i ohjälplig konflikt med syndens lag i lem-marna och med den köttsliga naturen, som i bästa fall kan tvingas till utvärtes formell lydnad för Guds bud, men som ändå i hjärtat och till sin innersta drift varken kan eller vill vara Guds lag underdånig.

Vem kan då bestå? Frågan står kvar.

Svaret har Paulus funnit i evangeliet om den korsfäste Messias. Det som var omöjligt för lagen, svag som den var genom den syndiga naturen, det gjorde Gud genom att sända sin egen Son som syndoffer, han som till det yttre var lik en syndig människa, och i hans kropp fördömde Gud synden (Rom. 8:3). Vi måste tänka oss detta alldeles konkret. Gud fördömde verkligen synden, när han lade den på Sonen och sände Sonen i döden. Den som inte visste av synd, honom har Gud i vårt ställe gjort till synd (2 Kor. 5:21). Han blev en förbannelse för vår skull. Paulus menar verkligen att Kristus var förbannad. Det är ju skrivet: Förbannad är var och en, som är upphängd på trä (Gal. 3:13). När Paulus här citerar lagen, så kan det bara ha den meningen, att det var inför Gud och efter gudomlig rätt som Messias på sitt kors var förbannad såsom en dömd och utstött missdådare. I god överensstämmelse härmed heter det i 1 Petr. 2:24: Våra synder bar han i sin kropp upp på korsets trä. Även detta bör man fatta fullt realt. Kristus upptog i sin jordiska kropp all vår synd. Den lades på honom och räknades som hans. För dess skull dog han en fördömd missdådares död.

Hebréerbrevet ger oss en mycket klagörande kommentar

till dessa tankar i kap. 7-10. Här dras som bekant parallellen mellan Kristi offer och de offer som frambars i det gamla förbundet. Hebréerbrevets författare borde kunna lära oss vad som är den kristna synen på den gammaltestamentliga offertjänsten. Det är så långt ifrån att denna skulle vara en beklaglig primitivism, som dröjt kvar i Israels religion, att den tvärtom är ett nödvändigt uttryck för det rätta förhållandet mellan Gud och människa, sådant detta måste gestalta sig under den tid som i Rom. 3:25 kallades Guds anoché, anståndets tid, då Gud hade överseende med synden. Skuldoffren i Israel är nämligen en bild av den nuvarande tiden (9:9). Det var efter Guds vilja som det i Israel skulle framföras offer och gåvor. Visserligen kunde de aldrig fullkomna dem som förrättade denna gudstjänst, men de var utvärtes stadgar som blivit pålagda till dess tiden var inne för en bättre ordning. De helgade till utvärtes renhet, och det på ett sådant sätt att de å ena sidan förkunnade, att ingen förlåtelse ges utan att blod utgjuts, och å andra sidan utgjorde en årlig påminnelse om synd, så att de just genom att ständigt upprepas klargjorde för Israel, att dess skuld stod kvar, och att det inte kunde fullkomnas genom sådana offer. Båda dessa punkter (9:22 och 10:1-3) är värda att observeras. »Utan att blod utgjuts ges ingen förlåtelse.» Det är det pregnanta uttrycket för hur offerlagarna demonstrerade Guds helighet. Varje offerdjur som slaktades skulle för Israel vara den levande demonstrationen av det oerhörda i varje förbrytelse mot Guds heliga bud. Så inskräptes det åter och åter att syndens lön är döden, att den som förbrutit sig mot den Helige skrivit sin egen dödsdom, att lagbrott var crimen laesae Majestatis mot Gud själv och alltså obönhörligen måste följas av fördärv och död. Denna död kunde nu genom Guds nådiga förordning tills vidare avvändas från den botfärdige israeliten och överflyttas på offerdjuret. När dess blod flöt, bekände därmed den offerande att han själv förtjänat döden som ett rättvist straff för sin synd.

Men hela denna offertjänst var endast interimistisk. Den kunde aldrig fullkomna någon »efter samvetets krav» (9:9). Den var en årlig påminnelse om den synd som Israel bar på. Alldeles särskilt gäller detta om det offer som Hebréerbrevets författare framställer som den stora förebilden till Golgataoffret: det offer som översteprästen en gång om året frambär i det allra heligaste, när han fick gå in bakom förlåten för att offra för sina egna och för folkets synder.

Det är inte svårt att se att dessa tankar på det närmaste överensstämmer med Paulus' tankar om tiden före Kristus som en tid av Guds anoché, en tid då den slutliga lösningen av frågan om synden och rättfärdigheten var ställd på framtiden, och då Gud bevisade skonsamhet utan att därför ännu ha uppenbarat sin frälsning. Det kan också vara värt att lägga märke till att offertjänsten enligt denna bibliska syn inte kan kallas primitiv. Snarare är den interimistisk, den är det för en viss tid av historien giltiga uttrycket för en ofrånkomlig sida i Guds väsen, nämligen hans helighet och hans oavkortade dom över synden. Den har alltså samma ställning som lagen och profeterna och är varken mer eller mindre primitiv än de. De har alla haft sin tid intill Kristus. Med honom har något nytt kommit. Det förgångna är nu förgånget. Det hör till förberedelsetiden. Men det är inte underkristet i den meningen att vi har anledning att se ned på det eller frånkänna det dess gudomliga ursprung.

Hebréerbrevet skildrar nu, som bekant, hur offertjänsten får sin fullkomning genom Kristi försonande offer. Han är den store översteprästen, som frambär sig själv som ett felfritt offer åt Gud. Inte med bockars eller kalvars blod utan med sitt eget heliga och dyra blod går han en gång för alla in i det allraheligaste, d.v.s. i själva himmelen, för att träda fram inför Gud själv. Där vinner han en evig förlossning och utplånar genom offret av sig själv en gång för alla sitt folks synder. Tydligare kan det ju knappast sägas att frälsningen är något

som inte bara sker med människan och inte bara ändrar människans inställning till Gud. Vad som först och främst förändras är förhållandet mellan Gud och den syndiga världen. Uppskovets och överseendets tid är förbi. Om Gud förut tills vidare låtit synden vara ostraffad, har han nu visat att han dock är rättfärdig. Men det underbara är att han inte dömt syndarna utan fördömt synden i köttet (Rom. 8:3), d.v.s. i Sonens kött, och så genom offret av sin enfödde Son räddat sina förlorade barn.

Så är alltså korset den stora manifestationen av Guds rättfärdighet. Hade Guds rättfärdighet inte varit så obönhörlig, skulle det aldrig ha behövts något kors. Då kunde det ha räckt med överseendet. Men just för det svalgs skull, som till evig tid skall bestå mellan Guds helighet och allt ont i vad form det vara må, behövdes korsets försoningsgärning. Gud har inte gjort avkall på sin rättfärdighet. Men han har inte heller förkastat den fallna världen. Han har funnit den tredje utvägen. Han har, som Paulus säger, både visat att han själv är rättfärdig och funnit en väg att göra den rättfärdig som tror på Jesus.

Detta är nämligen summan av försoningsverket: Honom som inte visste av synd, honom har Gud för oss gjort till synd, för att vi i honom skulle stå rättfärdiga inför Gud (2 Kor. 5:21). Sedan Gud utgivit sin Son kan han utan avkall på sin rättfärdighet göra syndare till sina barn. Möjligheten härtill ligger i *tron*, ty *tron* betyder den reala föreningen mellan den troende och Kristus. Genom *tron* förenas den syndiga människan med den Messias som dött i hennes ställe. Kristus upptar hennes existens i sin, han träder in för henne och gör sig solidarisk med henne. Nu kommer det henne till godo att han dött för henne. Alla hennes synder, hela hennes existens, hör med till de ting som är renade med den himmelske översteprästens blod. Hela hennes tillvaro är oupplösligt förenad med Kristi liv. Därför gäller inte längre lagen som domare över henne, ty Kristus är lagens ände till rättfärdighet för var och en som tror.

Hon står inte längre under vreden utan är i Kristus och har därför samma ställning till Gud som Kristus själv.

Vi vet alla, vilken roll denna identifikation av den kristne och Kristus spelar i den paulinska teologin. Redan i dopet är man begravd med Kristus, uppstånden med Kristus och sammanvuxen med Kristus. Om det kristna livet gäller: Nu lever inte längre jag, utan Kristus lever i mig. Hela denna nya existens kan beskrivas med orden: *i Kristus*. Föreningen med Kristus är också urkristendomens starkaste helgelsemotiv: Så skall också ni se på er själva: ni är döda från synden och lever för Gud *i Kristus Jesus*. Synden skall därför inte härska i er dödliga kropp (Rom. 6:11 f.). Vet ni inte att era kroppar är Kristi lemmar? Skall jag ta Kristi lemmar och göra dem till en skökas lemmar? (1 Kor. 6:15 f.).

Detta är alltså i korthet innebörden av *rättfärdigheten från Gud genom tron på Jesus Kristus*, som Paulus talar om i Rom. 3 strax före det ställe som vi tog till utgångspunkt. Det är, som Paulus säger, en rättfärdighet utan lag, ty den beror till intet stycke på människans laggärningar utan är en ren gåva. Däremot innebär den inte lagens upphävande i den meningen att Gud skulle pruta av på sina krav och godkänna det som inte kan godkännas. Det är tvärtom så som Paulus säger i sista versen av samma kapitel: Sätter vi då lagen ur kraft genom tron? Nej, inte alls! Vi upprätthåller lagen. Det vill säga: Just genom trons rättfärdighet hävdas lagens majestät. Gud har visat, att inte en prick av hans lag kan förgås. Han nöjer sig inte med mindre än den fulla och fullkomliga rättfärdigheten. Den har Sonen förverkligat, när han var ställd under lagen. Av denna rättfärdighet blir nu varje människa utan att ha förtjänat det (doreán v. 24!) delaktig, om hon genom tron uppgår i Kristus. Här har ingen avprutning skett. Å ena sidan har lagen uppfyllts i allt och hävdats till det yttersta. Å andra sidan har Guds kärlek öppnat en väg till fullkomligt oförtjänt frälsning utan

gärningar. Så är korset en uppenbarelse på en gång av heligheten och kärleken i Guds väsen. Det är den gudomliga föreningen av nåd och rätt.

Härav kommer det sig att evangeliet bjuder *en nåd som inte demoraliserar*. Redan Jesaja visste ju, att »när den ogudaktige får nåd, lär han sig inte rättfärdighet och ser inte Herrens höghet». Hela fariseismen kan ju sägas vara ett ytterst aktningvärt försök att förebygga att nåden skulle dras till lösaktighet. De skriftlärdade sålde verkligen inte Guds rike på realisation. De krävde mycket och de tog själva kraven på sig i hela deras stränghet. Likafullt tappade de bort nyckeln till kunskapen. Ty även laggärningarnas stränghet demoraliserar, när den å ena sidan lär människan att förtrösta på sig själv och tacka Gud för att hon inte är som andra, medan den å andra sidan alltid måste skarva i med Guds nåd utan att vilja göra den till radikal nåd, d.v.s. till oförtjänt nåd åt verkligt förtappade syndare. Så förloras nyckeln till kunskapen. Både lagen och nåden fuskas bort och levernet blir tionde av mynta och kummin och dill i stället för den kärlek och barmhärtighet som är en frukt av trons rätta förhållande till Gud.

I evangeliet görs det fullt allvar av både lagen och nåden. Därför demoraliserar inte nåden. Frälsningens bakgrund är ju Guds oavkortade vredesdom över synden, en dom som är så allvarlig att endast Sonens laguppfyllelse och försoningsdöd kunnat avvända den från lagbrytarna. Vidare är frälsningens väsen en trons förening med Frälsaren, en real delaktighet av Kristus själv. Men där Kristus bor i en människa och så att säga inkorporerar hela hennes existens med sin egen, där kommer Anden att föra en ständig strid mot köttet. Så länge tron finns hos en människa, finns där också Kristus och hans Ande. Och så länge *de* har att göra med människan, kan hon aldrig dagtinga med synden. Hon har, som Paulus uttrycker det, blivit »av hjärtat lydig». Hon har ju blivit »slav under rättfärdig-

heten» och ställt sina lemmar »i rättfärdighetens slavtjänst, till helgelse». Rättfärdigheten från Gud är alltså ständigt verksam i människan. I hennes lemmar blir den visserligen aldrig fullkomlig. Det hindrar inte att människan står under en fullkomlig och oavkortad nåd. Hon har ju hela tiden del i rättfärdigheten från Gud, d.v.s. i Kristus själv och allt vad han gjort. Men rättfärdigheten från Gud, som hon fått för intet, verkar i henne en motsättning mot synden, som gör sig förnimbar i allt hennes väsen. Det är just i denna spänning och denna kamp som delaktigheten i Kristus visar sig: i kamp mot frestelserna, i oro att komma bort från Kristus, i blygsel över det förflutna och sorg över de ännu vidlådande bristerna, i ett känsligt samvete, en beredvillig ande och en ständigt ny tillflykt till honom »som har älskat mig och utgivit sig för mig» (Gal. 2:20).

Så visar det sig att tanken på korset såsom en uppenbarelse av Guds rättfärdighet, långt ifrån att vara ett relikv av primitiva föreställningar som blivit liggande kvar i Paulus' tankevärld, i själva verket hör med till det som gör evangelium till något absolut nytt, något annat än en av de gamla kompromisserna, som försöker knäpa samman rätt och nåd. Det nya som kommit med evangeliet, är nämligen inte någon ny gudsbild eller någon ny kunskap om Gud. Den Gud som möter oss i Nya testamentet är densamme som Gamla testamentets Gud: helig och kärleksfull utan gräns och utöver mänsklig fattningsförmåga. Men det nya är en **ny gärning** av samme Gud, som förut handlat med Abraham, Mose och sitt folk Israel. Denna nya gärning betyder att den helige Guden sänder sin Son att försona världens synder och så öppnar en alldeles ny väg till frälsning. Därmed är det slut med långmodighetens och uppskovets tid. Gud *överser* inte längre med synden. Han *utplånar* den i Kristi blod.

Försoningen är och förblir hjärtat i evangeliet. Utan försoningen blir evangeliet förvanskat till ett platt budskap om

en kärlek som lika gärna kunde kallas beskedlighet. Ett sådant budskap kan inte annat än verka demoraliserande. Det är också påtagligt, att alla de schatteringar av kristendomen där man inte på allvar kan förkunna rättfärdigheten från Gud, inte heller kan göra allvar av Guds lag. Endera upplöses lagen helt och hållet, så att alla fasta moraliska riktlinjer suddas ut och allt stannar i en vag föreställning om att Gud är god mot var och en som följer sitt samvete och gör sitt bästa. Det har i stor utsträckning varit den liberaliserade vulgärkyrklighetens öde i vår tid. Eller också gör man allvar av lagen på vissa punkter. Man driver den med stränghet och eftertryck när det gäller vissa områden av livsföringen, men det blir alldeles som med fariseismen: medan man på vissa punkter är långt strängare än Gud, glömmer man på andra punkter bort mycket elementära krav. Det är de religiösa ekvilibristernas förbannelse, som så innerligt väl vet att de skiljer sig från världen i fråga om både mat och dryck, kläder och nöjen, men som inte ens når upp till vanliga hederliga världsmänniskors standard, när det gäller affärer eller hjälpsamhet mot grannen, d.v.s. kärleken och barmhärtigheten.

Ett rätt evangelium kan inte undvara en rätt förkunnelse av försoningen. Fullt ut kan vi aldrig bringa försoningens mysterium på begripliga formler. Men vi får inte tröttna att förkunna den med de formler som är oss givna i Skriften. Vi får heller aldrig sluta att försöka tränga djupare in i de bibliska tankarna om Honom som blev gjord till synd i vårt ställe, för att vi i honom skulle stå rättfärdiga inför Gud.

Frälsningsvisshet.

Av Rektorn, Teol. lic. David Hedegård.

Hur vinner man frälsningsvisshet?

Den frågan har ofta behandlats, i synnerhet i den kristna uppbyggelselitteraturen. Framför allt kan man erinra om Eric Pontoppidans »Härliga trosspegel», vilken utkom 1727 och spelat en så viktig roll i den nordiska kristenheten. Både Hans Nielsen Hauge och Carl Olof Rosenius blev på sin tid väckta genom den boken. Bokens syfte är att visa sökande människor vägen till frälsningsvisshet. Författaren skiljer mellan »längtanstron», som han också kallar »tillflyktstron», och den »vilande tron» eller »känslotron». Längtanstron består i att »en ångerfull själ med innerlig längtan flyr till Jesus och överlämnar sig åt honom». Och den vilande tron består i att »den troende har en stark känsla och övertygelse om sin tros giltighet och igenkänner i sig den Helige Andes vittnesbörd och nåd i sin ande». Pontoppidan vill visa den sökande själen vägen till detta den Helige Andes vittnesbörd.

Det finns i den kristna uppbyggelselitteraturen en mångfald framställningar, som har ungefär samma karaktär som Pontoppidans Trosspegel. Man känner sålunda människor som av hela hjärtat vill vara kristna och som i verkligheten också är kristna, men som saknar visshet om sin andliga ställning. Dessa människor söker man undervisa om vägen till visshet.

Spörsmålet är nu, hur frågan om frälsningsvissheten ter

sig i Nya Testamentet. Känner Nya Testamentet till människor som visserligen är kristna men som alltså håller på att söka visshet om denna sin ställning?

Innan man söker svar på denna fråga, måste emellertid ett mycket viktigt förhållande beaktas, nämligen det att svaret på denna fråga måste sökas i den del av Nya testamentet som börjar med berättelsen om pingsten, Apg. 2. Ty först i och med pingsten bröt den nya tidsåldern in. Först då kom frukten av Jesu försoningsdöd och uppståndelse människor till del. Alltför ofta glömmer man att Jesu lärjungar, då vi läser om dem i de fyra evangelierna, inte var kristna i ordets fulla nytestamentliga mening. De levde ännu under det gamla förbundets villkor. Först i och med Andens utgjutande på pingstdagen blev kristen erfarenhet möjlig.

Om man läser Apostlagärningarna och de nytestamentliga breven med tanke på frälsningsvissheten, så blir en sak mycket snart klar: Det *finns* sådan visshet. I de nytestamentliga breven har den också fått många och starka uttryck. Många är de nytestamentliga utsagor som i sak har samma innebörd som 1 Joh. 5:19: »Vi vet att vi tillhör Gud.»

Det är också lätt att se, att det inte är fråga om någon visshet som man nått fram till på resonemangets väg. I senare tid har det inte sällan varit tal om något som skulle kunna kallas »resonemangsvisshet». Man säger: Jag har ånkrat och bekänt min synd, och alltså gäller också för mig löftet om att Gud för Kristi skull förlåter synd. Alltså kan jag vara trygg och veta, att jag är Guds barn.

Vi skall här inte söka utreda i vad mån denna tankegång har stöd i Nya testamentet. Vi vill bara framhålla, att Nya testamentet inte talar så, då det talar om visshet. Där är det inte tal om resonemangsvisshet utan om erfarenhetsvisshet. Kort och rättfram är denna visshet beskriven i 1 Joh. 4:13: »Vi vet att vi förblir i honom och han i oss, därför att han har gett oss

av sin Ande.» Och i Rom. 8:16 heter det: »Anden själv vittnar med vår Ande att vi är Guds barn.» Den kristne är sålunda viss om sin barnställning hos Gud, därför att Anden tagit hans inre värld i besittning. Därmed har den kommande tidsålderns krafter börjat verka i honom. Ty att ha blivit delaktig av Anden är att ha »smakat den kommande världens krafter», Hebr. 6:5. Den som kommit in i denna verklighet är i och med det samma fullt viss om sin ställning till Gud.

Det är också uppenbart att enligt de nytestamentliga breven alla kristna äger en sådan visshet. Aldrig hör vi där talas om kristna som visserligen kommit till en begynnande tro men ännu saknar visshet. Där finns följaktligen inte heller någon sådan undervisning om vägen till visshet som den vilken meddelas i Trosspegeln och i en mångfald andra uppbyggelseböcker. I nytestamentlig tid upplevdes frälsningen i Kristus som ett mäktigt genombrott, som med en gång lyfte människan in i den kommande världen.

Härmed är emellertid inte sagt att Trosspegeln och liknande uppbyggelseböckers framställningar måste underkännas. Erfarenheten visar nämligen att det i tider då Anden är mäktigt utgjuten — framför allt i stora väckelsetider — är vanligt att människor med en gång upplever frälsningen som en genomgripande verklighet. Sådana tider påminner om den första kristna tiden. Men sådana tider är undantag. I regeln har man i den kristna församlingen inte haft någon stark erfarenhet av Andens närvaro och kraft. I sådana andliga svaghets-tider tar det ofta lång tid för den enskilda människan att nå fram till en verklig erfarenhet av frälsningen. Det brukar kräva mycket sökande, enträgen bön, flitigt bruk av Guds ord. I sådana tider har också en undervisning sådan som den, vilken meddelas i Trosspegeln, en stor uppgift att fylla.

Jordens salt och världens ljus.

Matt. 5:13-16.

Av Professor Hugo Odeberg.

Jesu ord till sina lärjungar om att de är jordens salt och världens ljus räknas nog gärna till det i Nya testamentet som är lättfattligt, och den som skall predika över Matt. 5:13-16 är kanske frestad att säga att det är en lätt text. Men det är nog så, att denna text är lika svår som alla texter i vårt nya testamente. Det är här fråga om Jesu egna ord, och att kunna helt fatta och uttömma innebörden i ett ord av Jesus, det bör ingen tilltro sig.

Att texten är svår, det blir uppenbart redan med den första, naturligaste och enklaste fråga man ställer, när man skall utlägga den. Man frågar: Vad betyder det, att lärjungarna är jordens salt? Vad menas med jordens salt?

»Jordens salt» skall inte hindra den gudsfientliga världens moraliska förfall.

Nu kan man ju säga att salt är det som hindrar från förruttelse. Att vara jordens salt skulle då betyda att vara något som hindrar jorden från förruttelse. Och med jorden kan ju inte gärna menas något annat än de människor som bor på jorden, jordemänskligheten. Mänsklighetens förruttelse skulle väl vara dess moraliska och religiösa fördärv. Kan nu Kristi lärjungar förhindra mänsklighetens moraliska och religiösa fördärv? Om de är ett mänsklighetens salt, så skulle de ju i så fall

hålla hela mänskligheten fullkomligt frisk. Ty något som är rätt saltat, det förblir helt och hållet friskt. Om endast en del, endast en den allra minsta del av det för vilket saltet är till, ruttnar, då är saltets uppgift helt förfelad. Nu vet vi att Kristi lärjungar ingalunda hållit mänskligheten fri från moraliskt fördärv. Det har ju inte ens lyckats under sådana tider och sådana begränsade delar som i de kristna staterna under den tid då kristendomen var statens offentliga vilja och inga andra krafter tilläts av samfundets offentliga organ än de kristna. Ty om de kristna i denna mening skall vara jordens salt, då måste de ju ha det bestämmande inflytandet i världen och äga förhoppning att så småningom kunna helt behärska världen.

Men detta är inte bara en falsk och fåfång dröm, utan en djävulens frestelse. Inte ens Kristus själv var i den meningen jordens salt. Han förhindrade inte mänsklighetens moraliska fördärv. Och han avvisade bestämt frestaren, när denne ville ge honom makten över hela världen, lägga den för hans fötter, så att han på den vägen skulle kunnat utföra sitt frälsningsverk. Ty vad hade det inneburit? Det hade endast kunnat ske genom att Kristus hade böjt sig för det ondas makt: »Allt detta vill jag ge dig, om du faller ner och tillber mig.» Så leder alltså en dylik tolkning av Jesu ord till något som inte kan kallas bara en harmlös och välmenande uppfattning av de kristnas uppgift utan till en rent djävulsk och fördärvbringande uppfattning. Kristi lärjungar kan inte vara jordens salt på det sättet att de skall kunna hålla moraliskt och andligt fördärv helt borta från mänskligheten. De skall inte försöka det. Ty då kommer de att omärkligt ge efter för de krafter och principer som härskar i en gudsfientlig värld, de kommer att försöka begagna sig av dessa krafter, och det betyder kompromiss med dem, och snart nog att man helt finner sig fångad i deras nät. Då har man genom att sträva efter att bli jordens salt snart blivit just motsatsen, man har upphört vara ett salt. Det behöver ju inte

sågas att de kristna »idealen» verkat såsom ett ferment i världen. Men det har de gjort genom sin egen kraft och genom att de klart och otvetydigt, utan kompromisser, återspeglat Jesus Kristus själv i hans höghet och helighet.

Jordens salt ett bödens värn mot Guds förkastelsedom.

Vi måste alltså nalkas dessa ord från en helt annan utgångspunkt. Saltet förhindrar förruttelse. Mänsklighetens förruttelse kan således inte här vara det moraliska och andliga fördärv som är utbrett i världen alltsedan människors första avfall från Gud. Det måste här vara fråga om att saltet är något som uppehåller världen trots dennas moraliska och andliga förfall. Ger oss den heliga skrift någon antydning om att en sådan tanke är möjlig? Om vi då går till Gamla testamentet, som ofta innehåller förebilder inom ett begränsat område för det som i det nya förbundet skall gälla hela världen, så kan vi peka på berättelsen om Abrahams bönekamp med Gud för att bevara staden Sodom från undergång. Sodom är ett verkligt exempel på sedligt och andligt förfall, en typisk bild av mänskligheten. Vad bad nu Abraham om? Ja, inte om att han själv skulle kunna hålla Sodom rent och obesmittat, utan om att det skulle bli bevarat från fullständig undergång. Och vad säger han i sin bön? Så säger han: »Jag har vågat tala till Herren trots att jag är stoft och aska. Kanske fattas det fem i de femtio rättfärdiga. Skall du då på grund av dessa fem fördärva hela staden?» Herren svarade: »Om jag finner fyrtiofem där, skall jag inte fördärva den.» Och det slutar med att Herren säger att han inte ville förgöra staden, om det bara fanns tio rättfärdiga i den. Nu fanns där inte ens tio rättfärdiga män, men hade de funnits, så hade detta hindrat Sodoms fullständiga undergång. Det hade alltså funnits ett salt i den staden. De rättfärdiga hade varit den stadens salt.

Hade det funnits där tio, som liksom Abraham trott på Gud och hållit sig helt till honom, och — det viktigaste av allt — bett som Abraham, varit bedjare, så skulle staden inte gått under, inte därigenom att det blivit en fullkomligt felfri och ren stad, en stad av uteslutande rättfärdiga, utan därigenom att det skonats av Herren och fått ännu en nådatid. Dessa tio bedjande människor i den stora staden, dessa »trosrättfärdiga» av Abrahams släkte, de hade varit den stadens salt. Denna berättelse i första Mosebok är en profetisk berättelse.

*Kristi lärjungar är jordens salt,
annars är de inte lärjungar.*

Ifrån denna utgångspunkt är det kanske möjligt att ana, vad innebörden är också av detta, att Jesus säger »Ni är jordens salt». Lärjungarna *är* jordens salt. Det heter icke, att de har till uppgift att vara jordens salt. Det är inte så, att de först blir lärjungar och sedan skall bli jordens salt. Utan de är jordens salt genom att de är lärjungar. Det är inte så, att en Kristi lärjunge skall fråga: »Vad skall jag göra för att bli jordens salt?» Ty han är jordens salt, om han är Kristi lärjunge. Vilket är således det enda villkoret för att vara ett jordens salt? Det är att vara en Kristi lärjunge, det är att vara hans egen, att leva i och av honom allenast. Den är jordens salt, som likt Paulus kan säga: »Nu lever inte längre jag utan Kristus lever i mig», och som likt Paulus lever av det ordet: »Min nåd är dig nog, ty kraften — Guds kraft — fullkomnas i svaghet». En Kristi lärjunge, som ber för människorna och för världen, som i bönen, den ensamma kammarens bön, bär fram för Gud all världens fördärv och nöd och kämpar med Gud i bönen, han är den som kommer närmast att vara ett jordens salt. (Jfr Mark. 9:50: »Ha salt i er och håll fred med varandra!»)

Och då tycker man sig också kunna begripa de orden: Om saltet förlorar sin sälta, hur skall man då göra det salt igen?

Uppenbarligen kan ett salt aldrig förlora sin sälta. Jesu fråga hör till dem för honom typiska, som genom att de är orimliga visar hän på det orimliga i människans planer och beräkningar. Liksom när han säger: Om en människa vinner hela världen, men förlorar sig själv — vad har hon då vunnit? Saltet kan inte förlora sin sälta. Är någon en Kristi lärjunge, verkligen och i sanning, då är han ett salt. Men om han inte är detta, då är det lika orimligt att fråga hur han skall kunna vara ett jordens salt, som att fråga: hur skall man kunna ge sälta igen åt ett salt, som förlorat den. Något sådant är inte möjligt.

Världens ljus.

På samma sätt säger Jesus till lärjungarna att de är världens ljus. De är världens ljus därigenom att de är Kristi egna. Det är alltså Kristus i dem, som är världens ljus. Paulus var intet världens ljus därför att han var Paulus, men han var det därför att han kunde säga: »Nu lever inte längre jag utan Kristus lever i mig.» En Kristi lärjunge kan alltså inte fråga: »hur skall jag nu kunna visa det ljus, som jag har? Hur skall jag bli ett världens ljus?» Han kan inte *bli* ett världens ljus. Utan antingen är han det, eller är han det inte. Kristi ljus kan inte döljas och blir inte dolt.

Även i dessa verser är det en rätt vanlig tillämpning, som nog måste sägas vara direkt felaktig och vilseledande. När det heter: »Inte heller tänder man ett ljus och sätter det under skäppan, utan man sätter det på ljushållaren, så att det lyser för alla i huset», så tolkar man ju gärna detta, som om däri låg en förmaning till lärjungarna att se till, att de inte sätter sitt ljus under en skäppa. Och så kommer man till att finna en motsägelse mellan detta ord och ordet i nästa kapitel i bergspredikan, Matt. 6:1, där det heter: »Akta er för att utföra goda gärningar för att människor skall se er.» Eller »När du ger en gåva, låt inte din vänstra hand veta vad den högra gör. Ge din

gåva i det fördolda, be till din Fader i det fördolda, visa dig inte med din fromma fasta, med dina fromma böner, med dina goda gärningar.»

Men nu är det inte alls fråga om att en Kristi lärjunge skall sträva efter att inte sätta sitt ljus under en skäppa eller sträva efter att sätta sitt ljus på ljushållaren eller sträva efter att låta människor se sina goda gärningar. Ty vem är det som inte sätter ljuset under skäppan? Det är inte den kristne, han kan varken sätta det verkliga ljuset under någon skäppa eller på någon ljushållare. Utan det är Gud själv. Den frågan »Inte sätter man väl ett ljus under en skäppa ...» är avsedd att peka på samma orimlighet som den föregående: »Inte kan en stad döljas, som ligger på ett berg.»

Man begriper ju detta lättast, om man frammanar bilden av någon som verkligen varit ett sådant Kristi ljus i världen. Och detta finns det ju anledning göra i en predikan över denna text, då den hålls på helgonens dag. Helgon var sådana människor som var ett ljus i världen. Man såg dem och prisade, inte dem själva, utan deras fader i himmelen. De lyser i världens mörker som fyrbåkar, som hjälper människor att tro att Gud finns. Men själva satte de inte sitt ljus på någon ljushållare. Hade de gjort detta, så hade man varken prisat dem själva eller deras Fader, som är i himmelen.

Tidernas tecken.

Matt. 16:1-4.

Av Professor Hugo Odeberg.

Fariséer och sadducéer.

Fariséerna och sadducéerna kom tillsammans till Jesus, och avsikten med att komma till honom var att de ville pröva honom. Sadducéerna och fariséerna var annars de riktningar i den samtida judendomen, som var varandras största motståndare. På så gott som alla punkter var de oense. Fariséerna hade ju formulerat sina läror i medveten motsättning till sadducéernas levnadssätt och principer, och på Jesu tid var klyftan mellan dessa båda riktningars livsinställning så stor att den inte mera syntes kunna överbryggas. De kunde helt enkelt inte förstå varandra. Sadducéerna var rika och förnäma, höll på sina ärvda ståndsrättigheter, innehade de högsta ämbetena, särskilt de högsta prästerliga ämbetena, deras religiösa intresse, där det fanns, var knutet till tempeltjänsten. Men det fanns också rätt mycket fritänkeri bland dem. De var utåtvända, alltid män av värld. Även de bland dem som inte var fritänkare hade ingen förståelse för utan motvilja mot all varmare gudsfruktan. Intet övermått av religion var deras livsmotto. Helt annorlunda var fariséerna. De var de religiösa ivrarna, som ville ställa hela livet, varje dess ögonblick och varje dess detalj, i Guds tjänst, i det gudas tjänst. De var fromhetens och moralens väktare, själva fromma ville de också leda andra till fromhet. Deras religiösa intresse var knutet till vad vi skulle kalla etiken, den

fromma livsföringen. Sin förankring hade de bland välbärgade hantverkare och köpmän, och de hade i mycket större utsträckning folkets röst än sadducéerna. Man har nu intet belägg för att dessa båda riktningar träffades i gemensamma intressen. Inte ens inför trycket av yttre fiender, under brinnande krig, kom de överens. Men i motståndet och bekämpandet av, följelsen av, Jesus Kristus möttes deras intressen. Liksom Herodes och Pilatus till och med blev vänner, så kunde fariséer och sadducéer gå tillsammans för att angripa Jesus. Det är en företeelse som upprepats i den kristna historien. Från den gamla kyrkans historia kan erinras om kyrkofadern Origenes' uttalande från sin samtids förhållanden: »I vår tid kan man mycket ofta se sådana som omfattar ofantligt skilda och motsatta meningar antingen i grekernas filosofi eller i andra ämnen framträda samstämmiga däri, att de har Jesus Kristus till åtlöje i hans lärjungar och bekämpar honom.»

Provet.

Fariséer och sadducéer kom tillsammans för att pröva Jesus. Det är ju klart, att det inte var fråga om ett sådant prov som Jesus själv rekommenderar enligt Johannesevangeliet 7:17: »Om någon vill göra hans vilja, som har sänt mig, skall han förstå om denna lära är från Gud eller om jag talar av mig själv.» Det var inte för att pröva sanningen av det Jesus sade. Ty då skulle man ha varit otillfredsställd med den sanning man redan hade och det liv man redan förde. Men dessa var säkra på sig själva. Fariséerna var väl de säkrare av de båda grupperna. De menade sig ju gå Guds vägar. Sadducéerna var i alla fall säkra på att Jesus var en förvillad person och ett orosmoment. Sådan var den *medvetna* bakgrunden till deras omdöme om Jesus och inställning till honom.

Varför hatade man Kristus?

De kom alltså inte för att pröva, om det var någon sanning i det Jesus sade, utan de kom för att pröva honom i avsikt att bringa honom på fall, att blottställa honom för att kunna undanröja honom. Det är nog viktigt att härvid göra klart för sig, att det åtminstone hos fariséerna inte var några enkla och låga motiv, som medvetet dikterade deras angrepp. Det skulle nog vara att ta alltför ytligt på situationen att rätt och slätt beskriva fariséernas ställningstagande så, att de i Jesus såg en fara för sitt eget inflytande på folket, och att de därför ville ha honom blottställd och bragt ur vägen. Själva var de säkerligen övertygade om att de uteslutande drevs av omsorgen om Guds sak. De hade redan bedömt Jesus efter grundsatser som de menat sig finna i Guds uppenbarade ord. Det tragiska var, att de just därför att de kände sig förpliktade att värna om Guds sak drevs att angripa honom som talade Guds ord. Och det djupast tragiska var det att deras konflikt med Jesus tillspetsades, ju närmare de i honom kom Gud själv. Det tillspetsade sig till oförsonligt hat, i den mån det de bekämpade hos Jesus var Gud själv. Vi ser denna tillspetsning avspeglad i våra evangelier. Vi ser hur det där fortskrider från de relativt obetydligare utanverken till det centrala och avgörande. Först kommer sådana anledningar som de, att Jesus inte motsvarade fordringarna på en from och rättfärdig man, t.ex. att han handskades vårdslöst med sabbaten, att han åt och drack med publikaner och syndare. Detta utlöste hos dem moralisk indignation: den som vill vara folkets lärare får ju inte uppföra sig som denne gör. »Se vilken frossare och vindrinkare, en vän till publikaner och syndare.» Så kommer nästa steg: skarpare blev motsatsställningen och fördömandet av Jesus, när han syntes framkomma med anspråk och later som en profet, som en med Guds ande utrustad, som ett Guds sändebud. Då

framstod han för dem som en bedragare. Och ett steg längre gick förbittringen, när han tycktes vilja beteckna sig som det alldeles särskilda sändebudet, sändebudet framför andra, nämligen Messias. Men därmed var ännu inte den verkliga krisen i förhållandet till Jesus nådd. Att påstå sig vara Messias var ingen dödssynd. Han var visserligen inte Messias utan en falsk Messias, något i och för sig betraktat högst förkastligt, ty det innebar att han inte bara var en bedragare utan en storbedragare, som det gällde att avslöja. Men den verkligt djupa konflikten nåddes då man hos Jesus träffade Kristus, den levande Gudens Son, det gudomliga ordet självt. När han talade såsom endast Gud själv kan tala: »Jag säger er», då såg de häri en förbrytelse för vilken inte ens den största förbrytelsen, hädelse mot Gud, var en tillräckligt fördömande beteckning, det var en ondska och ett fördärv för vilket det inte fanns ord. På denna punkt utlöstes det djupaste hatet. När man mötte Gud själv, så hatade man honom såsom djävulen.

En falsk profet?

Nu är det i dagens text med detta att sätta på prov närmast fråga endast om ett av de förberedande stadierna. Man ville med detta prov blottställa Jesus som en falsk profet eller en falsk Messias. Men vi måste ta i betraktande, att det som gav den särskilda intensiteten även åt sådana angrepp som endast riktade sig mot Jesus såsom profet eller Messias, det var att han var mera än en profet. Man angrep ju i verkligheten inte bara profeten Jesus, ty en bara profet Jesus fanns inte. Även de som i Jesus såg en profet och trodde på honom som sådan, stod ju dock inför något som var mera än en profet. Oavsett vad människor trodde om honom, så stod han ju själv där sådan Han i verkligheten var. Guds egen kraft var i honom. Vad således än sadducéerna och fariséerna avsåg, även om de en-

dast avsåg att sätta honom på prov som en profet och blottställa honom som en profet, så var det en verklighet de stod inför, och den verkligheten var Jesus Kristus Guds Son. När de alltså satte profeten Jesus på prov, var det i verkligheten Guds son och därmed Gud själv de satte på prov.

Pröva = fresta.

Och nu kan man lägga märke till vad det är för ett ord i grundtexten, som svarar mot kyrkobibelns »sätta på prov». Det är peirádsein. Men detta är samma ord som används i frestelseberättelsen (Matt. 4, Mark. 1:12 f., Luk. 4) när det heter att Jesus frestades av djävulen. Ordet för »fresta» i denna berättelse är detsamma som ordet för »sätta på prov» i vår text. Detta ger en symbolisk antydning om vad det är som djupast sker, när sadducéer och fariséer sätter Jesus på prov. Det är i grunden samma makt som angriper Jesus, nämligen den koncentrerade ondskans makt. De som sätter Jesus på prov, de som »prövar» honom, de gör sig till verktyg för och låter sig tas om hand av den sataniska makten. När fariséerna i tanke att de värnar om Guds sak, om rättens och det godas sak, hamnar i ett hat till det gudomliga i Jesus så stort att de i honom ser djävulen själv, hatar honom såsom de tänker sig hata djävulen, så har i verkligheten den rakt motsatta situationen uppstått: de hatar Gud med djävulens hat. (Jfr Joh. 8.)

Tecken från himmelen.

Så är det också en djupare syftning i det som i vår text berättas om det sätt på vilket de sätter Jesus på prov. Det heter att de begär av honom ett tecken från himmelen. Utgångspunkten är här något från fariséernas synpunkt berättigat och nödvändigt. En profet och i all synnerhet Messias skall kunna visa tecken. Tecken förebådar Messias' ankomst, tecken åtföljer

hans verksamhet. Här ligger nu tonvikten på orden »från himlen», vilket enligt fariséiskt språkbruk kan betyda rätt och slätt »från Gud». Man fordrade alltså att Jesus skulle kunna visa tecken på sin profetiska kallelse och rättigheter, tecken som otvetydigt visade att det var Gud själv som gett honom bemyndigande. En sådan fordran innebär att de som framställer den, menar att inga sådana tecken ännu förelåg. De hade inte sett några tecken på Jesu profetiska eller messianska bemyndigande. Intet i Jesu framträdande hade för dem visat några tecken på att han var ett Guds sändebud. De hade inte hos honom sett några gudomliga tecken, några tecken på att Gud här var i verksamhet.

Men i deras fordran ligger också inneslutet att de inte väntar sig att han skall kunna ge några sådana tecken som av dem fordras. Han är ju i deras ögon redan dömd. Man framställer alltså fordran på tecken, man sätter Jesus på prov, därför att man är övertygad om att han ingenting har att ge, att hans anspråk och hans löften till människor är bedrägeri. Detta är alltså situationens yttersida. Och redan den har ju många möjligheter till tillämpning på senare tiders förhållanden, på människors olika sätt att komma till Jesus, till kristendomen, med krav på tecken som bestyrker Kristi anspråk och Kristi löften.

Frestelsen att vinna världen.

Men det finns också en djupare aspekt på denna sadduceernas och fariséernas fordran på gudomliga tecken, tecken som tillfredsställer och bevisar. Genom att fordra tecken ställer de sig som nämnts inte bara i sin egen övertygelses tjänst utan gör sig till omedvetna verktyg för djävulen, den gudsfientliga makten. Det märks på den omänskliga lidelsefullhet, den passion med vilken man nalkas Jesus. Man är verkligen inte bara sin egen herre, man är besatt av något demoniskt i

sin ovilja mot Kristus. Och så sker här under det som sker, i ett djupare skikt i den andliga verkligheten, något av samma slag som det som skedde då Djävulen frestade Jesus. Han kom också med frestelsen till Jesus att begagna sig av den makt han hade att genomdriva sin vilja och utföra sin mission genom sådana maktmedel som världen omedelbart skulle erkänna, böja sig för eller tvingas av. Han frestades att av stenar göra bröd, att visa att han kunde utföra sådant som enligt gängse mening just en gudasänd skulle kunna utföra, och till slut frestades han att använda sig av den yttre makten, att bli världens härskare för att kunna frälsa världen. Men alla dessa frestelser avvisar Jesus. Så ligger också i motståndarnas illvilliga kritik av Kristus och kristendomen en djävulens frestelse att gå in på de fordringar dessa motståndare säger sig uppställa för att kunna erkänna kristendomen. Det är frestelsen att lämna den uppgift som kyrkan fått av sin Herre och i stället visa världen, att den är en makt som vet att sätta in sitt inflytande och sin verksamhet på sådant som man fordrar av den för att kunna tro.

Tidernas tecken.

Men Jesus själv avvisar detta prov, denna djävulens frestelse, här liksom vid alla andra tillfällen. Han efterkommer inte den fordran som ställs på honom, utan han visar i stället hur det är beställt med dem som uppställer denna fordran. Ni förstår att döma, säger han, om himlavalvets utseende, men kan inte döma om tidernas tecken.

Det är detta som är felet med dem. De kan helt enkelt inte se de tecken som omger dem på alla sidor. Det är omöjligt att ge gudomliga tecken åt dem som inte har förmåga att se dem och döma om dem. Det är samma innebörd i dessa Jesu ord som i dem han enligt Joh. 5:39, 40 riktar till de judar som vid

det tillfället uppträdde som hans motståndare: »Ni forskar i Skrifterna, därför att ni tror att ni har evigt liv i dem, och det är dessa som vittnar om mig. Men ni vill inte komma till mig för att få liv.»

*Både de heliga skrifterna och tidernas tecken
vittnar om Kristus.*

Där är det fråga om de heliga skrifterna som man inte kan läsa, vars mening man inte kan gripa, därför att man förkastar Kristus. Här är det tidernas tecken man inte förstår. Men såväl de heliga skrifterna som tidernas tecken vittnar om Kristus.

Vad är alltså tidernas tecken? Liksom man inte förstod skrifterna trots sin rannsakan av och sina stora kunnighet i dem, så förstod man inte heller den skrift som tidernas tecken utgjorde. Lika litet som det att förstå de heliga skrifterna kan vinnas genom ett blott yttre studium av dem, så kan alltså ett bedömande, ett förstående, av tidernas tecken bestå i ett jämförande och aktgivande och katalogiserande av de olika yttre händelser som sker i tiden. Om man inte har synen, så kan man aldrig döma rätt om tidernas händelser, om varje tids tecken.

*De som förstod tidernas tecken:
Johannes Döparen, Petrus.*

Vad tidernas tecken är förstår man, om man tänker efter vad det var för tecken de såg, som vid Jesu första framträdande visade sig kunna döma om tidernas tecken. Där har vi en Johannes Döparen, som sade: »Se, Guds Lamm, som tar bort världens synd.» Han förstod sin tids tecken, han såg dem och kunde döma om dem. Där har vi Simon Petrus, som enligt samma kapitel ur vilken vår text är tagen säger: »Du är Kristus, den levande Gudens son.» Tidernas tecken, varje tids

tecken, är sådana som för dem som ser, visar att Kristus verkar. Men för dem som inte ser, går det inte att utpeka några tidernas tecken, ännu mindre är det tillåtet att göra några tecken, skapa några tecken som de ser. Ty det måste då vara tecken som ses i det de vill se och kan se, det vill då säga, i den värld som är Kristi fiende och kämpar för att förgöra det som är Kristi verk. Det skulle bli tecken som således själva arbetade emot Kristus. Det skulle vara att förråda Kristus och falla för djävulens frestelse.

»Ett ont och trolöst släkte», säger Jesus, »begär ett tecken.» Att man inte kan se tidernas tecken, det innebär inte bara något rent negativt, bara en brist, att man saknar förmågan, utan det innebär att man direkt värjer sig emot de tecken som ges. Detta är domen, att då ljuset kommit i världen, människorna mera älskade mörkret än ljuset, därför att deras gärningar var onda. Även om man alltså säger sig sträva för det goda, är man i denna sin strävan ett trolöst släkte, man har till namnet och avsikten förmälat sig med det goda, med Guds sak, men sluter sig i verkligheten till det som är emot Gud.

Jonas tecken och vår egen tids tecken.

Så säger Jesus till slut: »Intet annat tecken skall ges det (släktet) än Jonas tecken.» Vad är i detta sammanhang Jonas tecken? I den liknande berättelsen i Matteus tolfte kapitel ges en tydning av Jonas tecken, en tydning, som tar sikte på ett centralt och avgörande skede i Kristi verk: »Liksom Jona var i den stora fiskens buk i tre dagar och tre nätter, så skall Människosonen vara i jordens inre i tre dagar och tre nätter.» Man bör säkerligen inte använda denna tydning till att begränsa innebörden i uttrycket utan tvärtom till en antydning och ledning för en vidgad tillämpning. Tecknet är Kristus själv. I detta sammanhang kan man peka på en annan sida av den gammaltesta-

mentliga berättelsen om Jona. Vi har där sådana som varit närmare till att förstå och fatta de tecken som kom genom Jona. Men de förhårdade sig mot hans predikan, mot Guds ord genom honom. Vad var det de som förhårdade sig och inte såg tecknen, fick se för tecken? Jo, det att genom Jonas predikan de främmande nineviterna gjorde bättring och omvände sig till Gud. Här är nu mer än Jona. Vad är det de får se som avvisar tidernas tecken? Vad har de utläst ur tidens förhållanden och händelser? De har utläst att Kristi verk är förbi, att Kristus är död, att hans lära mer och mer förlorat greppet om människor. Han är i deras ögon redan dömd. Kristus verkar inte, han är ingen levande kraft. Men vad får de se? Jo, att förunderliga och obegripliga verkningar och resultat fortfarande på oväntade tider och oväntat sätt bryter fram genom tron på Kristus. De som för sin del förkastat och dömt honom, de får se honom leva, de får se hans verk uppstå på ruinerna av det som de betraktat såsom det maktfulla, segerrika och bestående i tiden.

Mot denna bakgrund får textens slutord en ödesdiger betydelse. »Han lämnade dem och gick sin väg.» Skall vi höra till dem som en gång hos andra får se Jonas tecken men själva vara sådana om vilka det skall heta: »Han lämnade dem och gick sin väg.»

Jonas' tecken.

Matt. 16:1-4.

Av Rektor Robert Fur.

F.d. skeppspassageraren Jonas, Amittais son — du minns honom? Han trodde att man kunde smita. Han var kanske van att göra det! Och därför köpte han biljett till Tarsis långt borta vid Guadalquivirs mynning i Spanien. Och så skaffade han sig god matsäck, stack en intressant »bok» i mantelfickan och beredde sig att njuta av den långa färden på övre däck. Det blev dock inte alldeles så som han tänkt sig. Gud sände nämligen en snabbgående undervattensbåt efter honom. Och i den fick han ta plats — en så trång plats, att Jonas bara hade utrymme att tänka, gråta och be ... Sedan den sällsamma farkosten efter tre dygns färd genom djupet lagt till vid en strand, mötte Gud Jonas på nytt och bjöd honom för andra gången att gå till Ninive. Och den gången bar det omedelbart iväg. Rösterna skalv ännu av ångest, när han predikade på torget i den stora staden. Och förskräckelsen stod ännu att läsa i hans ansikte, när han berättade om den skummande färden. Andlöst lyssnade ung och gammal. Och när han kom till avslutningsorden: »Kom ihåg, att det inte går att undkomma Gud!» — så var det dödstyst över hela torget. Han hade inga vittnen att hänvisa till, men de trodde likväl hans ord och bättrade sig.

Men nu talade en som var mer än Jonas! Skulle de inte tro honom, när de hörde evigheten vibrera i hans röst, när himmel-

rikets solsken log i rymden över hans huvud? Nej, de trodde inte. Trotsiga sadducéer och grådaskiga fariséer — som nu för en gångs skull slagit följe — ställde sig bredbenta och fräcka framför honom och sade med sitt mest ironiska tonfall: Dina ord övertygar ingen, men låt oss se ett tecken från **himmelen** (tecken »från jorden» ansågs djävulen kunna åstadkomma), så kanske vi kunde reflektera en smula på att tro. — Jesus genomskådade dem, kände den isiga pusten från deras kalla själar och fylldes av helig vrede. Så genomtränger han dem med sin blick och säger: Väder och vind och det som hör till materiens värld, det förstår ni att tolka! Men historiens sällsamma tecken, som nu syns mitt ibland er, i det jag framträtt, dem förstår ni inte. Onda och trolösa som lättfärdiga kvinnor sviker ni Gud och begär bevis för att han — er rätte man — finns till och att jag är Guds Son. Och i den tron, att jag inte skall vara i stånd att framkalla några järtecken, bereder ni er med ovärdiga sinnen att visa er skadeglädje. Men intet annat tecken än Jonas skall möta er! — Och så drog Jesus bort ifrån dem.

Det är länge sedan detta hände. Men fortfarande slår ovärdiga människor följe och ställer sig framför Jesus med samma krav: Uppenbara något som är alla tiders! Låt oss se något som är jätte! Överväldiga oss! Så kanske vi kan börja reflektera på himmelen.

Men Herren Jesus går alltid förbi sådana för att på sin väg hinna de verkliga sökarna, vilkas hjärtan står öppna, vilkas ande hungrar och törstar efter rättfärdighet. — Vi däremot, som är så känsliga för människornas fordringar, vi försöker med muskelkraft, vi arbetar att göra något väldigt, som skall imponera, som skall tysta munnen på motståndarna. Vi trycker granna affischer och anordnar uppmärksammade utställningar, vi gör upp statistik och frestar med demonstrationer. Men resultatet blir ofta miniatyrartat. Och det är inte så underligt, ty

sensationslystnad är aldrig detsamma som längtan efter Guds väldiga uppenbarelser eller sökandet efter frälsning. Vi kan sluta upp med allt det där redan i dag och som Jesus själv hänvisa alla sådana nyfikna och sensationshungriga människor till Jonas tecken ... Men de verkliga sökarna — dem skall vi vägleda. Amen.

Ur

Birgit Lange: Mina grundvalar.

Jag börjar se tre vägar i detta livet.

Den första, den bredaste och mest trafikerade, är vägen till köttgrytan. För att gå där behöver man blott tiga eller anslå den rätta ytliga tonen inför sin tids skriande missförhållanden. Man behöver blott laga så att man på intet sätt blir ett hot för de maktmissbrukande. Detta är för flertalet lätt, för fåtalet omöjligt.

Den andra vägen är svärdets väg, det olagliga våldets väg. Man ropar ut sin harm och gentemot de åtgärder, som maktmissbrukarna tillgripa, sätter man än hårdare åtgärder. Det är den revolutionära vägen.

Den tredje vägen är den svåraste och ensammaste; kanske är det den i grunden kristna? Man ger med spontan ärlighet uttryck åt sin känsla för vad som måste ändras och bättras, om inte ledare och ledda tillsammans skall falla i gropen. Men man vägrar att möta sin motståndares åtgärder med lika eller värre åtgärder. Man vägrar att gripa till lögn och olagligt våld.

Kanske måste detta alltid förbli korsets väg, nederlagets väg. Ack med vilken lidelse jag velat föreställa mig denna väg som segerns! Kanske var det barnslighet. Jag vet inte. Jag är så långt ifrån färdig ...

Schartau-forskningens metodik och närmaste arbetsuppgifter.

Av Fil. Dr. och Teol. lic. Lechard Johannesson.

Det är synnerligen svårt att till fullo värdera och uppskatta den teologiska och rent religiösa insats i 1800-talets svenska kyrkoliv, som Henric Schartaus livsgärning innebär. *Direkt* har den lärotradition och förkunnelse som går tillbaka till Schartau, även om den i olika avseenden omvandlats, åstadkommit en fast kyrklig förankring, och den har utformat ett bestämt fromhetsideal och en skarpt skuren fromhetstyp. Västsverige, stora delar av Skara stift, Dalsland, vissa trakter av Skåne och Småland liksom enstaka församlingar i Strängnäs, Västerås och Luleå stift har fått sin fromhetstyp bestämd av Schartau. *Indirekt* har han utgjort ett incitament, som för hela den kyrkliga utvecklingen i vårt land haft en inte ringa betydelse. Det är inte lätt att i detalj uppvisa detta inflytande, men om man är förtrogen med Schartaus tankevärld, märker man hur det här och var kommer fram, även om det inte är dominerande och även om vederbörande själva inte är medvetna om det. Trots att Schartaus läroåskådning inte någonsin blivit universitetsteologi, har studenterna såväl i Uppsala som Lund influerats av hans förkunnelse eller hans skrifter. Att så varit fallet i Lund behöver inte påpekas. Där har en direkt tradition hela 1800-talet och ända fram i våra dagar hållits levande. Men även i Uppsala hade Schartau under mitten och slutet av förra århundradet ett ganska stort inflytande. Talrika brev bär vittnesbörd om det. Även betydande kyrkomän och teologer stod un-

der inflytande av hans teologi, även om detta inte blev dominerande, och även om de minst av allt skulle velat betecknas som »schartauner». Den andliga utvecklingen i vårt land skulle säkerligen ha fått en helt annan riktning, om det schartauska inflytandet inte hade funnits. Gösta Nelsons grundliga undersökning av den västsvenska kristendomstypen och hans utgivande av och kommentar till brev mellan schartaulärjungar i Sydsverige och Mellansverige har klarlagt det schartauska inflytandet där det mest markant framträtt.

Schartaus teologi och förkunnelse liksom hans personlighet har blivit föremål för ett flertal undersökningar. Men ännu har man inte hunnit fram till någon enhetlighet rörande tolkningen av hans förkunnelse eller hans teologi. Även uppfattningen av hans personlighet är mycket olika hos olika författare. Vad kan vara anledningen till denna brist på consensus? Hur är det möjligt att tolka honom antingen som kalvinist eller som extrem lutheran eller som pietist? Det är dock få förkunnare i vår kyrka, vars skrifter uppvisar en så stor enhetlighet och konsekvens som fallet är med Schartau. Skulle inte, om så är fallet, tolkningen av honom vara förhållandevis lätt?

Det kan självfallet inte vara vår avsikt att i denna uppsats söka lösa de problem som schartauforskningen brottas med. Vår avsikt är istället att peka på schartauforskningens metodik och de stora problem som närmast måste lösas, för att det överhuvud skall vara möjligt att finna en fast grund för tolkningen av Schartaus teologi och personlighet.

I sin biografi över Schartau skriver G. Billing: »Om Schartaus studier i Lund veta vi ej något, vi veta ej ens om han någonsin idkat sådana vid universitetet». Mycket var enl. samme förf. heller inte att vänta av ett sådant studium, ty »det teologiskt-vetenskapliga arbetet vid Lunds universitet låg i lägervall vid den här ifrågavarande tiden». En liknande uppfattning, som den B. här framför, tycks ligga till grund för en

stor del av det som skrivits om Schartau. Under sådana förhållanden blir det mer eller mindre oförklarligt att i Schartaus skrifter finns en enhetlig, klar och konsekvent teologi. Var har han fått denna teologi ifrån? Har han skapat den själv, och är det överhuvud möjligt att infoga honom i ett bestämt idéhistoriskt sammanhang? Utifrån bristen på en fast idéhistorisk förankring blir alla paralleller, som har dragits, mer eller mindre godtyckliga. Senast har i en teologisk tidskrift framförts några synnerligen beaktansvärda systematiska synpunkter på Schartaus *ordo salutis*, och denna har jämförts med Hollazius teologi. Varför just Hollazius? Om Schartaus beroende av Hollazius vet vi inget med bestämdhet. Vi vet inte ens om han någonsin läst Hollazius. Men däremot är det möjligt att direkt ange de källor varur Schartau hämtat sitt teologiska vetande, och det är även möjligt att i detalj uppvisa överensstämmelsen mellan Schartaus tolkning av för hela hans teologiska system betydelsefulla lärosatser och de teologiska verk som han vid sina studier vid Lunds universitet åren 1771 till 1775 grundligt tillägnat sig, och som han fortsatt att studera ända fram till år 1783, när han inför Kalmar domkapitel avlade examen pastorale. En av anledningarna till att schartauforskningen inte lyckats komma fram till en enhetlig tolkning tycks oss vara bristen på en rent *historisk* förankring av den *systematiska* tolkningen, i den mån en systematisk tolkning föreligger. Det är möjligt att följa Schartaus teologiska och filosofiska studier i Lund termin efter termin. Det är möjligt att ange vilka kompendier som genomgicks och de disputationer han deltog i. Man får en klar bild av den teologiska undervisningen och imponeras av åtminstone somliga av den vetenskapliga teologins företrädare under den ifrågavarande tiden. Vi menar att det varit en metodisk brist i det mesta av den tidigare schartauforskningen, att den inte sökt historiskt inordna Schartau i ett bestämt teologiskt sammanhang. Utifrån en sådan historisk

inordning skulle det ha varit möjligt att på ett helt annat sätt än vad som nu är fallet förstå hans teologi, hans förkunnelse, hans bibeltolkning och måhända även hans själavård. Men inte endast hans teologi har på detta sätt kommit att framstå svårbegriplig. Även förståelsen av hans personlighet har lidit av att den inte setts i ljuset av den släkt han tillhörde och den miljö i vilken han växt upp. Man har rätt att fråga sig om Schartau var »schartauan», d.v.s. om lärjungarna till fullo gjorde rätt åt mästarens djupaste intentioner. Och man kan även fråga sig om Schartaus bild kommer fullt till sin rätt, när den ses enbart utifrån vissa av lärjungarnas synvinklar.

Men den metod man använt vid schartauforskningen blir förklarlig, om man ger akt på den teologiska utvecklingen. Ännu under den tid Schartau studerade i Lund var ortodoxin obruten vid universitetet. Företrädarna för denna teologi var inte, som stundom påståtts, i vetenskapligt hänseende odugliga eller undermåliga. Petrus Munck, som först var teologie adjunkt, sedan professor i grekiska och orientaliska språk och slutligen teologie professor, kunde med kraft försvara det ortodoxa teologiska system som han tillägnat sig och i sina föreläsningar sökte bibringa studenterna. I sitt stora arbete *Compendium theologiae biblicae* ger han en framställning av den kristna trons huvudstycken utifrån bestämda skriftord. Sven J. Munthe föreläste under den tid Schartau var student i Lund över Benzelius' *Repetitio Theologica*. Weidman har föreläst vid samma tid över Wöldickes *Compendium theologiae theticae*. Jonas Wåhlin föreläste i moralteologi och C. J. Benzelius i bibelteologi. Studenterna fick en grundlig undervisning i grekiska och även hebreiska. I filosofi genomgicks Nic. Wallerius' kompendier i metafysik och logik.

Slutet av 1700-talet utgör en markant nedgång av de vetenskapligt teologiska studierna i Lund. Sam. Lemchen blir först vid sjuttiofem års ålder tredje teologie professor 1795

och förste teol. professor och domprost vid åttiofem års ålder. Att någon större kraft vid denna ålder skulle kunna utvecklas kan man knappast begära. Johan Jacob Hellman får av Tegnér följande omdöme, som även från andra håll bestyrks: »Han försöker att genom guld, som är ett beprövat medel, göra Ecclesia triumphans. Det är en liten man, med stor peruk, utan all lärdomsflärd, mer kunnig i lagboken än i Bibeln, och intrigant för allt, utom för himmelriket.» Nils Hesslén hade, när han 1805 sjuttiofemårig blir biskop, inte på många år kunnat med kraft bidra till den teologiska vetenskapens anseende. Anders Hylander, som ännu 1799 är e.o. professor, är mest känd som en ivrig herrnhutare och som teolog skäligen obetydlig. Christian Wåhlin representerar en banal rationalism. Under sin relativt korta tid i Lund hann C. J. Eberstein inte göra någon bestående insats.

Det blir således en egendomlig vågdal i den teologiska undervisningen och forskningen i Lund under slutet av 1700-talet och början av 1800-talet. Man hade isolerat sig från samtidens såväl teologiska som filosofiska tänkande, och man hade inte förmåga att konsekvent tillämpa och genomtänka de principiella förutsättningar, varpå den äldre teologin byggde. Än mindre kunde det bli fråga om en uppgörelse med de nya strömningarna utifrån den gamla skolans förutsättningar.

Lika ålderdomssvag som teologgenerationen omkring sekelskiftet tycks ha varit, lika lysande framträder den nya teologgenerationen ett stycke in på 1800-talet med namn sådana som Ahlman, Reuterdaahl, Thomander och Bring. Den som brutit väg för en nyorientering är Ahlman. »Då Ahlman 1816 blev professor, tillfördes fakulteten ett vetenskapligt intresse och en vetenskaplig kapacitet, som lyfte teologien upp på ett högre plan», säger Aulén i sin studie över Ahlman och Bring. Redan 1796 har han studerat Kant, och A:s teologi bär omisskännliga spår av dennes filosofi. Reuterdaahl inför schleier-

macherstudiet i Sverige. Bring är hegelian. I och med dessa män är den ortodoxa teologin som universitetsteologi bruten vid Lunds universitet.

I blyxtbelysning framstår den förändrade teologiska situationen, om vi jämför ett uttalande av Munck 1768 med ett uttalande av Reuterdahl 1823.

Vid den teologiska doktorspromotionen 1768 höll dåvarande förste teologie adjunkten, prosten och kyrkoherden i Dalby, Petrus Munck ett föredrag, vilket utgjorde svaret på den uppställda doktoralfrågan, som lydde: »Om man, utav den teologiska lärdomens nuvarande tillstånd, kan göra sig något visst hopp om teologiens tillkommande tillväxt?» Så sent som 1799 utgav förf. såsom biskop i Lund detta föredrag i en andra upplaga. Sitt dogmatiska ideal ser Munck i det utgående 1500-talets och 1600-talets stora tyska teologer. »Och männe våra tider kunna jämföras med deras? Vem skola vi jämföra med Chemnitius? Vem med Gerhardus? Vem med Quenstedt? Männe den lärda världen nu kan berömma sig av sådana stora teologer, som Heuman kallar Primates Literarii?» Beträffande filosofin kritiseras wolfianerna. Munck ser ett gott tecken i att »nu nästan alla våra teologer börja, så mycket var och en förstår, kritisera Wolfen och hans anhängare». Vida farligare ansåg han de »naturalister, indifferentister och de så kallade starka snillen» vara, som här och var börjat påverka också den lutherska dogmatiken. Han nämner Michaëlis Theologia Dogmatica, vilken emellertid knappast kunnat utgöra någon större fara för Lunds studenter, eftersom den var förbjuden i Sverige sedan 1763.

År 1823 utgav Reuterdahl en skrift »Om det teologiska studium, med särskilt hänseende till Sverige», vari han ger en allmän teologisk orientering.

I några raska drag tecknas den föregående teologiska utvecklingen. »Slutet av det sextonde och hela det sjuttonde sek-

let voro i teologiskt hänseende tämligen ofruktbara. Något annat än dogmatik var inte teologien, och dogmatiken var nästan ingenting annat än ett skolastiskt käbbel om definitioner och distinktioner. Och såsom härigenom allt egentligt vetande mördades, så var det ock fördärligt för fromhetens liv.» Så förblev förhållandet, säger förf., ända till dess att pietister och wolfianska teologer började uppträda. R. fortsätter: »Mycket gemensamt ägde väl inte dessa, men de bidrogo bägge till den protestantiska skolasticismens undergång, de förra därigenom att de inbragte liv och värme i teologien, eller åtminstone i religionen och de religiösa förhållandena, de senare därigenom att de i den teologiska vetenskapen införde en mindre barbarisk om också inte från pedanteri fullkomligen befriad form.» I fortsättningen framhåller R. att den protestantiska teologin av bådadera egentligen endast hade den förut omtalade negativa vinsten — motsatsställningen till den »protestantiska skolasticismen» — eftersom pietisterna »föraktade och avskydde den egentliga vetenskapen», och wolfianerna egentligen endast i formen var bättre än de gamla »rigoristerna». — I Sverige gick utvecklingen åtskilligt långsammare än i Tyskland, och vi har ända långt fram på 1700-talet ungefär samma »barbariska» teologi, som i Tyskland var nästan allenarådande under 1600-talet. Vi får här i Reuterdahls framställning en bild av samma tid som vi förut sett Munck teckna, men här från väsentligt andra synpunkter. »Det ortodoxa stålet hade tillfälle att skärpas dels på pietismen, som inte kunde utestängas från landet, dels på Dippel, och dels på herrnhutarna. I allmänhet blev det oförslöat. Wolfianismen, som i medlet av adertonde seklet lämnades något tillträde, gjorde det blott något mera glänsande och användbart. I mellersta tredjedelen eller i den tredje fjärdedelen av det adertonde seklet voro ej mindre Sveriges teologiska lärarestolar än de ecclesiastika ämbetena intagna av så kallade ortodoxer, bland vilka många rätt väl kände

sin Quenstedt, sin Carpow eller sin Hollazius, och de yngre och raskare även sin Buddeus, sin Mosheim och sin Baumgarten. Att man ännu inte var sinnad att efterskänka något av ortodoxien, synes bäst därav, att Michaëlis tämligen oskyldiga kompendium i dogmatiken blev på anmälan av domkapitlet i Uppsala belagt med kungligt förbud år 1763.»

Den skildring som Reuterdahl här ger av det teologiska studiet åren 1750-1775 stämmer överens med den bild som en historisk undersökning, grundad på tillgängliga dokument, ger av det teologiska studiet i vårt land. Det var vid slutet av denna period, som Schartau studerade i Lund. Vad Munck som vi ovan sett ansåg vara en stor och ödesdiger fara för teologin, ser vi i Reuterdahls framställning bedömt från en rakt motsatt synpunkt. Michaëlis dogmatik bedöms som »tämligen oskyldig», under det att Munck ser den som inkarnationen av det onda han så ivrigt bekämpade.

Utifrån en förändrad teologisk totalinställning har man under Schartaus senare år och efter hans död bedömt hans lära och förkunnelse. För de flesta har han framstått mer eller mindre obegriplig, och man har inte utifrån vetenskapligt teologiska synpunkter *teologiskt* och *filosofiskt* velat inlåta sig på hans läroframställning. Å andra sidan upptogs och vidarefördes Schartaus lära och predikometod av hans många lärjungar. För dessa var huvudsaken att praktiskt i predikan och själavård tillämpa denna lära. De teologiska och filosofiska fundament, varpå denna praktiska lärotillämpning vilade, har man varken haft intresse eller lärdom nog att närmare granska. Schartaus skrifttolkning tillämpas även, men förutsättningarna för denna har man inte bekymrat sig om att för sig klarlägga. När i senare tid Schartau bedömts, har han i allmänhet bedömts utifrån lärjungarnas synpunkt. Det blir då naturligt, att han kommer att framstå som något ganska egenartat, han passar inte in vare sig i det ena eller andra lägret. Var rottrådarna för

Schartaus teologi och hans bibeltolkning har sitt fäste, har man inte haft blick för. Det blir då naturligt att man godtyckligt har kunnat inordna honom i de mest skilda sammanhang.

Vi menar att först en historiskt orienterad systematisk undersökning och en systematiskt orienterad historisk inordning kan förstå och klarlägga Schartaus teologi, förkunnelse och själavård. Och endast en liknande undersökningsmetod har möjlighet att förstå Schartaus skrifttolkning.

Det vore nu en fullständig missuppfattning, om man menade att Schartau skulle osjälvständigt och mekaniskt ha reproducerat den teologi som det här är fråga om. Tvärtom har han satt sin personliga prägel på denna, han har genomtänkt och sammanfogat de olika läropunkterna till ett systematiskt helt. Tegnér hade blick för såväl hans lärdom som hans skarpsinne, och han ger uttryck åt detta i sitt bekanta yttrande, att Schartau var den lärdaste teologen i Lund. Den nyordnade teologins företrädare hade däremot inte blick för detta. Men Schartaus skarpsinne och hans personliga egenart har även för hans biografer framstått i alltför hög grad i ljuset av en senare schartautradition. Vi menar att även i detta fall behövs en omvärdering utifrån ett historiskt fastställande av var han hör hemma ifråga om miljö, släkt, uppfostran o.s.v.

Av det sagda tycks oss fyra bestämda uppgifter framgå för schartauforskningen, om denna vill nå utöver en mer eller mindre godtycklig bedömning och värdering.

1. Ett rent historiskt fastställande av den lärotradition, vari han fostrades, och ett historiskt fastställande av hans studier i Malmö trivialskola och vid Lunds universitet. Det är möjligt att i detalj fastställa denna förankring i en bestämd teologi och i en för den teologiska totalåskådningen betydelsefull filosofi.

2. En idéhistorisk inordning. — Med utgångspunkt från ett rent historiskt fastställande av de *faktiska* förbindelselinjerna till en bestämd teologi och filosofi blir det reda och fasthet i

en idéhistorisk inordning av hans lära och fromhetstyp. Wöldickes Compendium, Benzeliuss Repetitio och Muncks Comp. theologiae biblicae utgör de närmaste anknytningspunkterna. Om utrymmet hade tillåtit det, skulle här kunna anföras betydelsefulla paralleller.

3. Bibeltolkningen. — *Schartaus teologi är i eminent grad bibelteologi*. Såväl hans kateketiska arbeten som hans predikningar är genomvädda av skriftord eller hänvisningar till Skriften. Inte sällan har hans bibeltolkning kritiserats, och särskilt har man vänt sig mot vad man kallat hans allegoriska metod. Denna har stundom betecknats som torr och ofruktbar »rabbiniism».

Schartaus bibeltolkning hänger på det närmaste samman med hela hans teologiska system. Hans bibeltolkning står inte i strid med hans systematik. En av utgångspunkterna för bibeltolkningen ligger i hans lära om förhållandet mellan ratio och revelatio. Ett rätt förstående av förutsättningarna för hans allegoriserande eller rättare symboliska bibeltolkning gör emellertid denna naturlig och ger den en djup innebörd. Utifrån hans bibeltolkning öppnar sig vida vyer över hans teologi i dess helhet.

4. Schartaus personlighet. — Det är ingalunda min mening att Schartau enbart skulle reproducera ett färdigt system. Han har haft den sällsynta förmågan att till ett helt sammanhålla och till ett enhetligt system sammanfoga en teologi som var praktiskt användbar. Han har även haft skarpsinne nog att se detta systems teoretiska förutsättningar i en bestämd antropologi och en bestämd kunskapslära. Det är Schartaus personlighet som står bakom såväl detta systembyggande verk som den praktiska tillämpningen av det i själavård och predikan.

Schartaus bild har ofta setts från *vissa* av lärjungarnas synvinkel. Och väl att märka inte sällan från de lärjungars synvin-

kel, som inte hade den personliga resning, den lärdom och det skarpsinne, som kunde jämföras med mästarens.

Det är betecknande att den lärde kyrkoherden i Slöinge teol. d:r Samuel Kamps namn sällan nämns, när Schartaus lärjungar skildras, och när det gäller att se mästaren från lärjungarnas synvinkel. Och dock visar breven till honom, att Schartau själv här såg en lärjunge som han uppskattade som en nära vän och förtrogen. Schartaus bild har på detta sätt förminskats. De lärda och aristokratiska dragen har inte fått komma till sin rätt.

Det föreligger här en uppgift för schartauforskningen att, liksom fallet är vid restaurering av gamla kyrkmålningar, tvätta av senare övermålningar. Detta har väl i första hand rent biografiskt intresse. Men i och med att man får en bild av Schartaus andliga, intellektuella och kulturella resning, får man även möjlighet att på ett nytt sätt förstå hans teologi, förkunnelse och själavård.

En av de uppgifter som här föreligger, är att se Schartau inställd i det sammanhang som hans släkt och den miljö, vari han har vuxit upp, på ett naturligt sätt infogar honom i. Det är på tiden att man gör rätt även åt hans fädernesläkt och arvet från denna. Han tillhörde en gammal skånsk prästsläkt med skarpt skurna drag. Flera av denna släkts medlemmar får av konsistoriet i Lund erkännande för ypperlig lärdom. Hans fader var en framstående jurist. När man läser dennes juridiska inlagor, ger sig en jämförelse med sonens skarpt utmejslade, logiskt klara och bindande bevisföring i dennes domkapitelsyttranden eller i predikoutkasterna och de kateketiska skrifterna av sig själv. Henric Schartaus uppväxttid i Malmö har såväl i hans föräldrahem som i hans morfaders och hans morbroders hus fört honom i kontakt med ett förfinat umgängesliv, och detta har säkerligen bidragit till att skapa den aristokratiska typ som han ofrånkomligen är. Schartaus förtroliga umgänge

var i professorskretsarna i Lund. Även Tegnér hade djup respekt för honom. Det är en oändlig skillnad mellan Schartaus stränghet eller hans fina, intelligenta satir, som här och var glimmar fram i hans brev och andra skrifter, och den hårdhet eller skrovlighet som utmärker flera av hans lärjungar. Det är en ödets ironi att prosten i Lund för senare generationer inte sällan kommit att framstå i *dess* sina lärjungars belysning.

Endast en historisk undersökning kan på denna punkt ge rättvisa åt den store kyrkomannens bild och personlighet.

Slutligen måste vi peka på ännu en uppgift för schartausforskningen. Av få om ens av någon svensk förkunnare föreligger en så stor produktion i tryck, som beträffande Schartau. Själv utgav han inte någon enda skrift. Alla hans skrifter är posthuma. Till stor del har utgivningsarbetet skett med stor omsorg. Det är möjligt att kontrollera detta, eftersom större delen av handskriftsmaterialet är i behåll.

Men även om utgivningsarbetet skett mönstergillt, kan man dock vid en genomgång av det väldiga handskriftsmaterialet göra en del intressanta iakttagelser rörande avvikelser mellan handskrifterna och utgåvorna. Vidare lurar åtskilliga fallgröpar, om man inte är förtrogen med handskrifterna utan håller sig enbart till de tryckta skrifterna.

Schartaus katekesutläggningar föreligger i ett flertal handskrifter. Det är möjligt att fastställa ungefär från vilken tid dessa härstammar. En fortgående överarbetning — uteslutning av somliga partier och tilläggande av nya — föreligger. Jag är närmast böjd att anse att dessa överarbetningar företagits av praktiska skäl och inte på grund av en fortgående förändring av läroåskådningen. För en *kateketisk* undersökning av Schartaus undervisning är det ett oeftergivligt krav att ta del av handskriftsmaterialet. För en *systematisk* framställning, som måste lägga huvudvikten vid de kateketiska skrifterna, kan handskrifterna, även om några läroförskjutningar inte skulle

kunna konstateras, vara av stort värde. Åtskilligt material är inte tryckt, och dessutom innehåller somliga handskrifter sammanhängande framställningar, vilka i utgåvorna sprängts sönder och föreligger i olika sammanhang. I predikningarna har utgivarna företagit vissa retuscheringar, som visserligen kan förefalla obetydliga, men som i ett större helhetssammanhang dock kan vara av betydelse. — Men dessutom finns vissa förargliga fallgropar. I en avhandling för några år sedan trodde sig förf. kunna påvisa en viss avvikelse mellan Schartau och hans lärjunge Holmqvist i Qville. Det förargliga var nu att de citat, varpå förf. stödde sin framställning av H:s uppfattning, i själva verket inte härstammade från H. utan från — Schartau. Utgivaren av H:s predikningar har nämligen inte beaktat att en rätt stor del av Holmqvists manuskriptsamling utgjordes av schartauavskrifter. De har så kommit att gå under Holmqvists namn. Hade förf. varit förtrogen med handskriftsmaterialet, skulle detta misstag ha kunnat undvikas. Schartauforskaren måste under alla förhållanden ha klart för sig, att ett textkritiskt problem föreligger. Huruvida detta innebär en självständig uppgift eller inte, är en annan fråga. I varje fall borde en redogörelse för och orientering i det väldiga handskriftsmaterialet göras tillgänglig för de forskare som kommer att syssla med Schartaus teologi. Ännu så länge är det möjligt att tack vare ännu bevarade brevsamlingar göra sig en klar bild av detta material, antingen det föreligger i originalmanuskript eller i avskrifter. I somliga fall går avskrifterna under felbeteckning — även sådana som förvaras på offentliga bibliotek. Eftersom Schartaus egna handskrifter utförts med en ofta svår-läst chiffer, är ett sådant studium tämligen tidsödande och fordrar åtskilligt av tålmod.

Det har varit min avsikt att i denna skiss peka på några av de uppgifter som schartauforskningen ställs inför, och på den metod som bör utmärka denna forskning. Man måste se

Schartau inställd i det ortodoxa sammanhang där han hör hemma. Först därigenom kan det bli möjligt att finna rötterna till hans teologi. Man måste tolka honom utifrån detta sammanhang och inte utifrån ett senare teologiskt sammanhang med helt andra teologiska och filosofiska förutsättningar. Utifrån dessa felaktiga förutsättningar kommer man inte att kunna göra honom rättvisa. Detta gäller såväl hans dogmatik som hans bibeltolkning. Men inte bara hans teologi utan även hans personlighet måste ses i sitt rätta sammanhang. Slutligen måste det framhållas att utan förtrogenhet med det omfattande handskriftsmaterialet varje schartauforskning löper risken att bli mer eller mindre dilettermässig.

Nyjudisk mystik.

Av Fil. lic. Herman Wohlstein.

En kristen bibelläsare kan knappast vara ointresserad av den judiska religionen, den andliga miljö, där Jesus själv och Hans apostlar vuxit upp. Luther, Melancton och Reuchlin ivrade för studiet av hebreiska, och den följande tidens stora lutherska teologer nöjde sig inte med att bara studera Talmud. Särskilt intresse tilldrog sig vissa skrifter inom en från den officiella fariseismen avvikande, djupare och innerligare riktning, som fått namnet Kabbála (ordet kan närmast översättas med »traditionen» och har alltså ingenting gemensamt med de föreställningar vi populärt bruka förbinda med termerna kabbala och kabbalistik). I Kabbálans skrifter fann de ortodoxa teologerna mycket som enligt deras mening närmade sig den kristna tron, t.ex. i fråga om treenigheten och en personlig Frälsare och Medlare, läror som givetvis medförde att Kabbálan avvisades av den »ortodoxa» fariseismen. Ur denna gamla Kabbálas rot har i senare tid vuxit fram ett judiskt fromhetsliv av sällsynt djup och innerlighet, vilket här skildras av en judisk forskare.

Chassidismens historiska bakgrund.

Kabbálan, vars egentlige grundläggare den legendomspunne tannaiten R. Simon ben Jochai efter nyare forskning i överensstämmelse med den äldre traditionella uppfattningen måste anses vara,¹ hade i sin äldre spanska form (den s.k. sefardiska Kabbálan efter Sefarad, den hebreiska beteckningen för Spanien) aldrig förlorat sin teoretiska och i viss mån även aristokratiska karaktär. Det teoretiska kunde stundom förtunna sig till något för den stora allmänheten alltför abstrakt, ett gudsskådande, som inte hade mycket över för den väljandets väg, som redan förkunnas i 5 Mosebok (11:26): »Se, jag föreläg-

ger er i dag välsignelse och förbannelse: Välsignelse om ni lyssnar till Herrens bud, förbannelse, om ni inte lyssnar till Herrens bud.» Men i chassidismen sätts detta gudsskådande — som extrem motsättning till exempelvis den islamiska fatalismen — i medelpunkten för såväl individen som gemenskapen. Av kabbalans två huvudutlöpare, den på 800-talet tillkomna nypytagoreiskt influerade Sefer Jesirah, Skapelseboken, och Zohar, »Glans», vars huvudelement antagligen går tillbaka till den nämnde Simon ben Jochai, har Zohar genom sin mera nationella karaktär utövat det större inflytandet på chassidismen. Själva gudsbegreppet är gemensamt för kabbala och chassidism; Gud är inbegreppet av alla världar, även den livlösa, de goda såväl som de onda. Genom kontemplation kan man förvandla mången ond handling till god. Den genuint israelitiska monistiska synen på det goda och onda, innan den kom under inflytande av den populära persiska Ormuzd-Ahriman-läran och dess spekulativa utgestaltning i de olika gnostiska systemen, var redan skeptiskt inställd mot antagandet av det onda som någon självständig makt bredvid det goda, något som ju självfallet sammanhänger med dess indeterministiska övertygelse. Hos profeten Jesaja växer denna psykologiska tro ut till en kosmisk syn av JHVH, som skapar både friden och det onda, först friden, som det onda behöver som sin motpol, och sedan det onda, båda i korrelation till varandra. Bland utforskarna av den märkliga boken Bāhir (»den glänsande»), antagligen författad på 1000-talet, har två diametralt motsatta uppfattningar gjort sig gällande. Enligt den ena mindre övertygande skulle denna bok i överensstämmelse med den populära tron känna till den positiva kaos- och satansprincipen. Enligt den andra mera plausibla, framförd av den framstående teologen och religionshistorikern Leo Baeck, däremot, skiljer Bahir strängt mellan Tohu (»öde») och Bohu (»tom»), vilka i alla traditionella, även judiska, översättningar

bildar ett gemensamt begrepp som beteckning för kaos. Baeck tycks övertygande ha påvisat, att de i viss mån bildar varandras motsatser, i det Tohu blir beteckningen för formen, det goda, och Bohu för materien, det onda. Båda är varandras ömsesidiga korrelerat. Det onda är »det ännu inte fullt utbildade goda». Från Gud själv däremot utströmmar Beracha, välsignelsen, varmed den övre världen direkt ingriper i den lägre jordiska, urprincipen, begynnelsen, varmed först tillblivelsen av världsalldet blev möjlig.²

I den s.k. praktiska kabbalan av tyskt-polskt ursprung med dess typiske representant Isak Lurja (Ari, »lejonet»), född år 1539, tar spekulationen ett steg längre i monistisk riktning, i det den fattar det onda och driftmässiga som ett enbart skal (arameiskt: klifa l. kēlippā) till det goda som den egentliga kärnan. Lurja, född i Jerusalem, var den förste som genomsvade de tysk-polska menigheterna med den praktiska kabbalans lärdomar. Hans originalitet ligger inte i det metafysiska, där redan Talmud och Zohar sagt det väsentliga, utan i de speciellt etiska fordringarna. Tikkun haolam, världens stabilisering, som är ett centralt begrepp redan för talmudisk livsåskådning, blir dock för Lurja, den renodlade mystikern, i första hand inte något statiskt-kollektivt, så typiskt för varje kyrkligt organiserat samfund, utan något dynamiskt, som kräver varje enskilds etiskt-extatiska medverkan till livets och världens förbättring. Den ur-judiska folkkänslan med dess innerst slumrande aversion mot såväl kyrkoorganisation som medlare- och helgon-gestalter får i Lurjas talrika skrifter ett av sina fullödiggaste litterära uttryck. Vad som emellertid gör denne »praktiske kabbalist» mindre »modern» och vari han skiljer sig från chassidismens grundläggare Baal Schem (1700 – cirka 1760), är betonandet av konsekvent askes, rituella bad och nattvakor, ting som inte heller den talmudiska judendomens sakliga representanter något nämnvärt intresserade sig för. Betydande

har Lurja även varit för historiefilosofin. För den praktiska kabbalan är det utvecklingens mening att söndra det goda från det onda och därigenom länka de utstötta själarna tillbaka i deras ursprungliga riktning, d.v.s. »vandring». Som den tidigaste i detta verk framställs patriarken Abraham i och med hans resa till Egypten. Egypten är bara det yttre uttrycket för de Egypten personifierande rena själar som väntar på den rena andens, Abrahams, frälsande gärning.

Chassidismen — budskap och tänkespråk.

I motsats till den lurjanska kabbalan föreligger Baal Schems system inte i skriftlig form. Inte ens traditionen om honom och hans samtal med sina lärjungar är fullt tillförlitlig. Det som gjort Bubers rekonstruktion av den chassidiska förkunseln i hans stora samlverk *Die chassidischen Bücher* så lyckad, beror framför allt på att kritikern samtidigt är tradent, som i sig och sin släkt bär deras blod som skapat legenderna och liknelserna. I inledningen till *Der grosse Maggid* (»den store predikaren»), som kom ut år 1922, belyser han chassidismens inställning till centrala begrepp såsom ande, kropp och öde. Viktiga är även samma forskares inledning till de av honom rekonstruerade »*Geschichten des Rabbi Nachman*» (1772 – 1810), den nyjudiska litteraturens förste verklige sagoförtäljare jämte tänkespråk av honom.

Ande.

Ingen äkta religiös rörelse vill bjuda människan lösningen på världsgåtan utan snarare skänka henne en sådan utrustning, att hon förmår leva av hemlighetens kraft. En dylik rörelse vill inte undervisa om Guds väsen utan visa henne den väg varpå Gud kan möta henne. Därför kan dessa rörelser oförändrat överta ett sammanhang av allmänna trossatser och föreskrifter från den samtida traditionen, deras eget bidrag kan inte kodifieras,

det är inte föremål för varaktig kunskap eller förpliktelse, bara ljus för det skådande ögat, kraft för den verkande handen, ständigt framträdande på nytt. Särskilt tydligt visar sig detta i chassidismen. Av högsta värde för denna är inte vad som från början var, utan vad som ständigt och jämt sker, inte vad som händer människan utan vad hon gör, inte det utomordentliga som hon gör utan det vanliga och mer än vad hon gör hur hon gör det. Bland alla rörelser av denna art har väl ingen så som chassidismen förkunnat ögonblickets oändliga etos.

Kropp.

De människor i vilka den skriftliga läran och den muntliga traditionen, Toran, är förkroppsligad, heter saddikim, »de rättvisa», de rättmätiga (i chassidismens senare urartning identiska med de ödesdigra medlarna). De bär den chassidiska läran inte bara som dess apostlar utan även som dess verkande verklighet. De är läran.

För att rätt fatta saddikens egentliga betydelse till skillnad från exempelvis den ryske »staretz», sådan som Dostojewsky med den store diktarens förklarande trohet skildrat honom, måste man vara medveten om den fundamentala skillnaden mellan judendomens och kristendomens historieuppfattning (resp. en annan frälsningsreligions, t.ex. buddismens). Inte begreppet frälsning som sådant är det som skiljer, det levde redan i den profetiska messianismen och utbildades av den efterexilska judendomen till världsåskådningens kärna. Men för *frälsningsreligionerna* är frälsningen ett redan *avslutat* faktum, för *judendomen* är den enbart en *utblick*. Så har i kristendomen liksom i buddismen det avgörande redan hänt och kan numera bara förnyas och upprepas, i judendomen händer det avgörande *alltid*, d.v.s. det händer nu och här. Inför nuets och härets blomstrande ödesfyllnad förbleknar t.o.m. skenbart de yttersta tingens horisont: timligt projicerat visar sig gudsriket

vid den absoluta framtidens synrand, där himmel och jord berör varandra, tidlöst närvarande uppenbarar det sig i det ögonblick, då ur en människas sanna väsen Guds förening med sin jordiska avglans Schechina sker. Visserligen var det en kristen europeisk siare som gentemot sin kyrka hävdade satsen: den ädla människan är den enfödde gudsson, som fadern för evigt avlade (Mäster Eckardt), men i ingen av de kristna kättargemenskaper som ville göra allvar av den, kunde denna sats växa till entydigt liv. I chassidismen uppkom det judiska broderspråket, vari mötet mellan det gudomliga och mänskliga verkandet träder i stället för »avlelsen», d.v.s. den nedströmmande nåden.

Öde.

De tre kretsar i vilka saddikens kärlek visar sig, den till och bortströmmande mängden av hjälpsökande, den till ort och livssammanhang bundna församlingen och slutligen lärjungarnas starka själsring, uppvisar de krafter på vilka den chassidisk» rörelsens vitalitet byggdes upp. Dess andliga byggnad var grundad på lärokärnans trädning från lärare till lärjungar. För folket kungjordes detta i form av rådslag och undervisning, tog sig uttryck i seder och trofast församlingsliv. Detta antihierarkiska ställningstagande säkrade en folklig makt åt chassidismen. Liksom den väl inte utifrån upphävde egendomens företrädare men inifrån gjorde den värdelös, i det den sammanförde rika och fattiga, så förnekade den också lärdomens företrädare, den talmudiska såväl som den kabbalistiska. Denna säregna förening av lärorenhet och folklighet har möjliggjorts genom den chassidiska lärans grundkaraktär: helgandet av allt världsligt. Inom människovärlden finns ingen skiljevägg mellan högt och lågt, för var och en står det högsta öppet, varje liv har sin eviga rätt, från varje ting för en väg till Gud, och varje väg, som för till Gud, är vägen.

Ur inledningen till R. Nachmans från Brazlaw (Baal Schems sonsons) historier, utg. av M. Buber (1906).

Alltsedan urminnes tid är anlag för mystik typiskt för juden. Dess yttringar är inte, som man vanligen påstår, att uppfatta som en tidvis uppträdande reaktion mot förnuftordningens herravälde. En väsentlig egendomlighet hos juden, oförändrad under årtusenden, är att ytterligheterna antänder varandra fortare och mäktigare än hos någon annan. Så händer det att mitt i en osägligt begränsad tillvaro, ja, just utur dess begränsning, det obegränsade bryter fram med en okuvlig makt som behärskar den motståndslöst hängivna själen.

Ojämförligt mera motoriskt än sensoriskt anlagd, *reagerar* juden i hela sitt inre andliga liv mycket *intensivare än han tar emot*. Han gestaltar det mottagna mycket mer till ordtankar, begrepp, än till bildtankar, föreställningar. Han förfogar över det finaste sinne för de allmänna och uppenbara likaväl som för de hemliga och speciella *relationerna* mellan världen och själen och förstår att fastslå dem i matematiska formler och logiska definitioner eller att i rytmer och melodier skicka ut dem på evighetens hav. Men han har *inte* så mycket *sinne* för ett träds, en fågels, en människas *hela* verklighet, som i sig innesluter en absolut, obegränsad, rik, säregen tillvaro. Mycket sällan förmår han att skapande framställa ting, föremål, gestalter på ett synligt, gripbart och kännbart sätt. Så förlöper ock hans liv mer i relationen än i väsendet. Han offrar sig åt nyttan när han har en trång själ, åt en idé när han har en vid, men nästan aldrig lever han tillsammans med tingen. Dock finns det *ett* element som i viss mån ersätter allt detta, i det det skänker den judiska själen en kärna, en säkerhet, en substans, visserligen ingen sensorisk, objektiv utan en motorisk, subjektiv. Det är hans patos. Man förmår inte analysera det, inte heller fatta det i en definition. Vill man trots allt omskriva det, kan man kanske beteckna det som viljan till det omöjliga.

Redan i Talmud heter det att Messias kommer, först när alla själar ingått i det kroppsliga livet, d.v.s. till dess de avslutat sina vandringar. De medeltida kabbalisterna trodde sig kunna avgöra, om en människas själ som de hade framför sig, stigit ned till henne ur det oföddas värld eller mitt under sin vandring tagit in hos henne. Zohar och den senare kabbalan utbyggde läran i den form som vi finner den hos Lurja. Enligt denna finns det två former av själavandring: kretsgången eller vandringen, Gilgul, och befruktningen, Ibbur. Med Gilgul menas inträdandet av själar hos en människa vid hennes avlelse eller födelse. Men även en redan med själ begåvad människa kan i ett moment av sitt liv mottaga en eller flera själar, som förenar sig med hennes första, såvida de är besläktade med varandra, d.v.s. uppstått ur samma utstrålning hos urmänniskan. En döds själ förenar sig med en levandes för att kunna fullfölja ett ofullbordat verk, som den avlidne vid döden lämnat. Den grundkänsla vars ideella yttring denna lära var, fann sitt elementära uttryck i den stora messianska rörelse som bär Sabbatai Zwi's eller Schabbethai Sēvi's (1626-76) namn. Den var en urladdning av de latent folkkrafterna och en uppenbarelse av folksjälens förborgade verklighet. Det nakna livet och ägodelarna hade plötsligt blivit något tomt och ovärdigt, och massan började överge det sistnämnda likt ett överflödigt redskap och kvarhålla det förstnämnda blott med lätt hand likt en klädnad, som glider undan den löpande, och som han, om den alltför mycket tynger honom, med öppna fingrar låter fara för att naken och fri kunna uppnå målet. Den tillsynes av förnuftet behärskade stammen brann av iver för budskapet.

Även denna revolt bröt samman mera jämmerligt och förskräckligt än någon av de föregående. Nu blir messianismen innerligare. Förödmjukelsens egentliga tidsålder tar sin början. Tron att man genom mystisk-magisk övning kan betvinga de övre världarna tränger allt djupare in i folket. Dessa viljans

martyrer är förelöpare till den judiska mystikens sista och högsta utveckling, den kring mitten av det artonde århundradet uppkomna chassidismen, som samtidigt fortsatte och vederlade dem. Chassidismen är den till etos vordna kabbalan, men det liv som den lär är inte askes utan glädje i Gud. Chassid betyder den fromme, men chassidismen är ingen pietism. Den saknar varje sentimentalitet och känslodemonstration. Den tar det hinsides över i denna värld och låter det härskas däri och forma det, liksom själen formar kroppen.

Ur R. Nachmans från Braslaw tänkespråk.

Världen.

Världen liknar en kretsande tärning, och allt vänder sig och förvandlar sig, människan till ängel och ängeln till människa. Det översta förvandlar sig till det nedersta och det nedersta till det översta, ty i roten är allt ett, och i tingens förvandling och återkomst ligger frälsningen innesluten.

Världsskådande.

Liksom handen, hållen framför ögat, kan betäcka det största berg, så täcker det lilla jordiska livet de oerhörda ljusmassor och hemligheter, varav världen är uppfylld, för ens blick, och den som förmår att dra undan det, så som man drar undan sin hand, kan skåda in i världsinrets oerhörda ljushav.

Gud och människa.

All mänsklig nöd stammar från människan själv, ty det gudomliga ljuset utgjuter sig evigt över henne, men genom sitt alltför kroppsliga liv skapar människan åt sig en skugga, så att Guds ljus inte kan tränga fram till henne.

Inre och yttre faror.

Människan ängslas för *ting*, som inte kan göra henne något, och vet det; hon har lystnad efter *ting*, som inte kan nytta henne, och vet det; men i själva verket är det något *i människan* för vilket hon ängslas, och något *i människan* efter vilket hon har lystnad.

Tanke och tal.

Alla människans tankar är ord och talande rörelse, även då hon inte vet om det.

Glädje.

Genom glädjen blir sinnet fast men genom svårmod går det i landsflykt.

Uppstigande.

För människans uppstigande är ingen gräns satt, för var och en står det högsta öppet. Här råder uteslutande ditt eget val.

Vilja och hämning.

Det finns ingen hämning som man inte kan göra om intet, ty hämningen är bara till för viljans skull, och i själva verket finns hämningarna bara till i föreställningarna.

I det förborgade.

Det finns människor som i det uppenbara livet inte förfogar över någon makt, medan de i det förborgade kan härska över en generation.

Själens resor.

När en själ kommer till världen, börjar hennes handlingar

att stiga upp ur de hemliga världarna. Det finns nakna själar som inte kan ingå i kropparna, och över dem är förbarmandet stort och mäktigt, mer än över dem som har levat, ty dessa har varit i kroppen och fått söner, de nakna själarna däremot kan inte stiga uppåt och inte heller gå nedåt och bekläda sig med kroppen. Dessutom finns det vandringar i världen, vilka ännu inte är uppenbara.

Fullkomliga och ofullkomliga själar.

De rättrådiga (saddikim) måste vara kringirrande och oroliga, emedan det finns fördrivna själar, som bara därigenom kan stiga uppåt. När en rättrådig värjer sig och inte vill vandra, blir han i sitt eget hem kringirrande och orolig. (Jämför härmed den talmudiska satsen om de sanna lärjungarna, som inte känner till någon vila vare sig i denna eller den andra världen.) Det finns också själar som är att likna vid stenar som är utkastade på gatorna. *Men när en gång de nya husen uppförs, fogar man de heliga stenarna in i dem.*

¹ Jfr H. Odeberg, Till kabbalans väsen.

² Sefer ha-Bahir i »Aus drei Jahrtausenden» (Berlin 1938) S. 400 ff.

EREVNA. Redaktör: Teol. lic., Fil. mag. E. Starfelt. Lund. Utgivare: Prof. H. Odeberg. Lund. Red. o. exp.: Erevna, Fack 91. Lund.

Lund 1944. Carl Bloms Boktryckeri
Språkligt bearbetad 2002.

Innehållsförteckning.

	Sid.
Hovpredikanten <i>Bo Giertz</i> : Korset och rättfärdigheten	1
Rektorn, Teol. lic. <i>David Hedegård</i> : Frälsningsvisshet	18
Professor <i>Hugo Odeberg</i> : Jordens salt och världens ljus	21
Professor <i>Hugo Odeberg</i> : Tidernas tecken	27
Rektor <i>Robert Fur</i> : Jonas' tecken	37
Ur <i>Birgit Lange</i> : Mina grundvalar	39
Fil. Dr. och Teol. lic. <i>Lechard Johannesson</i> : Schartau- forskningens metodik och närmaste arbetsuppgifter	40
Fil. lic. <i>Herman Wohlstein</i> : Nyjudisk mystik	54