

TILLBAKA TILL BIBELN

AV

HUGO ODEBERG

LUND

C. W. K. GLEERUPS FÖRLAG

MALMÖ 1944
NYA LITOGRAFEN
2871

Texten är scannad från originaltrycket.
KEGs Sätter HB, Falkenberg 2002.

Innehåll

Jesu undervisning om bönen	7
I.	7
II.	9
III.	12
IV.	16
V.	19
VI.	22
VII.	24
VIII.	27
Samvetets ord och den andliga döden	31
Det Gamla Testamentet i det Nya	36
Några synpunkter på den judiska litteraturens betydelse för den nytestamentliga exegetiken	43
Hellenism och judendom	59
Johannesevangeliets krav på den teologiska forskningen	75
Underverk och undret i Nya Testamentet såsom exegetiskt problem.	92
Kristendomen och evangeliets anstöt	100
Långfredagens predikan	105
Kristus — vår enda väg till Gud	110
Nya Testamentet och religiös upplevelse	114
Samariterna i Nya Testamentet och historien	122

Jesu undervisning om bönen

I.

I många avseenden äro nutidens kristna på väg bort från bibelns lära. Vi mena nu icke blott dem, som medvetet kritisera den Heliga skrift och Jesu ord och mena sig kunna skilja mellan det som är antagbart för en modern människa och sådant som strider mot nutidens uppfattning och därför måste förkastas. Nej, vad vi här avse är särskilt den vantolkning och omtolkning av bibelordet, som förekommer hos sådana kristna, som eljest skulle avvisa varje tanke på att rubba något av skriftens lära. Det är en omtolkning i god tro, en omtolkning som är desto försåtligare, som man icke själv vet om, att man omtolkat eller förändrat Jesu lära. Orsaken är givetvis, att man icke så troget och flitigt som förr läser i och öser ur bibeln själv utan mest lever på religiösa skrifter, predikningar, betraktelser, som aldrig varit avsedda att ersätta läsningen av själva bibeln.

Men, säger någon, detta kan väl icke vara sant! Är det icke här fråga om endast sådana bibelställen, om vilkas tolkning man är oense eller som rent av utgöra gamla tvistefrågor mellan olika religiösa riktningar och samfund? Härpå svaras: det är icke alls fråga om sådana tvistefrågor, som bero på en olika tolkning av bibeln. Ty dessa tvistefrågor ha tvärtom framkommit ur och i sin tur givit anledning till ett djupt och träget studium av bibeln. Här är det i stället fråga om sådana vanföreställningar, som kunnat utbreda sig, därför att man icke längre läser sin bibel.

Ett tydligt exempel på denna sak erbjuder läran om bönen. Den uppfattning om bönen, som så småningom utbredd sig bland kristna människor, är i många avseende rakt motsatt Jesu

ord. Vi skola därför i det följande söka återuppväcka medvetandet av vad Jesus har sagt, innebörden i hans ord, och på samma gång fästa uppmärksamheten på den skarpa olikheten mellan Jesu lära om bönen och den gängse uppfattningen därom.

Det första felet som vi begå, när vi tala om bönen är, att vi taga fel när det gäller att få klart för oss vad en rätt bön är. Vi ha visserligen klart för oss, att det måste vara en skillnad mellan rätt bön och orätt bön. Att det är en sådan skillnad, det förstå vi därav, att lärjungarna bådo Jesus att han skulle lära dem bedja (Luk. 11:1). Detta är alldeles riktigt. Men när vi då fråga efter, vad en rätt bön är, så börja vi på fel sätt: vi börja i slutet i stället för i början. Vi fråga genast: ”vad skola vi bedja om?” i stället för: ”hur skola vi bedja”. Häre ligger själva det första grundfelet: man tror att en bön blir rätt, om man beder om det som är rätt. Vi börja alltså med bönhörelsen i stället för att börja med bönen själv. Och härpå utvecklas den för varje begynnande, i tron svage, kristne sökare ödesdigra läran, att vi väl få bedja till Gud, men att Han icke säkert ger oss det vi bedja om, utan blott det som för oss är nyttigt och välsignelse-rikt.

Vad säger nu Jesus själv om detta? Jo, lägg märke till den viktiga sanningen, att vi i hela vårt nya testamente icke äga ett enda ord av Jesus, där han säger, att Gud ger oss endast en del av det vi bedja om, eller att han vägrar bönhörelse, då vi icke bedja om en rätt sak. Tvärtom, Frälsaren betonar åter och åter, att Fadern ger dem som bedja till Honom, allt vad de bedja om. ”Allt vad I med tro bedjen om i Eder bön, det skolen I få” (Matt. 21:22). ”Vadhelst I bedjen om i mitt namn, det skall jag göra” (Joh. 14 13). ”Om två av eder här på jorden komma överens att bedja om något, vad det vara må, så skall det beskåras dem av min Fader, som är i himmelen” (Matt. 18:19). Se också Mark. 11:24.

Bönhörelsen beror alltså icke på vad vi bedja om, utan hur vi bedja. En annan sak är det sedan, att den som blivit en sann bedjare, icke gärna beder om annat än det som är rätt: detta är en annan sak, till vilken vi senare komma fram. Det är med bönen, som med tron. Jesus har själv sagt, att den som hade endast en liten smula av den verkliga tron, han skulle kunna säga till ett berg: ”Lyft dig upp och kasta dig i havet”, och det skulle ske. Detta har Frälsaren sagt just för att inpränta i oss att tron och bönen förmår göra allt. Att nu en sant troende icke går omkring och rycker upp berg och kastar dem i havet, liksom icke heller Frälsaren sysslade med sådant, det beror på att det finns annat och viktigare att göra med sin tro. Men vi få icke glömma, att det funnits sådana män och kvinnor, som med sin tro och sin bön åstadkommit det som varit lika svårt, ja, svårare än att försätta berg. Se på vad trons hjältar, sådana som Paulus, Luther, George Müller, Barnardo, blivit redskap till, se på missionens verk, som väsentligen vilat på ensamma, stilla, fattiga frommas böner i avlägsna, bortglömda bygder!

En rätt bön beror alltså i första hand icke på, vad vi bedja om, utan hur vi bedja. Intet är så stort, intet så omöjligt, att vi icke få bedja om det. Och vad mer är, vår himmelske Fader väntar av sina barn på jorden, att de skola bedja om det som är stort och som är omöjligt. Så mycken nöd, så mycken sorg och lidande finnas i denna stund i världen, som det överstiger mänsklig förmåga att finna bot för. Här behövas bedjare, som komma överens om att bedja den himmelske Fadern om att Hans rike må komma med ljus och frälsning, med frid och försoning, med en ny tid av kärlek från höjden.

II.

Vi lära oss av Jesus, att det för den som vill lära sig att bedja icke i första rummet är fråga om vad han skall bedja om. Det är det mänskliga förnuftet, den kloka mänskliga uträkningen,

som tycker att det är självklart, att det först och främst måste gälla att bedja om det som är riktigt. Och det måste tilläggas: det är det i bönen oerfarna mänskliga förnuftet, som så resonerar. Den i bönen erfarne har lärt sig detsamma som Paulus: ”Vad vi rätteligen böra bedja om, det veta vi icke”. Vad vi rätteligen böra bedja om, det kunna vi aldrig här på jorden lära oss. Därför undervisar Jesus oss icke om, vad vi skola bedja ”rätteligen”, utan Han ger oss den underbara gåvan, att vi i Hans namn djärvt få bedja om vad som helst. Och Han icke endast ger oss denna gåvan, utan Han uppmanar oss att **begagna** oss av denna gåvan och **begagna** oss av den **ständig**. Han ville, som det heter i evangeliet, lära de sina ”att de alltid borde bedja utan att förtröttas” (Luk. 18:1).

Med andra ord, Jesus vill icke lära oss, vad vi böra bedja om, utan Han vill lära oss att bedja. Den första frågan är alltså: ”hur skola vi bedja?” På denna fråga har Jesus givit underbart djupa och lärorika svar.

Sedan Jesus sökt inpränta hos sina lärjungar, att de få och böra bedja om **vad som helst**, är det väsentligen på två sätt som Han meddelar dem **hur** de skola bedja. Det ena är ett direkt uttalande, det andra är en liknelse. Det direkta uttalandet lyder så: ”Bedjen, och eder skall varda givet; söken, och I skolen finna; klappen, och för eder skall varda upplåtet. Ty var och en som beder, han får; och den som söker, han finner; och för den som klappar skall varda upplåtet” (Matt. 7:7, 8 o.a.). Liknelsen återfinnes i Lukas 18:2-8 och handlar om, hur en hjälplös änka genom sin ihärdiga bön kan genomdriva sin sak hos en mäktig och känslolös domare.

För att börja med liknelsen, så har redan detta mycket att lära oss, att Jesus såsom det bästa exempel på en människa, som förstår att bedja, ställer fram en änka, en fattig, ensamstående moder. Om vi med oförvillade ögon se oss omkring i världen, om vi erinra oss, vad vi erfarit och förnummit under

vårt liv, skola vi säkert gå med på, att Jesu exempel är väl valt. Har icke även den mest irreligiöse, den från all kristen tro mest bortkomne, gärna en aning om, att en moders bön verkligen kan åstadkomma underbara ting. En moder vid sitt barns sjukbädd, eller en moder lämnad ensam i ängslan för den ende sonen, som ute i världen är utsatt för alldeles särskilda faror, hur ha icke sådana mödrar funnit vägen till en bön, som haft bönhörelse med sig! De ha icke frågat, om det nu är rätt att bedja om att barnet skulle bli friskt igen eller att sonen skulle räddas, utan de ha i sin själs ångest ropat: ”Herre, det får icke ske! Min Gud, jag släpper Dig icke, med mindre Du bönhör mig.” Och en sådan, det ängsliga, älskande modershjärtats djärva, himlastormande bön, det har blivit en Jakobsbön, som haft välsignelse till följd. Det har blivit ett bedjande, som icke förtröttats, icke slutat, förrän bedjaren fått en egendomlig inre förvisning om att det skall ske som han bett om. En ensam moder har just genom de för henne givna förhållandena kommit fram till den rätta bönekampen, hon har lärt sig hur man skall bedja. Därför att hon varit maktlös och hjälplös, icke haft någon eller något att lita sig till i den yttre världen, har hon hänvisats helt och odelat till Gud; och därför att hon älskat sitt barn, har böneämnet för henne blivit livsallvar, hennes bön intensiv, hennes själ helt koncentrerad på det hon i bönen vändats och kämpat för.

Med liknelsen vill Jesus väl säga oss, att den som icke lärt sig bedja med den intensitet, det livsallvar i bönen, med den glömska av sig och allt annat, som moderskärleken är mäktig för sitt barn, han har ännu icke fattat själva det enklaste villkoret för rätt bön.

Men det är även ett annat moment som ligger i liknelsen. Jesus ställer fram icke endast den ensamma änkan som beder, utan även den domare, hos vilken hon genomdrev sin sak. Denne karakteriserar han så: ”han fruktade icke Gud och hade

icke försyn för någon människa”. Det var en hänsynslös man, som icke lät sig bevekastas av några hänsyn till Gud som de fattiges, ensammes, faderlöses beskyddare, ej heller av något medlidande med sina medmänniskors nöd. Vad följer härav? Jo, uppenbart detta, att han icke skulle komma att taga någon hänsyn till den fattiga änkan. Han skulle säga: hon kommer ju icke med sin ansökan på rätt sätt, hon lämnar icke de nödiga penningmedlen för att få sin sak igenom, hon har icke de resurser och de förutsättningar, som äro nödvändiga, för att hennes begäran skall bli upptagen. Och ändå, berättar Jesus, kunde icke ens den känslolösa och hänsynslösa domaren stå emot kvinnan, därför att hennes begäran var så intensiv, hennes bön så outtröttlig. Och så frågar Jesus: skulle då den himmelske Fadern, kärlekens Gud, som just är den svages beskyddare, skulle han vara hårdare och otillgängligare än denne domare? ”Skulle då Gud”, säger Han ”icke skaffa rätt åt sina utvalda, som ropa till honom dag och natt, och skulle han icke hava tålmod med dem?” (Luk. 18:7).

III.

Det andra uttalandet av Jesus om bönen, inför vilket vi stanna i betraktan är detta: ”Bedjen och I skolen få, söken och I skolen finna, klappen och för Eder skall varda upplåtet; ty var och en som beder, han får, var och en som söker, han finner och för var och en som klappar varder upplåtet”.

Under det att det förra exemplet (kvinnan och domaren) väsentligen innebär en anvisning om den första upplevelsen av bönhörelsens verklighet, kan det nyssanfördas uttalandet av Jesus sägas vara en undervisning om det fortsatta böneumgänget, den kristnes fostran i bön.

Det är sant, att en människa kanske som regel upptäcker det rätta bönesättet, och därmed den bön som har bönhörelse med sig, om hon någon gång kommit i ett riktigt nödläge, i en

ångest eller ett kval, som gjort att hon kunnat lägga hela sin själ i bönen. Det är också sant, att många människor som bedriva bönen som en vanesak, därför att den hör med till religionen, aldrig lärt sig det rätta bedjandet, på den grund att de aldrig av en inre eller yttre nöd bragts fram till den intensitet i bönen, som gör den till en verklig bön. Bönen har för dem i bästa fall blivit en nyttig och värdefull **andakt**, som gett en viss lyftning åt själen, och som efterlämnat ett intryck hos dem, att de blivit styrkta, uppbyggda, renade. En sådan böneandakt är ju icke att förakta, men å andra sidan får det icke fördöljas, att detta dock icke är bön i ordets verkliga mening, bön som alltid har bönhörelse med sig. Har en sådan människa sedan upplevt ångestens bönekoncentration och blivit bönhörd, så säger hon sig efteråt, att hon förut icke vetat, vad bön är. Detta kunna t.ex. många av dem betyga, som erfarit frälsningens och omvändelsens hemlighet.

Här skulle vi emellertid peka på, att det **fortsatta** böneumgänget med Gud, den kristnes fostran i bön, icke innebär ett ständigt upprepande av den ångestfyllda, själsansträngda bönen. Väl kan en kristen även sedermera under sitt liv komma i ångest och i ångesten lägga in hela sin längtan och sitt kval i bön, men varje bön behöver icke och skall icke vara en sådan ångestens och anspänningens bön. Det är snarare så, att det fortsatta böneumgänget mer och mer skall föra bort från ångesten och nöden till friden och ron i Gud. Den första ångestbönen är en upptäckt, det är en dörr öppnad till himmelen. Sedan denna dörr en gång öppnats är den icke mera slutet. Det som nu av den kristne skall övas, är det som Jesus benämner **sökandet**: ”söken och I skolen finna!” En ny värld har öppnat sig för människan i och genom den första bönhörelsen. I denna värld är det hon skall söka, och i denna värld är det hon skall finna.

Det är icke blott **en** sak, som Jesus säger med dessa ord, utan det är **två**. Och dessa **två** måste från början vara le-

vande för bedjaren. Den ena är uppmaningen att söka, den andra är den vissa försäkringen att finna. De måste höra tillsammans ifrån början.

Då Jesus själv använder exempel ifrån vardagslivet för att belysa andliga sanningar — och i ett annat sammanhang just tager fram som exempel en kvinna som söker efter en borttappad penning — må det vara tillåtet att ur den vardagliga erfarenheten belysa den andliga verklighet som här åsyftas. Det torde vara icke så få, som ha gjort följande iakttagelse. Om man tappat bort en sak och söker efter den, kan man ibland få den ögonblickliga vissheten: jag kommer att hitta den, den är icke försvunnen. Och det visar sig, att man då alltid hittar det man söker. Har man däremot en allt starkare aning, att man icke kommer att hitta saken, så är det troligt, att man icke heller finner den. Nu är det så, att just denna egendomliga visshet, som man har vid ett sådant trivialt tillfälle, icke är väsentligen skild från utan i själva verket nära nog identisk med den **tro**, som är ett villkor för de högsta andliga erfarenheter. Det är heller icke en tillfällighet, att Jesus just här använder ordet ”söka” och ”finna”. Meningen med Jesu ord är denna: bönen skall vara ett sökande i ordets bokstavliga mening, men ett sådant sökande, som har den vissa försäkringen att också finna. Börens väsen är ett sökande fyllt av tron att finna.

Det är därför skäl att ägna en särskild begrundan åt var och en av de två uppmaningarna av Jesus: ”Söken och I skolen finna” och den därtill hörande försäkringen ”Var och en som söker han finner”.

Först sökandet. Här ligger det mycket nära för det mänskliga resonandet att åter löpa på villospår, om vi icke strängt hålla oss till Jesu ord. Den mänskliga tanken vill nämligen så lätt komma med följande resonemang: den som söker, han söker **efter något**. När nu Jesus säger, att vi skola söka, så måste vi få klart för oss, **vad** det är vi skola söka efter. Innan vi veta detta, kunna vi icke börja söka. Men här gäller det att

lägga märke till, att Jesus icke talar om vad det är vi skola söka efter i bönen. Detta beror icke på att Mästaren uttryckt sig ofullständigt. I annat sammanhang talar han nog om vad vi skola söka efter, t.ex. i de orden: ”Söken först Guds rike och hans rättfärdighet, så skall allt detta andra tillfalla eder”. Men här, när det gäller bönelivet, säger han icke vad vi skola söka efter. Detta måste betyda, att den bedjande människan icke skall bemöda sig om att söka efter något särskilt, eller anstränga sig att få i sikte det hon skall finna innan hon funnit det. Det är kanske svårt att tänka sig att man skall söka, utan att veta vad man söker efter, men det är icke svårt att göra det. Det betyder att överlämna sig förtroendefullt åt det sökande, som bor i vår egen ande, i vårt ”hjärta”. Det finns i vår egen ande ett sökande — en längtan — nedlagd, och det är denna vår andes egen inneboende längtan som vi skola låta växa inom oss. Liksom plantan sträcker sig mot ljuset av sin egen inneboende natur, så sträcker sig anden mot det eviga ljuset, mot Gud.

Kunde då Jesus icke lika gärna ha sagt: ”söken efter Gud!” i stället för endast ”söken!”? Vi torde icke misstaga oss, om vi säga, att det är med full avsikt som Jesus undviker det förra uttrycket. Med en paradox skulle vi kunna uttrycka oss så: lika visst som bönens rätta sökande är ett sökande av Gud, så är det farligt och oriktigt att söka efter Gud. Ty den som tager sig före att söka efter Gud, han kommer vanligen bort från att söka Gud. Han överlämnar sig icke åt andens egen trängtan till Gud, utan han börjar fråga, grubbla, han råkar in i ovisshet och tvivel. Det är som om fröet i jorden skulle vägra att utveckla sig och växa förrän det fått klarhet om, var den sol är som en gång skall ge det värme och nytt liv, och vad denna sol är för någonting. I Johannesevangeliets fjortonde kapitel äga vi ett åskådligt exempel på ett sådant frågande sinne, som just genom sitt frågande spärrar vägen för sig. Det är Tomas och Filippus, som just därför att de fråga efter Gud, icke se

vägen som leder till Honom. Det finnes ett uttryck, ofta använt om bönen män, vilket ger en fin antydning om vad det rätta sökandet är. Det uttrycket är: ”försjunknen i bön”. Bönen sökande är ett försjunkande, ett helt överlämnande av sig själv åt bönen egen kraft och eget liv.

Den andra är vissheten att finna. Med sin upprepade försäkran vill Jesus hos bedjaren skapa denna fullkomliga, trygga visshet, **tron**. Vi ha redan nämnt att man i det jordiska livets enklaste och enfaldigaste angelägenheter kanske är närmast denna höga, alltid lika svårförklarliga och svårbeskrivbara visshet, som kallas tro. Att det är denna visshet Jesus åsyftar, se vi av ett annat yttrande om bönen: ”allt, vad I med tro bedjen om i eder bön, det skolen I få”. Tron är nödvändig vid bönen sökande, för att den bedjande skall kunna hängiva sig åt bönen med den fullkomliga stillheten och ron. För att hos bedjaren framskapa denna trons stilla visshet och ro har Jesus också använt ett annat uttryck. Han anbefaller oss att bedja i **Hans namn**, d.v.s. med fullkomligt överlåtande av oss åt Honom, varvid Hans ord och Hans löften utfylla vår själ och, befria oss från alla våra egna frågor och svårigheter. Den som är försjunknen i bön han är också försjunknen i Jesu egen tillit till den himmelske Faderns kärlek.

IV.

”Klappen, och för eder skall varda upplåtet... för den som klappar skall varda upplåtet.” Dessa ord utgöra den tredje delen av Jesu märkliga uppmaning till bön och löfte om säker bönhörelse. Under det att uppmaningen att söka och finna vädjar till en mänsklig erfarenhet, som är omedelbart förstående även i vår tid, ha de här anförda orden en hänsyftning på ett uttryckssätt och en föreställningsvärld som var mera levande för Jesu samtida, för dem han talade till, än för oss. Vi måste därför först sätta oss in i vad man i Jesu samtid tänkte sig, då

man i religiöst språkbruk använde orden ”klappa” och ”upplåtas, öppnas”.

Den djupare judiska fromheten längtade efter en direkt upplevelse av den andliga verkligheten. Denna upplevelse beskrev man — mycket uttrycksfullt — sålunda att ”himmelen öppnades”, eller att den ”högsta himmelen”, Guds boning, ”öppnades” för människan. Man visste även berätta om enastående fromma människor, för vilka himmelen öppnats, vilka fått skåda in i Guds ”hemligheter”. Det var den högsta gåva, som kunde givas åt en jordemänniska att himmelen, Guds värld, öppnades för henne. I Johannesevangeliet berättas det hur Jesus i sitt samtal med Natanael utlovar åt lärjungarna: ”I skolen få se himmelen öppen och Guds änglar fara upp och fara ned över människosonen”, och Jesus säger därvid till Natanael att detta är ”större ting” än vad han dittills sett. Men att himmelen på detta sätt öppnades var i judisk föreställning, såsom redan antytts, en sällsynt undantagsförmån för alldeles särskilt benådade eller alldeles särskilt fromma och rättfärdiga människor.

Men man talade även om en annan, icke fullt så sällsynt upplevelse, vilken likaledes beskrevs med orden ”öppnas, upplåtas”. Det gällde just en from mans böner. Även om man icke kunde få erfara, att himmelen öppnades för en själv (— vi skulle kanske uttrycka det så: att man medvetet, andligt seende, fick skåda in i Guds värld, i den högsta andliga verkligheten —), så kunde det dock hända, att ens böner stego upp ända till den översta himmelens port och ”släpptes in” genom denna.

Det är samma innerliga och djupa föreställning som vi möta i den kristliga dagvisan, sv psalm 424 vers 5:

”Men såsom en fågel mot himmelens höjd sig lyfter på lediga vingar,

han lovar sin Gud är glad och förnöjd, när han över jorden sig svingar, så lyfter sig själen i hjärtelig fröjd till himlen med lov-sång och böner.”

Kanske ännu närmare kommer sv. psalmen 125: 2:

”Långt från min Faders hus jag går, Ack, Herre, huru länge?

Men dit mitt öga icke når, min ömma bön sig tränge.

Min suck, osäglig, innerlig, skall dela skyn och hinna dig.”

Men även denna börens klappande på himmelens port var i den judiske frommes uppfattning en sällsynthet, och ännu ovissare var det om denna port skulle upplåtas. Vad som emellertid var självklart för den judiske fromme, som Jesus därför icke behövde närmare förklara var, att om bönen släpptes in genom himmelens port, så var det liktydigt med bönhörelse och till yttermera visso att just den bönen blev förverkligad, icke någon annan. Jesu samtida hade lättare än senare tidens kristna för att förstå och mottaga Jesu lära i det avseendet, att varje bön, som verkligen trängde fram till Guds tron och nådde Gud, också i och med detsamma var beviljad, förverkligad. Denna sanning ligger också klart innesluten i det ord, som ännu användes av oss, nämligen ”bönhörelse”. ”Bönhörelse” betecknar ju, att bönen blivit förverkligad, men ordet själv uttrycker, att bönen blivit ”hörd”. Att säga, att Gud hör våra böner men icke bön-hör oss, är alltså en motsägelse.

Det förbluffande och överväldigande, det till synes mot all tro och förnuft stridande, i Jesu ord måste för Jesu samtida åhörare ha varit detta, att det för var och en, som klappar, skall varda upplåtet.

Vad är det då som ligger i denna tredje sats, utöver vad som av Jesus sagts i det föregående? Det måste helt enkelt ligga i ordet "klappa". Liksom visserligen Jesus säger, att var och en som söker, han finner, men icke att var och en skall finna, d.v.s. att det just är sökandet som är villkoret för att finna, så är det också här: det heter icke "det skall upplåtas för var och en" utan "det skall upplåtas för den som klappar". Som en i börens hemlighet bevandrad bedjare en gång sagt: "löftet om bönhörelse är givet i bilden av en människa som icke blott står utanför och väntar, tills man kallar in honom, utan som klappar på, tills man öppnar för honom". Man kunde också uttrycka det sålunda: "det öppnas endast för den som icke stannat förrän han nått fram till den port, där han vill bli insläppt och där klappar på". Detta var nu i och för sig självt klart för Jesu åhörare. Man visste att man måste ha nått fram till himmelens port med sin bön. Vägen dit såg man i, att man uppfyllde alla de bud i vilka Guds vilja var uttryckt. En tydlig bild av detta ha vi i Jesu bekanta liknelse om farisén, som stod i templet och bad. Han "klappade på" genom att hänvisa till att han genom Guds hjälp var en rättfärdig man, och att han icke var som andra människor utan hade rätt att klappa på med sin bön. Jesus vill nu emellertid visa oss en annan slags förbindelse, en annan slags väg till himmelens port.

V.

Jesus har uppmanat lärjungarna att vid sitt bedjande "klappa på" så att det må upplåtas för dem. På vad sätt skall då bedjaren klappa på? Icke, det ha vi lärt oss, genom att hänvisa till något som fullgjorts. I intet sammanhang finna vi väl lättare, att Paulus och Luther tolkat Jesus rätt än i sammanhang med Jesu lära om bönen. Den botfärdige publiken hänvisade icke till något, som han utfört. "Fader, förbarma dig över mig, syn-

dare!" Ändock hade det upplåtits för honom: "han gick hem rättfärdig mer än den andre". Han kan icke ha "klappat på" himmelens dörr med något annat än sin ödmjukhet, sitt fullkomliga blottande av sig själv. Denna ödmjukhet, detta blottande av sig själv, var tydligen alldeles fritt från varje reflexion över att han var ödmjuk, att han lade fram sin egen uselhet. Det var ett själens och andens spontana avklädande av allt det, varmed de eljes omgivit sig: det må ha varit den rättfärdiges inbillning om sina företräden eller "syndarens" uppgående i de många lägre begären, strävandena, drifterna. "Ut ur djupen ropar jag till Dig, Herre", det är den mannens andes rop; med detta svingar den sig upp "högre än dit alla tankar gå", med detta sitt rop om frälsning klappar den utblottade anden på, och det öppnas för den. Men för den i sig själv instängde, den självmedvetne, rättfärdige, öppnas det icke. Hans bön går icke utanför honom själv, den "klappar icke på".

Även ett annat exempel på vad det vill säga att "klappa på" med sin bön, ger oss Jesus. Det är i de ord, som i Matt. 6 följa efter Herrens bön: "Om I förlåten människorna deras försyndelser, så skall ock eder himmelske fader förlåta eder, men om I icke förlåten människorna, så skall ej heller eder fader förlåta edra försyndelser". Av dessa ord se vi, att bönhörelsen är utesluten, att "himlens dörr" är "stängd" för ett slags böner, de böner som uppsändas av den som icke själv bevisar den barmhärtighet, varom han för sin del anropar. Det är icke heller ett litet krav, som Jesus här reser. Den som vill med sin bön om förlåtelse nå fram till den himmelske Fadern, han måste själv förlåta, och detta icke endast delvis, utan fullkomligt. Och kravet vidgar sig. Det är icke endast förlåtelsen som måste vara fullkomlig, den bedjande måste i allt vara fullkomlig. "Varen alltså I fullkomliga, såsom eder himmelske Fader är fullkomlig". Häri består "klappandet på himlens dörr": i att vara fullkomlig.

Men om detta är sant, skulle vi ju helt plötsligt ha kommit fram till raka motsatsen av det, som vi först funnit vara Jesu lära om bönen, detta att ”var och en som beder han får”. Skulle detta betyda att ”var och en fullkomlig människa, som beder, han får, men ingen annan”, då vore det ju detsamma som att ingen bönhörelse kan tänkas. Ty ingen människa kan bli fullkomlig. — Ett sådant resonemang beror emellertid på att vi tänka på mänskligt, naturligt sätt, och icke lyssna efter Jesu ords innebörd. Vi översätta genast fullkomlig med rättfärdig. En fullkomlig människa tänka vi oss såsom en med all duglighet, alla ”fullkomligheter”, alla dygder utrustad, fri från alla svagheter och brister. Men Jesus menar med en fullkomlig människa t.ex. just en sådan som den ångerfulle publikanen eller som barnet, vilket tas fram och ställes som förebild för lärjungarna. Fullkomlig är den som är blottad på all egen ”fullkomlighet”, på all egen självilja och sträcker sig med sin andes längtan mot Fadern, den, i vilken Gud är fullkomlig.

Därav kommer det sig att de stora bönen människor alltid kommit fram till detta såsom den största, djupaste och innerligaste erfarenheten i bönen, nämligen att deras bön till slut blivit denna enda ”Ske Din vilja”. Så kan också det fullkomligaste klappandet på bönen dörr uttryckas däri: det består i att bedja ”Ske Din vilja”. Men då förstå vi också, att denna bön, för att vara ett rätt klappande icke får vara ett resignerat medgivande, ett motvilligt uppoffrande av det ”man dock helst velat”. Bönen ”ske Din vilja” måste vara den naturliga, ur andens innersta medvetande framsprungna känslan och förnimmelsen av att jag icke vill något annat än det, som Fadern vill. Som Paulus så uttrycker: ”nu lever icke mer jag utan Kristus lever i mig”. Så säger ock Jesus enligt Joh. ev. 14: ”vadhelst I bedjen om i mitt namn det skall jag göra, på det att Fadern må bliva förhärligad i sonen — älsken I mig så hållen I mina bud — och min Fader skall älska honom, och vi skola

komma till honom och taga vår boning hos honom. Om I förbliven i mig och mina ord förbliva i eder, så mån I bedja om vadhelst I viljen och det skall vederfaras eder”.

VI.

Vi ha sett, att det att ”vara fullkomlig” i Jesu mun närmast betyder att ”vara utblottad på all egen fullkomlighet”, att vara som ett barn eller som den människa är, som ser sitt liv i all dess nakenhet och som spontant och äkta ångrar alla sina förvillelser och med sin utblottade själs enkelhet sträcker sig mot himlen, i trängtan efter Guds frid och renhet.

Med detta sammanhänger ett annat uttryck av Jesus, som Han använder i ett särskilt betydelsefullt uttalande, vilket vi äga bevarat i Matt. 11:25 och Luk. 10:21. Det lyder: ”Jag prisar dig, Fader, du himmelens och jordens herre, för att du väl, har dolt detta för de visa och kloka, men uppenbarat det för de enfaldiga”.

Intet ord torde mera ha missbrukats i samband med Jesu evangelium än just ”enkel” eller ”enfaldig”. Varje djupare inträngande i evangeliets innebörd mötes gärna på vissa håll eller av vissa människor med hänvisning till att ordet om frälsningen bör vara enkelt. Så torde det även gå med en betraktelse över Jesu ord om bönen. Det kan icke vara meningen, vill man säga, att bönen skall vara en konst, som fordrar ett djupt inträngande, ett själens sökande. Det måste vara så enkelt, att vem som helst kan fatta det.

Detta är också sant. Men å andra sidan är resonemanget betecknande för, hur det mänskliga sättet att tänka och göra slutledningar, d.v.s. vara ”klok”, leder vilse. Jesu ord äro enkla, men de fattas endast av enkla, ”enfaldiga” sinnen. Och grundfelet är att vi utan vidare tro, att vi äro enkla och enfaldiga, och att det, som vi ha lätt för att fatta, är enkelt, under det att det vi finna svårt eller besvärligt eller obegripligt är invecklat.

Tvärtom, för Jesu blick äro vi — och det är synden, bristen hos oss — nästan allesammans invecklade, ”kloka” och visa. Det är vårt liv, som gjort oss sådana. Alla ha vi gjort våra ”livserfarenheter”, vi ha anpassat vårt tänkande efter den värld vi tro oss leva i, efter lögnens och skenets värld, och därigenom ha vi kommit längre och längre bort ifrån det enkla, omedelbara, himmelska sättet att tänka, uppfatta, känna, leva. Det ord i grundtexten i det nyss anförda Jesusordet, som på svenska översatts med ”enfaldiga” (grekiska: näpioi) betyder ursprungligen ”barnsliga”, alltså ”omedelbara”, ”oreflekterade”, ”icke för-bildade”, sådana som icke kommit bort från andens eget källsprång. Nu måste vi åter finna oss tillbaka till vår egen andes innersta ”enkelhet”, och det kan gå lätt t.ex. då en stor, överväldigande upplevelse (en sorg eller en nöd eller även någon gång en stor glädje eller en ljus uppenbarelse) rycker slöjan från våra ögon eller kastar oss ned från vår inbillade höjd till livets enkla grundfakta. Men det är vanligen mycket svårt, det är en lång väg för oss till enkelheten, till enfalden. Det jordiska kultursammanhang, i vilket vi leva, kan tjäna oss som illustration härtill. Även här iakttaga vi, att där det är fråga om en verklig utveckling, har denna utveckling alltid rört sig hän mot det enkla. Men vägen till detta enkla har icke varit lätt. Det har krävts många generationers arbete för att nå fram till det allt **enklare**, vilket vi också, betecknande nog, kalla det **fullkomligare**. Detta gäller så väl om det vi benämna ”andlig” kultur som om den tekniska kulturen, arbetet på teknisk fulländning.

Så är det också med bönen. Det är — för oss — en konst att nå fram till den enkla bönen, det är — för oss — en konst att bli enkla, enfaldiga bedjare. För att bli detta måste vi tydligen, enligt Jesu ord, göra oss kvitt all vår klokskap och söka komma in i Jesu egen värld. Det betyder nu icke, att vi skola tro på det som strider mot det mänskliga förnuftet. Men förvisso betyder det, att vi få lov att tro på och omfatta det, som strider mot

vårt förnuft, nämligen sådant det nu befinner sig. Det betyder, att vi lära oss medgiva, som Paulus säger, ”att Guds dårskap är visare än människor” (1 Kor. 1:25). Det betyder att vi lära oss erkänna, att det, som verkligen är möjligt icke är identiskt med, vad vi anse möjligt och tvärtom.

Även i detta avseende kunde vår egen tidsålder ge oss en lärdom. Vår tidsålders vilja är inriktad på teknisk fulländning. Och i denna sin inriktning är den utpräglad dynamisk. Det som fört oss framåt i tekniskt hänseende är ju, att man icke velat acceptera, vad det tillfälliga förnuftet, klokskapen, angivit som möjlighetens gräns. Man har trott på det omöjliga, man har velat det omöjliga. Men i andligt hänseende har man icke följt med, eller kanske rent av gått tillbaka. Där tänker man statiskt, icke dynamiskt; under det att Jesus själv uppmanade redan sina första lärjungar att tro på och bedja om det, som syntes alldeles omöjligt, ja orimligt. Att bli en enkel människa i andens värld, det innefattar nu också detta, att komma fram till den tro, som omfattar det, jag ännu icke erfarit, det jag ännu anser omöjligt. Att vara enkla bedjare, det är, att tro på det som kanske för oss ännu är det orimligaste av allt, på bönen eget väsen och makt, sådan Jesus skildrat den. Men för den som börjar tro, om också endast ”litet grand” komma snart bevis på bönen makt, och det från hans närmaste omvärld, runt omkring honom. Den som icke tror, han är blind för det han icke tror på (”med seende ögon ser han icke”), men den som börjar tro, han börjar också se, och så förstärka tron och seendet varandra, till dess att intet tvivel mer är möjligt.

VII.

Börens övning. I evangelierna äga vi talrika anvisningar — dels genom Jesu ord, dels genom Hans föredöme — om börens rätta övning. ”När du vill bedja, gå då in i din kammar och stäng igen din dörr och bed till din fader i det för-

dolda” (Matt. 6:6). Om Jesu eget sätt att bedja ge oss evangelierna en aning genom sådana uttalanden som: ”sedan detta hade skett, gick han upp på berget för att vara allena och bedja”, (Matt. 14:23, Mark. 6:46), ”han gick åstad upp på berget för att bedja; och han blev kvar där över natten i bön till Gud” (Luk. 6:12). ”Bittida om morgonen, medan det ännu var mörkt, stod han upp och gick åstad bort till en öde trakt och bad där” (Mark. 1:35, jfr Luk. 5:15).

I dessa ord framstå väsentligen två viktiga omständigheter vid bönen. Den ena är bedjandets art: i det fördolda, i ensamheten antingen det nu är i den egna kammarens ensamhet eller i naturens, ”på berget” eller ”på en öde ort”. Den andra är bedjandets tid. Även denna bär samma kännetecken av avskildhet som orten för bönen: Jesus föredrager natten eller den tidiga morgonen, medan det ännu är mörkt, tydligen den tid som han på ett alldeles särskilt sätt kunde avsätta åt bönen.

Vid avskildheten, ensamheten, i bönen utövning synes Jesus lägga mycken vikt. Bedjaren skall med sin bön draga sig undan i ensamheten, i det fördolda. Detta betyder nu först att hans bön icke får förnedras till något varmed man inför andra frambär sin gudaktighet, sin fromhet. I våra dagar torde emellertid faran för att någon är angelägen om att inför andra demonstrera sitt bedjande vara ganska ringa. Man skäms snarare för att inför andra visa, att man önskar helga någon av livets handlingar eller tillfällen med tacksägelse och bön, t.ex. att ibland andra människor knäppa sina händer till bön före och efter en måltid. Den enda risken för missbruk av det offentliga bedjandet i våra dagar förefinnes vid våra gemensamma gudstjänster. Om församlingen icke beder med — var enskild — vid den offentligt framsagda bönen, blir denna lätt nedvärderad, ihålig och tom.

Men ensamheten, avskildheten, i bönen har icke endast en negativ betydelse. Den avser framför allt att skapa de nödvändiga betingelserna, för den stillhet, intensitet och försjunknen-

het, som är bönen livsvillkor. Bönen som kallats "hjärtats samtal med Gud", kräver den helgd och andakt, som endast ensamheten kan giva. Än mer, det dagliga livet, som icke lärt oss att enfaldigt leva alltigenom inför Guds ögon, så att allt vi företaga oss med ord eller gärning göres i Herrens Jesu namn (Kol. 3:17), måste i bönen ensamhet först utestängas, så att vi kunna öppna oss själva för, eller träda in i, en annan värld, i andens värld, där Gud möter oss. Även Jesus själv, som ständigt levde i och med Fadern, avskilde sig i de särskilda bönestunderna från världens buller och mångahanda, hur mycket mera behöva icke då vi att göra så!

Jämte ensamheten, avskildheten, framträder i Jesu undervisning om bönen och i Hans eget föredöme även ett annat moment i bönen övning. Det är **uthålligheten**. Jesus vill lära sina lärjungar att bedja utan att förtröttas (Luk. 18:1). Han säger: "Vaken och bedjen!" Och om Frälsaren själv höra vi att han brukade tillbringa hela natten i bön. Hur stor del av vårt liv upptages av intensiv, uthållig bön? Kunna vi med rätta yttra oss om bönhörelsens möjlighet ur vår egen erfarenhet, förrän vi lärt oss uthållighetens konst? Tycker sig icke mången ha utfört en föredömlig fromhetsövning, eller rent av något förtjänstfullt, om han börjat och slutat dagen med en kort morgon- och aftonbön? Vem har tillbringat ens en timme helt i bön, försjunken i andakt, i sökande, i andens långtansfyllda upplyftande till sitt eviga hem? Ty, märk väl, att bön icke är detsamma som att läsa en uppbygglig bok eller att passivt lyssna till en predikan eller delta i en gudstjänst. Hur litet veta vi i själva verket om bönen verkliga liv! Måste vi icke säga oss, att det icke är underligt om "kristendomen" har så liten kraft i tidens nöd, bland världens makter och drifter, då så få bedjare finnas, och de bedjandes bön är så svag!

När det talas om avskildhet och ensamhet vid bönen övning behöver detta emellertid icke betyda, att all gemenskap mellan människor i bön nödvändigt är utesluten. Tvärtom

läsa vi om att Jesus ibland tog med sina lärjungar eller några av dem, då han gick för att bedja. I Lukas 9:18 läses mycket betecknande, enligt grundtexten: ”Och det hände, då han var ensam (grekiska: kata monas) bedjande voro hans lärjungar hos honom”. Alltså kunde Jesu avskildhet i bönen förenas med att lärjungarna voro hos honom. I samma kapitel vers 28 berättas att Jesus ”tog Petrus och Johannes och Jakob med sig och gick upp på berget för att bedja”. Och i berättelsen om Jesu bönekamp i Getzemane heter det, att Jesus tog med sig samma tre lärjungar och sade till dem ”stannen kvar här och vaken med mig”, ehuru han dock vid detta tillfälle ”gick litet längre bort och föll ned på sitt ansikte och bad” (Matt. 26:37-39). Slutligen det sköna ordet och löftet av Jesus om gemensamhet i bönen mellan bedjare: ”Om två av eder här på jorden komma överens att bedja om något, vad det vara må, så skall det beskäras dem av min fader i himmelen”, som kan innefatta gemensamhet i bön mellan två människor såväl om de äro skilda i rummet från varandra som om de bedja tillsammans på samma ort och tid.

VIII.

Jesus tillbragte enligt evangelierna ofta hela natten i bön och han uppmanade lärjungarna att vara uthålliga i bönen och icke förtrötta. Men å andra sidan har han direkt förkastat de långa bönerna: ”I edra böner skolen I icke hopa tomma ord såsom hedningarna, vilka mena, att de skola bliva bönhörda för sina många ords skull” (Matt. 6:7). Uthållighet i bönen betyder alltså icke detsamma som långa, mångordiga böner. Börens intensitet nås icke med ett utförligt resonering med den Gud, man menar sig bedja till. Den mångordige kommer i själva verket bort från bönen och han når aldrig fram till Gud. Den Gud han tilltalar är endast ett fantasifoster, icke Fadern i himmelen, hur mycket han än må kalla honom ”Fader” och ”Herre”. Icke heller

har den mångordiga bönen något värde såsom ett bedjarens resonerande med sig själv, som en predikan till sig själv. Det är bedjarens ande som skall lyfta sig mot himmelen. Den mångordige däremot stannar kvar inom sina egna tankars trånga stängsel, även om han ibland tycker att han i sin bön känner sig ”upplyft” och ”uppbyggd”. Bönen är varken predikan eller tankeövning. Bönen har med en skön bild kallats ”en suck”, och en enda bönesuck är mer än långa ”böner” med många ord. Men uthållighet i bönen är ett ”andens oavålliga suckan”.

Nu äga vi emellertid den bön, vilken Herren själv lärt oss. Hur kort är icke denna, icke ett enda överflödigt ord. Men vem är icke villig medge, att var och en av de sju bönepunkterna i Herrens bön, ”Fader vår”, räcker till för hur lång bönetid som helst! Vi förnimma djupt inom oss, att varje ord i ”Fader vår” gömmer en hel värld av böneämnen och, mer än detta, att denna bön, som Jesus själv lärt oss, är en banad väg för vår ande fram till bönhörelsens port.

Emellertid ha vi i denna bön även en förebild för vårt bedjande, en anvisning om, hur den i bönen fullkomne beder: vad han beder om och i vilken ordning han beder. Ingen torde vara så förmäten, att han tror sig om att fullständigt kunna tolka innebörden i och lärdomen av Herrens bön. Men några synpunkter, några drag ur denna böns rika skatt av lärdomar våga vi här framlägga.

Det ord som kommer först är ”Fader i himmelen”. Den bedjande har kommit fram till den himmelske Fadern, Jesu Fader. Det är i Jesu mun och enligt hans undervisning, icke detsamma som ”den Gud som är såsom en fader, som kan liknas vid en Fader” utan Jesu mening är, att det är Han som verkligen är vår Fader, han som fött oss (icke i bildlig utan bokstavlig mening) till andligt liv. Men denne Fader är icke blott min, den bedjandes Fader, utan han är vår Fader, alla människors Fader. Redan i bönens början sätter Jesus denna

påminnelse. Det kan vara lätt nog för vissa människor att tänka sig Gud såsom sin Fader och sig själva såsom hans älskade barn, hans utvalda. Men att tänka sig, och leva sig in i, att Gud lika mycket är alla människors Fader och att jag på intet sätt har något företräde hos Gud framför andra, det synes för många vara svårt, ja omöjligt. Det faller sig kanske lätt nog för oss att bedja för andra människor, t. ex. att de må bli frälsta och komma till sanningens kunskap, dock före all förbön kommer insikten om och inlevelsen i att vi alla utan undantag äro lika inför Gud såsom föremål för Hans kärlek. Jag måste alltså, när jag beder, veta detta, att fastän jag går in i bönen avskildhet med Gud, så betyder det icke, att jag i min bön, i min ande får avskilja mig från gemenskapen med mina medmänniskor. Tvärtom, när jag går in i min bönekammare, i bönen ensamhet, är det för att kunna träda in i den andliga värld, där allt är fritt från söndringens och motsättningens tankar och vilja, där Gud är allt i alla.

Efter inledningen Fader vår som är i himmelen komma de sju bönepunkterna. Dessas anordning ger oss nu jämväl en förebild för den ordning i vilken vi böra bedja. De äro uppdelade i två grupper. De första tre böner äro böner om att Guds gåvor och löften må komma hela denna världen till del, att Hans namn må helgas, hans rike förverkligas, hans heliga kärleksvilja vara det enda bestämmande i världens liv och väsen. Det är alltså en förbön för hela världen, att den må komma ut ur den nöd, den förvirring, den hårdhet, strid, den sjukdomarnas och självsplågornas elände i vilken den befinner sig. Det är en bön om Gud åt världen, i världen och av världen mottagen. Så vill Jesus lära oss att vi, när vi bedja, helst skulle börja, icke med oss själva och våra behov, vår nöd, utan allra först med våra tankar dröja vid den stora människovärldens mångfaldiga nöd och behov och så uppsända vår längtans bön om frälsning och räddning. Låt tankarna och medkänslan följa

Dig ut på en själens flykt genom världens alla plågade länder, som Du i dessa tider läser om i tidningarna och hör om i radio, tänk på vad de få genomgå dessa som leva i krig, i hunger, under förföljelse, i fångenskap, i andlig förvildning och nöd, gör icke denna din tankeflykt hastig och summarisk utan dröj vid än den ena och än den andra punkten och tänk sedan på, hur det skulle vara, om i stället för all denna nöd, Guds kärlek och Hans heliga vilja hade genomträngt alla, om hans rike hade kommit hit till jorden. Så kan Du bedja av hjärtat att detta må ske. Och bed sedan för dem som äro Dig närmare, fiender och vänner, att de må befrias och hjälpas ur allt vad som trycker och binder dem.

Efter sådan förbön kunna vi sedan övergå till bönerna för oss själva enligt de fyra senare bönepunkterna i Herrens bön. Men kanske att efter en sådan förbön våra egna svårigheter fått andra och mindre proportioner än förut, och vi lärt oss att se med mera undergivenhet på det som vi kanske förnimma att vi böra underkasta oss i detta vårt livs skola, även om den är en lidandets skola. Emellertid har Jesus gett oss anvisning om att vi först må bedja om våra lekamliga sorger, det för vårt liv outhärliga och nödvändiga (Giv oss vårt dagliga bröd!) och därefter om det som hör vår själs frid till, vilket senare dock är viktigare i Jesu ögon: Förlåt oss våra skulder, inled oss icke i frestelse, fräls oss ifrån ondo. Gud vare tack för hans utsägligt rika gåva! Amen.

Samvetets ord och den andliga döden

Den bedrövelse som är efter Guds sinne kommer åstad en bättring som leder till frälsning, och som man icke ångrar: men världens bedrövelse kommer åstad död. (2 Kor 7:10.)

Vad är det som gör en människa till människa? Är det manne det att hon ser ut som en människa, har mänskliga lemmar, mänsklig hjärna, mänskligt förstånd? Nej, varken utseendet eller klokheten gör en varelse till människa. Att mänskligt utseende icke räcker till, om förståndet saknas, därom äro alla tämligen ense. Men även den som är utrustad med det skarpaste förstånd, med klokhet och list, är därför icke säkert en människa. Det kan fattas något, som är väsentligt. En sådan varelse kan till synes leva sitt liv fram från vaggan till graven och kanske lyckas till det yttre väl i sina förehavanden, ja, många sådana varelser ha haft stor yttre framgång, lyckats förvärva sig det som deras hjärta haft begär till, vare sig det nu varit nöjen eller penningar, makt, ära eller framskjuten ställning i världen och samhället.

Man kan icke heller säga att sådana varelser äro särskilt olyckliga. Självva känna de icke av många sorger: vad som bedrövar dem är väl endast de svårigheter de ha att genomdriva sin vilja, bedrövelse ha de i de ögonblick och vid de tillfällen då det går dem emot! Men icke heller detta lägga de för tungt på sinnet, de veta att lotsa sig igenom svårigheterna, och triumfen över att ha lyckats är så mycket större än bedrövelsen över den tillfälliga motgången. De veta oftast att anpassa sig efter det som anses riktigt och rätt i deras omgivning och umgänge.

Om sådana varelser befinna sig i en krets av människor, där heder och ära och kristliga tänkesätt anses för riktigt, så förstå

de med sin klokhet och världserfarenhet att uppföra sig så att ingen anmärkning kan riktas emot dem: där bli de snarast typen för rättskaffens människor. Ty i en sådan krets är detta villkoret för framgång. Växa de däremot upp i ett gäng av förbrytare, bli de de hänsynslösaste och skickligaste bland dessa. Om en sådan ledare bland brottslingar fångas av den mänskliga rättvisan, så händer det att man ger honom hans verkliga namn, man säger att det är ett odjur i människohamn. Men man betänker då icke, att en sådan i grunden icke är värre än den varelse av samma slag, som kröntes med framgång i en krets, där hans förstånd föranlett honom att leva som en så kallad hederlig människa.

Det är hos denna varelse något väsentligt som fattas, något som är ännu väsentligare än det som var och en kan märka fattas hos den saknar förstånd. Vad är det då som fattas? Man kunde säga, att det är *samvete*. Och det är det också, fastän det ofta händer, att ingen talar oftare om samvetets bud och fastare tror på att han har ett samvete, än den som saknar sådant. Man kan också säga och har brukat säga, att han saknar själ. Men nu för tiden menar man ofta med själ intet annat än förmågan att tänka: alltså klokhet, begåvning, list. Och just detta slags själ besitter människan ofta i rikt mått. Skall man då säga, att det är känslan för rätt och orätt? Det är visserligen också sant, men å andra sidan är det ingen som så säkert vet vad som bedömes som rätt och orätt i den krets där han lever, och kan så väl inrätta sig därefter, att han sällan i det yttre kommer i en skev eller orätt ställning. Men vad han under alla omständigheter saknar det är förmågan att *bedrövas* över att han gjort något orätt, *därför* att det var orätt. Han kan bli bedrövad, om han finner att han gjort något, som har för honom obehagliga följder, *därför* att detta var oklokt! Men han skulle bli lika bedrövad om han gjort något som är rätt, om detta får obehagliga följder för honom.

Men om den som saknar samvete ändå mycket väl kan handla, så att det utåt ser ut som han hade ett mycket vaket samvete, och om den som saknar känsla för rätt och orätt dock utåt kan uppföra sig så, att han sällan riskerar att bli bedömd som en som gör orätt, ja oftast där klarar sig bättre, än den som verkligen har känsla för rätt och orätt, finns det då icke ett område, där han ovillkorligen måste visa sitt rätta ansikte?

Man kunde tänka sig att detta vore i sitt förhållande till religionen. En sådan varelse kan väl icke vara religiös? Nej, det är sant. Men hans klokhets gör det möjligt för honom att också där dölja sitt rätta ansikte för andra och även för sig själv. Lever han i en tid eller i en krets, där det anses riktigt att vara religiös och sätta religionen högt, då är även han religiös. Lever han i en tid eller krets, där det är på modet att förakta och håna religionen, då är han naturligtvis också en som föraktar och hånar religionen, och han är lika färdig att åter tala aktningsfullt om Gud, och de religiösa värdena och fädernas tro, om detta skulle bli på modet igen. Vad han däremot icke kan göra är att **bedja** i sin ensamhet.

Det är det förskräckliga med den som saknar det väsentliga, att han varken själv vet hur det är ställt med honom och ej heller låter det bli uppenbart för andra. Men för en är det uppenbart, nämligen för Gud. Och hur bedömer Han en sådan varelse? Jo, med de fruktansvärda ord, som vi läsa i Uppenbarelsebokens 3 kap.: ”Jag känner dina gärningar, du har det namnet om dig att du lever, men du är död.” För Gud är han icke längre en levande människa, han är död. Han tror att han lever och han har det namnet om sig att han lever, men i verkligheten är han intet annat än en vålnad, som går omkring i de levandes värld, med endast skenet av liv.

Det är detta som de gamle med sitt säkra sinne för ordets klang kallade att vara andligen död. Och vi måste ge dem rätt när de sade, att den andliga döden är värre än den kroppsliga

döden. Vi måste också ge dem rätt, när de ställde fram denna andliga död till ett ämne för betraktelse. Ty var och en som lever här på jorden löper fara att andligen dö.

Denna död behöver icke komma plötsligt, utan den kan smyga sig över människan så småningom. Det är som om hon bitvis förhärdades, bit för bit doge bort. Det enda som kan hindra denna fortskridande död, är att bli ställd inför Livets Herre, och förnimma den kraft som utgår ifrån Honom. Och denna kraft yttrar sig på tvåfaldigt sätt. För det första att vi vakna upp ur vår andliga domning och finna vad det är som håller på att glida ifrån oss. Detta medför alltid en smärta, en bedrövelse. Inför Kristus, Herren, komma vi ingen vart med vår klokhet. Vi se oss där belysta av Sanningens skarpa ljus och vi finna då vad vi förbrutit. Icke är det då ett eller två felsteg, som vi få ångra, utan allt det varigenom vi sagt nej till det mänskliga i oss.

Det är kanske allra mest de tillfällen, de handlingar, som vi förut varit mest nöjda med, ja stolta över, som nu framstå såsom tomma, usla, blottade på allt mänskligt innehåll och mening. Då drabbas vi av den dom, som Kristus i Uppenb. 3:17 talade till de kristna i Laodicea: ”Du säger ju: jag är rik, ja jag har vunnit rikedomar och behöver intet och du vet icke att du just är eländig och ömkansvärd och fattig och blind och naken.” Då få vi den rätta bilden av vårt så kallade liv, när det varit som bäst. Och det händer ock, att det som vi i vårt andligt döda tillstånd ångrat, och ansett som oklokt, ja, som vi kanske blygts över, nu blir det enda ljusa i den mörka bilden av tomhet och intighet. Då se vi att det vi förut bedrövats över har varit sådant som vi hellre bortglädjas över.

Vår bedrövelse har varit en världens bedrövelse och vi inse också, att det är sant, när Paulus säger: världens bedrövelse kommer åstad död. Ty genom att vi rättade oss efter denna bedrövelse, så ändrade vi oss så, att vi hädanefter undveko det

som åstadkom denna bedrövelse och gjorde motsatsen, och därmed dödade vi åter en del av det som verkligen var levande hos oss. Vi blevo förståndigare och klokare, men också själslösare och andefattigare. Men den bedrövelse vi känna inför Kristi blick, den är en bedrövelse efter Guds sinne. Och denna bedrövelse driver oss nu att hos Kristus söka hjälp till bättring, en bättring, som man icke behöver ångra.

Det är det andra som Kristus åstadkommer: han lyfter oss upp ur förnedringen och ger oss åter ljus och liv. Och denna bedrövelse och förnedring vänder sig nu till den största glädje och upprättelse. Kristus bjuder oss själv att vara med honom och vara hans gäster. ”Alla som jag älskar, säger han, dem tuktar och agar jag. Så gör nu bättring med all flit. Se jag står för dörren och klappar, om någon lyssnar till min röst och öpp-låter dörren, skall jag gå in till honom och hålla måltid med honom och han med mig.” Det är den inbjudan som Kristus sänder den som inför honom bekänt och ångrat sin synd. Bör-dan lyftes av honom, bedrövelsen vändes i glädje och han får vara med som gäst vid Kristi måltid, och ha Kristus som gäst hos sig. Det är det verkliga livet och den verkliga glädjen.

Det Gamla Testamentet i det Nya

”Bokstaven dödar, men Anden gör levande.”

Detta bekanta ord av Paulus brukar ju ofta anföras. I modern tid är man nog böjd för att tyda detta uttalande så, att det ej skulle behöva tagas så mycken hänsyn till bokstavsmeningen i den heliga skrift som till det andliga innehåll, vars sanning bekräftats under utvecklingens gång. Därmed har man i själva verket stämplat Pauli ord som en förkastelse över verbalinspirationen. ”Bokstaven” har likställts med begreppet ”verbalinspiration”, och ”Anden” uppfattas som motsatsen till verbalinspirationen.

Nu är det emellertid tydligt, att en sådan tolkning av det paulinska ordet är falsk. Vi måste tvärtom fastställa, att en uppfattning i verbalinspirationens anda är förutsättningen för att Paulus över huvud taget kan ställa Anden i motsats till bokstaven.

Låt oss först giva akt på sammanhanget. Paulus har nyss sagt: ”Icke som om vi av oss själva vore skickliga att tänka ut något, såsom komme det från oss själva, utan den skicklighet vi hava kommer från Gud, som också har gjort oss skickliga till att vara tjänare åt ett nytt förbund, ett som icke är bokstav utan är ande”. För att rätt förstå dessa ord kan man ju från början alldeles bortse från två meningar, nämligen för det första: att det här över huvud ej skulle vara fråga om något ställningstagande till de heliga skrifterna; och för det andra: att i motsats till det gamla förbundets heliga skrifter ställas ett nytt förbunds. Vi förutsätta, att det blott är fråga om de gammaltestamentliga skrifterna. Om det förhåller sig så, att aposteln hännyftar på de heliga skrifterna, vad betyder då motsatsen mellan bokstav och ande?

För att kunna besvara denna fråga, måste vi först framställa en annan, nämligen denna: I vad mån står Andens framhållande gentemot bokstaven i motsats till den gängse judiska uppfattningen? Denna fråga kan strax besvaras med hänsyn till dess formella karaktär eller formella avfattning. D.v.s. det finns ingen formell motsats mellan det paulinska uttrycket och den gängse judiska uppfattningen. Även denna lägger den egentliga meningen i de heliga skrifterna, särskilt tora (läran), ej i deras bokstavliga betydelse utan i den mångfald av gudomliga uppenbarelser, som är gömd bakom orden och garanterad genom Andens författarskap. Bokstavsmeningen, säger man, är blott yttersidan eller kroppen, de heliga ordens kropp. En tolkning, som blott avser denna yttersida, denna kropp, är livlös. Den som söker livet måste "rannsaka skrifterna", d.v.s. forska efter den djupa mening, som den helige Ande dolt bakom ord och bokstäver. Skriftforskning, erevna, är uppspårande av det andliga innehållet. Formellt äro alltså Paulus och hans motståndare bland judarna ense. Med orden: "Bokstaven dödar, men Anden gör levande", uttalar Paulus alls inte något nytt och oerhört, utan hänvisar till en gammal för judarna välbekant grundsats.

Men hur förhåller sig nu denna grundsats till den judiska teorin om verbalinspirationen? Med avsikt måste man betona adjektivet 'judisk', ty det är ju inte säkert, att den judiska verbalinspirationen betecknar alldeles detsamma som man vanligen inlägger i detta ord. Och i så fall ställes man inför en skenbar antinomi. Ty teorien om ett bakom själva ordets betydelse, bakom bokstaven dolt andligt innehåll möjliggöres först genom teorin om verbalinspirationen, enligt vilken varje ord, varje bokstav måste förbli just så som den står skriven. Omvänt kan man också uttrycka saken så: om endast ordens betydelse har någon vikt, då äro ordalydelsen, de använda uttrycken, jämförelsevis likgiltiga. En berättelse sådan som t. ex. den om

Isaks offrande kunde ju, om det blott vore fråga om själva händelsen, omtalas på många sätt och med helt olika ord. Men döljer sig bakom berättelsen en hemlig mening eller rent av en mångfald av uppenbarelsen, då blir ordalydelsen av den största betydelse. Då kan inte ett ord eller en enda bokstav ändras, ty i så fall kunde man ju riskera, att något av en uppenbarelse ginge förlorat. Mycket intressant är det att iakttaga, hur denna teori om verbalinspirationen upphör att verka, när den måste konfronteras med behovet av en översättning av de heliga skrifterna på grekiska språket. Då säger man: Den som forskat i skrifterna, d.v.s. grammata oiden (har ett fullt förstående av texten), han kan också översätta. Men då ingen fullständigt utforskat skrifterna, är en fullt adekvat översättning icke möjlig. Detta är också en förutsättning för den besynnerliga teorien, att himmelens språk måste vara hebreiska.

Vi kunna återvända till den första frågan, som dock nu måste formuleras på detta sätt: Vad är motsatsen mellan den paulinska och den judiska uppfattningen av det gamla förbundets heliga skrifter? Motsatsen är ej formell; alltså måste den vara reell, materiell eller ha att göra med innehållet.

Den kristne Paulus är med avseende på de heliga skrifternas värdesättning och tolkning i princip ense med de icke-kristna judarna; motsatsen visar sig vid principens tillämpning. Han vill alltså säga: Det gamla förbundets anhängare erkänna ju med rätta, att bokstaven dödar, men Anden gör levande. Men ändå hänga de fast vid bokstaven — just vad de icke vilja, ty de tränga icke fram till de heliga skrifternas verkliga innehåll. Vad är nämligen de heliga skrifternas verkliga innehåll? Det är Kristushemligheten. Den som ej funnit Kristus i de heliga skrifterna, han har ej funnit Anden, livet bakom bokstaven. Han sitter fast vid den livlösa dödande bokstaven. Betraktade från denna utgångspunkt bli Pauli ord i det följande begrippliga. ”Deras (judarnas) sinnen blevo förstockade. När det gamla

förbundets skrifter föreläses, hänger ju ännu i denna dag samma täckelse oborttaget kvar; ty först i Kristus försvinner det. Ja, ännu i dag hänger ett täckelse över deras hjärtan, då Moses föreläses. Men när de en gång omvända sig till Herren, tages täcket bort. Och Herren (Jesus Kristus) är Anden”. Det vill säga: blott den som lär känna Kristus som de heliga skrifternas verkliga innehåll, har funnit Anden, som han söker. Med andra ord: allt i de heliga skrifterna visar hän på Kristus, han är deras innersta fördolda mening.

Denna uppfattning av de gammaltestamentliga skrifterna finner man ej endast hos Paulus. Jämför vad Jesus enligt johannesevangeliet säger till judarna: ”Hans (Faderns) ord haven I icke låtit förbliva i Eder. Ty den han har sänt, honom tron I icke. I rannsaken skrifterna, därför att I menen eder i dem hava evigt liv; och det är dessa, som vittna om mig” (Joh. 5:38, 39). I dessa johanneiska ord möta vi alldeles samma tankar som vi funnit hos Paulus. Judarna rannsaka skrifterna, det är hos dem det tekniska uttrycket för sökandet efter de andliga innehållet, efter den av den heliga Anden ingivna egentliga meningen, men de kunna icke finna denna mening, de ha icke ordet förblivande i sig, just emedan de icke vilja erkänna Kristus, som är de heliga skrifternas yttersta mening.

Den uppfattning av Gamla testamentets heliga skrifter, som möter oss hos Paulus och Johannes, kan alltså definieras sålunda: allt i de heliga skrifterna visar hän på Kristus. Kristus är de heliga skrifternas yttersta mening. Då man vet detta, bli många eljest dunkla uttryck klara och tydliga. Tag t. ex. Jesu ord i Johannes 19:6: ”Jag har uppenbarat ditt namn för de människor, som du har tagit ut ur världen och givit åt mig.” Vad menas med att ”uppenbara Guds namn”? Enligt den judiska teorien om verbalinspirationen var den djupaste hemligheten i den heliga skrift just det gudomliga namnet. Varje ord, varje bokstav i den heliga skrift är ytterst ett namn på Gud. Den

som rannsakar skrifterna för att finna deras djupaste mening, han söker gudsnamnet. Evangeliet vill alltså säga: Jesus Kristus har uppenbarat det verkliga gudsnamnet, nämligen sig själv. Kristus är bäraren av det högsta gudsnamnet, som också Paulus betygar i brevet till Filipperna: ”Därför har ock Gud upphöjt honom över allting och givit honom det namn, som är över alla namn, för att i Jesu namn alla knän skola böja sig, deras som äro i himmelen, och deras som äro på jorden, och deras som äro under jorden, och för att alla tungor skola bekänna, Gud, Fadern, till ära, att Jesus Kristus är Herren (IHVH (Jehova))”.

Låt oss till sist vända oss från Paulus och Johannes till de synoptiska evangelierna. Där komma i första rummet Jesu ord i bergspredikan hos Matteus: ”I skolen icke mena, att jag har kommit för att upphäva lagen eller profeterna. Jag har icke kommit för att upphäva, utan för att fullborda. Ty sannerligen säger jag eder: Intill dess himmel och jord förgås, skall icke den minsta bokstav, icke en enda prick av lagen förgås, förrän det allt har fullbordats”. Låt oss sammanfatta vad som ligger i dessa ord. För det första: den strängaste verbalinspirations-teori, som man överhuvud kan tänka sig; för det andra: att Jesu bekänner sig till denna verbalinspirationsteori; och för det tredje: att Jesus är de heliga skrifternas uppfyllelse. Allt detta står i samklang med det ställningstagande till Gamla testamentet vi finna hos Paulus och Johannes. Och ej nog därmed: fortsättningen bekräftar riktigheten av den ovannämnda paulinska tolkningen av motsatsen mellan bokstav och ande. Vi märka detta först och främst av Jesu sätt att utlägga de gammaltestamentliga budorden. Alldeles som de skriftlärda finner Jesus bakom budens bokstavsmening en mångfald uppenbarelser av den gudomliga viljan. Man kan därvid fästa uppmärksamheten på att här verkligen icke föreligger någon formell motsats mellan Jesu hermeneutiska metod (skrift-

tolkning) och de skriftlärda. Så ligger ju ej heller någon motsats däri — det behöver ju ej här betonas — att de skriftlärda kanhända principiellt sökte kringgå budordens krav, medan Jesus däremot fordrade en strängare rättfärdighet än den som buden i bokstavlig mening krävde. De skriftlärda voro tvärtom lika angelägna som Jesus att skärpa kraven. Det gällde ju att ur och bakom skriftens utsago utfinna den gudomliga viljan med avseende på det dagliga livets alla omständigheter och förhållanden. Inte ett ögonblick av människans liv borde ju enligt den rabbinska uppfattningen förflyta utan hänsynstagande till den gudomliga viljan, inga om än så obetydliga detaljer i livet voro adiafora. Detta kunde ibland leda till att budens rent bokstavliga mening under vissa omständigheter upphävdes eller till och med utbyttes mot sin motsats, som Jesus gör med orden ”öga för öga och tand för tand”. Därvid är emellertid att märka, att man icke betraktade den bokstavliga meningen såsom verkligen upphävd. Med denna syn på verbalinspirationen skulle man snarare säga: den som blott aktar på skriftordens yttre, bokstavliga mening kan stundom ur den bokstavliga meningen utläsa raka motsatsen till vad som varit avsett.

I förbigående må här anmärkas, att just detta ställningstagande till lagens ord också kan förutsättas hos Paulus. När han förfäktar, att vissa mosaiska lagar ej ha någon giltighet för de kristna, vill han därmed alls inte upphäva eller åsidosätta dessa lagbud. Lagens ord förbliva i all sin helighet och djup-sinnighet, om också de bud, som av judarna härletts ur dem, förklaras vara utan giltighet för de kristna.

Men låt oss återvända till bergspredikan. Motsatsen, det utslagsgivande, ligger som sagt ej i skärpan av de krav, som framställas genom skriftens bud, utan däri, att det just är Jesus, som kan giva orden deras verkliga innehåll och hela fullhet ända till den yttersta meningen, under det att judarna på

grund av inre förvändhet förfalska de gudomliga budorden just därigenom att de äga den rätta metoden. Det nya och för judarna oerhörda är inneslutet i orden: ”Men jag säger eder”. Juden kunde blott säga: ”Vi hava läst och undfått från våra fäder”. Om någon säger: ”Jag lär”, fördömes detta av judarna som den värsta hädelse. Orden: ”Men jag säger eder”, betyga alltså, att här talar en, som ej blott kan tyda de ord, som ingivits av Anden, i deras djupaste mening, utan som själv är den Ande, som talar i orden. Kristus ej endast uttyder eller förklarar den heliga skrift, utan han kungör den, han förverkligar den. Den heliga skrift, den gudomliga uppenbarelsen, gudomen själv talar genom hans mun.

Några synpunkter på den judiska litteraturens betydelse för den nytestamentliga exegetiken

Det har länge rått en viss antisemitism bland den nytestamentliga exegetiska forskningens företrädare i avseende å inställningen till de judiska källorna. Härmed menas nu icke den verkliga antisemitism, som inom vissa teologiska och kyrkliga kretsar i gammal och ny tid tagit sig uttryck däri, att man velat radikalt avskära sambandet mellan judendom och kristendom och utmönstra Gamla Testamentet ur den kristna kanon. Denna medvetna antisemitism har icke spelat någon nämnvärd roll inom den nytestamentliga exegetiken. Utan den antisemitism, som här avses, yttrar sig i en viss obenägenhet för, eller motvilja mot att som hjälpmedel för tolkningen av nytestamentliga texter och för utforskningen av nya testamentets religionshistoriska bakgrund gå tillbaka på samtida judisk käll-litteratur. Man kan här alldeles bortse från den exegetik, som överhuvud icke vill använda utomkristna källor eller anlägga religionshistoriska synpunkter på den exegetiska forskningens objekt. En sådan forskning torde numera icke kunna göra anspråk på hemul inom vetenskapens värld. Den nytestamentliga exegetiken måste vara religionshistoriskt orienterad. Därom är icke fråga. Utan frågan är: kan en religionshistoriskt orienterad nytestamentlig exegetik fylla sin uppgift utan att taga hänsyn till det religionshistoriska material, som erbjuder sig i det religionsområdes källor, inom vilket kristendomen uppstått, nämligen judendomen? Kan den vetenskap, som skall syssla med den urkristna litteraturen befria sig från ett noggrant studium av den religions källor, till vilken denna

urkristna litteratur själv betygar sin avhängighet respektive hävdar sin motsatsställning?

Utifrån besett måste det väl förefalla, som om en dylik fråga vore onödig. Svaret måste vara självklart. En religionshistorisk forskning kan icke lämna utan avseende något område med vilket dess objekt har historiskt samband. Då det emellertid faktiskt så förhållit sig, att inom den nytestamentliga exegetiken den verkliga utforskningen av den samtida judendomen försummats eller avvisats, och denna negativa inställning ännu ej helt övervunnits, så uppstår nödvändigheten att dels utreda de bakomliggande orsakerna till denna negativa inställning hos den nytestamentliga exegetiken själv, dels påvisa de positiva bidrag som utforskningen av den samtida judendomen och dess källor kan lämna till en klarare och riktigare förståelse av urkristendomen och dess källor.

Det skulle falla utom ramen för denna uppsats att ge en uttömmande och detaljerad utredning av dessa bägge frågor. Här skall endast framställas några synpunkter och konkreta exempel till problemens belysning.

Vad då först beträffar de bakomliggande orsakerna till den nytestamentliga exegetikens negativa inställning till de judiska källorna iakttagas man, att här föreligger ett ganska invecklat komplex av samverkande motiv. Några av de tydligast framträdande skola här angivas. Ett par av dessa äro kanske mest markanta, därför att de äro av oventenskapligt ursprung.

Det motiv som först skall framdragas härleder sig ursprungligen från den från judiskt håll framförda apologetiken för judendomens religiösa och etiska halt. Kristna teologer hade hävdad Jesu läras och kristendomens absoluta överlägsenhet över alla andra religioner, och således även över den högsta bland icke-kristna religioner, judendomen. Gent emot detta ställdes från judiskt håll det påståendet, att judendomen såsom religion och etik fullt kunde mäta sig med kristendomen.

Och för att bevisa detta framdrog man ur judiska källor före och samtida med Jesus sådana etiska och religiösa läror, som man hävdade kunde jämföras med det högsta inom nya testamentet. Och man menade sig genom sådana paralleller kunna visa, att de högsta religiösa och etiska grundsatser som uttalats av kristendomens grundare icke vore något hos honom ursprungligt utan tillhörde det, som han såsom jude hade gemensamt med och hade mottagit från sitt folks religiösa arv och religiösa ledare. Härigenom kom själva användandet av de judiska källorna att framstå i en misstänkt dager. Man spårade hos den som sysslade med dessa såsom jämförelsematerial till nya testamentet en inställning, som avsåg att utsudda kristendomens egenart och Jesu i evangelierna tydligt manifesterade motsatsställning till och avståndstagande från den samtida judendomens religiösa ledare. Därifrån fördes man över till den mer eller mindre medvetet intagna positionen, att den enda källa man behövde för kunskapen om den judendom som Jesus och Paulus och urkristendomen hade att göra med var nya testamentet självt supplerad med de källor för den äldre, förkristna judendom, som utgöras av det gamla testamentets skrifter. För denna uppfattning blev det axiomatiskt, att Jesus omedelbart gick tillbaka på den gammaltestamentliga uppenbarelsen, till vilken han anknöt sitt nya budskap, vilket var denna uppenbarelses fulländning. Därmed menade man sig vara garderad för varje avhängighetsförhållande hos Jesus till den samtida judedomen.

Ett annat, rakt motsatt motiv för den negativa inställningen till utforskandet av den samtida judendomens primärkällor, har samverkat med det nyssnämnda. Det är också av ovetenskaplig art, enär det liksom det föregående tar sin utgångspunkt i en tendentiös inriktning. Inom vissa, vanligen så kallade liberala, teologiska kretsar hade man ett intresse av att inom den urkristna litteraturen och den urkristna trosvärlden

kunna skilja mellan ett från Jesus stammande och av hans närmaste lärjungar och de äldsta kristna bevarat så kallat ursprungligt och äkta trosinnehåll å ena sidan och å andra sidan ett som man menade under kristendomens tidiga utbredande inmängt mytologiskt stoff, härstammande från de synkretistiska kretsar, med vilka kristendomen kom i beröring och från vilka den värvade medlemmar. En sådan boskillnad hade ju i och för sig själv kunnat vara berättigad om den enbart hade grundat sig på en sanningsökande religionshistorisk utforskning av faktiskt föreliggande material. Men felet bestod däri, att man som senare inkommet mytologiskt synkretistiskt stoff på förhand utmönstrade allt det som icke stämde med den egna teologiska uppfattningen av Jesu läras och kristendomens egenart och såsom äkta och ursprungligt trosinnehåll antog endast sådana ur nya testamentet utskalade uttalanden, som täckte detta trosinnehåll. Detta karakteriserades då som "Jesu enkla evangelium" till skillnad från alla de senare akkretioner, med vilka nya testamentet var uppfyllt. Men härav följde, att allt i det nya testamentet, som innehöll sådana akkretioner, det måste man även till dess litterära tillkomst sätta in i ett ursprungssamband så långt borta som möjligt ifrån Jesu och den äkta kristendomens hemort, d.v.s. så långt borta som möjligt från Palestina och judendomen. För denna riktning blev det axiomatiskt, att den religionshistoriska bakgrunden till huvudparten av den urkristna litteraturens religiösa föreställningar och deras formning och utgestaltning måste sökas geografiskt sett västerut från Palestina, i den västhellenistiska synkretismen, alltså i linje med kristendomens utbredning västerut. Härav blir den självklara följden, att man menar sig för den urkristna litteraturens förståelse icke ha någon anledning att gripa tillbaka på de från denna uppfattnings synpunkt fjärran liggande judiska källorna. Härtill kommer, att försök till närmare litterärt sammanknytande av den urkristna litteraturen

med judisk och orientalisk begrepps- och uttrycksvärld måste te sig som ett försök att datera tillbaka de en gång såsom senare och främmande utmönstrade trosföreställningarna, datera tillbaka dessa till Jesu omvärld och därmed även in i Jesu lära. Ehuru denna ståndpunkt inom den nytestamentliga exegetiken principiellt är övertvunnen genom en radikal och förutsättningslös, otendentiös, syn på urkristendomen, så verkar den dock efter i så måtto, att konsekvensen för bedömandet av de judiska källornas religionshistoriska betydelse ännu icke är restlöst fattad.

En tredje bidragande orsak till det här påtalade åsidosättandet av den judiska käll-litteraturen torde kunna tillmätas mindre betydelse men har dock spelat en viss roll. Det är den som sammanhänger med att den urkristna litteraturens språkliga dräkt är grekiskan. Härigenom har det nödvändiga språkliga och stilistiska utforskandet av den urkristna litteraturen kommit att orientera sig mot det stora grekiskt-hellenistiska litteraturområdet och levt sig så in i detta, att man icke mäktat gå utanför dettas ram. Därmed har man försummat att gå i skola hos den semitiska och västorientaliska språk- och litteraturforskningen, vars arbete varit av så genomgripande och banbrytande betydelse för den allmänna religionsvetenskapen. Man har därigenom blivit ensidigt orienterad, och då nu den judiska litteraturen språkligt och religionshistoriskt hör hemma inom den semitisk-orientaliska världen, så har man saknat förutsättningar för att göra bruk av, rätt tolka och bedöma denna litteratur. Med detta sammanhänger också, att den nytestamentliga forskningen på grund av sin språkliga isolering isolerat sig från, icke varit tillräckligt förtrogen med den gammaltestamentliga exegetiken. Denna senare har, på grund av att dess källor från början föreligga i ett semitiskt språks dräkt kommit att orientera sig inom det semitiska språkområdet och tillfullo dragit nytta av och riktats genom den semitisk-orient-

taliska språk- och religionsforskningens oerhörda landvinningar. Att denna ensidiga orientering verkligen spelat en roll kan man se bland annat därav, att de enbart grekisk-språkligt orienterade exegeterna icke försmått att grundligt genomforsa sådan judisk litteratur, som förelegat på grekiskt språk, exempelvis den s. k. alexandrinsk judiska litteraturen. Om man till detta sista invänder, att den judiska litteratur, som föreligger på grekiskt språk representerar ett föreställningsinnehåll, som är närmare den urkristna än den på semitiskt språk förefintliga, så måste därtill svaras, att man ju om detta intet kan veta eller påstå, förrän man lika noggrant utforskat den sistnämnda judiska litteraturen. Och just ett sådant utforskande kan ju först bestämma, var skillnaden ligger. Man äger icke rättighet arbeta med ett postulat, när man har material att pröva detta postulats riktighet.

Ännu ett motiv för åsidosättande av den judiska källlitteraturen kan anföras. Detta är visserligen från början icke så mycket ett verkligt motiv som ett försök till rättfärdigande av ett dylikt åsidosättande, vilket emellertid genom att det ofta okritiskt upprepats kommit att verka som motiv. Man har nämligen velat påstå, att den efterkanoniska judiska litteraturen på hebreiskt-arameiskt språk vore redigerad så sent, att den icke kunde komma i betraktande såsom källmaterial för den med urkristendomen samtida judendomens religiösa värld. Sålunda, säger man, veta vi, att den tidigast redigerade delen av den rabbiniska litteraturen, nämligen Mischna, slutgiltigt redigerats först omkring 200 e.Kr., den s. k. palestinensiska Talmud först omkring 400 e.Kr., den babyloniska Talmud mellan 500 och 600 e.Kr. och de olika midraschernä under olika tider däremellan och därefter. En sådan invändning kan nu emellertid lätteligen bemötas och bevisar själv faran av att göra slutledning från sådant, som man icke tillräckligt undersökt. Den rabbiniska litteraturen kan nämligen från denna synpunkt adek-

vat jämföras med den äldre judiska litteratur, som är samlad i Gamla Testamentet. Vad skulle företrädarna för Gamla Testamentets exegetik säga, om man ville förmäna dem, att söka ur gamla testamentets profetiska böcker utvinna en bild av profeternas och deras samtids religiösa värld med den motive-ringen, att dessa profetiska skrifter antagas icke varit slut-redigerade och samlade förrän omkring 200 f.Kr.? Och dock är det mycket lättare att ur den rabbiniska litteraturen särskilja det stoff som härrör från Jesu och urkristendomens samtid än att exempelvis ur äldre litteratur utsöndra de äldsta delar, som stamma från 700-talet före Kristus från det som säges härröra från månghundraåra senare tid. Överhuvud taget torde det icke vara något litteraturmaterial från här ifrågavarande tid som ger sådan möjlighet till en säker metod för kronologisk datering som just den rabbiniska litteraturen, detta dels på grund av dess säregna art av traditionslitteratur dels på grund av det säkra jämförelsematerial som själva dess stora rikhaltighet erbjuder.

En mycket viktig, veterligen aldrig beaktad bidragande orsak till den judiska litteraturens undanskymda ställning i den nytestamentliga exegetikens jämförande religionshistoriska forskning måste här påpekas. Under det att det icke-judiska religionshistoriska materialet icke förmedlats till forskningen genom någon i nutiden levande religion utan gjorts till direkt föremål för forskarens möda, så har man för den stora rabbiniska litteraturens tolkning sett sig ställd inför en in i nutid levande judisk tradition samt judisk lärdom och förtrogenhet med denna litteratur. Man har då icke vågat på samma sätt gå direkt till objektet för sin forskning utan sökt upplysning hos denna judiska lärdom. Men denna har givetvis varit alldeles främmande för den religionshistoriska metod, de religionshistoriska synpunkter och problem, som den kristna eller allmän-religionshistoriska forskningen kommit att arbeta med.

När man sålunda, utan att själv först direkt gå till källorna, accepterat den bild, som judiska forskare målat av den rabbiniska judendomen, så har man där icke återfunnit några av de linjer och de problem, som man hade användning för. Och på denna väg har man ävenledes bestyrkts i den falska uppfattningen, att den med urkristendomen samtida judendomen icke hade något att giva till belysning av urkristendomens religionshistoriska problem. I detta avseende står den nytestamentliga exegetiken långt bakom den gammaltestamentliga. I den senare har man icke nöjt sig med att acceptera, vad den judiska traditionen eller lärdomen hade att säga om den gammaltestamentliga litteraturens uppkomst och religionshistoriska samband. Tvärtom har man med frejdigt mod gått denna litteratur direkt in på livet, och därigenom, visserligen genom mycken kamp och möda, kunnat sprida ljus över densamma. Denna möda återstår ännu i avseende å den med urkristendomen samtida judendomen och dess källor, men den är icke mindre nödvändig.

Vänder man sig härefter till frågan ”vilka positiva bidrag kan judendomens samtida källor lämna den nytestamentliga exegetiken”, så må följande synpunkter anföras.

Vi kunna först anknyta till de tidigare nämnda försöken från judiskt håll att bevisa, att Jesus i sin förkunnelse anknyter till och icke går utöver sitt folks religiösa arv, sådant det bevarats av hans samtids religiösa ledare. Det må då till en början betonas, att det vetenskapligt sett icke kan finnas något berättigande i att avstå ifrån en undersökning, om den eljes är metodiskt riktig, endast därför att den synes leda till icke önskvärda resultat eller till resultat, som man på förhand finner orimliga. Den nytestamentliga exegetiken äger icke rätt att vända sig bort ifrån en undersökning av den med Jesus och urkristendomen samtida judendomen, därför att en dylik undersökning skulle kunna söndersmula den bild man skapat sig

av Jesu och urkristendomens originalitet och egenart. Oavsett att vetenskapen ju icke får i sin forskning låta sig bestämmas av några farhågor för forskningens eventuella resultat, så äro i verkligheten dessa farhågor man hyser ogrundade, nämligen farhågorna för att Jesu förkunnelses och religiösa personlighets egenart skulle kunna upplösas genom att konfronteras och jämföras med den samtida judendomen. Det framgår av våra urkristna källor med all önskvärd tydlighet såsom ett historiskt faktum, att det rådde en skarp motsats och en djup klyfta mellan Jesus och hans samtids religiösa ledare. Denna motsats, det framgår jämväl tydligt, var klart och skarpt, ja, smärtsamt förnummen så väl av Jesus som av hans motståndare. Och det är vidare uppenbart, att denna klyfta bottnade icke i ytliga personliga motsättningar och rivalitet, utan i de djupaste religiösa motsättningar, som för båda parter voro av livsavgörande betydelse. Det är då tydligen av den största vikt att så skarpt som möjligt söka komma åt och fatta, vari denna motsättning låg. Ty man har ju anledning förmoda, att man i denna motsättning också skall komma åt det för Jesus egenartade, avgörande och nyskapande. Men för sådant ändamål kan det icke vara metodiskt riktigt att, som man tyvärr i stor utsträckning gjort, nöja sig med att först söka framställa det, som man utifrån sina egna eller från nutidens förutsättningar finner såsom det väsentliga, det djupaste i Jesu förkunnelse, och sedan, på grundval av Jesu avståndstagande från judendomen, skildra judendomen såsom det häremot motsatta. Utan det metodiskt riktiga är att, först på grundval av och med utnyttjande av alla tillgängliga källor, så noggrant och verklighetstroget som möjligt söka vinna en klar bild av såväl Jesu som den med honom samtida judiska fromhetens faktiska religiösa bestånd och grundvalar. Därefter gäller det att fixera det för bägge gemensamma. När detta är gjort och först då öppnar sig en möjlighet att finna den avgörande motsättningen, det egenar-

tade, utan att man behöver tillgripa konstruktionens eller den dialektiska konklusionens riskabla väg. Att härvid det som förut antagits som egenartat icke visar sig vara egenartat under det den springande punkten visar sig ligga i något, som man förut icke tillmätt någon större betydelse eller ens beaktat, kan ju endast tjäna att bevisa den här angivna forskningsmetodens nödvändighet.

Ett konkret exempel kan här anföras, vilket kan belysa det nyss sagda. Det gäller Jesu undervisning om bönen. Detta lämpar sig också som skolexempel, därför att man, för det här föreliggande ändamålet, kan lämna åsido de mera komplicerade problemen om det religionshistoriska sambandet. En blick på de ledande exegetiska arbetena i nytestamentlig teologi visar oss, hur handfallen man stått inför uppgiften att komma åt det väsentliga i Jesu undervisning om bönen. Det största av dessa, ett verk på 600 sidor, behandlar eller omnämner icke med ett ord något enda av de viktigaste nytestamentliga ställena, där Jesu uttalande om bönen föreligger. Och ett annat arbete, som har till titel "Das Gebet" och som på halva tusentals sidor söker religionshistoriskt behandla bönen i olika tider och olika religioner, med huvudvikten lagd på den kristna bönen, har om kristendomens grundläggare icke annat att säga, än att han var historiens störste bedjare. På den allra sista tiden har man sökt hjälpa sig med att infoga Jesu bön i modeslagordet eskatologi: d.v.s. Jesu bön har endast avseende på det kommande Gudsriket och dess förhållanden. Ser man nu på den med Jesus samtida judiska ledande fromhetens syn på och reflexion om bönen får man i korthet följande bild. De judiska auktoriteterna eller religiösa ledarna, som verkligen satte bönen i det religiösa livets centrum säga ungefär detta: bönen är i sin högsta form en hängivenhetens och tacksamhetens lovsång till Gud. Endast den kan bedja rätt, som helt underordnat sig under Guds vilja och så infogat sig i denna, att

han kan prisa Gud för Hans viljas förverkligande, för hans skapelse, för hans styrelse av världen och sitt folk, för hans frälsningsrådslut och för hans löfte om Gudsrikets förverkligande. Redan en bön, som i sig innefattar en begäran, betecknar en lägre form av bön. Den enda begäran, som principiellt har berättigande, är den, att Gud snart må förverkliga sina löften, att Gudsrikets upprättande må ske, som uttrycket lyder: i våra dagar. Men denna begäran bör då helst vara en hela Gudsfolkets, Gudsmenighetens, bön. Så må också i andra hand en allmän bön om välsignelse över menigheten, över världen, om skonsamhet från straff och olyckor vara tillåten. Man må bedja om regn, om välsignelse över markens gröda. Men redan detta sista betraktas som en eftergivenhet åt lägre instinkter. ”Gemene man, säger man, tänker endast på jorden och beder endast om jorden, men Israel, d.v.s. de rätta fromme, de bedja, ’Herre, måtte Du i våra dagar upprätta Ditt rike efter Din nådiga vilja.’” Den gemensamma, alltid presenta tanken i bönen måste dock vara denna: ”Ske Din vilja”. Och bönhörelsens teori är den även för kristet tänkade förtrogna: bönhörelsen sker alltid i överensstämmelse med Guds eviga vilja och rådslut. Det är alltså en bestämd begränsning av vad man bör bedja om. Konsekvensen blir, att bönen icke i grunden kan bli en människans hänvändelse till Gud i en viss situation, i ett visst nödläge, med hopp om bönhörelse i meningen att människan kan få just det hon begär. Bönen blir en gudstjänstakt, i vilken människan icke så mycket avser att utfå något av Gud som att lyfta och helga sin egen själ och att infoga sig i Guds vilja.

Jämför man nu denna judiska uppfattning med de i nya testamentet bevarade Jesu ord om bönen, så finner man, att motsättningen mellan Jesus och de samtida judiska religiösa ledarna icke kan ha legat däri, att han velat betona bönen som ett inordnande i Guds vilja eller som en bön om Gudsrikets förverkligande. Däremot finna vi i Jesu uttalanden om bönen

moment, som måste ha mött det skarpaste motstånd, ja, verkat anstötligt och som en hädelse för den ledande judiska fromma reflexionen. Det är exempelvis uttalanden av typen: **allt** vad i bedjen i eder bön, det skolen i få, **vadhelst** två av eder komma överens om att bedja, det skall givas dem. Den urkristna traditionen har också tydligen bevarat intrycket av att det låg något exceptionellt och uppseendeväckande i Jesu skarpa betoning av bönhörelsens universalitet. Och därmed sammanhänger tydligen, att han lika bestämt förflyttat börens tyngdpunkt från tacksägelse och lovprisning till begäran, till uppmaning att i bönen framkomma med personliga önskningar av alla slag och i varje situation. I detta Jesu partitagande för det primitiva, för det enkla och oflekterade bönebehovet, hans starka betoning av bönhörelsens oinskränkta universalitet, ha vi alltså att se den avgörande motsättningen mellan Jesus och den officiella judendomen. Att även han, i likhet med sina motståndare, i bönen ”dock icke som jag vill utan som Du vill” såg börens fullkomning, tjänar endast att desto klarare markera skillnaden, och det som för honom var huvudintresset, nämligen att hos åhörarna inpränta det för reflexionen orimliga: nämligen att börens makt såsom en gåva av Gud är oinskränkt. Detta enstaka skolexempel är också belysande däri-genom att det visar, hur den senare kristna reflexionen har kunnat fjärma sig ifrån Jesu radikala och realistiska religiösa syn och ibland kunnat bli nära nog till sina resultat sammanfallande med den mot Jesu uppfattning motsatta judiska.

Vi vända oss härnäst till ett exempel, som visar, huru ett kritiskt inträngande i den judiska litteraturen tvingar forskningen att revidera sin syn på urkristendomens religionshistoriska samband och miljö. Vi ha länge vant oss att inom urkristendomens religionshistoria arbeta med termerna hellenism och palestinensisk judendom. Och härvid har det gällt som ett avgjort faktum, att den palestinensiska judendomen i

urkristen tid varit en från allt hellenistiskt inflytande hermetiskt tillsluten och avgränsad storhet. En urkristen åskådning kunde antingen härledas från hellenismen eller från den palestinensiska judendomen eller möjligen vara ursprunglig, autokton. Men det var alltid ett antingen–eller ifråga om hellenismen och judendomen. Om i urkristen åskådning eller ett urkristet litterärt dokument kunde påvisas hellenistiskt inflytande, så var det därigenom eo ipso givet, att denna åskådning eller detta dokument på denna punkt stod utanför den palestinensiska judendomens ram. För den urkristna litteraturens och den urkristna religionshistoriens bedömande hade denna syn som konsekvens, att man menade sig i urkristendomen och den urkristna litteraturen kunna betrakta som sekundärt allt som man tyckte sig kunna bestämma som en hellenistisk påverkan, detta därför att Jesu verksamhet och den tidiga urkristendomen föll inom den palestinensiska judendomens ram. För denna uppfattning sammanföll självklart gränsen mellan den historiska s. k. judekristendomen och den s. k. hednakyrkan med gränsen mellan det religionshistoriskt primära Jesusevangeliet och Gudsrikesförkunnelsen å ena sidan och å andra sidan det religionshistoriskt sekundära, hellenistiskt influerade.

Nu borde ju redan den kunskap om främreorientaliska och palestinensiska förhållanden som givits oss av orientalisterna, den gammaltestamentliga forskningen och den allmänna religionshistorien ha kunnat väcka en misstanke om, att det icke kunde stå så rätt till med denna bild av en palestinensisk judendom, som vore alldeles oberörd av hellenismen. Redan Palestinas geografiska läge betingade ju, att just här om någonstädes kunde man vänta att finna en centralhärd för den sammansmältning mellan orientaliska kulter och idéer och västerländskt tänkande som hellenismen religionshistoriskt sett är. Och huvudtyngdpunkten i hellenismen ligger ju religions-

historiskt besett just i det orientaliska innehållet, icke i det hellenska eller västerländska upptagandet eller formgivandet — något som man veterligen heller aldrig bestritt men icke alltid vid sina konklusioner behållit i minnet. Egendomligt nog tyckes här inom den nytestamentliga religionsforskningen föreligga ett ordets makt över tanken, i så måtto att just termen hellenism måtte ha suggererat till att hålla fast i medvetandet den allmänna föreställningen om något hellenskt, under det att det viktigare momentet, det orientaliska, skjutits undan ur medvetandets blickpunkt. Vidare kunde man betänka två ytterligare fakta: för det första judendomens sedan länge historiskt omvittnade exceptionella assimilationstendens och för många att känna sig in i, upptaga och omsmäla allt främmande. För det andra det faktum, att det väl knappast någonstans i hela den hellenistisk-romerska kulturvärlden, ens i Rom, fanns en plats, som såsom Palestina och särskilt Jerusalem mottog en ständig ström av impulser av skilda slag från alla denna hellenistisk-romerska kulturvärlds olika delar. Ty i den palestinensiska judendomen och dess huvudstad Jerusalem såg hela den över den dåtida världen spridda diasporajudendomen sin centralplats. Därifrån sökte man alltid ledning, dit vallfärdade man regelbundet, och dit förde man sina tvistefrågor för avgörande. Och från de olika judiska religiösa centralmyndigheterna, såsom man närmast måste karakterisera dem, ombesörjdes omvänt verkliga inspektionsresor till den judiska diasporans olika delar. Då man nu aldrig tvekat om att karakterisera den judiska diasporan som hellenistisk, så borde det ha väckt en viss betänksamhet mot att framställa den palestinensiska judendomen såsom hellenistiskt oberörd.

Den kritiska granskningen och utforskningen av den samtida judiska litteraturen vederlägger nu också mer och mer denna konstruktion och det i huvudsak på tvåfaldigt sätt. För det första finner man, att den palestinensiska judendomen i

urkristen tid hade den närmaste beröring med alla de religiösa strömningar, som man karakteriserar som hellenistiska. I nästa uppsats ges härpå några detaljexempel. Men en sida som redan nu kan poängteras, är det vida perspektiv över den hellenistisk-romerska världen dess idéer och strömningar, som vi möta hos de två första århundradenas judiska religiösa lärare och ledare. Man var i ständig beröring med representanter för främmande idéer och förhållanden från Babylonien i öster till Rom i väster. Påfallande är, som redan tidigt framhållits av enstaka kännare av den judiska litteraturen, att exempelvis grekiskan såsom språk synes ha varit den palestinsiska judendomen så förtrogen, att det närmast måste jämföras med ett tvåspråkigt eller trespråkigt folks förtrogenhet med det relativt mera främmande av dess språk. Det är icke endast en uppseendeväckande mängd grekiska låneord man möter i det äldsta skiktet av den judiska litteraturen, utan såsom något självklart berättar man om samtal och religiösa disputer mellan rabbiner och grekisktalande och man finner också traderade uttalanden som innehålla satsen på grekiska. Det rätta förhållandet är, att den normativa judendomen, rabbinismen, upptog en intensiv kamp för att bevara det som man förnam som judendomens egenart och därvid undan för undan utmönstrade eller helst omsmälte det som uppfattats såsom främmande. Men denna kamp var icke slutförd förrän ungefär vid den tid, då talmudernas slutredaktion infaller, och denna slutredaktion är icke till oväsentlig del just ett utslag av denna strävan till utmönstring av det främmande. Den konstruktion man för urkristen tid gjort av en mot hellenismen hermetiskt sluten storhet kan därför med ett visst berättigande passa in på den normativa judendomen, sådan den föreligger omkring år 500 e.Kr. Men då denna dateras tillbaka till urkristen tid, skapar man en grundfalsk bild av de verkliga förhållandena.

För det andra bringar det kritiska studiet av den judiska litteraturen tydligt i dagen, att den palestinensiska judendomen i urkristen tid icke var en homogen och odifferentierad enhet. Det var i stället, såsom kanske aldrig tidigare, en mångfald av de mest olika religiösa strömningar och kretsar, som samlades i synagogans judiska kultcentrum. Och omvänt spridde sig judiska element vida utanför judendomen i gnostiska och mystiska kretsar. Från dessa förstnämnda judiska kretsar bringar nu studiet av den utomrabbinska judiska litteraturen fragment i dagen, som kanske äro de intressantaste nya bidrag som detta studium kan giva alldeles särskilt för urkristendomen. Men ännu återstår mycket arbete, innan man kan samla de vunna resultaten till en ny helhetsbild.

Hellenism och judendom

Vilka äro vår västerländska kulturs rötter? Med andra ord: vilka äro de dominerande element, varpå Västerlandets konst, religion och tänkande uppbyggts och utvecklats? På denna fråga, som just i våra dagar har en viss aktualitet, är väl det vanligaste svaret detta: den västerländska kulturen är en komponent av två faktorer: kristendomen och arvet från Hellas, det gamla Grekland. Och vare sig man nu tänker sig dessa faktorer såsom lyckligt samverkande eller såsom skapande en olycklig disharmoni, så är man ense om, att dessa bägge faktorer äro två skilda ting, att de tillhöra två skilda livsområden, att de ha var sin egenart. Så framskapas två motsatser: **kristen** ande och **hellensk** ande. Och vidare: eftersom ordet hellensk otvivelaktigt har en geografisk anknytning, nämligen till Hellas, Grekland, så föres tanken till att ge även ordet kristen en geografisk anknytning. Och då kristendomen historiskt har sitt ursprung i Palestina, så får den där sin geografiska anknytning. Palestina åter framstår antingen i inskränkt mening som Israels land eller judendomens land eller i vidsträcktare mening som representanten för Österlandet, Orienten. Därav kommer det sig, att man ej så sällan får höra, att den grekiska kulturen, såsom hörande Västerlandet till, är den moderna västerländska kulturens legitima moder, under det att kristendomen infört ett för västerländsk livssyn och västerländsk livskänsla främmande judiskt eller orientaliskt element. Man kommer då gärna in på den sorts tankegång, som fått sitt pregnanta uttryck i Kiplings bekanta ord: East is East and West is West and never the twain do meet (Öst är Öst och Väst är Väst, och aldrig mötas de två).

Det skall nu icke bestridas, att det ligger något principiellt riktigt i påståendet, att vår kultur är uppbyggd på de bägge grundvalarna: kristen anda och hellensk anda. Däremot kan det sättas i fråga, om man har rätt att likställa hellensk med västerländsk och kristen med orientalisk respektive judisk. Det är det senare av dessa problem som här skall tagas fram till belysning ur den historiska och exegetiska forskningens synpunkter.

Hur ställer sig alltså forskningen till frågan om kristendomens orientaliska, österländska ursprung, eller, vilket blir det samma, till frågan om urkristendomens orientaliska karaktär?

När vi kasta en blick på de senaste årtiondenas religionshistoriska forskning rörande urkristendomen, kunna vi omedelbart göra en i detta sammanhang intressant iakttagelse. Liksom man i den västerländska kulturen har velat analysera fram två grundelement, det hellenska och det kristna, så har den vetenskapliga forskningen rörande urkristendomen länge sysslat med problemet om vilka de grundläggande elementen i urkristendomens religiösa åskådning och uttrycksformer äro och har därvid menat sig kunna fastställa två sådana grundelement, nämligen **hellenismen** och **judendomen**. Vid urkristendomens historiska utformning, säger man, är det två faktorer som samverka (eller motverka varandra): den ena är hellenismen, den andra är judendomen. Och även här har, på grund av ett visst tanketvång, utav dessa bägge faktorer blivit två motsatser, som renodlas. Det är ju helt naturligt, att om man en gång uppställt den frågan: vilket i kristendomen kan ledas tillbaka till hellenismen och vilket skall hänföras till judendomen, så medför själva frågeställningen, att man om varje enskild åskådning måste faställa, antingen att den är judisk eller hellenistisk. Men därigenom skapas av tanken en motsättning mellan hellenism och judendom, en föreställning om, att dessa äro två storheter, som ursprungligen äro isolerade

från varandra, som utesluta varandra. Det som är judendom kan icke vara hellenism och tvärtom. Nu motverkades ju denna tankegång visserligen ofrånkomligt av den iakttagelsen, att det funnits en hellenistiskt påverkad judendom. Men denna hellenistiska judendom kunde å andra sidan tänkas såsom en förorening av judendomen, en förorening, som skett på sådana platser, där judarna voro omgivna av en dominerande majoritet av annorlunda tänkande, såsom fallet var med judarna i förskingringen, judar alltså, som bodde exempelvis i Mindre Asien, i Egypten, i Grekland och Rom. I judendomens egentliga hemort, Palestina, kunde man däremot antaga en ren och oförfalskad judendom. Med judendomen i egentlig mening avsåg man alltså den palestinensiska judendomen och följaktligen kunde man trots allt arbeta med två från varandra strängt skilda element: judendom och hellenism, och söka att i urkristendomen noggrant särskilja dessa bägge. Men det är ännu en begreppsförskjutning, som ägt rum under forskningens sysslande med dessa problem, en begreppsförskjutning alldeles parallell med den, varigenom av motsatsen mellan kristen-hellensk gjordes motsatsen västerländsk-orientalisk. Ordet "hellenistisk" för ju genom själva sin form tanken till något hellenskt, grekiskt, under det att ordet judendom — särskilt då judendom i egentlig mening fattas såsom palestinensisk judendom — för tanken till Palestina, alltså till Orienten. Härigenom kom på många håll **hellenism** att beteckna något västerländskt, under det att judendom var det orientaliska, för Västerlandet främmande. Genom denna begreppsförskjutning, närmast förorsakad av ordets makt över tanken, kom det hellenistiska elementet i kristendomen att framstå såsom det västerländska i den, det judiska elementet såsom det orientaliska. Ifrån denna utgångspunkt har också kristendomen, alltefter den känslöställning man intagit, kunnat te sig antingen så, att det hellenistiska i kristendomen är det som kunnat göra

den till Västerlandets religion och att de judiska element, som ännu släpas med, egentligen borde utmönstras ur den, eller också så, att den i judendomen eller i Palestina förankrade kristendomen vore den äkta och ursprungliga, som alltså borde rensas från de hellenistiska element, som förorenat den.

Här gäller det nu icke att företaga någon på känslolinställning grundad värdering av vare sig judendom, kristendom eller hellenism, utan att söka, så vitt det är möjligt, klarlägga de faktiska förhållandena. Vi ha då först att erinra oss, vad hellenism egentligen är.

Professor Martin Nilsson i Lund säger i Nord. Fam. Bok under rubriken "Den hellenistiska kulturen" följande: "Termerna hellenism och hellenistisk sattes i omlopp av J. G. Droysen för att beteckna utvecklingen och utvidgningen av den hellenska (grekiska) kulturen, sedan Alexander den store under grekernas herravälde lagt Orienten, dit (alltså till Orienten) den politiska och ekonomiska tyngdpunkten överflyttades. Dess beskaffenhet betingas därav, att grekisk kultur utbreddes över och greker politiskt behärskade länder med en gammal, egenartad kultur, vilken starkt inverkade på och omvandlade den grekiska. Starkast framträder detta på det religiösa området, där orientaliska kulter och idéer i stor utsträckning upptogs av grekerna." Av denna professor Martin Nilssons definition framgår med all önskvärd tydlighet, att hellenism icke betyder något i främsta rummet grekiskt eller västerländskt. I själva verket betecknar hellenism helt allmänt taget det förhållandet, att det 300 år före vår tideräkning ur från varandra mer eller mindre isolerade kulturområden uppstått ett större helhetsområde, inom vilket de olika kulturerna och människorna trädde i livlig förbindelse och utbyte med varandra. I avseende på förhållandet mellan eller motsatsen mellan Västerland och Österland, betyder hellenism sålunda på det hela taget varken något övervägande hellenskt (västerländskt)

eller något övervägande österländskt, utan hellenism (fortfarande i sin allmänna omfattning) innebär brytandet av isoleringen mellan Västerland och Österland, mellan grekiskt och orientaliskt. Vid början av vår tideräkning uppbares hellenismen politiskt sett av det romerska världsväldet, och det är därför mera lämpligt, att om den kultur, som kännetecknar den värld, i vilken urkristendomen framträdde, använda beteckningen: den hellenistisk-romerska kulturen.

Inom de olika områdena av denna hellenistisk-romerska kultur kan visserligen talas om, att det västerländska eller det orientaliska inslaget var dominerande. Så t. ex. var det grekiska inflytandet överlägset, när det gällde konsten. Hellenismen betyder på konstens område väsentligen, att grekisk formkänsla och grekisk konstuppfattning trängde långt in i Asien. Samma är i viss mån fallet med filosofi och vetenskap. På religionshistoriskt område däremot är det tvärtom. Här betyder hellenism detta, att orientaliska kulter, orientaliska religiösa åskådningar, orientaliska mysteriereligioner utbredde sig och trängde västerut. Särskilt tydligt framträder detta förhållande i de fall, då konsten träder i den religiösa kultens tjänst. Själva den konstnärliga formen är här grekisk, men det avbildade är orientaliskt.

Om vi alltså, särskilt när det gäller religiösa kulter och åskådningar, måste fastställa, att hellenismen, så långt ifrån att representera det hellenska, västerländska, i själva verket kan sägas vara Orientens seger över Västerlandet, så frågas: hur förhåller det sig med judendomen? Av vad, som redan sagts, synes det ju följa, att judendomen icke kan representera det orientaliska gentemot hellenismen såsom det grekiska eller västerländska. I avseende på de religioners ursprungsland, vilka under den hellenistisk-romerska tiden utbredde sitt inflytande västerut, låg ju judendomens centralort, Palestina, rent av väster om dessa. Det är i själva verket ett ganska betydelsefullt

faktum, att Palestina, som ju betraktas som judendomens egentliga hemort, var beläget i det hellenistiska kulturområdets mittpunkt. Vi ha alltså att fråga oss: vilken plats intager judendomen i eller till det fenomen som kallas för hellenismen? Och denna fråga sönderfaller egentligen i två: vilken roll spelar judendomen för hellenismen (det är den ena), och vilket inflytande hade den hellenistisk-romerska kulturen, i religionshistoriskt hänseende, på judendomen?

För att kunna klargöra detta, måste man först beröra judendomens rent demografiska utbredning vid början av vår tideräkning. Det är ju bekant, att ingalunda alla judar bodde i Palestina. Det fanns också en stor mängd judar, som bodde i andra delar av den dåtida världen, som bodde, som det hette, i förskingringen, i diaspora (på hebreiska gola). Men man torde icke alltid ha gjort sig reda för, hur stor del av den samlade judendomen denna diasporajudendom utgjorde. Vid vår tideräknings början bodde i Palestina omkring en halv miljon judar, i den övriga delen av den hellenistisk-romerska världen lågt räknat tre och en halv miljoner. De egentliga palestinajudarna voro alltså till antalet endast en åttendedel av hela antalet judar. Enbart i Egypten torde judarnas antal ha utgjort minst det dubbla av antalet palestinajudar.

I vilket förhållande stodo nu diasporajudarna till palestinajudarna? Man må icke föreställa sig, att judarna i förskingringen voro avskurna från varje förbindelse med Palestina. Tvärtom var förbindelsen mellan Palestina, Israels land (Eres Israel), och diasporan ojämförligt mycket livligare än mellan exempelvis svenskarna i Amerikas Förenta Stater och hemlandssvenskarna. Naturligtvis funnos på varje ort i diasporan sådana judar, som mer eller mindre helt gingo upp i sin omgivning, släppte kontakten med sin religion och sitt folk (s. k. mithbolelim). Men på varje ort, där det fanns även ett mindre antal judar, fanns det en synagoga, som var judarnas lokala

religiösa centrum, och till denna synagoga slöt sig en församling med inre självstyrelse. Varje sådan i diaspora befintlig församling (som också kallas synagoga) betraktade nu Palestina, Israels land, såsom sitt egentliga hem, och Jerusalem var den religiösa centralpunkten för hela judendomen. Man betraktade också de i Palestina och i Jerusalem bosatta ledarna såsom högsta instans i religiösa och juridiska ting. Dit hänsköts sålunda alla frågor, som icke tillfredsställande kunde avgöras inom den lokala synagogan. Till Jerusalem reste vidare årligen flera tusentals judar för att övervara de stora högtiderna. Omvänt gjorde de ledande palestinensiska judarna, skriftlärd, rabbiner, långa resor till olika delar av diasporan för att göra sig underkunniga om sina trosförvantes förhållanden och för att ge ledning och råd. Överhuvudtaget kännetecknas den hellenistisk-romerska tiden av en mycket livlig samfärdsel, och den allmänna berestheten torde ha varit minst lika stor på denna tid som i vår, trots de helt andra och bättre kommunikationsmedel, som stå oss till buds. Och judarna torde ha varit de mest beresta av alla. Detta gäller, som sagt, såväl om palestinajudar som om diasporajudar. I den äldre judiska litteraturen träffar man ofta på uttalanden av palestinensiska rabbiner, i vilka de redogöra för samtal, som de haft vid sina besök exempelvis i Rom, och av uttalandets form finner man, att själva Romresan icke uppfattades såsom något märkvärdigt, vid vilket man fäste något avseende. Utav denna livliga samfärdrels faktum kan man, även om man icke visste det på annat sätt, draga den slutsatsen, att den palestinensiska judendomen icke kan betraktas som en från den övriga hellenistiska omvärlden avskild övärld, som skulle ha saknat kännedom om vad som rörde sig i tiden. Att diasporajudendomen måste ha haft kännedom om den miljö, i vilken den levde, har det ju icke fallit någon in att betvivla. Men med kännedom om de åskådningar, de idéer och strävanden, som behärska den miljö

i vilken man lever, följer ock nödvändigheten att själv ta ställning till dem. En annan sak är, i vad mån den miljö i vilken man lever kan aktivt påverka en till att omfatta dess idéer. Man måste skilja på kännedom om och ställningstagande till å ena sidan och anammande av idéerna å andra sidan. Vi ha hittills endast velat konstatera, att judendomen, så väl den palestinsiska som diasporajudendomen, hade kännedom om och tog ställning till det som rörde sig i den värld i vilken den levde, d.v.s. i den hellenistisk-romerska världen.

Slutligen måste det påpekas, att likaväl som judendomen kände till den hellenistiska världen i stort, så kände också denna världs övriga människor till judendomen. Det fanns också vid vår tideräknings början flera framstående och bildade judar, som gjorde till sin uppgift att göra judendomens religiösa och etiska åskådning och grundsatser kända; man behöver endast erinra om den berömde Philo från Alexandria.

Vi ha betonat, att hellenism och judendom icke kunna ställas emot varandra som två motsatser, helt enkelt därför att vi här ha att göra med begrepp av helt olika art. Man kunde söka åskådliggöra detta förhållande genom att gripa till en liknelse, fastän liknelser ju alltid ha benägenhet att halta. Men för att ändå våga försöket: om vi i stället för hellenism sätta Sverige eller svenskhet och i stället för judendom sätta ett landskapsnamn, vilket som helst, t. ex. Småland, så är det ju klart, att Sverige och Småland icke äro samma sak. Men om någon då skulle fråga, vad skillnaden är mellan småländskt och svenskt, så skulle säkert var och en ställa sig undrande inför meningen med en sådan fråga. Och om sedan den frågande fortsatte och sade: en viss sak måste antingen vara småländsk eller svensk, det som är småländskt kan icke vara svenskt, så skulle ju var och en säga, att detta är orimliga påståenden. Men låt oss draga analogien vidare och övergå från orimliga frågor och påståenden till rimliga. Man kan fråga: vad är det som är specifikt

småländskt? eller man kan fråga: vad ha smålänningarna ut-
rättat i Sverige eller: vad har Sverige i stort betytt för smålän-
ningarna? Sådana frågor äro fullt rimliga, och berättigade. (Det
vare här inom parentes uttryckligen betonat, att jämförelsen
här gäller endast ett landskap, vilket som helst, och att Små-
land valts endast för att nämna ett landskap vid namn.) För att
återgå till analogien, så få vi resultatet: det är meningslöst att
fråga: vad är skillnaden mellan hellenism och judendom? och
det är orimligt att påstå: det som är hellenistiskt kan icke vara
judiskt, eller: det som är judiskt är icke hellenistiskt. Däremot
är det fullt berättigat att fråga: vad är specifikt judiskt? lika-
som: vilken roll spelade judendomen i den hellenistiska om-
givningen och vad har hellenismen betytt för judendomen?

Låt oss med några exempel söka belysa vad judendomen
betydde i hellenismen. Vilken roll spelade judendomen såsom
religion bland de övriga kulterna och religionerna i den
hellenistisk-romerska världen? Först måste då en populär miss-
uppfattning undanröjas. Det har sagts, att hellenismen är
religionsblandningens tidevarv. Och därav har så småningom
den föreställningen skapats, att i hellenismen olika religioner
sammansmält till en enda, för hela hellenismen gemensam
religion. Man talar alltså om den hellenistiska religionen. Men
något sådant som skulle kunna kallas den hellenistiska reli-
gionen har aldrig funnits. Det vore riktigare att tala icke om
religionsblandningen utan om religionsblandningarna. Kän-
netecknande för hellenismen är ju, att olika religioner, som
förut varit knutna endast till ett begränsat område, spreda sig
utöver sitt egentliga hemlands gränser och vunno anhängare
överallt inom den dåtida världen. Liksom de nationella skran-
korna brötos politiskt, brötos de även religiöst. Så t. ex. spred
sig dyrkan av Isis, som ursprungligen hörde hemma i Egypten,
till hamnstäderna i Mindre Asien, till Rom o.s.v. Den långt
borta i Iran, Persien, hemmahörande urgamla gudomligheten

Mithras dyrkades i hellenistisk tid framför allt av de romerska soldaterna, så att vi möta lämningar av Mithras-kultplatser i det romerska imperiets västligaste och nordligaste trakter. Men när olika kulter och religioner på detta sätt möttes på samma plats, så kunde det hända, att här uppstodo blandformer av ett par eller tre sådana kulter. Det uppstod alltså flera olika religionblandningar. Dessas uppkomst underlättades av en annan omständighet, nämligen en tämligen vitt utbredd tendens till tolerans de olika kulterna emellan. Det förekom också ofta, att samma personer deltog i flera olika kulters religiösa ceremonier, ungefär som kineserna i nyare tid kunna vara Konfutses anhängare men samtidigt deltaga såväl i buddhistiska som taoistiska religiösa ceremonier. Det fanns följaktligen en brokig mångfald av religioner och religionsblandningar, men ingen enhetlig, ur religionsblandningen uppkommen religion. Detta var omöjligt, bland annat därför att de olika religiösa kulterna och religionsblandningarna i många fall voro bundna vid olika befolkningskikt och representerade högst olika religiösa höjdlägen. Man skulle kanske kunna säga, att den tolerans mellan religionerna, som nyss omnämnts, egentligen endast gällde mellan sådana religioner, som befunno sig på ungefär samma höjdläge. Så t. ex. kunde de orgiastiska och råa kulter, som hade sitt ursprung i Mindre Asien och i Syrien, icke tänkas vinna anhängare bland dem, vilkas själ närdes av den religiöst fördjupade stoiska gudstron.

Vad nu emellertid judendomen beträffar, som ju utgjorde en av religionerna i den hellenistiska världen, så är det att märka, att den vid vår tideräknings början hade ett mycket stort inflytande. Och man kan spåra detta inflytande på flera olika sätt, såväl i högre, som i lägre skikt.

Först och främst må man då erinra sig, att judendomen vid denna tid, alltintill dess att antisemitismen fick större utbredning, bedrev en framgångsrik missions- eller proselyt-

verksamhet. Det var många icke-judar, som direkt övergingo till judendomen och blevo proselyter. Men även utanför det egentliga proselytförvärvet hade judendomen stort inflytande. De religiöst-filosofiskt bildade tilltalades och imponerades av judendomens höga monoteism, av den judiska religionens stränga morallära, av den strama livsföringen, av vördnaden för och kärleken till hem och familj. Men den respekt, som den judiska religionen och de judiska heliga skrifterna åtnjöto, och den allmänt utbredda kännedom om dessa, som man hade, ha även efterlämnat spår i religionsblandningarna. Så t. ex. känna vi en egendomlig kult, som ägnats en gudom, benämnd Sabazios-Dionysos, som alltså var en blandning av Sabazios-kult och Dionysos-kult. Denna kult upptog nu även dyrkan av vad man fattade som judarnas gud. Namnet Sabazios identifierade man nämligen med det gammaltestamentliga Sebaoth. Denna Sabazios-kults anhängare ha också, åtminstone på några håll, upptagit den judiska organisationsformen med synagoga och väl även en del av synagogans gudstjänstformer. En annan sådan från judendomen influerad kult är den som ägnats åt gudomen under namnet Hysistos (den Högste), ett namn, som hämtats från Gamla testamentet. Man erinre sig, hur det i Första Moseboks 14 kapitel berättas om Melki-Sedek, som var präst åt Gud den Högste. Namnet förekommer också i Psalmerna och hos profeten Jesaja. Denna respekt för judarnas Gud och tro på, att i judarnas heliga skrifter gömdes gudomliga eller övernaturliga krafter, spåras vidare i de många magiska formlerna och bönerna hos olika kretsar från denna tid. I dessa äro judiska (hebreiska) namn på gudomen och på änglar rent av övervägande. Det judiska inflytandet måste sålunda i hellenistisk tid ha varit betydande. Professor Lietzmann, som ägnat ett helt liv åt studiet av hellenismen under århundradena omkring vår tideräknings

början, menar sig också kunna fälla det omdömet, att judendomen blev en mäktig kulturfaktor i det romerska världsriket.

Vi komma så till den andra frågan: har judendomen, liksom andra religioner i hellenistisk tid, icke blott själv utövat inflytande, utan även **mottagit** inflytande från andra religioner? Vi ha redan i det föregående erinrat om, att varken diasporajudendomen eller den palestinensiska judendomen kunnat vara isolerad från vad som förefanns i dess omgivning. Den har haft kännedom om och tagit ställning till, vad den mötte i sin omgivning. Frågan är nu: har detta ställningstagande konsekvent utmynnat i ett avvisande av allt, som icke från början hört den israelitisk-judiska religionen till? Eller ha några främmande åskådningar och uttrycksformer upptagits? Den gammaltestamentliga och religionshistoriska forskningens representanter äro sedan årtionden tämligen ense om, att judendomen, främst österifrån, upptagit och omsmält s. k. främmande åskådningar och uttrycksformer. Till sådana utifrån kommande och omsmälta åskådningar räknas t. ex. dualismen (som dock i judendomen aldrig blev renodlad), föreställningarna om och spekulationerna över den enskilda människans öde efter döden, såsom den om en dom, som verkställes över varje enskild människa efter hennes död (en föreställning som vi möta i de iranska religionerna), vidare en långt utvecklad änglalära, som innebär, att man spekulerar över och fördjupar sig i ett hierarkiskt system av olika änglar och änglaklasser, vilka givas olika namn och tillskrivas olika funktioner; dit räknas också föreställningen om en gudomlig världsplan med historien, fördelad på olika tidsåldrar, idéerna om urmänniskan eller människosonen, en himmelsk gestalt som i sig innesluter hela mänskligheten, symboliserar dess öde och på samma gång är dess frälsare och domare; slutligen föreställningen om den Gudomliga Visheten såsom en hypostas, en nästan personlig gestalt, såsom den möter oss t. ex. i Ordspråksbokens åttonde

kapitel och i den apokryfiska Vishetens bok. Vid vår tide-
räknings början kunna vi iakttaga detta inflytande på juden-
domen från den miljö i vilken den levde, om icke annat så
genom det faktum, att det inom judendomen, såväl i diaspo-
ran som i Palestina, fanns en mängd olika riktningar, som lade
huvudvikten vid den ena eller andra åskådningen eller kom-
plexet av idéer. Den mest konservativa, av främmande
åskådningar oberörda kretsen utgjordes av sadducéerna.
Sadducéerna ville icke godtaga några andra åskådningar än
dem som funnos i de fem Moseböckerna och möjligen hos
profeterna. Sålunda förnekade de, såsom ju redan vårt Nya
testamente upplyser, de dödas uppståndelse. De ville heller
icke veta av någon änglalära. De ledande inom den dåtida ju-
dendomen, nämligen fariséerna, voro mera tillgängliga för
andra religiösa idéer. Vidare hade vi sådana riktningar som
apokalyptikerna, till vilkas krets Johannes Döparen hörde, vi
hade sådana riktningar, som odlade extatiska och visionära
upplevelser, och som under dessa genomvandrade himlasfärer-
na och utforskade eller erhöilo uppenbarelser om det himmels-
ka universums uppbyggnad och om den gudomliga världs-
planens hemligheter. För att nu icke nämna den egendomliga
munkorden, som de s. k. esséerna utgjorde, ett slags mysterie-
samfund, där man strängt bevarade hemliga läror och skrifter,
som endast meddelades genom en rituell invigning. En från
den allmänna hellenismen isolerad judendom kan man såle-
des icke i något avseende tala om.

På en punkt skilde sig dock judendomen från de flesta öv-
riga religioner i den hellenistiska världen. Den kunde icke gå
med på någon förmälning mellan fädernas Gud och en gud
med främmande namn. Den tolerans som gjorde, att en an-
hängare av en religion även kunde delta i en annan religiös
kult, var för judendomen oantaglig. Och detta av naturliga,
djupt rotade skäl. Det gammaltestamentliga ordet: o, Israel,

Herren, din Gud, Herren är en, och du skall inga andra gudar hava jämte mig, medgav inga kompromisser. Den absoluta monoteismen och bekännelsen till fädernas Gud är och har genom alla följande tider varit judendomens enda, men också obrottsligt helighållna dogm. Därför kunde judendomen icke delta i kejsarkulten, bevisa kejsaren religiös vördnad, något som de andra religionerna funno vara en oskyldig hyllning. Att judendomen icke heller kunde röna något inflytande av de, från dess ståndpunkt sett, lägre kulturer som funnos inom den hellenistiska världen, är självklart.

Vi återgå nu till frågan om förhållandet mellan hellenistiskt och judiskt i urkristendomen. Ty det är ju främst bland de forskare, som velat behandla Nya testamentet och urkristendomen, som fiktionen om en från hellenismen isolerad och med hellenistiska åskådningar obekant judendom uppstått. Det är nu tillräckligt klart, att man icke kan uppdelat urkristendomen i två skilda delar: i judiska element och i hellenistiska element. Kristendomen har icke uppkommit i en från den hellenistiska världen avskild och isolerad palestinensisk-judisk övärld och därifrån utbredd sig i den hellenistiska världen samt i sina ursprungligen judiska element upptagit senare hellenistiska. Utan kristendomen har uppstått i det Palestina, som låg i den hellenistiska världens mittpunkt. Och dess utbredning västerut betydde icke, att den kom i beröring med hellenistiska åskådningar och religiösa kulturer o.d., som judendomen icke trätt i beröring med. Alla de religiösa kulturer, de religiösa åskådningar, de religiösa begrepp, med vilka urkristendomen trädde i beröring och som den hade att taga ställning till, hade judendomen tidigare trätt i beröring med och tagit ställning till. Med judendomen hade urkristendomen gemensamt, att den i gamla förbundets skrifter såg den gudomliga uppenbarelse nedlagd och att den icke kunde gå med på någon religionsblandning, att den icke i toleransens tecken kunde med-

giva en dyrkan av främmande gudar såsom gudomens uppenbarelseformer. Liksom judendomen ställde sig urkristendomen bestämt avvisande till alla lägre kulturer. De voro för urkristendomen liksom för judendomen ett hedniskt väsende, en avgudadyrkan. Men från judendomen skilde sig kristendomen på ett avgörande sätt därigenom, att Gud icke blott var fädernas Gud, den i gamla förbundets heliga skrifter uppenbarade Guden-Fadern, utan den i Kristus uppenbarade Guden-Frälsaren.

När man söker uppdelning av kristendomen i judiska och hellenistiska element, eller förklara dess uppkomst ur en förmäling av hellenism och judendom, så förbiser man alldeles det historiska faktum att kristendomen icke är en tillfällig religionsblandning — som skulle sakna inneboende livskraft — utan att kristendomen till sin uppkomst och vidare utveckling helt är förankrad i en gestalt, nämligen Kristus, eller om man så vill i människors upplevelse av och möte med Kristus. När man exempelvis analyserar aposteln Paulus' skrifter och ur dem vill påvisa, vad som är judiskt och vad som är hellenistiskt, eller hävda, att Paulus av den enkla judiska kristendomen gjort en hellenistisk kristendom, så förbiser man det uppenbara faktum, att det nyskapande hos Paulus icke var, att han kom i beröring med hellenismen eller införde hellenismen i den judiska kristendomen, utan det att han genomgått en genomgripande omvändelse, enligt hans eget vittnesbörd erhållit en uppenbarelse och en kallelse av Kristus, och därigenom från en ivrig judisk farisé och förföljare av de kristna blivit en hänförd förkunnare av det kristna evangeliet. Kristendomen är varken judisk eller hellenistisk, varken orientalisk eller västerländsk. Den gör själv anspråk på att vara universell, att alltså i sitt väsen komma med ett budskap och en gåva, som icke är begränsad till några historiskt givna åskådningar eller uttrycksformer. Men i sitt möte med historiskt givna åskådningar och uttrycksformer tar den ställning till dessa på det sätt, som är

av dess väsen, dess inneboende livskraft, givet. Kristendomens ställning till omvärlden, vare sig den är judisk eller hellensk, västerländsk eller orientalisk, har Paulus på ett adekvat sätt uttryckt med följande ord, som han skrev till församlingen i det grekiska Korint: ”Fastän jag är fri och oberoende av alla, har jag dock gjort mig till allas tjänare, för att jag skall vinna dess flera. För judarna har jag blivit såsom en jude, för att kunna vinna judar, för dem som stå under lagen har jag blivit såsom stode jag under lagen, för dem som äro utan lag har jag blivit såsom vore jag utan lag, för de svaga har jag blivit svag, för alla har jag blivit allt. Men allt gör jag för evangelijs skull.” (1 Kor. 9:19-23).

Johannesevangeliets krav på den teologiska forskningen

Jag vill börja med ett par principiella anmärkningar om forskningsmetoder och forskningsuppgifter, då det gäller Johannesevangeliet. Härvid synes det mig nödvändigt att först erinra om ett par krav på forskningen, som kanhända tyckas vara alltför naiva och självklara för att behöva omnämnas, men som dock måste nämnas, då de i forskningens historia faktiskt icke alltid ha beaktats. I varje fall ha de icke alltid följts. Det första av dessa självklara krav gäller forskarens principiella inställning till det forskningsobjekt, han har att behandla, här alltså till Johannesevangeliet. Forskaren måste komma till klarhet över forskningsföremålets så att säga andliga rang och värde. Han måste på något sätt jämföra sin egen andliga utrustning med den andliga utrustning, som ligger bakom evangeliet. Därmed menas icke blott den enskilde forskarens utrustning utan forskarens i allmänhet såsom en konkret typ, eller låt oss säga den nytestamentliga forskningen såsom ett abstraktum eller en sammanfattning av de enskilda forskarna. Det måste med andra ord krävas en forskningens självbesinning. Vad skall denna självbesinning verka? Den skall göra, att forskningen icke går till evangeliet med den — väl i de flesta fall omedvetna — övertygelsen, att detta ej når lika högt som forskningen, vad andliga förutsättningar och kunskaper beträffar, så att det kan fullständigt begripas, om blott de nödvändiga historiska kunskaperna äro för handen. Kravet innebär, att forskningen icke får betrakta Johannesevangeliet ovanifrån utan från första början måste betrakta det med vördnad och således bli medveten om sin begränsning i förhållande till sitt forskningsobjekt. Detta innebär helt visst icke någon kritiklöshet,

som på obehörigt sätt hämmar forskningens möjligheter. *Då frågan är om ett forskningsobjekt av så högt värde, hämmas tvärtom forskningens möjligheter därigenom att man ej tillerkänner forskningsobjektet tillbörligt värde.* Man behöver blott göra det tankeexperimentet, att forskningen gick till Goethes Faust med samma inställning som en lärare på gymnasiet in-tar till en elevs kria. I själva verket är det i evangelieforskningens historia icke alldeles omöjligt att finna belägg på en sådan inställning till Johannesevangeliet, som vore detta en dålig kria. Dock ligger det väl närmast till hands — särskilt med tanke fäst på det inflytande som evangeliet haft på de största och ädlaste andar och den vördnad, *de* visat detsamma — att man vid det kritiska utforskandet av evangeliet går till sitt forskningsobjekt med åtminstone samma inställning som man går till en Goethes verk. Det behöves väl knappast sägas, att ett dylikt krav intet har att göra med apologetiska syften. Det gäller ju icke att bevisa evangeliets höga värde. Att bevisa detta värde är icke forskningens uppgift, utan denna är att behandla forskningsobjektet i enlighet med dess faktiska värde. Om man följer denna regel, innebär detta ej heller, att man kanhända läser in djupsinnigheter i evangeliet, som icke finnas där. En forskare, som betraktar evangeliet med vördnad — så att säga nedifrån — blir försiktigare vid tolkningen av svårare ställen, just därför att han utövar kritik på sin egen förmåga att förstå evangeliet. Detta gör, att forskningen undviker att nöja sig med ytliga tydningar eller med att fastställa en viss terminologi utan ansträngning att komma de verkligheter närmare, som kan ligga bakom denna. Det gör också, att man ej tror sig ha kommit till rätta med meningen i en utsaga genom att draga fram paralleller från annat håll. Än mindre torde det behöva betonas, att ovannämnda krav ej har något som helst att göra med förutfattade meningar angående evangeliets tillkomst.

Ett annat krav beträffande forskningen över Johannes-evangeliet, som hör samman med det förut framlagda och delvis t.o.m. ligger inneslutet i detta, är följande: man måste i tillräcklig grad och på tillbörligt sätt beakta och hålla i minnet evangeliets originalitet, ävensom den personlighets originalitet, som döljer sig bakom evangeliet. Detta krav måste särskilt beaktas, då det gäller att utforska miljö, inflytelser, paralleller o.d., en forskning, som här nedan skall närmare behandlas. Att hålla evangeliets originalitet för ögonen innebär oerhört mycket. Också den motsatta ytterligheten möter ej så sällan i nutida epigonartade arbeten över evangeliet: man vill förstå evangeliet och där befintliga föreställningar som en resultant av främmande faktorer. Allt i evangeliet och evangeliet som helhet reduceras till inflytelser av skilda slag. Skolexempel äro försöken att restlöst reducera prologen ur begrepp, som man hämtat från omgivningen. Om man frånskriver författaren all originalitet, kan verkan härav också gå åt rakt motsatt håll, även om forskaren är omedveten härom. Detta sker, då man är angelägen om att föra allt i evangeliet tillbaka på gammaltestamentliga och kristna begrepp, som finnas redan förut. Ett enda exempel må räcka och för åskådlighetens skull för-enklas: Det torde vara allmänt erkänt, att det är förfelat, att härleda prologen (1:1-18) restlöst ur filonska begrepp. I varje fall betyder detta, att man fullkomligt avvisar all originalitet. I icke mindre grad förelåge ett misskännande av originaliteten, om man ville hålla oberoendet av Filo för bevisat därigenom, att logos' inkarnation varit en hos Filo omöjlig tanke. Här skall icke göras det påståendet, att filonska begrepp lämna nyckeln till förståelse av prologen. För min del tror jag, att i prologen mycket litet eller kanhända intet alluderar på filonska begrepp. Det skall blott framhållas, att frånvaron av en föreställning om logos' inkarnation ej säger något som helst om ett möjligt hän-synstagande till eller en möjlig användning av filonska be-

grepp och föreställningar rådande i de kretsar, till vilka han vänder sig. Om så hade varit, så skulle det ej vara tvivel underkastat, att han använt dessa begrepp och tagit ställning till dem. Det innebär, att man misskänner originaliteten, icke blott om man vill härleda allt från annat håll utan också, om man vill betrakta alla begrepp, termer o.s.v. som möta i evangeliet, såsom tillhörande detta ensamt. Den verkliga originaliteten söker ju aldrig originalitet, liksom sökt originalitet ej är verklig originalitet. Om någon vill meddela sin omgivning något nytt, en verklighet, som uppgått för honom, så kommer han nödvändigt att utgå från just de föreställningar, som finnas i hans omgivning, och anknyta till dem. Ibland får han naturligtvis skapa nya begrepp, nya ord, men det sker närmast av nödvång, därför att han ej på annat sätt lyckas bringa nära eller klargöra för sin omgivning det som ligger honom om hjärtat. Detta är den ena sidan. Den andra är den, att vad han på så sätt bygger upp med omgivningens begrepp icke erhållits från omgivningen eller givits honom av denna. Om man alltså i ordet inflytande vill anse det förhållandet uttryckt att någon — i detta fall evangelisten — har lånat något från annat håll, så kunde man mot detta göra gällande, att inga inflytanden finnas i fjärde evangeliet. Då vore vi berättigade säga, att t. ex. prologen ej innehåller något som helst främmande. Evangelisten har nämligen ej lärt logosbegreppet av en hellenistisk omgivning, accepterat det och låtit det sammansmälta med kristna idéer. Men å andra sidan har han helt säkert ej själv skapat detta begrepp. Utan saken ligger så till, att ett klargörande av Kristusbegreppet ligger honom om hjärtat. För att göra denna Kristusverklighet klar för sin omgivning och låta denna kunna fatta densamma anknyter han till den på något sätt bekanta logosidén, liksom han i samma avsikt också anknyter till andra för omgivningen bekanta och förtrogna föreställningar. Man skulle alltså kunna vara böjd att formulera

sakläget på följande sätt: evangelisten står icke under inflytande av logosidéen utan övar inflytande på den för att göra den i stånd att vara Kristussanningens bärare. Man skulle kanhända också kunna uttrycka det så: evangelisten (liksom Paulus och Jesus själv) söker aldrig anpassning efter omgivningen. Han vet sig ofta med sitt budskap stå i den starkaste motsats till omgivningen, men han söker anknytning till denna för att göra det nya, det som står i motsats, begripligt.

Men om man talar om originaliteten hos den personlighet, som står bakom evangeliet, får man ej glömma en annan originalitet, som finns såväl hos detta evangelium som hos övriga nytestamentliga skrifter. Det är originaliteten hos det kristna budskapet eller, om man så vill, originaliteten i den kristna religionen. Att denna originalitet, denna särprägel, denna egenart icke glömmes, det är ett tredje krav på forskningen. Det är förklarligt, att det egenartade och gemensamma i de urkristna skrifterna en gång vid den s. k. kritiska forskningens början måste stå tillbaka. Det var väl nödvändigt. Det var nödvändigt att bli fri från den falska harmoniseringen av de nytestamentliga skrifterna. Det var nödvändigt att urskilja Paulus i hans väsensart från synoptikerna. Det var nödvändigt att skarpt se skillnaden mellan Johannesevangeliet och de övriga nytestamentliga skrifterna. Men en fortsatt koncentration på skillnaderna hade den faran med sig att man så småningom släppte ur sikte det alldeles självklara, nämligen att alla de nytestamentliga skrifterna dock sprungit fram ur en enda historisk rörelse. Och å andra sidan låg den faran nära, att om man ville behandla det gemensamma, så gjorde man detta utan att alls beakta det kristna budskapets originalitet. Då man talade om det gemensamma för synoptikerna eller paulinerna och Johannesevangeliet, så ville man förklara detta genom inflytanden och oberoende. Men med denna forskningsmetod blir ju det kristna budskapets liksom de urkristna skriftställarnas

originalitet helt borteliminerad och därmed blir det för dem verkligt gemensamma, som är just det kristna budskapet, varken upptäckt eller beaktat. Om allt kommer an på inflytanden, ser man nämligen det gemensamma endast i gemensamma termer och uttryck, och dessa äro till största delen icke gemensamt gods på annat sätt än att de brukas gemensamt som uttryck för den verklighet, som vederbörande författare vill beskriva. Det verkligt gemensamma — just denna verklighet — blir därvid glömt. Följden blir, att det ej tillräckligt beaktas, att två originella personligheter kunna uttrycka en för dem gemensam sanning med helt olika begrepp såsom hjälpmedel, liksom på motsvarande sätt olika sidor av samma verklighet kunna betecknas med samma begrepp. Detta sistnämnda torde äga giltighet särskilt beträffande Paulus och Johannes. Så t.ex. torde det icke vara oriktigt påstå, att de helt olika uttrycken ”ny skapelse” hos Paulus (2 Kor. 5:17 Gal. 6:15) och ”födas på nytt” hos Johannes beteckna samma fakta, medan så centrala begrepp som liv, död, kött, ja t.o.m. ande och tro hos Johannes användes med betydelsenyanser, som skilja sig från de paulinska. Detta krav att man skall göra rätt åt det kristna budskapets originalitet innebär helt visst ej, att man skall utsudda skillnaderna mellan exempelvis Johannes och Paulus. Det gemensamma får ju inte sökas på mer eller mindre konstlat sätt. Men ett bevarande av urkristendomens särprägel skall självt bringa det verkligt gemensamma i dagen, liksom i förekommande fall olikheter torde komma att upptäckas, som hittills kanhända icke märkts. Man måste dock medge, att denna forskningsmetod kommer att ställa mer gemensamt än skiljaktigt i förgrunden och att olikheterna komma att mer belysa det särartat urkristna än att ge belägg för utvecklingsstadier eller främmande inflytanden. Ty framför allt det gemensamma som ligger i att man var medveten om motsatsförhållandet till den icke-kristna världen, kommer att mycket skarpare klarläggas.

Eller som Schlatter en gång sagt med tanke på det för Paulus och Johannes gemensamma: ”de (Paulus och Johannes) vänta också den fulla tillfredsställelsen av sin längtan efter kunskap om Kristus genom en ledning, som rör och fyller deras tänkande, och de tacka honom för att han har befriat dem från de traditionella, mänskliga tankarna. Om världens visdom säger Paulus, att den är dömd genom Jesu kors, liksom Johannes säger om världen, att den rör sig i mörkret. Man bör göra klart för sig, att Pauli ord om att Guds vishet är världens dårskap, är menat fullt allvarligt, att det vilar på verklig erfarenhet, och att det ej är något tillfälligt infall eller en tillspetsad vändning.” Visserligen befinnas väl olikheterna till största delen ligga mera i det yttre, men det oaktat får det icke vara någon på förhand given uppgift att visa olikheternas blott ytliga karaktär. Ty det kan betraktas nästan som ett a priori, att medan å ena sidan inga originella personligheter täcka varandra eller äro helt identiska, kan å andra sidan ingen enskild personlighet ha uttömt den kristna sanningen. Därför måste det i de nytestamentliga skrifterna finnas olikheter, som sträcka sig ända till det centrala i det kristna budskapet. Och just det skall bekräftas — en för övrigt självklar sak — att dylika olikheter helt och hållet kunna tillhöra det kristna väsendet. Det originellt kristna är gemensamt för Paulus och Johannes, men därför är ej det originellt kristna uttömt med det som befunnits vara gemensamt hos dem. Just topparna på de berg, som tillhöra ett och samma bergmassiv, äro mest avlägsna från varandra. Det finns höjdlägen i livet, som helt visst ej äro gemensamma för alla levande, men som trots detta tillhöra det för de levande gemensamma livet.

Här torde det vara lämpligt att säga några ord om det tidigare berörda problemet om evangeliets omgivning eller bakgrund. Detta problem torde kunna uppdelas i tvenne frågor: frågan om evangeliets **kristna bakgrund** och frågan om

dess icke-kristna omgivning. Först några anmärkningar om den kristna bakgrunden. Denna fråga står ju i nära samband med frågan om evangeliets förhållanden till de övriga nytestamentliga skrifterna. Ty de urkristna skrifterna äro ju de egentliga källorna till vår kunskap om urkristendomen, och utifrån dem ha ju de olika historiekonstruktionerna, vad urkristendomen beträffar, blivit gjorda. Men de äldsta urkristna skrifterna, som vi äga, äro ju enligt allmänt antagande de paulinska breven. Om Johannesevangeliets urkristna bakgrund är att bestämma i enlighet därmed, så blir väl den första uppgiften att klargöra förhållandet mellan evangeliet och paulinerna. Och den måste gå före undersökningen av förhållandet mellan Johannesevangeliet och synoptikerna. Detta låter kanhända underligt, men det är så mycket viktigare att fasthålla, som vi lida under en historiekonstruktion, som faktiskt behandlar synoptikerna såsom de äldsta urkunderna, och på grund härav placerar paulinerna mellan synoptikerna och Johannesevangeliet. Detta beror just därpå att man en gång antagit, att Markusevangeliet innehåller urförsamlingens traditioner, medan paulinerna företråda denna traditions senare anpassning till den hellenistiska omgivningen. För att åter upprepa vårt påstående: den första frågan är icke frågan om Johannesevangeliets förhållande till synoptikerna utan frågan om evangeliets förhållande till de paulinska breven eller till Paulus. Vad kommer nu en forskning, som koncentrerar sig på en sådan fråga, att bringa i dagen? Om man åter en gång tar upp det tidigare sagda, föreligger följande: hos Johannes och Paulus kan man fastställa många olikheter och mycket gemensamt. Men det gemensamma ligger mer förankrat i det kristna budskapets särart. Olikheterna gälla mer uttrycken, begreppen, som väljas för att beskriva och klargöra det kristna. Vilken skulle nu vara den närmast liggande förklaringen till ett sådant faktum? Det ser ut, som om man närmast skulle kunna draga en

negativ slutsats, nämligen denna: då Johannes så ofta har att säga detsamma som Paulus utan att han dock använder eller tar hänsyn till paulinska termer och utan att någon polemisk avsikt kan skönjas, så kan tydligen den paulinska terminologien och den paulinska utformningen av det kristna budskapet (den kristna verkligheten) icke ha kommit till allmän giltighet i de kretsar, till vilka Johannes vänder sig, icke ens vara allmänt bekanta där. Med andra ord, en paulinsk teologi är icke förhanden i Johannesevangeliets kristna omgivning. Därmed vore ju också fastslaget, att evangeliet icke kan befinna sig i en rak utvecklingslinje från paulinismen. Antingen torde då evangeliet i sin miljö vara tämligen parallellt med Paulus, eller också hör det, fastän senare än Paulusbreven, till en miljö, som ej terminologiskt behärskas av paulinismen. Antagandet att Johannesevangeliet uppstått i Mindre Asien senare än år 100 e.Kr. är följaktligen ett omöjligt antagande. Man kan jämföra, hur helt annorlunda Ignatiusbrevet eller första Petrusbrevet förhåller sig till paulinismen. Nu är det väl just därför att Johannesevangeliet skulle företräda en mycket senare utveckling i jämförelse med Paulus, som man såg sig tvungen att förlägga Johannesevangeliet till andra århundradet. Detta antagande är alltså gjort på grund av en färdig historiekonstruktion. Frågan om Johannesevangeliets förhållande till paulinismen och dess plats i kristenheten måste alltså behandlas fritt från och utan medvetet eller omedvetet beroende av denna historiekonstruktion för att man skall kunna finna ett något så när tillfredsställande svar. Denna historiekonstruktion har ju, vad Johannesevangeliet beträffar, i vår tid grundligt desavuerats genom fyndet (år 1935) av ett fragment av Johannesevangeliet, skrivet på papyrus i Egypten redan omkring sekelskiftet år 100. Härigenom är ju för all framtid bevisat, att Johannesevangeliet självt är skrivet före år 100 e.Kr.

Som sagt måste man vid uppsökandet av evangeliets kristna miljö och vid utforskandet av dess ställning till och i denna börja med att studera förhållandet mellan evangeliet och Paulus. Därifrån kommer man naturligtvis över till dess förhållande till de övriga nytestamentliga skrifterna. Då kommer turen till de övriga evangelierna, och de övriga evangelierna äro ju främst synoptikerna. Men med de resultat som vunnits av en föregående undersökning angående förhållandet mellan Johannes och Paulus, sedan man blivit kvitt en den fria forskningen hämmande historiekonstruktion, kommer också frågan om förhållandet mellan synoptikerna och Johannesevangeliet att föras in under nya synpunkter. Detta har ju också som bekant i många fall redan skett i den nyare forskningen. Man behöver blott nämna namn som Schlatter, Bultmann, Schniewind, Büchsel och Lohmeyer; vidare kunna nämnas Box, Torrey och Lagrange. Här skola endast några enkla punkter tagas fram. Det ser ut, som om man med tiden alltmer skulle komma till klarhet om att Johannesevangeliet icke är beroende av de synoptiska evangelierna, fastän det känner den s. k. synoptiska traditionen eller dragen däri. Man torde kunna förmoda, att den uppfattningen mer och mer skall tränga genom, att Johannesevangeliet icke kan vara beroende av synoptikerna i den meningen, att det blott bygger på synoptikerna och lägger dem till rätta i dogmatiska hänseenden utan självständig traditionsgrundval. Om man får antaga, att det johanneiska traditionsstoffet är parallellt med det synoptiska, så måste man också antaga att det s. k. tillrättläggandet av den synoptiska traditionen från evangelisten Johannes' sida icke skett av dogmatiska skäl utan uteslutande därför att evangelisten håller sina egna uppgifter för bättre styrkta. Helt visst skola olikheter vara att notera mellan synoptikerna och Johannesevangeliet, även vad beträffar användningen och tydningen av Jesu verk och ord. Det gäller ju också här att icke göra några

som helst harmoniseringsförsök. Men dessa olikheter i Johannesevangeliet kunna icke avlägsnas såsom blott och bart anpassning till en senare tids behov utan rot i en ursprunglig kristen åskådning. Här måste det än en gång betonas, att det är något helt annat att tillrättalägga och tydliggöra ett kristet budskap för vederbörande läsares eller åhörars behov eller kanske snarare för deras möjlighet att förstå än att anpassa samma budskap till rådande uppfattningar och behov. Och just i förstnämnda hänseende måste man väl räkna med att olikheterna i stor utsträckning äro att förklara ur evangelistens avsikt, som är en annan än synoptikernas, och ur hans originalitet. Att därvid också Johannesevangeliet måste värderas som historisk källa blir en följd av forskningsresultaten, icke forskningens ändamål.

Då man blivit fri från den nämnda historiekonstruktionen, så kan man lugnt erkänna det faktum, att den kronologiska och topografiska ramen för Jesu verksamhet i Johannesevangeliet vilar på historisk tradition, medan synoptikerna alls icke ha för avsikt att lämna något kronologiskt schema, eller — som Büchsel uttrycker det — Johannes har den historiska traditionen, synoptikerna den ideala konstruktionen. Hos Johannes ser man verklighetens slingrande väg, hos synoptikerna den tänkta och förenklade historiens raka stig. Man behöver ju icke bekymra sig över att man därmed närmar sig den traditionella eller konservativa uppfattningen. Om fakta visa sig stämma överens med den konservativa uppfattningen i denna punkt, måste man helt enkelt böja sig för fakta.

Så komma vi till frågan om evangeliets **icke-kristna miljö**. Här kommer som första krav ett uppklarande av frågeställningarna, ty dessa ha under den kritiska forskningens årtionden blivit mycket invecklade, och så småningom även falska och ologiska, som det så ofta plägar ske, när olika åsikter och meningar föras fram mot varandra, bevisas, motbevisas

och debatteras en längre tid. Vi börja med den kardinalfråga, efter vars besvarande i ena eller andra riktningen forskarna varit delade i tvenne liksom konfessionella läger: de som "bekänna sig till" **hellenismen** och de som "bekänna sig till" **judendomen**. Den ena skolan, föreställer man sig, söker efter paralleller till evangeliet i den hellenistiska (det innebär här den på grekiskt språk skrivna) litteraturen, den andra söker dem i den judiska litteraturen. Men om man undersöker, vad den uppställda frågan egentligen betyder, så finner man lätt att den är alldeles meningslös och meningslös i tvenne hänseenden: 1) först är det meningslöst att fråga, om man skall förstå evangeliet ur x eller y, 2) och vidare är det meningslöst att uppställa hellenismen och den palestinensiska judendomen som varandra uteslutande alternativ.

Vårt första påstående är alltså, att det är meningslöst att säga tilldömesvis: evangeliet skall förstås ur den palestinensiska judendomen. Ty vad skulle det betyda? Betyder det, att evangelisten hör hemma i en palestinensisk kristendom, vars begrepp och språk äro beroende av den palestinensiska judendomen? Eller betyder det, att evangeliet är en senare anpassning av kristna uppfattningar och tankar till den rabbinska judendomen eller en uppgörelse med denna judendom? Eller betyder det, att evangeliet är en stridsskrift mot den rabbinska judendomen eller — såsom Bornhäuser vill — en missions-skrift till Israel? Eller betyder det, att vad som återgivits i evangeliet verkligen har sin plats i Palestina? Uttrycket är alltså icke entydigt utan klyver sig i en mängd helt olika, delvis motsatta uppfattningar. Och en liknande brokig bild kommer fram, om man i nämnda påstående insätter "hellenism" i stället för "palestinensisk judendom".

Vi säga vidare, att det är oriktigt att uppställa hellenism och palestinensisk judendom som varandra uteslutande alternativ. Här är det omöjligt att närmare utföra alla de olika upp-

fattningar, som ligga inneslutna i uppställandet av ett dylikt alternativ. Det får räcka att åskådliggöra påståendets riktighet med ett exempel. Man skulle kunna vara böjd att säga, att följande antagande ej vore omöjligt: evangelisten levde i en miljö och tillhörde en krets, där man ej hade någon kännedom om den palestinensiska judendomen och därmed ej heller om palestinensiska kristna. Evangeliet är skrivet med hänsyn till förhållandena i de kristna församlingarna utanför Palestina. Detta antagande vore ju i och för sig tänkbart och logiskt sett utan anmärkning. Men felet döljer sig icke heller i detta antagande i och för sig, utan felet kommer i dagen, först då man anser detta antagande bevisat därigenom att evangeliet visar förtrogenhet med den hellenistiska världens begrepp och idéer. Därigenom är nämligen ej i minsta mån bevisat, att evangeliet icke är förtroget med palestinensisk-judiska tankar. Att man finner s.k. hellenistiska paralleller (det bör egentligen heta paralleller ur hellenistisk-grekisk litteratur) eller tror sig finna sådana, det befriar ej från plikten att undersöka, huruvida det icke finns även andra paralleller i palestinensisk-judisk litteratur, och ej heller från plikten att undersöka, om de funna parallellerna verkligen blott finnas i utom-palestinensisk litteratur. Å andra sidan borgar icke det faktum, att man i evangeliet kan spåra förtrogenhet med den palestinensiska judendomen för att evangeliet är främmande för icke-palestinensiska förhållanden och föreställningar.

Men ännu en förklaring är av nöden. Man måste i den nytestamentliga forskningen söka noga fastställa, vad man menar med ordet hellenism och med ordet Palestina-judendom. Ty man har i denna forskning laborerat särskilt med ordet hellenism så länge, att man ofta kan fastställa, att man icke förklarar något klart begrepp med detta ord. Förhållandet är ett annat i den religionshistoriska och gammaltestamentliga forskningen eller i den profanhistoriska. Här är väl hellenism ett i

det stora hela gripbart och entydigt begrepp. Låt oss se efter, vad ordet hellenism kan betyda i nytestamentlig forskning: i en sats kan därmed menas stoisk populärfilosofi, i en annan mysteriefromhet, det kan vidare beteckna något slags mytologi av iransk eller egyptisk härkomst, som tillhör den hellenistiska tiden. Slutligen kan därmed menas seder och livsåskådningar inom de grekiska och romerska kolonierna i Mindre Asien och Palestina. Fastän nu allt detta tillhör den hellenistisk-romerska kulturen och förekommer i den hellenistiska tiden, så är det dock ingalunda likgiltigt, om en föreställning hämtats från populärfilosofin eller mysteriefromheten, så att man skulle kunna nöja sig med att beteckna den med det vaga ordet hellenistisk. I denna användning av ordet hellenistisk är det väl den gamla föreställningen om synkretismen, som spökar. Men liksom man har lärt sig att om möjligt undvika ordet synkretism, så vore det kanhända tillrådligt, att i den nytestamentliga forskningen också vara sparsammare med orden ”hellenism” och ”hellenistisk”. Ordet har ju en förförligt vacker klang — liksom allt som hör samman med Hellas — men det vore väl bättre att till förmån för tydlighet och exakthet avstå från klangen.

Där det emellertid nästan är en plikt att utmönstra ordet ”hellenism”, är i den hittills brukliga motsättningen hellenism-palestinensisk judendom. Ty om man här överhuvudtaget skall kunna få fram någon mening, måste motsatsförhållandet upplösas i tre led: 1) palestinensisk judendom, 2) diasporajudendom och 3) icke-judisk värld. Att ordet hellenism är helt olämpligt i denna uppställning, framgår ur tvenne överväganden: för det första är så mycket, som man i den nytestamentliga forskningen betecknat som hellenistiskt respektive som hellenistisk judendom, inhemskt just i Palestina, och för det andra ha ju många judiska element varit utbredda i den icke-judiska hellenistiska världen. Det judiska har t.o.m. varit en mycket

betydande faktor i hellenismen. Därtill kommer, att de palestinensiska judarna bland dåtidens människor voro de mest förtrogna med den omgivande världen.

Men också om man talar om palestinensisk judendom särskilt i förbindelse med Johannesevangeliets problem, måste man äga klarhet över vad man vill beteckna därmed. Så t.ex. måste man, om man har att göra med urkristna förhållanden, icke inskränka sig till den rabbinska judendomen, d.v.s. den fariseiska judendomens fortsättning och konservering eller beskärning. Man måste vara medveten om att andra kretsar och strömningar funnits i Palestina i det första århundradet. Det måste alltså vara forskningens uppgift att i Johannes-evangeliet såvitt möjligt också söka spår av förtrogenhet med den icke-fariseiska palestinensiska judendomen. Å andra sidan får icke allt som ej överensstämmer med den rabbinska judendomen betecknas som främmande för den palestinensiska judendomen överhuvud.

Vi gå nu över till den frågan: i vilken riktning pekar en forskning, som konkret befattat sig med dessa problem? Med vilka förhållanden visar sig evangelisten förtrogen, vilken är hans miljö? Vilka utomkristna kretsar, strömningar, föreställningar förutsättas? Först må två helt påfallande fakta nämnas, som stå i det intimaste samband med problemet om evangeliets historiska källvärde. I evangeliet finner man en förtrogenhet med den äldre rabbinska, d.v.s. den fariseiska judendomen, en förtrogenhet, som är så slående, som överhuvud våra källor räcka till att fastställa. Denna förtrogenhet framträder i de partier, där Jesus klargör sin ställning till fariséerna. Det finnes ingenting, som skulle kunna lämna tillräckligt bevis för eller ens en antydning om att den i dessa partier skildrade judendomen ej skulle kunna vara just den fariseiska judendom, varmed Jesus själv hade att göra. Som ett utmärkt exempel på en sådan förtrogenhet kan det åttonde kapitlet nämnas. Det är

påfallande, att, ehuru Jesus i evangeliet bringar till uttryck det allra skarpaste avvisande av och den allra skarpaste dom mot denna judendom, bilden av den dock icke är vanställd. Har icke redan därmed gjorts sannolikt, att här föreligger ett autentiskt återgivande av Jesu stridssamtal med hans judiska motståndare? Det ligger väl närmast till hands förmoda, att evangelisten bemödat sig om att fatta dessa stridssamtal och för övrigt den inre motsatsen mellan Jesus och judarna i en så pregnant form som möjligt ur koncentrerad kontemplation. Det är helt enkelt ett återgivande av vad som hänt och ingalunda ett anordnande av ett traditionsstoff blott i intresse för en uppgörelse med judiska motståndare i senare tid. Man skulle kanhända kunna omskriva det sålunda: evangelistens avsikt är att lämna ett troget återgivande av de verkliga motsatserna mellan Jesus och hans judiska motståndare i pregnant, på det centrala inriktad form för att därigenom framhäva det avgörande nya, som föreligger i Kristus. På andra ställen i evangeliet förutsättes hos läsarna en förtrogenhet med den rabbinska terminologien och med rabbinska föreställningar, alltså föreställningar, som också höra hemma i författarens tid och miljö, t.ex. 1:14, där förtrogenhet med termerna schekina och kabod och därmed förbundna föreställningar förutsätts. På andra ställen åter spårar man avvisande av och uppgörelser med föreställningar, som icke tillhöra den rabbinska judendomen eller rentav avvisas av denna, men som dock höra hemma i palestinensisk judendom. Så t.ex. 3:13. Denna utsagas form förstås bäst som ett avvisande av föreställningen om framstående frommas himmelfärder såsom de komma till synes särskilt i Henokslitteraturen. Det fjärde kapitlet (samtalet med den samaritiska kvinnan) visar åter en förtrogenhet med begrepp och vändningar, som vi återfinna i just denna form i på samaritiskt-aramaiskt språk skrivna källor. Slutligen finns det ju mycket, som kan förstås, blott om man antager bekantskap

med eller hänsyn till, respektive avvisande av föreställningar, som höra samman med gnosis, mysteriefromhet eller grekisk populärfilosofi. Därav följer, att man måste hålla på kravet, att forskningen ej undandrager sig mödan att beakta alla källor och komma till rätta med alla fakta, som där finnas. Å andra sidan får denna forskning ej nöja sig med att bedöma Johannes-evangeliet från en enda utgångspunkt, som blott är given i teorin eller i en historiekonstruktion. Hur en sådan ideal fordran kan uppfyllas visas f.n. i den av Bultman utgivna förnäma kommentaren till Johannesevangeliet.

Underverk och undret i Nya Testamentet såsom exegetiskt problem.

Under de två årtusenden, som vi räkna som kristna, har undret ända från början varit ett problem såväl för tanken som för tron. Och många olika inställningar till undret ha gjort sig gällande liksom flera skiftande tolkningsförsök. Såsom de båda ytterligheterna kan man väl betrakta å ena sidan den uppfattningen, att de underverk, som berättas i bibeln, äro bokstavligen sanna och därför måste inpassas i den historiska verkligheten, å andra sidan den uppfattning, som a priori utgår ifrån, att alla under äro omöjliga och att man därför måste utmönstra dem ur den historiska verkligheten. Det bör kanske ifrån början erinras om, att ingendera av dessa ytterlighetsuppfattningar speciellt hör hemma i någon bestämd tid, så att till exempel den förstnämnda, som godtager undren såsom verklighet, skulle företrädesvis känneteckna de äldsta tiderna och kritiken av undren skulle ha uppkommit i nyare tid. Tvärtom, tvivlet på undren och debatten om underberättelserna intaga en markant plats redan i den äldsta kyrkans historia; å andra sidan har den totala undertron lika mycket sina representanter i senare tid.

Men debatten om underberättelserna är som sagt icke inskränkt till denna frågeställning: ha under verkligen skett eller äro de omöjliga och därför överkliga? Det kan ha sitt intresse, att ta fram några exempel på andra problem, som sysselsatte sinnena redan under kyrkans äldsta tid och vid vilka alternativet verklighet eller överklighet icke stod i förgrunden, icke heller överklighet och omöjlighet voro liktydiga. Vi ha exem-

pelvis kontroverserna mellan judarna och de kristna. För judarna var icke undret vare sig en omöjlighet eller överklighet, ty underberättelserna i Gamla testamentet godtogos såsom sanna. Men de kristna undren och framför allt Jesu underverk förnekades. Endast de äkta gudsmännen kunde nämligen utföra under. Ett annat exempel är kontroversen med de s.k. hedningarna, d.v.s. de i den romersk-hellenistiska världen, som varken voro judar eller kristna. Här rörde sig problemet om, huruvida de kristna underverken voro ensartade. Från icke-kristet håll hävdades då, att de kristna undren icke kunde läggas till grund för några anspråk på företräde från kristendomens sida: ty underverk hade utförts i lika stor utsträckning inom den icke-kristna världen. Men vi ha även att anteckna andra frågeställningar redan i den äldsta tiden. Man sysslar sålunda med frågan, huruvida Jesu underverk vore att betrakta som en fortsättning av de gammaltestamentliga undren eller om de till arten skilde sig från dessa. Vidare frågar man sig, i vilket förhållande Jesu underverk stodo till de underverk, som skedde i den kristna kyrkan; om fortsatta underverk vore en betingelse för kyrkans bestånd o.s.v. Slutligen får icke glömmas, att en i olika kretsar och i olika tider livligt debatterad fråga var den om undrens betydelse överhuvud för det kristna förhållandet eller för tron. Häri inneslötos sådana frågor, som den, huruvida undertron vore en lägre sorts tro än den tro, som direkt mottog Kristus och hans ande, eller huruvida underverken överhuvud saknade betydelse för det inomkristna livet och endast vore att betrakta som tecken och varningar för den Kristusfientliga världen. Hit hör också den principiellt viktiga frågan, om underberättelsernas innebörd: är det, som dessa berättelser skildra, endast det rent bokstavligt fattade yttre undret, eller är underberättelsen en symbolisk skildring av ett ännu större under i den andliga, översinnliga världen, eller är

den att fatta som en liknelse, en åskådlig bild av andliga lagar, av erfarenheter, som kunna göras på det andliga området?

När nu den exegetiska forskningen, som har att behandla Nya testamentet, skall taga ställning till underberättelserna där, så finner den sig så småningom stå inför en liknande mångfald frågor. Man torde kunna säga, att den nytestamentliga exegetiken under förra århundradet i väsentligen övervägande grad rörde sig inom den frågeställning, som vi i början karakteriserade såsom frågan om undrens verklighet eller omöjlighet. Den mera kritiska forskningen utgick då helt naturligt ifrån det aprioriska fastställandet: sådana underverk, som berättas i evangelierna och apostlagärningarna, äro omöjliga och kunna således aldrig ha ägt rum. Uppgiften begränsades därför till att försöka rekonstruera den historiska verkligheten med utgångspunkt från vad man kunde antaga ha varit det rimliga historiska förloppet. Evangelierna vore att betrakta väl icke såsom historiska dokument, men såsom historiska källor, i vilka det gällde att med bortrensande av de legendariska tillsatserna finna det historiska underlaget. Den historiska konstruktionen blev därför också det enda bestämmande för den litterärkritiska analysen: sådant i evangelierna, som stämde med det historiskt rimliga, betraktades såsom de äldsta beståndsdelarna även litterärt sett och ansågs också kunna godtagas såsom autentiskt; det som därutöver var, betraktades såsom senare tillägg. Gent emot denna uppfattning kom då att stå den konservativa eller reaktionära. Denna ville hävda evangeliernas dokumentariska tillförlitlighet och måste bemöda sig om att visa, att evangeliernas berättelser vore historiskt tillförlitliga och att därför även underberättelserna måste ha ett historiskt underlag. Så vitt man ansåg det möjligt hävdade man därför undrens verklighet, detta då antingen massivt bokstavligt eller med vissa inodifikationier t.ex. genom att söka visa, hur lärjungarna kunde ha sett det på det sätt som berättas.

Båda dessa riktningar, den som vi kallat den kritiska och den som vi kallat den reaktionära eller konservativa, besjälades av ett teologiskt intresse: man ville värna om kristendomens värde. För den förra framstod det såsom självklart, att kristendomens värde endast kunde finnas i sådant, som stod i samklang med den historiska erfarenheten eller med världsbilden: det gällde alltså att ur evangelierna få fram detta. Men eftersom man var övertygad om kristendomens värde och det kristna budskapets sanning, så blev det självklart och sattes icke under debatt, att det var möjligt att finna ett residuum av bestående värde och att detta residuum också representerade Jesu historiska verklighet och den äldsta kristna förkunnelsen.

Helt annorlunda blev inställningen till underverksberättelserna från riktningar, som icke hade något intresse av att hävda kristendomen utan som förhöllo sig likgiltiga eller fientliga mot den. Den kritik, som här satte in, kunde man möjligen kalla för den radikala. Denna kom i första rummet att rikta sig icke mot den konservativa exegetiken utan mot den kritiska, den vars teologiska intresse givit den namnet den liberala. Den radikala kritiken hävdade gentemot den liberala, att det är omöjligt att ur de urkristna urkunderna utmönstra undertro och vidskepelse överhuvud och betrakta de ställen, som innehålla dylikt, såsom senare tillsatser. Tvärtom vore underverkstro och vidskepelse oupplösligt förknippade med kristendomens uppkomst och med kristendomens väsen, och höra till dess äldsta beståndsdelar. Så äro även de dokument, som man på oberoende litterära grunder kan bestämma såsom de äldsta, helt bestämde av undertro och av tron på en övernaturlig Kristusgestalt.

Den radikala kritiken, som icke ägnades någon större uppmärksamhet vare sig från liberalt eller konservativt håll, kom emellertid att ha ett visst inflytande på exegetikens fortsatta

problemställningar. I varje fall är det obestridligt, att den nyare exegetiken kom att röra sig med problem, som stod närmare den radikala kritikens än den liberala. Den radikala kritiken hade uppenbarligen rätt däri, att man icke kan bestämma de urkristna skrifternas ålder efter överensställningen med ett teologiskt intresse. Men därvid utvidgades också forskningsproblemen, samtidigt som man finner nödvändigheten av att behandla dem i en viss ordning. Vari består denna utvidgning och ordning?

Utvidgningen består däri, att man inser, att det är många andra frågor att lösa än den om underverkens möjlighet eller historiska verklighet. Och ordningen består däri, att man inser, att man icke kan börja med vilken fråga som helst eller behandla de olika frågorna urskillningslöst. Man måste börja i en viss början, och frågan om undrens verklighet befinner sig icke i början utan i slutet. Vad blir då den första frågan, eller den första uppgiften?

Den första frågan blir: vilken plats intager underverksberättelsen och underverkstron i de kristna skrifterna? Man kan då icke bestämma skrifternas ålder allteftersom förmenta eller verkliga historiska orimligheter förekomma, utan den måste bestämmas på det sätt, varpå man i allmänhet bestämmer skrifterns ålder. Därefter kommer uppgiften, att bestämma, vad undren betydde för de olika skrifterna, i den kristna förkunnelsens olika stadier och i olika kretsar. Och man kommer därvid att i stor utsträckning nödgas syssla med samma problem, som redan funnos i den äldsta kyrkans historia. Inför dessa problem rycker frågan om undrens historiska verklighet allt längre i fjärran. Man kan ju icke från början veta, om överhuvud taget denna fråga får en aktualitet. Det kan ju hända, att de föregående frågorna ge en sådan lösning, att frågan om underverkens verklighet blir meningslös. Så bli ju exempelvis fallet då det otvetydigt visar sig, att undret ingår som ett nöd-

vändigt moment i kristendomens verklighetsbild, alltså undrets verklighet är nödvändig.

Det följer av vad här antytts, att dessa problem verkligen ännu äro problem. Inga färdiga och slutgiltiga lösningar finnas. En relativ överensstämmelse torde endast råda om de allra första frågorna, men också endast relativ.

Vill man nu ge en summarisk översikt över hur den exegetiska forskningen bör ställa sig till och arbeta med dessa primärfrågor, så gäller det alltså i första rummet att bestämma den plats som underverksberättelsen och undertron ha i de urkristna skrifterna ifrån de äldsta till de senaste. De äldsta urkristna skrifter vi äga i behåll äro nu icke de, där berättelserna om Jesu underverk ha sin egentliga plats, nämligen evangelierna, utan de äldsta skrifterna äro de apostoliska breven. I dessa är det nu påfallande att berättelserna om Jesu underverk icke spela någon roll, och att t.ex. Paulus överhuvud icke appellerar till dessa berättelser. Men å andra sidan saknas ingalunda hänvisningen till undret och till underverk. Sålunda använder Paulus de gammaltestamentliga undren såsom bevisning för den kristna förkunnelsens sanning. Och hans sammanfattning av den äldsta kristna förkunnelsen — den som han själv hade mottagit enl. 1 Kor. 15 — innefattar ju de under, som bestå i Kristi uppståndelse och hur han visade sig efter uppståndelsen för Kefas och sedan för de tolv. Den *undertro som ligger i tron på Kristus*, är för Paulus själva *grundvalen för hans egen omvändelse och för hans förkunnelse*. Om Paulus icke hänvisar till Jesu underverk så hänvisar han så mycket mer till det största undret: Kristus själv och hans gudomliga verk. Detta under är ju också i Pauli erfarenhet en större svårighet för samtiden än vanliga underverk: ”Judarna begära tecken och grekerna åstunda visdom, vi åter predika en korsfäst Kristus, en som för judarna är en stötesten och för hedningarna en dårskap men som för de kallade vare sig de äro judar eller greker

är en Kristus som är Guds kraft och Guds visdom” (1 Kor. 1:22-24). De bland de urkristna skrifterna, som i tiden komma närmast efter breven, äro ju evangelierna, vilka i sin välkända gestalt som bekant lämna stort utrymme åt underberättelser. Dessa underberättelser höra nu uppenbarligen till det ursprungliga beståndet. Det går icke att urskilja någon del, som skulle ha haft en självständig litterär existens och saknat dessa. Det försök, som gjordes i förra århundradet, att ur Matteus och Lukas utsöndra en s.k. Logiakälla eller talkälla som endast skulle innehållit Jesu förkunnelse, måste ju rätt snart uppgivas, och där man fortsatte att tala om en för dem gemensam okänd källa utbytte man benämningen talkälla mot den neutrala beteckningen Q-källa. Samma är förhållandet med Johannesevangeliet, där intet försök till källsöndring lyckats på oberoende grunder utmönstra underberättelserna såsom senare tillägg. Helt otänkbar är en sådan utsöndring i Apostlagärningarna.

När det sedan gäller bedömandet av de nytestamentliga underverkens särställning i urkristen uppfattning liksom bestämmandet av vad undret innebär, finnas fortfarande tolkningssvårigheter, som leda till divergerande meningar. Man kan knappast hävda, att Jesu underverk äro uppfattade såsom något för honom personligen kännetecknande. I allmänhet höra underverken tillsammans med den gudskraft, som genom honom bryter in i världen. ”Om det är med Guds Ande som jag driver ut de onda andarna”, säger Jesus till fariséerna, ”så har ju Guds rike kommit till eder”. (Matt. 12:28). Nu när Kristus kommit till världen och med honom Gudsriket, så äro också undren komna i världen. De äro företeelser från gudsrikets värld, och äro under därför att de icke höra till den gudsfrämmande världens sammanhang. De som tagas in i gudsrikets nya värld och bliva dess redskap i den gamla världen, de ha helt naturligt undrets gåva, de äro bärare av undret därige-

nom att de äro bärare av Kristus och drivna av Kristus. Underen äro tecken, som åtfölja dem som tro. De ske ”genom Kristi namn.” (Mark. 16:17-18, Luk. 10:17-20). Så säger Kristus själv till lärjungarna; att det är han som givit dem makt till under. Undret är riktat mot den kristusfientliga makten. ”Se, jag har givit eder makt ... att förtrampa all ovännens härsmakt, och han skall icke kunna göra eder någon skada.” Beviset för Kristi närvaro i världen är bl.a. tillvaron av under. Men dessa under äro helt avhängiga av Kristus: *Kristus är verkligen själv det största undret.* Därför kan också Jesus i det sammanhang då han talar om undermakten i lärjungarnas liv säga: ”Glädjens icke över att andarna äro eder underdåniga, utan glädjens över att edra namn äro skrivna i himmelen.” (Luk. 10:20).

Kristendomen och evangeliets anstöt

I Johannesevangeliets sjätte kapitel finna vi detta yttrande av Mästaren: "De ord som jag talat till eder äro ande och äro liv". Man lägger märke till den egendomliga formuleringen av detta Jesu yttrande. Han säger icke, att han talat om ande och liv, att hans ord äro ord om andliga ting, att han har lärt sina åhörare om andelivets hemligheter, utan att hans ord själva äro ande och liv. När Jesus säger detta, så har han just slutat ett tal till mängden, som samlat sig omkring honom för att höra honom. Och om detta tals verkan heter det: "Många av hans lärjungar som hörde detta sade då: 'Detta är ett hårt tal; vem står ut med att höra på honom?' Och många av hans lärjungar drogo sig för detta tals skull tillbaka, så att de icke längre vandrade med honom." Och Jesus själv säger, att det han sagt för dem var till en stötesten. Vad var det som blivit en sådan stötesten, som stött bort så många ifrån Jesus i detta tal? Vi tvingas att draga den slutsatsen: det som stötte människorna ifrån Jesus, var, att han icke blott talade om ande och liv utan att hans ord själva voro ande och liv, att det som mötte dem i Jesu ord icke blott var en lära om anden och livet utan anden och livet självt. Det som stötte bort var att Jesus icke gav blott en lära utan gav sig själv.

Men det var icke alla som stöttes bort. Om dem säger Johannesevangelisten i evangeliets början: "åt alla dem som togo emot honom, gav han makt att bliva Guds barn, och de hava blivit födda icke av blod, ej heller av köttslig vilja, ej heller av någon mans vilja, utan av Gud." De som togo emot honom, de hade nämligen tagit emot icke blott en lära utan Kristus själv och därigenom blevo de födda till ett nytt liv.

Kristi ord såsom ande och liv, eller ytterst såsom Kristus själv, har ock sedan allt genom tiderna dels varit en stötsten och en förargelseklippa, dels varit en omskapande kraft till nytt liv.

Vad kunna vi då lära av detta: jo, att Kristi ord och kristendomen måste förbliva en stötsten och förargelseklippa för att kunna förbliva en i världen verkande omskapande kraft, till frälsning och nytt liv. Tages stötstenen i kristendomen bort, så tages också dess kraft bort.

Hur var det vid kristendomens första möte med världen efter Mästarens bortgång? Därom få vi klart besked till dömes i Pauli brev. För en ny lära fanns det alltid villiga åhörare. Människorna dragas gärna till nya läror och omfatta dem lätt med stor hänförelse. Paulus vittnar om att hans åhörare gärna ville lyssna till vishetslära, ja, begärde av honom att han skulle fram-bära för dem Guds vittnesbörd med höga ord och hög visdom. Men Paulus kunde icke villfara denna begäran, ty det var något mera och högre han var kallad att ge. Så skriver han till korintierna: ”När jag kom till eder mina bröder var det icke heller med höga ord eller hög visdom som jag kom och fram-bär för eder Guds vittnesbörd. Ty jag hade beslutit mig för att medan jag var ibland eder icke veta om något annat än Jesus Kristus och honom såsom korsfäst.” Detta åter stötte bort många. Och det var nödvändigt, betygar Paulus själv. ”En sjä-lisk människa”, säger han, ”tager icke emot vad som hör Guds Ande till”. ”Vi predika”, säger han, ”en korsfäst Kristus, som för judarna är en stötsten och för hedningarna en dårskap, men som för dem som tro är en Kristus som är Guds kraft och Guds visdom.” Paulus upphörde ju icke heller att predika denne Kristus, som var en stötsten och en dårskap, han ändrade icke om sin förkunnelse, så att det stötande togs bort, för att vinna dess flera. Han visste, att om det stötande togs bort, så togs även Guds kraft bort. Och vartill hade det tjänat att vinna alla

för en förkunnelse och en kristendom, som sedan intet hade att ge?

I samma situation som på Pauli tid har kristendomen och den kristna förkunnelsen befunnit sig åter och åter. Vi känna igen den från vår egen tid. Och det behöver icke nödvändigt vara bland kristendomens uppenbara fiender som förkunnelsen om Kristus möter motstånd. Det kan vara just bland kristendomens vänner, som den önskan gör sig hörd ”Tag bort stötestenen!” Man är medveten om den kraft som den kristna tron har haft och ännu har. Man märker denna den kristna trons egendomliga och oförklarliga kraft och makt att omskapa människor, att fostra till plikttrohet, offervilja, kärleksverk, att bilda ett bålverk mot förstörande och nedrivande makter både hos den enskilde och i samhället. Men samtidigt är det ju så mycket i den kristna förkunnelsen som stöter bort människor, som strider mot vad de eljes uppfatta som sant och visst. Är det icke stor skada, att så många människor på det sättet skola berövas möjligheten att taga emot det goda som kristendomen uppenbarligen har att ge? Den tankegången leder då nödvändigt fram till det kravet: tag bort allt det som stöter bort, och behåll kvar den egentliga kärnan, det som ger kristendomen dess kraft. Resultatet blir: låt kristendomen endast förkunna Jesu enkla lära om människornas brödraskap, om deras plikter mot varandra såsom bröder, överhuvud denna Jesu höga etiska förkunnelse, mot vilken ingen hederlig man kan ha något att inända.

Denna tankegång synes ju så bestickande enkel och självklar. Det enda felet med den är detta, — men det är också fullkomligt avgörande —: *kristendomens kärna ligger icke i det, som icke stöter bort*, den kraft, som kan omskapa människor försvinner från kristendomen, så fort man berövar den det som stöter bort människor. Och den egentliga stötestenen är nu som alltid Kristus själv, men det är också Kristus själv, som är kristendomens kraft och liv.

Vare det nu långt ifrån oss att draga den motsatta felslutsatsen: allt i den kristna förkunnelsen eller i kristendomens historiska framträdande som stöter bort utgör också dess kraft. Nej, det finnes ju mycket som stöter bort, som icke därför är ande och liv: Allt sådant som icke härrör från kristendomen själv, låta oss säga, från Kristus själv, utan från bristfälliga människor. De kristnas inbördes ofördragsamhet, deras hårda domar, deras skrymteri, de olika kristna samfundens högmod över sin egen speciella lära eller gudstjänstform eller organisation, allt detta stöter bort många människor från kristendomen, men är därför förvisso ingen Guds kraft. Om dessa stötestenar kan man i stället säga, att de äro ett bevis på den gudomliga kraft som är förborgad i kristenlivet. Ty trots kyrkans, trots de kristnas alla fränstötande brister, så kan dock kyrkan bära fram sådana Kristi ord, som äro ande och liv, som frälsa och upprätta, som skapa nya människor till ett nytt liv.

Det är Kristus som är grundstenen, det är Kristus själv som är stötestenen och det är Kristus som är kraften, och livet. Man kan icke skilja på Kristus och hans lära, man kan icke taga mot hans lära utan att taga emot honom själv. Utan Kristus har Jesu lära ingen kraft och ingen mening. Det är från en synpunkt sett innebörden i detta Jesu yttrande: de ord jag talat till eder äro ande och äro liv. Den som förnekar Kristus han måste också till slut förneka hans lära. Därför kan evangelisten Johannes mot slutet av sitt evangelium uttrycka sig så: ”Detta har skrivits för att I skolen tro att Jesus är Messias, Guds son, och för att I genom tron skolen hava liv i hans namn.”

När Jesus säger ”Mina ord de äro ande och äro liv” utgör detta emellertid en varning för ett annat ödesdigert misstag. Man kan ju nämligen skenbart acceptera Kristus utan att verkligen taga emot honom. Det finnes ett slags tro som håller strängt på Kristi storhet och på hans frälsaregärning och som ivrigt hävdar, att detta är centralpunkten i evangeliet. Men

denna tro är ingen verklig tro, intet mottagande av Kristus, ty man tager icke emot honom själv utan endast en lära om honom. Och den blotta läran om Kristus, hur högt denna lära än sätter honom, även om den gör honom till ett med Gud, denna lära kan icke förmedla åt människorna något av Kristi ords kraft. Läran om att Kristus är Guds son är meningslös. Ty det som evangelisten Johannes bekänner: ”Jesus är Kristus Guds son,” det har för honom mening, därför att han i Kristus har mött Gud. Gud kan ju för oss icke ha någon mening, det kan icke vara något annat än en samling oklara föreställningar. Varje Gudsbild, som en människa har genom en lära om Gud, kan ju icke bli annat än just en bild, det vill med andra ord säga, på sin höjd en avgud. Det finnes ingen principiell skillnad mellan en gudastaty, som hedningarna tillbedja, och en Gudsbild, som endast är en skapelse i människans hjärna, i hennes tankevärld. ”Ingen har någonsin sett Gud,” säger evangeliet, ”den enfödde Sonen, som är i Faderns sköte, han har uppenbarat, honom.” De som togo emot Kristus, de förnummo och visste, att de i honom tagit emot Gud. De hade sett hans härlighet, liksom en enfödd sons härlighet från sin Fader. Så har det också skett alla tider igenom med dem som mött Kristus: de ha med fullkomlig visshet betygat, att de i Kristus mött Gud. Och för dem har det ordet ”Jesus är Kristus Guds son” den vissaste innebörd och mening. Och därför har kristendomen och Kristi kyrka bestått genom och trots av alla angrepp, all förföljelse såväl med våldets som med tankens makt, i den mån de ha hållit fast vid vissheten om att Kristus lever.

Vem kan väl ock med större tillförsikt se dagens och tidens ovissa framtid till mötes än den kristne, som vet att Herren Kristus lever och verkar i osynlig måtto och att han till slut skall segra över allt världens motstånd och hat och en gång bli hyllad av alla såsom den evige Herren och Frälsaren?

Långfredagens predikan

Han kom till sitt eget, men Hans egna togo icke emot honom. Så säger en av Kristi lärjungar, den som stått honom närmast, i början av sin berättelse om Kristi levnad och död. Han kom till sitt eget, men Hans egna togo icke mot Honom.

Vilka voro då dessa, som kallas Kristi egna? Det var hela mänskligheten, och det är hela mänskligheten. Ty mänskligheten tillhör Kristus, den är Hans egendom. Inga mänskliga tankar eller påståenden kunna ändra detta: Kristus är och förbliver vår sanne Mästare och Herre.

Men människorna, de som äro Hans egna, de erkänna icke Hans herravälde Hans myndighet, Hans egendomsrätt över dem. De taga icke emot Honom. Och icke nog med det, att de icke taga emot Honom, de hata Honom och förfölja Honom, och de försöka krossa Honom och tillintetgöra Honom.

Varav kommer sig då detta? Varför taga människorna icke emot Honom, varför hata de Honom, varför söka de att döda Honom?

Om en härskare mötes av motstånd och hat, så kan det väl bero på att han kommer såsom en sträng Herre, vilken med mäktig och våldsam hand krossar de uppstudsige och med våldets rätt tilltvingar sig lydnad. Men icke kom Kristus såsom en sådan Herre. Ej kommer Han med härar och ej med ståt och prakt. Det hat som Kristus möter beror icke på att han tvingat eller underkuvat någon. Människan är ej heller i allmänhet sådan, att hon hatar den verkligt hänsynslösa ondskan. Där den härskar, där ha människor en egendomlig vörnd för just denna hänsynslöshet. Så förvänd är människan, att hon med en egendomlig lust till sin egen undergång leker med tanken på den hänsynslöses ankomst för att betvinga henne. Djävu-

len har alltid tjugat människor, aldrig har han mötts av deras äkta avsky och hat. När världen avskyr, kan man veta, att det avskydda har något gott hos sig, som man värjer sig emot.

Men varför hatar då världen Kristus? Är det därför att den är vilseledd och illa underrättad? Mycket hat beror på att fiender sprida osanna uppgifter. När judarna förkastade Jesus, berodde det då månne på att de trodde att Han var en bedragare, en folkfördärvare, en förförare?

Nej, icke heller detta är fallet. Ty icke heller bedragaren eller förföraren förmår väcka den förvända människonaturens hätska ovilja och hat. Utan hatet mot Kristus kom sig därav, att man kände och förstod, att man här möttes av något underbart stort och Heligt. Man anade i sitt innersta, att den gestalt, som här trädde fram, var Sanningen och Ljuset och Kärleken själv. Och det var därför man hatade Honom och ville förintna Honom. Det var därför man än i denna dag — även då man med munnen bekänner Hans namn — alltfört korsfäster Härlighetens Herre.

Ty så förvänd är människans natur. Tror man icke att så är, så behöver man endast se sig omkring i världen och ge akt på vad som sker. Och man behöver icke gå långt bort till främmande land! I sitt eget bröst kan nog var och en spåra denna förvända natur och erinra sig tider och stunder, då han med ovilja stött bort Kristus ifrån sig, därför att han känt, att Han kom med det som var Heligt, Sant och Rent och Gott.

Jesus Kristus har själv varnat sina lärjungar för att släppa det som är Sant och Heligt ut till vem som helst. ”Given icke åt hundarna vad heligt är och kasten icke edra pärlor för svinen! På det att dessa icke må trampa dem under fötterna och sedan vända sig om och riva eder.”

Men i Hans eget stora livsverk ingick det att även bringa detta största offer. Själv måste Han giva det heliga åt hundarna och kasta pärlorna för svinen. Och det gick med detta

såsom Han själv sagt: Hans ord och lära, Hans levernes föredöme, dem trampade man under fötterna. Ja, det heligaste av allt, sig själv, lämnade Han ut såsom ett värnlöst byte för den råa massans — d.v.s. människornas — förakt, raseri och ondskan. Och den vilda mänskligheten sargade Honom till döds. Och själva höjdpunkten i hatets förblindelse nåddes på den första Långfredagen, då Sanningens Konung naglades på korsets trä.

Men det går icke att förgöra Härlighetens Herre. Långfredagens kors är för alltid inristat i mänsklighetens samvete. Den på korset utsträckt törnekrönte utgör en tavla och ett tecken, som mänskligheten icke förmår utplåna. Var och en måste förr eller senare förnimma att han är delaktig i det som här skedde, att han själv har deltagit i de upproriska stämplingar, som ondskan bedrivit. Korset är en ständig anklagelse, och det kan icke bli något annat förrän det väckt gensvar i samvetet, förrän jag erkänner: Jag har korsfäst min Herre och Mästare.

Men det är ju det förunderliga med detta kors att det icke endast och allenast är ett *anklagelsens tecken*. Ty den Herre som här utblottade sig själv och lät sig bli ett värnlöst offer för den förvända mänsklighetens hat, Han gjorde detta för att i mänsklighetens djupaste fördärv möta den med kärlekens obetvingliga makt. Det är den djupa och outgrundliga hemligheten med det som skedde på denna mänsklighetens mest ödesdigra och underfulla dag, att här möttes mänsklighetens hat och onda sinne av något som var starkare än detta, av en som kunde taga allt mänsklighetens elände och ondskan på sig och vända den om från fördärvets och undergångens väg. Så blev korset för all framtid icke blott ett anklagelsens tecken utan ett upprättelsens, *frälsningens tecken*. Genom detta kors har så mången blivit uppryckt ur fördärvets grop, till detta kors har så mången skeppsbruten på livets hav kunnat klamra sig fast och blivit uppryckt och ställd på säker mark igen. Ty det var

våra krankheter Han bar, våra smärtor, dem lade Han på sig, Han var sargad för våra överträdelsers skull och slagen för våra missgärningars skull, näpsten var lagd på Honom för att vi skulle få frid och genom Hans sår bliva vi belade. Inför korsets tecken har så många oförsonlig Kristi fiende till slut måst ge upp, och liksom en gång Tomas bekänna och utropa: Min Herre och Min Gud! Detta upprättelsens tecken, som korset är, kan lika litet tagas bort ur världen, som anklagelsens tecken. När Mästaren från korset uttalade de högtidliga orden **DET ÄR FULLKOMNAT**, då var icke blott onskans verk fullkomnat i det att det Gudas Mästare blivit slagen, utan också frälsningens och upprättelsens verk för alla tider fullkomnat.

Såsom ett upprättelsens tecken står det kristna korset till slut såsom det ofrånkomliga *segertecknet*. Det finnes i världen intet annat tecken i vilken verklig och evig seger kan vinnas. Detta redan därför att Kristus själv genom sin bittra korsdöd blev den oförgänglige Segerherren. Detta beskriver en, som själv blivit övervunnen av Kristus och följt Mästaren, sålunda:

Kristus Jesus, han som var till i Guds skepnad men icke räknade jämlikheten med Gud såsom ett byte utan utblottade sig själv, i det han antog tjänareskepnad, när han kom i människogestalt. Och ödmjukade sig själv och blev lydlig intill döden ja intill döden på korset. Därför har ock Gud upphöjt honom över allting och givit honom det namn som är över alla namn för att i Jesu namn alla knän skola böja sig, deras som äro i himmelen och deras som äro på jorden och deras som äro under jorden och för att alla tungor skola bekänna Gud Fadern till ära, att Jesus Kristus är **Herren**.

Den korsdöd varigenom en ond värld trodde sig kunna förinta Kristus blev i stället den seger varigenom Kristus övervann världen. Så är det alltfört, att varje verklig förföljelse och hat mot Kristi namn endast befäster Hans seger, och Hans herra-

välde. Vare sig människan i denna världen vill det eller icke, vare sig mänskligheten i stort vill eller icke, så gäller det gudomliga profetiska ordet: de skola se upp till den de hava stungit.

Så är korset också segerstecknet för dem som tagit emot och erkänt Kristus såsom sin Mästare och Herre. Men liksom Han måste de gå genom smälek, hat, lidande och skenbar tillintetgörelse till seger, genom mörkret till ljus. Mörk är alltid första hälften av den dem förelagda banan. Men i mörkret lyser för dem segerstecknet. De kunna fatta det med sin hand och det skall lysa dem på deras väg. Om detta segerstecken talar samme lärjunge, han som själv blivit en erfaren Mästare i korsets tjänst: Är Gud för oss, vem kan då vara emot oss? Han som icke har skonat sin egen son utan utgivit Honom för oss alla, huru skulle han kunna annat än också skänka oss allt med honom? Vem vill då anklaga Guds utvalda? Gud är den som rättfärdiggör. Vem är den som vill fördöma? Kristus Jesus är den som har dött, ja, än mer, som har uppstått från de döda, den som sitter på Guds högra sida, den som ock manar gott för oss. Vem skulle därför kunna skilja oss från Kristi kärlek? Månne bedrövelse eller ångest eller förföljelse eller hunger eller nakenhet eller fara eller svärd? Nej i allt detta vinna vi en härlig seger genom honom som har älskat oss. Ty jag är viss om att varken död eller liv, varken änglar eller andefurstar, varken något som nu är eller något som skall komma, varken någon makt i höjden eller någon makt i djupet ej heller något annat skapat skall kunna skilja oss från GUDS kärlek i KRISTUS JESUS VÅR HERRE!

Kristus — vår enda väg till Gud

”Detta är evigt liv att de känna dig, den ende sanne Guden och den du har sänt, Jesus Kristus.” Den ende sanne Guden är för människor en okänd Gud. ”Ingen har någonsin sett Gud”, heter det i johannesevangeliets första kapitel. Allt, vad människor kalla Gud, är endast ett foster av deras egen fantasi. Det är en inbillning. Och det är en inbillning lika mycket och lika visst, om man inbillar sig en gud eller flera gudar. Och det är en inbillad Gud även om man utrustar honom med alla de egenskaper, som tillkomma Gud och beskriver honom såsom något rent andligt. Även om jag med övertygelse bekänner med första artikelns ord: ”Jag tror på Gud Fader allsmäktig, himmels och jordens skapare”, så har jag icke därmed lärt känna Gud. Om jag stannar vid första artikeln, så är Gud alltför för mig en okänd Gud, och den Gud, jag bekänner, är endast ett foster av min inbillning. Och med denna Gud har jag varken själv ett evigt liv, eller kan jag ge andra en föreställning om det eviga livet, det vill säga om det sanna livet.

Att det är så, visar sig, när människan möter den enda direkta uppenbarelsen av Gud, som kan komma henne till del, nämligen Jesus Kristus. Hur många är det icke just av dem, som mena sig tro på Gud, som visa Kristus ifrån sig, visa honom ifrån sig såsom Gud! ”Han kom till sitt eget, men hans egna togo icke mot honom.” Så var det från första början, när Kristus kom till världen, och så är det alltför. Än i dag kan man ofta taga emot Jesus såsom en uppenbarelse av något gott och ädelt, såsom en idealbild av sann mänsklighet, men att förstå, att det här är Gud själv, som möter en, det kan man icke. Ty man har en inbillad Gud, och denne inbillade Gud känner man icke igen i Kristus. En människa kan väl tänka sig

Gud såsom en osynlig allsmäktig kraft, en ande, som styr hela universum och kommenderar dess härar av världar och krafter, man kan rent av tänka sig, att han nedlagt en gnista av sin ande i människans ande, och att det högsta och ädlaste i människan härstammar från Gud, men det är ändock endast en okänd Gud man har. Det man då känner är endast sig själv, och det är den mänskliga makten och den mänskliga föreställningen om makt och den mänskliga föreställningen om andlighet och renhet och höghet, som man mångfaldigar i tanken och inbillningen, och därav gör man en Gud. Och därmed är man ändock lika fjärran från den ende sanne Guden, som den gudsförnekare, som hånar alla begrepp om Gud och ande och evighet.

Ty den ende sanne Guden är så helt olik alla begrepp, som en människa utan Gud kan göra sig om honom, hur höga och ädla dessa begrepp än äro, och även om det, man utsäger om Gud, i och för sig är sant. Gud är förvisso allsmäktig, men det begrepp man förmår göra sig om Guds allmakt är så fjärran från denna allmakt, som mörkret är från ljuset. Den enda allmakt, som människan kan möta och varigenom hon sedan i sitt eget liv kan få lära känna Guds verkliga allmakt, det är den allmakt, som är given åt Kristus. Den enda ort i världen och historien, där människan kan börja möta Guds verkliga allmakt, det är hos barnet i krubban i stallet i det bortglömda Betlehem, det är hos honom, som på korset led en plågsam och smädlig död, besegrad av sina fiender, krossad och tillintetgjord och övergiven av alla. Där möter du Guds allmakt, där möter du Gud, och känner du icke igen honom där, så kommer Gud att förbli en främling för dig, så länge du lever på jorden och i oändliga tiderymder därefter.

Det har dock funnits människor, som fått nåden att se Gud och att känna honom. Det heter ju i ett vittnesbörd utav en av dessa: "Vi sågo hans härlighet." Och märkom väl det ordet:

”hans härlighet”. Dessa vittnen, som tagit emot honom, känt honom och sett, de säga icke, att de i Kristus eller genom Kristus fått en **aning** om Gud, utan att de sett honom i hans **härlighet**. I honom, som utblottade sig, sågo de Guds härlighet, full av nåd och sanning, det är, nåden och sanningen icke till någon del blott utan i sin fullkomning. Där funno de Guds allmakt, och den blev en allmakt i deras **liv**, icke blott i deras tanke och föreställning.

Så heter det nu här i Jesu bön för sina lärjungar, det är, för alla dem som tagit emot och taga emot honom intill tidernas ände: ”Jag har förhärligat dig på jorden, genom att fullborda det verk, du har givit mig att utföra.” Och med tanke på det som ännu förestår, säger han: ”Fader, stunden är kommen. Förhärliga din Son på det att din son må förhärliga dig, efter som du har givit honom makt över allt kött.” Vad var det för ett förhärligande han bad om i den stunden? Vi veta, att det var det förhärligande, som skedde på korset. I den smädliga och förintande döden på korset förhärligades Gud. Icke blott **genom** denna död utan i den. Ty Gud var där icke en avlägsen åskådare i sin himmel, som genom ett lydigt sändebud lät sig förhärligas, utan han var själv på korset, han var själv i och med den han sänt. Det var Gud själv som förintades och besegrades, och i denna förintelse låg förhärligandet, där visade sig hans makt över allt skapat, över allt kött. Och vad var denna allmakt? Det var en **försoningens** allmakt; ty det heter: ”Gud var i Kristus, försonande världen med sig själv.”

Det var verkligen en allmakt, som stod gentemot världens och mänsklighetens maktlöshet. Ty världen hade väl där vid korset samlat allt, den kallar för makt. Och denna makt hade krossat Jesus. Mänskligt att döma hade väl aldrig Kristi verk framstått så fullkomligt omintetgjort och kuvat och hans lära så berövad alla möjligheter som i den stunden. Världen och mänskligheten hade all makten, Kristus hade ingen. Och än-

dock var världen i detta ögonblick tydligt blottställd i all sin maktlöshet! Ty vari består mänsklighetens egentliga maktlöshet? Jo, däri att den med all sin makt är alldeles maktlös till sin egen frälsning. Den kan icke frälsa sig själv. Detta kommer väl aldrig så tydligt fram, som när världen utvecklar alla sina väldiga maktresurser. Aldrig ser man så tydligt som då, att den med all sin makt endast förmår arbeta på sitt eget fördärv. De väldiga maktresurserna endast blotta den väldiga nöd, som är mänsklighetens kännemärke.

Men den verkliga makten den uppenbaras på korset, en makt till frälsning och till befrielse ur det skenliv, man lever, då man är utan Gud och utan hopp. ”Du har givit honom makt över allt kött, för att han skall giva evigt liv åt alla dem, som du har givit åt honom.” Det är det enda livet: att känna den ende sanne Guden, och detta liv får den, som möter Kristus, ser hans härlighet, tager emot honom och erkänner honom som sin Herre.

Många namn ha människor givit åt det, av vilket de hoppas på räddning ur sin nöd, och olika ting är det, som man drömt om såsom det som skall grunda en bättre värld och en bättre tingens ordning. Många olika namn ha världens gudar, till vilka den fäst sitt hopp. Men alla dessa gudar ha svikit och deras namn ha visat sig vara irrbloss och bedrägeri. Det finns endast ett namn i vilken en sargad mänsklighet har frälsning. Och om det namnet säger Kristus: ”Jag har uppenbarat ditt namn för de människor som du har tagit ut ur världen och givit åt mig.” Vi veta att det namnet är **Kristus** själv. I det namnet känna vi Gud, hava vi frid med Gud och hava evinnerligt Liv. Så må vi uppsända tack och lov till Herren för hans oändligt rika gåva: Jag lever, I skolen ock leva. Amen!

Nya Testamentet och religiös upplevelse

Vi kunna i teologiens och förkunnelsens historia iakttaga en egendomlig pendling mellan ett starkt betonande av det subjektiva i religionen och ett detta avlösande lika starkt betonande av det objektiva. För den subjektiva inställningen är det självklart, att det avgörande i religionen är den subjektiva upplevelsen, den personliga erfarenheten av det religiösa. Förkunnelsens tonvikt kommer att läggas på att väcka individen till subjektiv religiös upplevelse och att leda honom i fortsatt, framskridande erfarenhet. Forskningen ser likaledes som sin huvuduppgift, eventuellt såsom sin enda uppgift, att iakttaga, analysera och artbestämma de religiösa erfarenheterna. I sin yttersta tillspetsning kan den subjektiva inställningen komma att rent av förneka, att det finnes något objektivt i religionen. Religionen kommer att uttömmas i religionspsykologi. Den enskilda religiösa människan kommer i sin reflektion över religionen att övervägande eller uteslutande bedriva själviakttagelse, reflektion över sig själv och sina upplevelser. I sitt religiösa liv kommer hon att vara bestämd av strävan att alltfört uppleva och erfara. Tecken och borgen på Gudsgemenskap är människans vetskap om att hon upplevat något särskilt ... Det är välbekant, att denna subjektiva inställning lätt urartar till stämmings- och känsloreligion.

Gent emot den subjektiva inställningen står den objektiva. Vi befinna oss väl närmast i en tid, som kännetecknas, åtminstone i teologin, av en berättigad reaktion mot den nyligen ensamhärskande subjektivt-psykologiska, upplevelse- och erfarenhetsbetonade teologin och förkunnelsen. Mest marke-

rad framträder väl denna reaktion i den s.k. dialektiska teologin, men den sträcker sig långt utanför dennas gränser. Nu vill man hävda det objektiva. Det är icke den egna troserfarenheten, den subjektiva religiösa själviakttagelsen, som utgör religionens väsen, utan det är Gud, hans frälsningsverk, hans uppenbarelse, Ordet. Själva ordet religion har fått alltför starka subjektiva associationer. Man undviker detta, och använder hellre ”uppenbarelsen”. Människans blick skall vändas ifrån henne själv och hennes erfarenheter, till Gud och hans verk. Med anknytning till det gammaltestamentliga mottot ”Gud är i himmelen och du på jorden” vill man åter bringa människan till besinning av det oöverbryggbara avståndet mellan Guds majestät och människans icke blotta ringhet utan intighet. Och människans individuella erfarenheter ha intet att betyda i jämförelse med Guds verk med mänskligheten i stort. I sin tillspetsning kommer denna objektiva inställning att icke blott helt taga avstånd från varje sysslände med subjektiv religiös upplevelse, utan även i princip förneka möjligheten av religiös upplevelse. Denna tillhör, som ett välbekant uttryck lyder, icke den mänskliga existensens möjligheter. Den fara, som synes ligga i detta betonande av det objektiva, är, att uppenbarelsen till slut endast kan bli föremål för ett rent intellektuellt bejakande, ehuru detta ingalunda varit ens den dialektiska teologins intention.

Det är här icke plats att ingå på ett bedömande, vilken av dessa inställningar som bäst stämmer överens med vår lutherska kyrkas trosuppfattning, ehuru det utan vidare torde vara tydligt, att båda, till sitt djupaste syfte, anknyta till äkta lutherska tankegångar. Uppgiften blir begränsad till att söka finna i vad mån Nya Testamentet kan sägas taga ställning till frågan om den religiösa upplevelsens möjlighet och nödvändighet.

Det är då först tämligen uppenbart, att Nya Testamentets olika skrifter lämna mycket litet om ens något stöd för den

subjektiva inställningen, i den mån som denna lägger tonvikten på iakttagelsen av och odlandet av individens subjektiva religiösa upplevelser. Att NT är alldeles främmande för en blott känslö- och stämningsreligion är utom all fråga. Det är i det sammanhanget på sin plats, att erinra om hur ett paulinskt uttryck, när den tagits i stämnings- och känslöreligionens tjänst, fullständigt förlorat sin ursprungliga betydelse. Det är termen ”uppbyggelse”. I Pauli brev är ingenstans ordet uppbyggelse nyttjat i meningen av något som hos åhöraren eller gudstjänstdeltagaren väcker upplyftande känslor, något varigenom han går styrkt och med ett visst andligt välbefinnande ifrån en predikan, en gudstjänst. Överhuvud har ordet ”uppbygga” hos Paulus icke relation i främsta rummet till den enskilde individen. Endast ironiskt talar Paulus i 1 Kor. 14:4 om den ”som uppbygger allenast sig själv”. Det är motsatsen till uppbyggelse. Ty uppbyggelse är uppbyggandet av Kristi församling, Kristi kyrka, till en Guds byggnad. Genom att ställa kravet på ”uppbyggelse” vill Paulus ju i sitt brev till korintierna ge ett korrektiv mot den där rådande individualistiska, själviska, självförhävande odlingen av andliga gåvor. Och ”uppbyggelse” är i Pauli användning av ordet så långt ifrån känslö- och stämningsbetonat, att den ställes gent emot känslö- och ekstatiske upplevelser och sammanställs med det som är riktat till förståndet. Uppbyggelse och undervisning höra tillsammans. Men, som sagt, uppbyggelse är framför allt det reala uppbyggandet av Kristi kyrka såsom en enhet. ”Alltså ären I nu icke mer främlingar och gäster utan I haven medborgarskap med de heliga och ären Guds husfolk, uppbyggda på apostlarnas och profeternas grundval, där hörnstenen är Kristus Jesus själv, i vilken allt det som uppbygges bliver sammanlutet och så växer upp till ett heligt tempel i Herren. I Honom bliven också I med de andra uppbyggda till en Guds boning i Anden (Ef. 2:19-22). Kristus ville göra de heliga skick-

liga till att utföra sitt tjänarevärv, att uppbygga Kristi kropp, till dess att vi allesammans komma fram till enheten i tron och i kunskapen om Guds Son, till manlig mognad, och så bli fullvuxna intill Kristi fullhet ... vi skulle då hålla oss till sanningen och i alla stycken i kärlek växa upp till honom som är huvudet, Kristus. Ty från honom hämtar hela kroppen sin tillväxt till att bli uppbyggd i kärlek (Ef. 4:12-16).” Så användes också ordet i 1 Petr. 2:4, 5: ”och låten eder själva såsom levande stenar uppbyggas till ett andligt hus”.

Det är också påfallande, att det ingenstades i Nya Testamentet förekommer någon beskrivning på de religiösa erfarenheterna eller någon uppmaning att aktgiva på det religiösa livets subjektiva utveckling. Och detta är kanske tydligast i det sammanhang, då det, som vanligen räknas till det subjektiva religiösa livet, de ekstatiske upplevelserna och visionerna, träda oss till mötes. När Paulus i 2 Kor. 12 omnämner sin ekstatiske upplevelse, så är det icke dettas subjektiva upplevelsekaraktär som för Paulus är avgörande, utan det att han ”fick höra utsägliga ord, sådana som det icke är lovligt för en människa att uttala” (2 Kor. 12:4). Visserligen säger han, att han ville berömma sig härav, men det är åter i ironisk mening. I själva verket, säger han, ”vill jag icke berömma mig ifråga om mig själv, om icke av min svaghet” (vs 5). Och de s.k. andegåvorna äro allesammans icke religiösa upplevelser, som äro till för att iakttagas och betraktas som tecken på individuellt religiöst liv, utan de äro Guds nådegåvor, utflöde av den i kyrkan verkande Kristi Ande, och äro till endast för kyrkans skull. Deras funktion anges ju under bilden av de många lemmarnas olika förrättning i samma kropp. Så är det också med synerna i Uppenbarelseboken. De tillmätas intet intresse för sin egen del, såsom subjektiva upplevelsedata, utan deras intresse är uteslutande det objektiva uppenbarelseinnehåll som i och genom dem meddelas. De enda fall då till synes ett sub-

jektivt erfarenhets- och upplevelsefaktum appelleras till är det paulinska ordet "Anden vittnar med vår ande att vi äro Guds barn" (Rom 8:16). Men detta är endast skenbart. Detta "Andens vittnesbörd" är detsamma, som åsyftas i 2 Kor. 13:5: "Rannsaken eder själva, huruvida I ären i tron, pröven eder själva. Eller kännen I icke med eder själva att Jesus Kristus är i eder?" Det är fråga om en beständig visshet, liksom man vet, att man lever. Så saknas i Nya testamentet också all den religiösa upplevelsens metodik. Det gives ingen anvisning på metodiska andliga övningar. Såväl i evangelierne som hos Paulus och de övriga nytestamentliga författarna synas ju de objektiva gåvorna, Gudsriket, frälsningen, den uppståndne Kristus, vara det som uteslutande betonas. Även det subjektiva moment, som tron tyckes utgöra, är i princip främst ett mottagande av dessa gåvor. Och då Paulus ställer tron gent emot lagen, vilken senare ju är fullgörandet av vissa föreskrifter för det religiösa livet, så kommer tron också realiter att stå i motsats till odlandet av religiösa upplevelser. Detta framträder tydligare i Johannesevangeliet, där Jesus, t.ex. i 3:dje och 8:de kapitlen, låter den gamla människans religiösa upplevelser framstå som enbart inbillning, ett utslag av lögnandens verk i mörkrets värld.

Om NT sålunda synes ge den objektiva teologin och förkunnelsen rätt i dess reaktion emot en subjektivistisk religiositet, så finnes dock en annan sida, som icke kan lämnas obeaktad. Om vi ställa den frågan: innebär troslivet endast ett accepterande av ett objektivt verk, en objektiv uppenbarelse om en objektiv frälsning eller är det något mera än detta? så ger NT därpå ett svar, som icke kan bringas i överensstämmelse med den rent objektivistiska inställningen.

Ty det är utom all fråga att vi i NT finna tal om en **förändring** av människan, subjektivt sett, och det icke bara etiskt utan **religiöst**, eller för att välja ett uttryck mera över-

ensstämmande med nytestamentlig terminologi: **andligt**. Och denna förändring hos människan är till yttermera visso synnerligen radikalt betonad. Det är fråga om en total förändring, en omskapelse, en nyskapelse, och detta icke i bildlig mening utan i real, bokstavlig mening. Denna förändring betecknas av Jesus i Joh. ev. med uttrycket ”födas på nytt”, av Paulus med ord sådana som ”förvandlas”, ”en ny människa”, ”en ny skapelse”, ”allt har blivit nytt”. I själva verket är det såväl för Jesus i Johannesevangeliet som för Paulus ett huvudintresse att klargöra, icke blott att människan förändras genom tron, utan framför allt att denna förändring icke får fattas bildligt, såsom en blott förändring av viljeriktning, en nyordning av livsföringen, utan som en verklig, real förvandling av hela människan till något nytt och till delaktighet i något nytt. Människan blir en ny varelse, som också blir försatt in i en helt ny värld, vilken hon förut icke kunde förnimma och vilken hon icke kan förnimma utan denna totala förvandling. Så vill det uttrycket ”födas på nytt” säga, att människan på ett lika realt sätt måste födas in i denna nya värld, som hon vinner inträde i den jordiska världen. Och den värld, i vilken människan på det sättet försättes in, är andens värld. Hon måste födas av anden, och kommer så in i Guds rike, i andens värld, i det eviga livet, på samma sätt som hon kommer in i det jordiska livet genom att födas av kött. Det som är fött av kött är kött och kan aldrig bli andligt, så länge det blott är fött av kött. Men det som är fött av ande är ande.

På samma sätt söker Paulus med varierande ord åskådliggöra den nya människans tillblivelse. Även för honom är det avgörande skeendet detta, att människan försättes in i en ny värld, blir delaktig av den. Det är Kristi Ande, som tager sin boning i människan och därigenom gör henne till en ny människa. Även hos honom möta vi den starka betoningen av att detta måste fattas fullt realt. Efter köttet kan man icke känna

Kristus, man känner honom först sedan man kommit in i andens värld. ”Vi veta för vår del icke av någon efter köttet. Och om vi än efter köttet hade lärt känna Kristus, så känna vi honom nu icke mer på det sättet. Alltså, om någon är i Kristus så är han en ny skapelse. Det gamla är förgånget. Se något nytt har kommit” (2 Kor. 5:16, 17). Och på samma sätt klargör Paulus i 1 Kor. 2, att det är omöjligt att ha något begrepp om eller erfarenhet av andliga ting, så länge icke denna radikala nyskapelse, denna människans insättande i en ny värld, har skett: ”en själisk människa (en som icke har fått Ande) tager icke emot vad som hör Guds Ande till. Det är henne en dårskap, och hon kan icke förstå det, ty det måste utgrundas på ett andligt sätt. Den andliga människan åter kan utgrunda allt, men själv kan hon icke utgrundas av någon.” Ett mottagande av den objektiva uppenbarelsen är sålunda omöjlig, innan människan har genomgått en sådan förändring. ”Vi hava icke fått världens ande, utan den ande, som är av Gud, för att vi skola veta, vad som har blivit oss skänkt av Gud” (2:12). ”För oss har Gud uppenbarat det genom sin ande.” (2:10).

Men det är icke blott hos Johannes och Paulus som denna skildring av en religiös nyskapelse i real mening möter. När Jesu budskap i synoptikerna sammanfattas sålunda, ”Se, Gudsriket är nära, gören bättring och tron evangelium!”, så skulle detta visserligen för sig taget kunna tolkas såsom innefattande enbart ett krav på sinnesändring och ett accepterande av uppenbarelsen. Men (1) ”göra bättring” är något annat än vad det blivit i senare religiöst eller profant språkbruk, det är ”teshuba”, att vända om på vägen bort från Gud och gå vägen till Gud, (2) och det är fråga icke endast om accepterandet av **meddelandet om Guds gåva**, utan om det **reala mottagandet av denna gåva själv**, av Gudsriket. Och mottagandet av Gudsriket betyder att bli försatt in i Gudsriket,

bli en medlem av det. Gudsriket åter är något helt nytt, med nya lagar och nya krafter.

Att tron i Jesu namn icke blott är ett accepterande av det glada budskapet, ett bejakande av evangeliet, framgår med all önskvärd tydlighet av sådana hos synoptikerna bevarade ord som tala om trons kraft. ”Allt är möjligt för den som tror” (Mark. 9:23). ”Om I haven tro, vore den ock blott såsom ett senapskorn, så skolen I kunna säga till detta berg ’Flytta dig härifrån dit bort’ och det skall flytta sig; ja intet skall då vara omöjligt för eder” (Matt. 17:20). Likaså i de universellt formade uttalanden om bönhörelsens oinskränkta gåva. Det är ju tydligt, att ett rent intellektuellt accepterande av uppenbarelserna icke i sig själv kan vara en tro, som försätter berg. Utan denna tro måste vara ett mottagande av den i uppenbarelserna meddelade gåvan själv.

Samariterna i Nya Testamentet och historien

Ordet samarit har genom evangeliets berättelse om den barmhärtige samariten blivit ett ord med god klang och välkänd användning. Det är också tämligen väl känt, att ordet samarit kan beteckna icke blott den, som utövar barmhärtigsverk utan att det även är ett namn på ett folk, som levde på Jesu tid. Vad detta folk är för något, när det uppkommit, och vilken dess historia är, det är dock alltfört något tämligen okänt.

Detta är på sätt och vis egendomligt, enär samariterna både ha en given plats i nya testamentets historia och dessutom ha en egen historia av växlande och intressant art, en historia, som sträcker sig fram till våra dagar.

Vad äro då samariterna för ett folk? När det gäller att besvara denna fråga har man att se efter, dels vad de, som kommit i beröring med dem, ha att förtälja om dem, dels vad samariterna själva i tradition och egen historieskrivning förmåla om sitt folks och samfunds öden. Vad beträffar det, som de, som kommit i beröring med samariterna, ha haft att säga om dem, så komma väl närmast i betraktande just den grupp eller det folk, det trossamfund, som stått dem närmast och som samtidigt varit deras ivrigaste motståndare. Detta är de som betrakta Jerusalem som sitt heliga centrum, helgedomens plats. Dessa kalla sig med samma namn som samariterna, nämligen Israel eller Israels barn, men påstå, att samariterna icke äro äkta israeliter utan avkomlingar av hedningar, som en gång omvänt sig till Israels religion men som icke fingo vara med om att bygga upp Jerusalems tempel omkr. år 500-450 f.Kr. — efter återkomsten från den babyloniska fångenskapen och som därför riktade sitt hat mot de från Babylon återvända rätta

israeliterna och därefter försökte att i stället för Jerusalem sätta Garizim. Dessa samariternas motståndare, som vi skulle kunna kalla jerusalemiter, voro identiska med dem, som i nya testamentet kallas sadducéer och fariséer. I Jesu berättelse om den barmhärtige samariten är det sadducéer, som likgiltigt gå förbi den av rövare överfallne mannen, nämligen en präst och en levit. Det är ju klart, att man icke utan vidare kan godtaga uppgifter, som ett parti lämnar om ett annat parti, med vilket det står i oförsonlig strid. Endast sådant, i vilket bägge stämman överens kan man med tämlig säkerhet antaga för historiskt riktigt. Det som nu stämmer överens i samariternas, fariséernas och sadducéernas berättelse är nu, att samariterna ansågo Garizim för heligt men förkastade Jerusalem. Däremot måste det vara oriktigt, att samariterna hittat på att hålla Garizim heligt först sedan de avvisats från Jerusalem, ty faktiskt är i Gamla Testamentet berget Garizim och den därtill hörande staden Sikem helig långt innan Jerusalem göres till platsen för judarikets tempel. Det är först konung David som erövrar Jerusalem och hans son konung Salomo, som där bygger ett tempel.

Vad de övriga folk, som kommo i beröring med samariterna, ha haft för uppfattning om dem, kan också lätt sammanfattas. Det blir då egentligen fråga om dem, som haft den politiska härskarmakten över Palestina och därmed över Samarien. Babylonierna och sedan perserna från 730-330 f.Kr. betraktade i stort sett samariterna som ett oförargligt folk, vilket skilde sig ifrån de övriga israeliterna därigenom att de icke planerade något uppror mot sina främmande härskare. Grekerna och romarna från 300 f.Kr. till omkr. 600 e.Kr. hade i allmänhet ingen uppfattning om att samariterna skilde sig från de andra, som kallade sig Israel, utan vid förföljelser mot judarna drabbades också samariterna. Muhammedanerna som därefter innehade landet praktiskt taget i oavbruten följd fram till år 1917,

behandlade alltid samariterna med stor hänsynsfullhet och gävo dem fullständig frihet att iakttaga sina bruk och bevara sin religiösa självständighet. Intet av dessa nämnda härskarfolk ha några närmare uppgifter att lämna om samariternas religiösa åskådning eller om deras karakteristiska bruk och ceremonier, med undantag möjligen för muhammedanerna, vilka betraktade samariterna såsom mera trogna mot den gudomliga uppenbarelsen än judarna och de kristna. Både Abraham, Moses och Jesus voro ju, enligt muhammedanerna, verkliga Guds profeter, samariter, judar och kristna hade fått den heliga skrift, men judar och kristna hade förfalskat den och levde icke efter den. Om samariterna ansågo muhammedanerna emellertid, att de levde efter skriften. Det enda felet med samariterna, ur muhammedansk synpunkt, var att de icke erkände Muhammed såsom den störste profeten, en ståndpunkt som muhammedanerna emellertid, anmärkningsvärt nog, respekterade. Om detta mera sedan.

Om man nu skulle försöka att ge en överblick över samariternas historia, så torde det vara lämpligt att icke börja med frågan om deras första ursprung utan hellre taga sikte på den tid, då de för första gången träda fram i något klarare historiskt ljus för att därifrån i mån av möjlighet kasta en blick tillbaka även på den äldre historien. Vi ta alltså utgångspunkten vid vår tideräknings början, alltså strax före och på Jesus tid, ehuru vi veta och förutskicka, att samariternas historia går mycket längre tillbaka i tiden.

I vilken situation befinna sig samariterna omkring början av vår tideräkning? Man kan kanske då börja med att fråga, var i den dåtida världen samariterna befunno sig. Den frågan kan besvaras sålunda: deras religiösa centrum var berget Garizim med den därintill liggande staden Sikem. Denna är alltså deras centrum och på visst sätt deras hemort. Men samariter funnos dessutom på andra platser i Samarien och

utanför Samarien, på andra platser i Palestina, men också utanför Palestina, bl.a. i Egypten, i Mindre Asien, i Rom (Italien) etc. Den barmhärtige samariten i Jesu liknelse befinner sig ju på resa mellan Jeriko och Jerusalem, alltså i Judéen. Av den judiske historieskrivaren Josephus få vi veta, att fariséer och samaritaner förde en process inför konung Ptolemeus i Egypten. Då nu antalet fariséer i Egypten uppskattas till lågt räknat en miljon vid denna tid, måste ju samariterna, för att överhuvudtaget kunna föra en representativ process, ha utgjort ett försvarligt antal i Egypten. I Mindre Asien åter veta vi, att samariter och fariséer åtminstone på vissa ställen och i vissa städer voro sammanslutna i samma förening, synagoga, ungefär mitt emellan församling och koloni. De skilde sig här åt endast på det sättet, att samariterna reste till Garizim för att fira sina högtider — då de så kunde — de andra israeliterna åter foro till Jerusalem. Det berättas vidare i de skrifter som bevarats till våra dagar rätt ofta om diskussioner mellan samariter och fariséer. Det kan alltså sammanfattningsvis sägas, att utanför Palestina var förhållandet mellan samariter och fariséer (eller jerusalemiter) växlande. Somligstädes utgjorde de gentemot yttervärlden en enhet, sammansluten till en församling eller koloni, somligstädes åter framträdde de även utåt såsom två skilda samfund. I bägge fallen var det dock alltid en inre motsättning.

Men hur förhöll det sig i själva de bägge centra, d.v.s. inom Palestina, i Samarien och i Judéen tillika med Galiléen? Vi måste då först säga några ord om själva befolkningsförhållandena i Palestina vid denna tid, alltså för ungefär 2 000 år sedan. Det är då att lägga märke till, att Palestina vid denna tid icke uteslutande var bebott av israeliter. I övervägande majoritet voro dessa endast i Judéen. Men även där fanns det icke så få främlingar. Icke minst i Jerusalem utgjorde exempelvis de romerska ämbetsmännen och soldaterna en inflytelserik

grupp. Och vad Galiléen och Samarien beträffar, är det icke säkert, att israeliterna ens utgjorde majoriteten. Där funnos, förutom israeliter, dels grekiska och romerska kolonister, särskilt militärläger av ungefär samma karaktär och storlek som i nutiden engelsmännens i de olika brittiska kolonierna, dels inflyttade från närgränsande länder, såsom Syrien, Mindre Asien o.s.v. I större städer förekommo dessa olika folkslag blandade om varandra, i mindre samhällen och byar bestod befolkningen vanligtvis av ett enda folkslag. Man kan här osökt göra en jämförelse med förhållandena i Palestina i våra dagar, med det undantag att israeliterna nu icke ännu äro så talrika som på Jesu tid. I det nutida Palestina finnas t.ex. i de större städerna såsom Jerusalem och Nablus (= det forna Sikem) engelsmän, araber och israeliter sida vid sida. Men dessutom finnes det mindre orter, som endast bebos av israeliter, vidare rent arabiska byar och slutligen engelska militärposter, där det engelska inslaget är dominerande, i varje fall bildar en sluten enhet. Om vi återgå från denna jämförelse med nutida förhållanden till förhållandet på Jesu tid, så kunna vi sammanfatta läget sålunda: i Judéen övervägde israeliterna och bland dem voro majoriteten fariséer och sadducéer, fastän det också fanns samariter. I Galiléen och Samarien voro kanske majoriteten icke-israeliter, men bland israeliterna övervägde i Galiléen judarna, i Samarien samariterna. Detta bildar nu bakgrunden till ett ganska egendomligt förhållande, som kommer fram även i vårt nya testamente. När en jude i Galiléen skulle resa ner till Jerusalem till de högtider, som där skulle firas, tog han icke gärna färden genom Samarien, ty där skulle han dels passera genom en övervägande hednisk befolkning, dels måste han där sammanstöta med samariter, som till samma högtids firande voro på väg till sin heliga ort, Garizim med staden Sikim. Han valde därför en väg på andra sidan Jordan genom jämförelsevis obebyggda trakter. Och i detta sammanhang ha vi nu

att notera tvenne synnerligen anmärkningsvärda fakta. Det ena är detta: Jesus själv härstammade från Galiléén och hörde till en krets av israeliter, som firade högtiderna i Jerusalem. Han hörde således själv till samma åsiktsriktning som sadducéerna och fariséerna. Men när han drog upp till Jerusalem med sina lärjungar, färdades han just genom Samarien och när han återvände, tog han också vägen genom Samarien. Och fastän han således icke firade högtiden vid Garizims berg som samariterna gjorde, så klandrade han sina åsiktsfränder, under det att han framställde samariterna såsom ett föredömligt exempel. Det andra anmärkningsvärda faktum finna vi just i den förut omnämnda berättelsen om den barmhärtige samariten. Fastän det icke är direkt utsagt i berättelsen, måste man med kännedom om de dåtida förhållandena förutsätta att situationen i denna berättelse är följande: Det är en man, som reser från Jerusalem till Jeriko vid högtiden. Det var alltså en man som var likgiltig för högtidens firande och föredrog att sköta sina affärer i Jeriko framför sin religiösa plikt att stanna i Jerusalem och där fira högtiden. På vägen blir han anfallen av rövare och frånrövad allt vad han äger samt dessutom slagen sanslös. Det är liksom ett gudomligt straff för hans världslighet och penningbegär. Nu komma där på samma väg en präst och sedan en levit. Deras ärende är uppenbarligen att fira högtiden i Jerusalem. Detta är nämligen enda förklaringen till att de gå förbi den nödställde. En israelit får nämligen icke lämna en nödställd medmänniska utan hjälp, så vida han därmed icke riskerar att göra sig skyldig till en försummelse av en annan, allt annat överskyggande plikt. Prästen och leviten gingo därför förbi den nödställde, ty de kunde frukta både att komma försent till högtiden i Jerusalem och att, om de eljes kunde hinna fram, förorena sig genom beröringen med en avfälling, så att de likväl icke på grund av reningsföreskrifterna skulle kunna deltaga i högtiden, där de kanske hade viktiga funktio-

ner att fylla. Men så kommer efter dem en samarit vägen fram. Hans mål var följaktligen icke Jerusalem utan det längre bort belägna Garizim, där han skulle delta i firandet av samma högtid som prästen och leviten i Jerusalem. Då han kom fram och fick se den sanslöse mannen så vägde hos honom medkänslan med en nödställd like tyngre än plikten att hinna fram till högtidens firande. Med risk att bryta mot ett religiöst bud tog han sig an honom, förband hans sår och förde honom till ett herberge. Där lämnade han en summa penningar till värden för den förolyckades vård. Nu skyndade han vidare för att om möjligt hinna fram till Samarien till högtiden. Men hela tiden tänkte han mest på den nödställda och därför säger han till värden: vad du vidare kan komma att kosta på honom, det skall jag betala, när jag kommer tillbaka! Därmed menar han, när han kommer tillbaka från Samarien, antingen han nu har anlant dit för sent eller icke. Det är troligt att han kom för sent, ty när prästen och leviten som ändock icke skulle längre än till Jerusalem, icke vågade stanna för att hjälpa den av rövare överfallne, så är det icke troligt att samariten skulle hinna fram till den samtida högtiden, som han skulle fira i Garizim, som låg mycket längre bort än Jerusalem. Jesus framställer alltså såsom förebild en man, som försummade sin religiösa plikt för att hjälpa en man av annan trosriktning.

Av detta får man inte dra den slutsatsen, att samariterna voro mindre noggranna med sina religiösa bruk än judarna, d.v.s. sadducéerna och fariséerna. Rabban Simeon, son till Gamaliel, en av judarnas ledare och en motståndare till samariterna, gav samariterna följande betyg: varje bud som samariterna hålla fast vid, taga de det mycket mera noga än vi. När Jesus därför framställer samariten som en förebild så är slutmeningen ungefär denna: Ni fariséer och sadducéer, som hålla så strängt på lagen, ha anledning att blygas inför samariten, som ni förakta. Ty fastän han håller ännu strängare på lagen än

ni, så glömde han icke att bistå en nödställd like. (En rättfärdig som är obarmhärtig på grund av sin rättfärdighet och en rättfärdig som är barmhärtig trots sin rättfärdighet.)

Det finnes emellertid ännu en berättelse i vårt nya testamente, som belyser förhållandet mellan samariterna och judéerna och ger en intressant inblick i hur Jesus såg på dem bägge. Det är berättelsen i Johannesevangeliets 4 kap. om Jesu samtal med den samaritiska kvinnan. Härom mera i annat sammanhang.

Hittills ha vi sysslat med samariternas förhållande på Jesu tid. Vi skola nu fortsätta med att samla de spridda underrättelser vi hava om samariternas historia under den närmast följande tiden. De folk och religionsgrupper, som samariterna i det följande hade närmast beröring med voro dels judarna, dels de kristna och dels de stormakter, som hade den politiska makten över den dåtida världen. De källor vi ha för kunskapen om samariternas förhållanden under de närmast följande århundradena äro dels samariternas egna annaler, dels den judiska litteraturen (framför allt Talmuderna och den rabbinska litteraturen i övrigt), dels de spridda notiserna hos romerska och arabiska historieskrivare och slutligen uttalanden hos de kristna kyrkofäderna. De berättelser och omnämmanden som finnas i dessa olika källor gäller det att samla och jämföra.

Den första viktiga händelse efter Jesu tid, vid vilken samariterna omnämnas är den som berättas av Josephus, alltså i en judisk källa. Det heter där, att en skara judar från Galiléen omkring år 50 e.Kr., som skulle bege sig till Jerusalem för att fira högtiden där, togo vägen genom Samarien. När de kommit till staden Ginea vid sydöstra ändan av Jisreelslätten, överföllos de av en skara samaritaner som dödade hela karavanen. Judarna klagade hos den dåvarande romerske ståthållaren Cumanus, men denne brydde sig icke om klagomålen. Judarna togo då saken i egen hand, samlade en styrka och överfölla

och dödade invånarna i Akrobatene i Samarien. När nu samaritanerna i sin tur framförde klagomål över detta hos ståthållaren Cumanus, så behandlade han samaritanerna annorlunda. Han sände dit en avdelning romerska soldater, som skulle vara stationerade i Samarien och försvara dess innebyggare mot judarnas angrepp.

Det finnes emellertid vissa omständigheter med denna berättelse, som gör det tvivelaktigt, om den kan vara fullt riktig. För det första finnes i de samaritiska annalerna intet omnämnande av denna händelse. Även om det kan antagas, att samariterna icke omnämmt överfallet på judarna, så skulle man ha väntat, att de berättat om judarnas blodiga framfart mot samariterna. Vidare är det oförklarligt att den romerske ståthållaren skulle behandlat samariter och judar så olika. Den romerska maktens princip var ju att icke blanda sig i sammanstötningar mellan olika smågrupper, där dessa icke äventyrade den allmänna ordningen. Det hela får emellertid sin naturliga förklaring, om man antar, att det här icke alls var fråga om de samariter som vi här tala om, utan att samaritaner i denna berättelse i verkligheten voro icke-israeliter bosatta i Samarien. Ty i så fall blir det förklarligt både varför samariterna icke omnämna händelsen i sina annaler och att den romerska ståthållaren handlade som han gjorde. Samariterna omnämna det icke därför att de icke alls voro med i händelsen. Och att Cumanus sände romerska soldater till de överfallnas skydd blir helt naturligt, om dessa voro icke-israeliter, kanske rent av romerska medborgare, inflyttade kolonister. Denna berättelse är viktig icke minst därför att den fäster uppmärksamheten på, att när det i källorna talas om Samarien och samaritaner, det icke alls är säkert, att det alltid är fråga om samariterna.

Ännu en tredje sak bestyrker att det i detta fall icke kan ha varit fråga om samariter. Och det är samariternas förhållande

vid det för judendomen så ödesdigra upproret mot Rom knappt 20 år senare, vilket ledde till Jerusalems och templets förstöring år 70. Ty vid detta uppror voro samariterna med på judarnas sida. De betraktade det alltså icke såsom en blott judarnas sak, utan som ett befrielsekrig för Israel, till vilket ju samariterna räknade sig. Liksom judarna slutligen tvingades att draga sig tillbaka inom Jerusalems murar och slutligen inom tempelmurarna, och där höllo sig ända till det bittra slutet, så utspelades upprorets slutakt för samariternas vidkommande på deras heliga berg Garizim, där de förskansat sig. De belägrades där och voro berövade varje tillförsel av livsmedel och vatten, varigenom naturligtvis många dukade under. När berget till slut intogs av den romerske tribunen Cerealis, funnos dock 11 600 samariter kvar, vilka alla obarmhärtigt nedslaktades. Detta är ett av de få ställen i källorna, där vi ha några säkra sifferuppgifter om samariternas antal. Av denna sifferuppgift kan man sluta sig till, att samariternas antal i Samaria vid denna tid torde ha uppgått till omkring 100 000. Då judarnas antal i Palestina vid samma tid uppskattas till en halv million, så blir slutsatsen, att samariternas antal var ungefär en femtedel av judarnas. Om däremot proportionen mellan judar och samariter utanför Palestina var densamma, är mera tvivelaktigt. Judarnas antal utanför Palestina torde ha varit lågt räknat 4 millioner. Hur stort samariternas har varit undandraget sig varje beräkning.

Men vad blev nu följden av upprorets kuvande för samariterna? Det kan sägas, att katastrofen för samariterna blev ojämförligt mindre än för judarna. Samariterna hade på sitt heliga berg intet tempel, som kunde förstöras. De kunde fira sin gudstjänst som förut vid altaret, som närmast hade formen av en naturligt kubisk sten. När upproret väl var kvävt synas romarna icke ha utövat några ytterligare repressalier mot den samaritiska civilbefolkningen. Romarna visste väl knappast av att

det fanns någon väsentlig skillnad mellan samariter och judar, liksom de vid denna tid icke skilde mellan judar och kristna. För dem framstod det som om det upproriska folkets hjärtpunkt och kraftcentrum förintats genom templets i Jerusalems förstörelse.

Emellertid hade förstörelsen av Jerusalems tempel sin betydelse för samariterna och för förhållandet mellan dem och judarna i fortsättningen. För det första så uppfattade samariterna det jerusalemiska templets förstörelse såsom en gudomlig straffdom över judarna, en straffdom som på visst sätt gav samariterna gudomlig bekräftelse på deras egen tro. För det andra betydde det ett stärkande av en åskådning, som växt sig allt starkare hos samariterna. De hade nämligen själva haft ett mindre tempel på Garizim. Detta hade förstörts under mackabéerupproret ett par århundraden tidigare. Samariterna hade för övrigt aldrig räknat med att detta tempel var det slutgiltiga. Det verkliga templet skulle först upprättas i och genom ett gudomligt ingripande. När nu det jerusalemiska templet förstördes, så uppfattades detta även såsom en gudomlig anvisning om, att Gud överhuvudtaget icke ville tillbedjas i ett tempel byggt av människohänder. Så länge man befann sig i denna ofullkomlighetens värld finge intet tempel finnas. Det hörde först fullkomlighetens värld till. Man uppgav därför icke tanken på berget Garizims helighet, men den tillbedjan som ägde rum där, var endast att betrakta såsom en skugga av det tillkommande. Och det fulländade templet skulle därför endast symboliseras genom det enkla altaret av kubisk form, vid vilket samariterna under översteprästens ledning förrättade sina gudstjänster under bar himmel.

Samariterna uppfattade därför judarnas dröm om ett återupprättande av det jordiska templet såsom ett avfall från den rätta gudstillbedjan. Detta kommer också till synes i den nästa historiska händelse, vid vilken samariterna omnämnas i våra

källor. Det var under den romerska kejsaren Hadrianus (117-138). Denne kejsare var under första delen av sin regeringstid mycket gynnsamt inställd till judarna. Han hade förtrogna vänner bland judarna i Rom och mottog vänligt ledande judiska rabbiner från Palestina. Det gick så långt att kejsar Hadrianus gav judarna löfte att åter få uppbygga ett tempel i Jerusalem. En stor hänförelse grep judarna i hela den dåtida världen inför denna utsikt och man föranstaltade om en penninginsamling till vilken bidrag kommo från judar från alla trakter och länder i det romerska riket. Planen syntes stå inför sitt nära förverkligande, då plötsligt kejsaren började göra svårigheter. Om detta berättade de judiska källorna ungefär följande: När samariterna sågo, att judarna voro på väg att samla de erforderliga medlen, så uppvaktade de kejsaren genom en deputation, som varnade kejsaren för att ge judarna tillåtelse att fullfölja verket. De påpekade för honom, att om judarna väl fått sitt tempel uppfört, så skulle de sedan gå vidare, och begära full politisk självständighet och därmed ge signalen till ett allmänt avfall från Rom. Då kejsaren invände, att han dock redan givit löftet, så visade samariterna honom en utväg att förhindra verket utan att bryta ordalagen i det löfte han givit. Han behövde endast föreskriva, att templet väl fick byggas i Jerusalem, men icke på den plats där det förut stått. Kejsaren följde samariternas råd och förskrev dessutom — kanske också på samariternas inrådan — att templet skulle byggas i mindre skala än det senast förstörda templet. Detta kunde judarna icke gå in på. Man samlade sig till väpnat motstånd — åtminstone de hetsigaste elementen. Endast för en tid kunde sinnena lugnas av judar, som varit Hadrianus vänner, bl.a. rabbi Josua ben Hananja. Oviljan mot Hadrianus spred sig till judenheten utanför Palestina och följderna blev, att Hadrianus, vilken förut gynnat judarna, föranstaltade en av de grymmaste förföljelser mot judarna, som historien känner. Många av judarna sam-

lade sig omkring en man, som kallats Bar Kokba, stjärnans son, vilken man trodde vara Messias. Upproret kallades därför Barkokbaupproret. Upproret och den därav följande förföljelsen av judarna slutade med dödandet av Bar Kokba och flera av judarnas religiösa ledare — bl.a. den bekante R. Akiba —. För att för alltid förhindra varje upprepaning i framtiden, lät Hadrianus jämna Jerusalem med marken, vanhelgade tempelplatsen, förbjöd att platsen hädanefter benämndes Jerusalem och uppbyggde där en stad eller borg, som han kallade Aelia Capitolina.

Detta är alltså vad de judiska källorna berätta. Enligt dem skulle alltså samariterna ha varit den egentliga orsaken till den grymma förföljelse, som kejsar Hadrianus, förut judarnas vän, lät övergå judarna. Emellertid måste denna framställning korrigeras genom vad övriga källor ha att förtälja. Samariternas egna annaler berätta härom endast, att planen på uppbyggandet av Jerusalems tempel gick om intet. Däremot berätta de, att samariterna stodo på judarnas sida under upproret mot Hadrianus och att de själva drabbats av förföljelsen. Bl.a. skulle kejsar Hadrianus ha påbjudit, att samariterna skulle tillbedja en kopparfågel, d.v.s. han hade velat tvinga dem att svika sin religion och övergå till hedendomen. Det som torde vara riktigt är väl därför, att samariterna motsatt sig uppbyggandet av Jerusalems tempel — varigenom de alltså ådrogo sig judarnas ovilja — men att de betraktade upproret mot Hadrianus såsom en Israels angelägenhet, i vilken de därför stodo på judarnas sida. I judarnas minne inpräglade sig likväl mest att samariterna hindrade förverkligandet av det lovande verket. Och från och med denna tid, omkr. år 135 e.Kr., blev motsättningen mellan judar och samariter väsentligen skärpt. Samariter eller — som judarna kallade dem — kutéer, blevo i judarnas ögon för långliga tider framåt icke bättre än hedningar. Några våldsamma sammanstötningar mellan judar och samariter kan det

dock icke ha varit fråga om. Det var mest dispyter med ordets vapen. Betecknande är berättelsen om att R. Ismael ben Jose en gång kom resande genom Sikem på väg för att förrätta sin bön i Jerusalem och där kom i dispyt med en samarit som sade till honom bl. a: ”Vore det icke bättre att du förrättade din bön på detta heliga berg än på den där dynghögen (Jerusalem)?” Endast en gång berättas det om att judar och samariter stått med vapen i hand mot varandra. Det var under ett krig mellan två ståthållare i Palestina, Niger och Severus, varvid samariterna stodo på Nigers sida och judarna på Severus’. Det var ju dock här icke fråga om en blodig uppgörelse mellan samariter och judar, utan en parallell till huru under förra världskriget judar i Tyskland stodo på motsatt sida mot engelska judar i en blodig strid.

Vi ha alltså sett att samariter och judar i allmänhet delade samma öde, då en förföljelse från kejsarmaktens sida drabbade Israel, och att detta berodde på att bägge var för sig betraktade sig som det rätta Israel och av romarriket fattades som en enhet. Vi ha intet exempel på att samariterna undgått en förföljelse som drabbat judarna. Men däremot finnes ett egendomligt exempel på att samariterna drabbats av en förföljelse som icke gick ut över judarna. Det var under kejsar Diokletianus. Samariterna fingo under denne dela samma öde som de kristna, under det att judarna voro undantagna. Det var 303-305. Den närmare orsaken till detta förhållande är höljt i dunkel. Men det leder tanken till frågan om förhållandet mellan de kristna och samariterna under denna tid. Man måste då skilja på judekristna, d.v.s. sådana som varit judar innan de blevo kristna, och hedningkristna. Det är nu att märka, att bland de judekristna befunno sig många före detta samariter. De judekristna framställa i allmänhet samariterna såsom lättare tillgängliga för kristendomen. För de äldsta kristna framstodo samariterna såsom lika mycket hörande till Israel, som judarna.

De voro de förlorade fåren av Israels hus. Förbudet att gå in i en samaritisk by avser icke samariterna utan hedningarna i Samarien. För de hedningkristna däremot bestod det tydligen ingen skillnad mellan judar och samariter. De voro för dem antingen kristna eller icke kristna.

Sedan kristendomen blivit statsreligion under kejsar Konstantin år 312 inträdde ingen väsentlig förändring i den romerska statsmaktens ställning till samariterna. Dessa voro för denna statsmakt alltjämt en enhet med judarna. I en förteckning över religionstillhörigheten i Palestina vid denna tid — på 300-talet — nämnas icke samariternas namn. Men då det uppgives, att ett antal judar funnos i Sikem (kallat Neapolis) måste man antaga att härmed avses samariter. Samariterna kallas alltså under denna tid helt enkelt judar. I denna förteckning anges för övrigt, att den övervägande delen av Palestinas invånare voro kristna. Det betyder naturligtvis i verkligheten, att de förutvarande hedniska innebyggarna i Palestina i och med kristendomens upphöjande till statsreligion utan vidare räknades såsom kristna, vilket de naturligtvis också så småningom mer eller mindre blevo.

I och med det romerska rikets delning på 360-talet hörde Palestina till det östromerska riket. Om samariternas förhållanden utanför Palestina under det östromerska riket ha vi inga underrättelser. Däremot synas samariterna i Palestina vid några tillfällen ha kommit i konflikt med sina härskare. Sålunda tyckas de ha gjort ett försök till uppror under kejsar Justinianus år 530 och rent av ha utnämnt en egen konung, Julianus ben Sabar. Upproret kuvades två år därefter och de upproriska berövades en del rättigheter, bl.a. att vittna inför domstol, och att uppsätta testamente. En viss skillnad gjordes här mellan samariter och judar, enär judarna fingo rätt att vittna emot varandra, under det att samariters vittnesmål överhuvud skulle vara ogiltiga. Sammanfattande kan sägas att den kristna ro-

merska kejsarmakten var ogynnsamt inställd till både judar och samariter och att dessa under denna tid sutto ganska trångt i Palestina.

Detta senare förklarar också att såväl samariter som judar understödde araberna när de trängde fram mot det östromerska riket och sökte erövrå Palestina. Araberna hälsades som befriare när de intogo Palestina och Jerusalem 636.

Följderna av Omars erövring av Palestina blevo likväl olika för samariter och judar. Samariterna erhöilo företrädesrättigheter framför judarna. Å andra sidan hörde ju såväl samariter som judar och kristna till dem, som i det s.k. Omar-fördraget kallades för "Skriftens folk", d.v.s. sådana, som ansågos ha en helig skrift och därför icke voro att betrakta som hedningar eller helt gudlösa. Liknande erfarenheter gjordes i Babylonien. Persernas välde efterträddes även där av arabernas. Både judar och samariter kände dock alltfort arabernas välde såsom en lättnad i förhållande till de föregående härskarnas.

Det nämndes, att samariter funnos icke endast i Palestina utan även på andra ställen i världen, i Mesopotamien, i Egypten, i Mindre Asien, i Grekland, Italien, Spanien etc. När på 600-talet efter Kristus araberna intagit Palestina och snabbt erövrade hela den främre Orienten och norra Afrika, så avskars förbindelsen mellan Orienten och Västerlandet och därmed även förbindelsen mellan samariterna i hemlandet och samariterna i Västerlandet. Från omkring år 640 fingo samariterna i Sikem icke mer se några pilgrimer från Västerlandet komma och besöka Samarien för att fira högtiden på Garizims berg. Men man hade ju minnet av sådana besök under de förflutna århundradena och man antog därför, att det alltfort fanns samariter i Västerlandet. Det var naturligt att samariterna i Palestina längtade efter att få reda på, hur samariterna i Västerlandet hade det, huru många de voro, var de vistades, och om de ännu höllo fast vid fädernas lära. Under nära ett halvt årtu-

sende väntade man emellertid förgäves på dylika underrättelser, men vissheten om att samariter funnos i väster var alltfört lika bergfast grundad.

Det första möte med Västerlandets folk som samariterna fingo uppleva föranleddes av korstågen, då härar från västerlandet kommo för att erövra det heliga landet samt också delvis lyckades göra detta. När därför västerlänningarna — eller frankerna som de kallades av landets innebyggare — fått fast fot i landet skyndade sig samariternas ledare att sätta sig i förbindelse med korstågsfararna för att utfråga dem rörande de samariter, som de trodde skulle finnas i västerns länder. Korstågsfararnas ledare kunde nu visserligen icke ge dem tillfredsställande upplysningar. Det första svar samariterna fingo var, att korstågsfararna aldrig hade hört talas om att det fanns några samariter vare sig i Italien, Tyskland, Frankrike eller England. Samariterna återvände därför besvikna till sin stad, men historien om samariternas beröring med korstågsfararna, frankerna, var därför icke slut. Ty när den samaritiska deputationen återvänt hem, började man bland korsfararna undra över vad det kunde vara för slags människor man där haft att göra med. Vad man särskilt fäste sig vid var att samariterna påstått sig vara israeliter men bestämt förnekat att de voro judar. Vidare att de liksom de kristna höllo Mose lag helig men ansågo att judarna icke följde denna lag. Och för det tredje väckte namnet samariter stor uppmärksamhet på grund av att samariterna ju omnämnas i det nya testamentet. Man började fråga sig, om det verkligen här rörde sig om avkomlingar av de samariter, som beskrivas så sympatiskt i nya testamentet. Liknelsen om den barmhärtige samariten kände man naturligtvis till. Likaså berättelserna om att samariterna till skillnad från judarna vänligt togo emot Jesus och efter hans död hans apostlar.

Följden blev att man inom vissa av ordnarna, främst hospitaliterna och tempelherrarna, i sin tur sökte anknytning till samariterna för att få närmare upplysning om dem. Ett sådant andra möte, denna gång alltså på initiativ av korstågsordnarna, kom också till stånd. Vad som därvid i detalj förehades undandraget sig ett säkert historiskt bedömande. Samariternas krönikor (annaler) förmåla härom, att frankerna nu ändrat sig, och medgåvo, att det i väster fanns israeliter som icke voro judar, samt att frankerna visat stort intresse för vad samariterna haft att berätta om sin historia, sina skrifter och sin tro. Samariterna berätta vidare, att frankerna, när de foro hem till sitt land, togo med sig de samaritiska familjer som bodde i städerna Askalon och Cesarea. Detta betraktades av samariterna icke såsom en fientlig handling eller såsom något bortförande, utan anledningen synas samariterna ha uppfattat vara den, att dessa palestinsiska samaritiska familjer skulle förenas med samariterna i västerlandet och på så sätt bilda en förbindelse mellan samariterna i österlandet och samariterna i västerlandet. Detta skedde att döma av samariternas uppgifter omkring år 1300 e.Kr. Emellertid hörde samariterna i Palestina ingenting av dessa bortresta samariter. Händelsen hade dock den verkan, att övertygelsen om att det fanns samariter i västerns länder blev ännu mer rotfäst hos dem.

Vad hade då korsfararnas särskilt riddarordnarnas sammanträffande med samariterna under 1100- och 1200-talen för verkan på dem och därmed på de kristna i västerlandet? Jo, det är en märkvärdig föreställning som just på 1300-talet dyker upp i olika kristna kretsar i västerlandet och som med en förunderlig seghet hållit sig fast inom vissa religiösa riktningar ända fram till våra dagar: det är föreställningen om att ett visst kristet folk — naturligtvis då inom varje riktning det egna — är avkomlingar av Israels förlorade tio stammar. Ett problem som ivrigt sysselsatt den kristna fantasin genom århundraden var

nämligen detta: I Gamla testamentets heliga skrifter läste man om att Israel bestod av tolv stammar. Av dessa funnos ju två stammar kvar nämligen Juda och Benjamin, som representerades av judarna, vilka funnos i alla länder. Men var funnos de övriga tio stammarna? När två av Israels stammar hade haft så stor livskraft att de trots att deras rike förstörts och de förföljts på alla sätt, dock funnos över hela världen, var det icke då orimligt, att de andra tio helt försvunnit?

Man kunde icke tro detta. Först antog man i allmänhet, att de tio stammarna vore tillfinnandes i den del av världen, som man icke kände till, men hört talas om: Persien, Indien, Kina, Abessinien och södra Afrika. Men just på 1300-talet dyker den tanken upp, att de tio stammarnas rätta avkomlingar äro ett kristet folk. Särskilt fick denna tanke rot i England, och ännu i denna dag finns det många rättroende engelsmän, som äro bergfast övertygade om att det engelska folket är Israels tio stammar. Och beviset härför ser man i Englands världsherravälde.

Det dröjde emellertid nära 400 år innan nästa möte mellan samariterna och västerlandet kom till stånd. Men omständigheterna vid detta möte äro så mycket mer belysande. Den som därvid representerade västerlandet var engelsmannen Huntington, som år 1671 gjorde en resa genom det heliga landet och då särskilt uppsökte samariterna. Om detta möte ha vi underrättelse dels av Huntington själv, dels genom samariternas krönikor, och slutligen genom en brevväxling mellan samariterna och engelska lärde, varav kopior finns såväl hos samariterna i Nablus som i biblioteken i Londons Brit. Mus. och i Paris. Det i vilket alla dessa källor stämma överens är följande. Huntington uppsöker samariterna, därför att han menar, att de äro den enda kvarlevan av de förlorade tio Israels stammar som ännu finnes i Palestina. Han utfrågar dem om deras bruk, deras heliga skrifter och deras tro. Samariterna redogöra för

dessas och fråga så Huntington, om det ännu finnes israeliter i hans land (England). Han svarar märkligt nog omedelbart 'Ja'. Därpå lägga samariterna fram för Huntington några av sina heliga skrifter, vilka han visar sig kunna läsa. Samariterna bli då övertygade om att de israeliter d.v.s. samariter, som funnos i England, verkligen hållit fast vid fädernas lära. Huntington ber därefter samariterna att skriva ett brev adresserat till deras bröder i England, vilket han skulle låta överbringa dit. Och han ber dem att i detta brev redogöra för principerna i deras religion, samt vidare att noggrant angiva, vad det är som skiljer dem från judarna, samt att de skulle medskicka ett exemplar i avskrift av deras pentateuk (de fem Moseböckerna). Samariterna efterkommo denna begäran. De hopsatte en skrivelse med de önskade upplysningarna och överlämnade den till Huntington, vilken översände den till rektorn vid Oxfords universitet, teologen Marshall. Denne besvarade samariternas brev och kom med ytterligare frågor, vilka dessa besvarade, och sålunda fortsatte under många år framåt en brevväxling mellan samariterna i Nablus och det kristna universitetet i Oxford.

Vad som nu särskilt bör observeras i denna episod, det är det märkliga faktum, att både Huntington och samariterna å var sin sida äro övertygade om att såväl samariterna i Palestina som de kristna engelsmännen äro rätta israeliter. Förutsättningen härför ligger dels i att det i England vid denna tid fanns en övertygelse om att engelsmännen voro det rätta Israel, dels i att samariterna voro övertygade om att det fanns samariter, d.v.s. rätta israeliter, i västerlandet. Förbindelse-länken på kristet håll blev Jesu höga uppskattning av samariterna, icke minst i liknelsen om den barmhärtige samariten. Samariten hade ju i denna liknelse framställts såsom den fullkomliga förebilden för en rätt kristen.

Vad som är ägnat att förvåna är, att samariterna, som dock så väl hade reda på vari de skilde sig ifrån judarna, icke skulle ha upptäckt, att det dock måste finnas en väsentlig skillnad mellan dem och de kristna, nämligen just tron på Kristus såsom Messias. Samariterna bekänna sig icke till Kristus. Hur kunde man uppehålla en skriftväxling sinsemellan utan att denna grundläggande skillnad kom fram?

Förklaringen härtill ligger i den egendomliga föreställning samariterna ha om Messias, och som vi nu måste i korthet vidröra. Under det att judarna — i stort sett — betraktade Messias såsom den smorde konungen, som skulle återupprätta Israels herravälde och göra Jerusalem till världens huvudstad, så kallade samariterna sin Messias för Taeb, d.v.s. 'Han som skall återkomma". Och under det att den kristna tron på att Messias redan kommit var en anstöt för judarna, så var detta ingenting anstötligt för samariterna. De mena, att Messias har uppenbarat sig, första gången såsom Moses, men även i profeter efter honom. När därför de kristna skrevo om att Messias redan hade kommit, väckte detta ingen uppmärksamhet, i varje fall ingen anstöt. Och å andra sidan talade också de kristna om Messias återkomst i fulländningens tid.

Det var år 1671 som engelsmannen Huntington besökte samariterna i Nablus. Icke mer än 26 år senare fingo samariterna besök av en annan engelsman. Det var Henry Maundrell, som år 1697 företog en resa från Aleppo till Jerusalem över Sikem (Nablus). Vi veta till och med dagen för hans ankomst till Sikem: 24 mars. Denne Henry Maundrell medförde också ett brev från Palestinas samariter till västerlandets samariter (i verkligheten de kristna). Henry Maundrell torde ha varit en köpman och han har för samariterna uppgivit att han icke själv var israelit (det vill väl säga att han icke betraktade sig som övertygad kristen eller som teolog) men att det i hans land fanns sådana som bekände sig vara israeliter och som trodde

på Moses och på att Messias skulle återkomma. Ur det brev han medförde hem må några belysande ställen här citeras.

Efter några inledande hälsningsord heter det i samariternas brev (brevet är skrivet på hebreiska):

”Och nu vilja vi berätta för er, våra bröder av Israels barn, att denna gång från ert land till oss kommo otrogna köpmän (det skall väl vara Maundrell och hans följe) och de berättade för oss om eder och om edra städer, som äro så långt borta från oss och de sade att ni också äro samariter lika som vi och de bådo oss skriva detta brev och förbundo sig att överlämna det till eder samt att ombesörja att edert svar kommer fram till oss och vi skola bli mycket glada om ni sända oss ett långt brev och säga att ni vandra efter Herrens lag såsom han givit den genom sin tjänare Moses. Vi hålla sabbaten och dessutom sju högtider. Vi hava på vårt berg en plats där det stora namnet finnes bevarat, vi tro på en gudomlig försyn, på Guds veder-gällning och på hans barmhärtighet, och vi förbida honom, som skall återkomma”.

Även detta brev överlämnades till de kristna teologerna i Oxford i England. Det var ju intet i detta brev som icke kunde ha skrivits av en kristen, särskilt när man betänker att sönda-gen på engelska kallades sabbaten och att sabbatens helighållande är grundstenen i de engelska religiösa samfundens observans. Emellertid var det en passus i detta samariternas brev, som väckte den största uppmärksamhet och som föranledde ett fortsatt livligt brevväxling med samariterna, och det var omnämmandet av det stora namnet. Därmed menas det namn på gudomen, som i den gammaltestamentliga heliga skrift endast finnes bevarat till hälften, nämligen i avseende å konsonanterna. Man ser detta namn ofta än i dag i våra kyrkor representerat av fyra hebreiska bokstäver JHVH. Det rätta uttalet av dessa bokstäver har aldrig kunnat uppsåras. Längre uttalade man det Jehova, i nyare tid har man hittat på det van-

skapliga uttalet Jahve. Judarna uppge att kunskapen om det rätta uttalet gick förlorat genom den siste översteprästens siste lärjunges död. Ty enligt judarnas föreskrift fick detta ord endast uttalas av översteprästen när han i templet firade den stora försoningsdagen. Det kan kanske för sena tiders barn synas märkvärdigt att man fäste så stor vikt vid kunskapen om dessa bokstävers rätta uttal, men för oss gäller det ju här endast att historiskt fastställa, att det för de kristna på denna tid var av oerhörd betydelse att finna detta uttal. Man menade rent av att orsaken till att kristendomen icke erövrat världen, var att den kristna kyrkan icke satt inne med kunskapen om detta namn. Ty detta namn var också Kristi namn! Paulus hade ju själv skrivit i brevet till filipperna att Gud hade givit Kristus det namn som var över alla namn, för att i detta namn alla knän skulle böjas och tillbedja honom.

Denna lilla för mången kanske obetydliga och intetsägande passus i ett brev från samariterna till de kristna i England blev emellertid anledning till ett hastigt uppflammande starkt intresse för samariterna. De hade ju själva uppgivit att de sutto inne med kunskapen om det stora namnet. Det uppstod en mycket livlig brevväxling mellan de lärde i England och samariterna. Betecknande för breven från England är den upprepade begäran att få underrättelser om hur det förhöll sig med Det Stora Namnet. De engelske lärde erhöllo aldrig den begärda upplysningen. Samariternas svar gå ut på, att namnet icke får uttalas och att det måste hållas förborgat till Messias återkomst, då det fullkomliga templet skall upprättas i en ny himmel och en ny jord.

För den historiska forskningen är dock brevväxlingen mellan samariterna och engelsmännen under 1600- och 1700-talen av stort värde. Vi få i dessa brev veta mycket om samariternas förhållande. Så till exempel säges i ett brev av år 1734 att samariternas antal i Siken icke är större än 200 (samma

som nu 200 år senare), att det finnes samariter i Jaffa, att man icke känner till några samariter i Egypten, där det tidigare fanns många tusen, att araberna, som politiskt behärska landet, icke tillfoga dem någon skada utan endast äro vänliga mot dem, att samariterna fira sina högtider och ceremonier inför arabernas ögon utan att någon hindrar dem och att de varje sabbat bedja för arabernas välfärd.

1800-talets början betecknar en epok i förbindelsen mellan samariterna och västerlandet. Under det att anledningen till brevväxlingen mellan samariterna och engelsmännen förut varit väsentligen av religiös natur, blir den hädanefter väsentligen av vetenskaplig art. Intresset är nu riktat på att få underrättelse om samariternas språk, historia, skrifter, föreställningar och bruk m.m. Även till konung Oskar II av Sverige ha samariterna skrivit brev. Denna brevskrivning omnämnes i deras egna annaler och i senare brev till västerländska forskare. Ett samaritanskt brev till konung Oskar är utgivet i tryck år 1897 i Uppsala av den svenske professorn Almqvist och tysken Euting.

Mycket om icke det mesta av samariternas historia och litteratur är emellertid ännu outforskat. De flesta av deras skrifter äro ännu icke utgivna i tryck utan ligga gömda i manuskript i Nablus och i de stora biblioteken i Paris (Bibliothèque Nationale) i London (British Museum) och Oxford (Bodleian).

Bland de föga kända och till största delen utgivna samaritanska skrifterna finnas många, som äro av stort värde för studiet av nya testamentet. Så kasta de t.ex. ett helt nytt ljus över Johannesevangeliets fjärde kapitel med dess skildring av samtalet med den samaritiska kvinnan (jfr Odeberg, *The Fourth Gospel*). De visa, att Johannesevangeliet så troget bevarat den samaritiska tankegången, att kapitlet naturligt kan förklaras endast under förutsättningen, att vi här hava en verklighetstrogen skildring av samariternas möte med Jesus.

Det är något gåtfullt med denna lilla folkspillra som levat kvar genom alla historiens välvningar, sett så många mäktiga världsbehärskande folk spårlöst försvinna och själva icke gjort något annat för att få leva kvar än troget fasthållit vid fädernas sed och fädernas religion. För den som tror på en inre mening och ett inre sammanhang i historien, utgör samariternas öde en mäktig undervisning.