

# Karl Kautsky och Per Meurling

## Kristendom och socialism

Utgiven 1973 på Tidens förlag

### Innehåll

Förord .....	1
Per Meurling: Inledning om urkristendomen .....	1
De första kristna församlingarna. Småfolkets, slavarnas och hantverkarnas skapande kraft.....	1
Antiken och den kristna kärlekstanken .....	14
Kristendomen och den internationella broderskapstanken.....	18
Den kristna humanismen .....	20
Den första kristna församlingens kommunism och Qumransekten.....	24
Kristendomen och omvärderingen av alla värden .....	29
Marxismen och kristendomen .....	32
Karl Kautsky: Från klosterkommunismen till Thomas Münzer.....	38
Klosterkommunismen .....	38
Fattig och rik under medeltiden .....	43
Valdenserna .....	45
Dolcinos bondeuppror .....	48
Begharderna .....	51
Den katolska reaktionen .....	54
Lollharderna i England.....	55
Hussiterkrigen .....	60
Svärmeandarna i Zwickau .....	68
Münzer i Allstätt.....	71
Per Meurling: Epilog. Makten och korset .....	80

## Förord

År 1896 översatte Hjalmar Branting och utgav under titeln *Den nyare socialismens förelöpare*. Från Plato till vederdöparna, en bok av Karl Kautsky. Det är den som ligger till grund för denna skrift. Men det har gått många år och hänt mycket både inom forskningen och i världen sedan Kautsky skrev och Branting översatte. Utgivaren har därför känt sig fri i förhållande till båda. Brantings översättning var på sin tid föredömlig, men såväl stavning som uttryckssätt måste nu moderniseras. Alltjämt lyser dock vår oförglömlige hövdingens kraftfulla stjärna över mycket av översättningen. Vad Kautsky beträffar var han kanske lyckligare som historiker än som politiker — här är inte platsen att bedöma detta — men även hans text har varit i behov av omgestaltning. Sålunda har hans skildring av urkristendomen ersatts med en framställning av utgivaren, byggd på forskning som Kautsky inte gärna kunde känna till. Utgivaren har också, för att få fram en så aktuell bok som möjligt, strukit och förkortat Kautsky, då så ansetts lämpligt och här och var tillskjutit enstaka stycken och formuleringar. (De viktigare tillskjutna ställena markeras med klammer.) Det är sålunda inte Kautskys urtext utan en fri bearbetning av densamma som nu utges. Det sker med all aktning för det outröttliga forskarnät som kom Karl Kautsky att söka några av socialismens rötter i en kristen idealitet, som naturligtvis ingalunda är föråldrad utan tvärtom.

Boken utges i samförstånd med den socialdemokratiska broderskapsrörelsen, varvid dock utgivaren ensam bär hela ansvaret för de åsikter som framförs i inledningen, och Kautsky och han för den övriga historiska framställningen.

**Förlaget**

## Per Meurling: Inledning om urkristendomen

### De första kristna församlingarna. Småfolkets, slavarnas och hantverkarnas skapande kraft

Det var på sommaren 1934, mitt i den kvalmiga röttnadshettan. På talarstolen i Salle Pleyel, en av Paris stora möteslokaler, till bristningsgränsen fylld av delegater från hela Europa till den första internationella antinazistkongressen, stod Henri Barbusse, den världsberömda författaren till *Elden*, den fruktansvärda boken om eländet, smutsen, den meningslösa blodsutgjutelsen i det första världskrigets skyttegravar. Utmärkt av sjukdom, förbränd av passioner och smärta, redan med bilderna av ett nytt världskrigs fador i de trötta, men fjärrskådande ögonen, utropade han:

Räkna inte, kamrater, med att de härskande klasserna skall förhindra denna tragedi. De rika och mäktiga är sig alltid lika. De har korsfäst Jesus Kristus och sedan gjort honom till gud, de har bränt Jeanne d'Arc och sedan dyrkat henne som helgon, de har slaktat folket i världskriget och sedan hyllat det som den okände soldaten.

De tre exempel Henri Barbusse här frammanar är inte likvärdiga och gäller högst olika historiska situationer. Men diktarens avsikt var endast att fästa uppmärksamheten vid en tragisk historisk process, historiens blodiga offerväsen och hur detta alltid efteråt dolts, när så ansetts nödvändigt, genom en officiell kult av offren.

En idealism av det slaget är föga värd. Det är en stor uppgift att genomskåda det vackra skenet och blotta den obarmhärtiga verkligheten. Men det får inte ske på bekostnad av den historiska

sanningen. Under den franska revolutionen hyllade man sansculotten Jesus<sup>1</sup> och betraktade honom som en föregångare till Marat, l'ami du peuple, folkvännen, Robespierre, l'incorruptible, den omutlige, och Saint-Just, som dog så ung för *les institutions républicaines*. Efter oktoberrevolutionen skildrade den ryske diktaren Bloch, hur Jesus Kristus i spetsen för sina tolv apostlar, alla uppfattade som bolsjeviker, återuppstått för att frälsa det heliga Ryssland. Här i Sverige skildrade Arnold Ljungdal i en rad dikter Jesus som revolutionär och lät apostlarna stå med lyfta knutna händer vid graven. På samma sätt uppfattade honom av allt att döma Henri Barbusse.

För en kristen måste denna bild av Jesus Kristus vara lika stötande som det var, då Bruce Barton i *Mannen som ingen känner* (1927), för att popularisera honom hos de amerikanska affärsmännen, presenterade honom som en reklamens mästare. Man erinras om Lichtenbergs kvicka påpekande:

När en apa ser sig i spegeln kan inte gärna en ängel blicka emot honom.<sup>2</sup>

De kristna som ansluter sig till arbetarrörelsen och vilka, som medlemmarna av broderskapsrörelsen, anser att de därmed handlar i Jesu Kristi anda, har ingen anledning att i anslutning till senare och nutida förhållanden göra sig en förvärldsligad och politiserad föreställning om den gåtfulla gestalt i vilken, enligt deras mening, det gudomliga, som är livets innersta hemlighet, uppenbarats. Det räcker att de till stöd för sitt ståndpunktstagande erinrar om hur de äldsta kristna församlingarna var sammansatta, de som historiskt sett stod närmast Jesus Kristus. Adolf Harnack, den på sin tid främste kännaren av kristendomens tidigaste utbredning, skrev härom i sitt epokgörande verk *Die Mission und Ausbreitung des Christentums II*, 4te Aufl. (1924):

... vittnesbörd från den äldsta tiden till Marcus Aurelius tid<sup>3</sup> bekräftar, att de kristna församlingarna då för tiden helt övervägande bestod av folk i ringa ställning, av slavar, frigivna och hantverkare. (sid 559)

Den historiska forskningen har helt bestyrkt Pauli ord i 1 Kor 1, 26, att

icke många som var visa efter köttet blev kallade, icke många mäktiga, icke många av förnämlig släkt.

Enstaka rika och högt uppsatta personer anslöt sig dock tidigt till kristendomen ungefär på samma sätt som några få till socialdemokratin, då den började. Så var konsuln Titus Flavius Clemens och hans gemål Domitilla, vilka tillhörde kretsen kring kejsar Domitianus (81-96), kristna och då ståthållaren i Bithynien, Plinius d y under kejsar Trajanus (98-117), några år innan dennes död, skriver till denne för att få besked om hur han skall behandla de kristna nämner han att de är multi omnis ordinis, många ur alla samhällsstånd. Efter mordet år 193 på kejsar Commodus, den ädle filosofkejsaren Marcus Aurelius son, en stupid atlet, vilken omgav sig med slinkor och stjärtgossar och uppträdde offentligt som boxare på cirkus, ökades de högre ställdas anslutning till kristendomen kraftigt. Man längtade bort från det officiella förfallet till ett kyskt och rent liv. Men under hela den föregående perioden återkom ständigt inom församlingarna motståndet mot de rika medlemmarna. Avståndstagandet från dem framträder redan i evangelierna. I Lukas 6, 20 heter det:

Saliga är ni som är fattiga, ty er hör Guds rike till.

Hos Matteus 5,3 mjukas detta upp, tydligen av hänsyn till mera förmögna församlingsmedlemmar (därom mera längre fram), till att inte gälla fattigdomen som sådan utan sinnelagets anspråklöshet:

Saliga är de som är fattiga i anden...

<sup>1</sup> Jfr Pestalozzis essä *Über Sansculottismus und Christentum*. Sämmlte Werke, sid 263-268, där de första kristnas fridsamma "moraliska sans-culottism" i kontrast mot terreuren dock framhävs

<sup>2</sup> Lichtenberg, Georg Christoph (1742-1799): *Aphorismen*, utg. 1902-1908.

<sup>3</sup> Den mest filosofiske av de romerska kejsarna (161-180), känd genom en nobel självbiografi.

Lukas berättelse (16, 19-31) om Lasarus och den rike mannen kan dock endast förstås på ett sätt, likaså den vackra berättelsen om änkans skärv (Luk 21, 1-4). Misstron mot de rika är otvetydig i intermezzot med ynglingen som hade många ägodelar:

Det är lättare för en kamel att komma igenom ett nålsöga än för den som är rik att komma in i Guds rike (Mark 10,25).

I Jakobs brev från början av andra århundradet heter det i samma anda:

Har icke Gud utvalt just dem som i världens ögon är fattiga till att bli rika i tro och att få till arvedel det rike han har lovat åt dem som älskar honom? (Jakobs brev 2,5)

I Hermas *Herden* talas ofta om de rika i församlingen och de utsätts för harmsna förebråelser (Harnack a a II, sid 561).

Det är ett obestridligt faktum att urkristendomen väsentligen vände sig till de små och betryckta i samhället, såg en fara för tron i rikedom och att den begynnande kristna kyrkan först och främst riktade sig till slavar och de lägre folkklasserna i städerna.<sup>4</sup> Redan häri ligger, alldeles oberoende av att det kristna budskapet inte var något socialpolitiskt budskap i modern mening, utan ett religiöst frälsningsbudskap, ett starkt motiv för de kristna att särskilt ansluta sig till motsvarande samhällsklasser i våra dagar. Ur kristen synpunkt måste emellertid motiveringen ytterst ligga djupare, ha sin grund i Kristus och upplevelsen av det gudomliga i tillvaron, den osjälviska kärleken till nästan. Det torde vara svårt, om man inte vill hemfalla åt självbedrägeri, att förena en ärlig Kristusupplevelse med anslutningen till ett samhällssystem, vars ekonomiska drivfjädr är ändlös strävan efter enskild profit och vars livsluft är konkurrens, ständig kamp mellan olika företag, karteller och truster, krig och folkmord, kalla vinstkalkyler, likgiltighet för människovärdet, krass Mammonsdyrkan.<sup>5</sup>

Evangelierna hör till de skrifter, vilkas språkdräkt är mera tilltalande i översättning än i original. De är skrivna på *koine*, ett tämligen vulgärt folkspråk, som starkt skiljer sig från de samtida bildades grekiska och kan i så måtto närmast jämföras med nutida kolportörers broschyrer. Ernest Renan (1823-1892), den franske språk- och bibelforskaren, skildrar också i sin fantasirika och åskådliga *Histoire des origines du Christianism*<sup>6</sup> i överensstämmelse härmed Paulus som en liten, tämligen ful kolportör, vilken luktar lök som de fattiga och i Rom har sin publik i Suburra, proletärkvarteret. Med utgångspunkt härifrån kontrasterar Anatole France (1844-1924) — vars sympatier dock låg hos de socialistiska arbetarna och som ännu på sin höga ålderdom hedrade dem genom att stappla i spetsen för deras demonstrationståg — i sin mästerverkliga roman *På den vita stenen* (1905) den fint bildade, skeptiske romerske ståthållaren mot Paulus, vars rotväliska han inte förstår.

Det må vara att det kanske ligger någon historisk sanning i detta. Men vad är det som griper även den icke kristne, också om vederbörande i någon mån är insatt i den klassiska grekiska och latinska litteraturen, så starkt i evangelierna? Erik Auerbach har i sin utomordentliga bok *Mimesis* (1946) några viktiga påpekanden att göra. Han fäster uppmärksamheten på att greker och romare helt levde i den yttre, åskådliga världen och saknade sinne för människans inre, själsliga värld. Amman i *Odysséens* nittonde bok känner igen den hemvändande hjälten genom ärret på hans ben, ett rent yttre tecken och minne. Auerbach anser att den inre spänningen i de homeriska eposen är ganska svag. Allt är anlagt, menar han, på skildringen av det yttre, objektiv samtidighet, det

<sup>4</sup> Ernst Troeltsch: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), sid 16.

<sup>5</sup> Även icke-socialister angriper skarpt det kapitalistiska människoidealet. Jfr W. Sombart: *Der Bourgeois* (1913), sid 212 f.

<sup>6</sup> Kristendomens ursprungshistoria, åtta band (1863-1883).

åskådliga händelseförloppet som sådant. På samma sätt är det ända ner i senantiken och som exempel härpå anför han Petronius beskrivning av Trimalchios gästabad. Mot denna sinnligt ytburna antika litteratur ställer han evangelierna, *där allt går ut på att återge människans själsliga, inre liv.*

Han illustrerar detta med att återge den lilla berättelsen om Petrus förnekelse av sin mästare (Mark 14,66-72). Alla känner situationen. Petrus har på avstånd följt efter den tillfångatagne Jesus ända in på översteprästens gård och för att värma sig slagit sig ned vid en eld man tänt där:

Medan nu Petrus befann sig därnere på gården, kom en av översteprästens tjänstekvinnor dit. Och när hon fick se Petrus, där han satt och värmdes sig, såg hon på honom och sa:

— Också du var med nasaréén, denne Jesus.

Men han nekade och sa:

— Jag varken vet eller förstår, vad du menar.

Sedan gick han ut på den yttre gården.

När tjänstekvinnan då fick se honom där, begynte hon åter säga till dem som stod bredvid:

— Denne är en av dem.

Då nekade han åter. Litet därefter sa återigen de som stod där bredvid till Petrus:

— Förvisso är du en av dem. Du är ju också en galilé.

Då begynte han förbanna och svära:

— Jag känner icke den man, som ni pratar om. Och i detsamma gol hanen för andra gången. Då kom Petrus ihåg Jesu ord, huru han hade sagt till honom:

— Förrän hanen har galit två gånger skall du tre gånger förneka mig.

Och han brast i gråt.

Här blandar sig den största vardaglighet med den största tragedi och allt är inriktat på det inre, själsliga förloppet. Petrus rädsla, hans ruelse och ångest och plötsliga klarsyn, sammanfattas i de enkla orden:

”Och han brast i gråt.”

Man möter, anser Auerbach, något nytt i den antika litteraturen, ett inre liv, ett människohjärtas vånda och detta utan den tragiske skådespelarens stora gester på den höga koturnen, i en berättelse kännetecknad av ny, naiv, folklig enkelhet.

Så är det onekligen, även om Auerbach kanske betonat det nya något för onyanserat och starkt. Helt utan motstycke i samtiden är evangelisterna ur stil- och formgivningssynpunkt nämligen inte. Auerbach borde ha konsulterat Paul Wendlands och Martin Dibelius undersökningar av de urkristna och evangeliska litteraturformerna.<sup>7</sup>

I huvudsak har han emellertid rätt. Med kristendomen öppnas en ny inre värld för människan. Man behöver endast jämföra de grekiska templan med deras glänsande pelarrader och med reliefer utåt smyckade väggstycken med de kristna basilikorna och kyrkorna för att märka den fundamentala skillnaden. I basilikan vänder sig ingenting utåt mot ögat för att glädja det genom sin skönhet utan *allt är koncentrerat på det inre kyrkorummets*. Visserligen blir praktiken med

<sup>7</sup> Paul Wendland: *Die Urchristlichen Literaturformen*. Martin Dibelius: *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Jfr Otto Regenbogens som särtryck publicerade kritik av *Mimesis* (Motala 1949).

kristendomens seger och upphöjande till romersk statsreligion allt större och kejsar Konstantins Hagia Sophia är t ex även utifrån sett en ståtlig byggnad. Men även här är det upplevelsen inifrån som är huvudsaken. Den magnifika kupolen fånglar blickarna när man nalkas kyrkan, men först inifrån var den för de romerska kristna en symbol för det mystiska, gudomliga himlavalvet och hela det inre var gestaltat till en sinnebild för ett av gudstjänsten genomstrålat kristnat universum. De medeltida katedralerna är fyllda av mystik och gestaltar med tvärmått, som sträcker sig ut från byggnadskroppen, Kristi bål och utsträckta armar på korset eller symboliserar som Notre Dame i Paris med sina demoner på utsidan den av onda andar vanmäktigt anfallna kristna församlingen i dess av kyrkans inre företrädade frälsningsvisshet.

Det är också kristendomen, vilket är betecknande för den nya betydelse människans inre genom den fått, som lärde senantikens människor *att läsa tyst*. Kyrkofadern Augustinus var utbildad till retor, professionell värtalare. All litteratur i den grekisk-romerska antiken var skriven för att läsas högt. Augustinus beskriver i *Confessiones*, sina berömda bekännelser, den häpnad som grep honom, då han för första gången såg en människa sitta och läsa tyst. Det var Ambrosius, den store biskopen av Milano, som mitt i sina bråda göromål på det sättet vederkvickte sig. *Confessiones* framställs vanligen som en självbiografi i modern mening, en motsvarighet till Rousseaus *Bekännelser*. Ingenting kan vara felaktigare. Man har inte förstätt den säregna genre det är fråga om. *Confessiones är en enda lång bön till Gud*. Det är inte de yttre händelserna som är av betydelse, utan de inre, något helt nytt under antiken.

Kristendomen upptäckte i en hednisk värld, för vilken detta i stort sett var främmande och som levde i sin kropp och med sina sinnen i en rent fysisk och materiell tillvaro, *en andlig verklighet som den ställde mot den yttre verkligheten*.

Alldeles oberoende av om motsatsen mellan ande och materia, kropp och själ är filosofiskt hållbar eller inte — ännu kyrkofadern Tertullianus föreställde sig själen som någon sorts finare, astral materia — öppnade kristendomen härigenom dörren till nya områden hos människan, en ny, förändligad kultur, utan vilken västerländsk poesi, diktning, konst och musik inte varit möjlig. Det är för övrigt karaktäristiskt att under det att skulpturen i dess fysiska kroppslighet intog en företrädesplats i det grekiska konstskapandet trädde *mosaikbilden, det målade glasfönstret, i vilket det himmelska solljuset kunde stråla in liksom från en högre värld och måleriet en mer och mer framträdande plats i den kristna konsten. Färg är besjälad materia*.

De tämligen nyupptäckta tempelmålningarna i staden Dura vid Euftrat säger något om den syrisk-orientaliska glöd, som med kristendomen trängde in i den västerländska världen och berikade den med ett nytt inre liv. Figurerna är idel yta, flacka, liksom berövade sin materiella substans, men genomträngda av religiositet:

Detta kommer till uttryck i ögonen, stora, djupt satta, genomträngande, ögon, som ger figuren en besjälning nästan okänd hos grekiska statyer och målningar. Det är fråga om ett andligt liv, ett inre liv, en djup religiös entusiasm, som ibland närmar sig fanatism.<sup>8</sup>

Den kristna kyrkan i Dura daterar sig till ca 232 e Kr. Baptisteriet, doprummet, består av en bassäng med en stjärnströdd valvbåge till tak och är på väggarna försett med målningar föreställande Eva, Adam och ormen, sålunda syndafallet, vidare Kristus som den gode herden och med bilder av olika Kristi underverk, allt framställningar ägnade att betona dopets betydelse och den kristna trons kraft, särskilt då dess förmåga *att rädda från döden*. Vattnet i bassängen ter sig i sitt dystra dunkel som en del av dödsfloden Styx. Härur uppstiger den nydöpte mot stjärn-världens evighet, representerad av takmålningen ovanför.

<sup>8</sup> M. Rostovtzeff: *Dura — Europos and its art* (1938), sid 83.

I sin diskussion om berättelserna i evangelierna framhåller Erik Auerbach att de kännetecknas av något som han i motsats till den moderna realismen vill kalla *figural realism*. Det är det inre livets lagar som konkretiseras i berättelser och situationer, i vilka människan, likgiltigt i vilken historisk situation hon befinner sig, kan igenkänna och återfinna sig och sitt öde.

Får jag berätta en liten personlig upplevelse som bekräftar vad Auerbach menar? Under det andra världskriget arrangerades under beskyddarskap av prins Eugen en antinazistisk utställning. På den fäste jag mig vid ett litet träsnitt, vilket också tilldrog sig allmän uppmärksamhet på grund av den djupa känsla, med vilken det var gjort. Det föreställde flykten till Egypten undan Herodes bödlar. Man såg jungfru Maria sittande på en liten åsna med Jesusbarnet i famnen och Josef som, mycket trött, ledde åsnan. *I detta enkla träsnitt återfann flyktingarna, som trängdes på utställningen, sin livssituation.* Konstnären Walter Gube, en tjeck som flytt undan Heydrichs blodhundar, svarade på frågan, varför han valt just detta bibliska motiv att han inte funnit något annat flyktingsmotiv som var *lika universellt*.

I själva verket är det denna *figurala realism* som ger evangelierna deras sällsamma spännkraft genom tiderna. Vad fick Lukasförsamlingen höra om sin frälsare?

Rävarna har kulor, och himmelens fåglar har nästen, men Människosonen har ingen plats, där han kan vila sitt huvud. (Mark 9,58)

Markus beskriver hur de härskande behandlade honom som narrkonung:

Och krigsmännen förde honom in i palatset, eller pretoriet, och kallade tillhopa hela den romerska vakten. Och de klädde på honom en purpurfärgad mantel och vred samman en krona av törnen och satte den på honom. Sedan begynte de hälsa honom:

— Hell dig, judarnas konung —

Och de slog honom i huvudet med ett rör och spottade på honom. Därvid böjde de knä och gav honom sin hyllning. (Mark 15,16-19)

Det var för antikens småfolk, slavar, frigivna och fattiga hantverkare helt naturligt att deras företrädare, deras talesman, deras gud fått genomlida detta, då han fallit i de härskandes och deras knektars händer. Men just genom att han på detta sätt smädats, förlöjligats, slagits och plågats stod han dem nära, var han, låt vara omgiven av gudomlig gloria, en av dem själva, utsatt för samma chikaner, samma misshandel, samma förakt som de själva var vana vid och som de i hans gestalt vände till en anklagelse mot sina herrar.

För världens mäktige i purpur på sina triumfvagnar hade de ingenting till övers. Det blir tillfälle att återkomma till den omvärdering av alla värden, den nya etik det här är fråga om och som är den inre kraften i evangelierna, en social kraft, som i det långa loppet skulle visa sig betyda väsentligt mera för att revolutionera världen än Spartacus slavuppror, Mithridates väldiga kamp mot den romerska kolonialmakten och judefolkets förtvivlade försök att avkasta sig det romerska oket. Det sistnämnda försöket slutade som bekant med att Jerusalem lades i grus och spillror år 71 e Kr och att det heligaste föremålet i templet, den sjuarmade ljusstaken, denna symbol för det Livets träd alla semitiska folk dyrkade, hånfullt bars med i Titus triumftåg genom Rom.

Evangeliernas Jesus Kristus är dock ingen upprorsman mot romarna. Visserligen kallas hans lärjunge Petrus zelot, vilket innebär att han tillhörde den fanatiska nationella judiska gerilla, som med sina långa, smala dolkar mördade romare i Jerusalems trånga gränder och ivrade för det heliga befrielsekriget. Men Jesu Kristi väckelse var av annat slag och rent religiös. Då han fängslades i Getsemane örtagård drog en av dem som var med honom sitt svärd och högg örat av en tempeltjänare. Jesus tillrättavisade honom:

Stick ditt svärd tillbaka i skidan, ty alla som tar till svärd skall förgöras genom svärd.<sup>9</sup> Eller menar du, att jag icke kunde utbedja mig av min Fader, att han nu sände till min tjänst mer än tolv legioner änglar? (Matt. 26, 52-53)

Den sistnämnda frågan visar i vilken föreställningsvärld Jesus Kristus levde. Hans rike var icke av denna världen utan tillhörde Guds och änglarnas värld. Hur egendomlig denna världsbild än må förefalla oss, så var det i den de första kristna levde och tänkte. Man kan begripa att de materialistiska romarna hade svårt att förstå dem.

I sin storslagna roman *Jerusalems undergång* skildrar Lion Feuchtwanger, hur Josephus, som gått över till romarna, söker övertala sina fanatiska landsmän på den heliga stadens murar att ge upp den meningslösa kampen och kapitulera. Bakom sig har den lille världskloke juden de hån-skrattande romerska soldaterna och framför sig, på Jerusalems murkrön, sitt eget folk som smädar honom som förrädare och i sin totalt irrationella fanatism förhånar varje tanke på kapitulation.

Så står Josephus där, författarens sinnebild för den intellektuelle, bokstavligen i no man's land utan att ha resonans för förnuftet vare sig hos belägrarna eller de belägrade.

Det var emellertid inte förnuftigt övervägande som kom de första kristna (vi känner endast Jesus Kristus genom deras sinsemellan ibland ganska motsägande berättelser) att hylla principen ”Given kejsaren vad kejsaren tillhör och Gud vad Gud tillhör” och vägra delta i det heliga kriget mot romarna. Som bekant lämnade de, för att slippa vara med om detta, Jerusalem och uttågade till den lilla staden Pella vid Döda havet. De blev genom detta handlingssätt lika avskydda av de judiska nationalisterna som någonsin förrädaren Josephus, tidsålderns störste judiske historie-skrivare. Anledningen till de kristnas vägran att delta i politiken var deras tro att Guds rike plötsligt och inom kort på övernaturligt sätt skulle bryta in och Jesus Kristus återkomma från himlen i spetsen för de himmelska änglaskarorna. Det var en folklig tro, för vilken de bildade bland romarna, grekerna och judarna ingenting hade till övers, men som behärskade de första kristna och, som man skall se, skulle komma att spela en stor roll inom de kristet socialistiska rörelserna längre fram. De urkristna församlingarna trodde och väntade på Jesu Kristi återkomst och det himmelska Gudsrikets övernaturliga inbrott lika fanatiskt som våra dagars kommunister, även där förutsättningarna är obefintliga, tror på och väntar på revolutionen.<sup>10</sup>

Lika lite som revolutionstron i våra dagar, även där ingenting talar för dess förnuftighet, ingalunda utesluter att dess anhängare i andra hänseenden kan vara realistiska, träffsäkra och till och med skarpsinniga iakttagare av verkligheten, så uteslöt inte på Jesu Kristi tid tron på tillvarons nära förestående mirakulösa förvandling — ”en ny himmel och en ny jord” — förmågan av säker, ibland i all den naiva återgivningen, närmast genial verklighetsiakttagelse.

Kan man tänka sig något mera kusligt och samtidigt mera för förrädarens mentalitet avslöjande än då evangelisten låter Judas förråda sin mästare med en kyss? Det finns i världshistorien ingen kyss som kan jämföras med denna, men många som liknar den. Hur genomträngande, med få drag, är inte Nikodemus tecknad, den intellektuelle, som rädd om sitt anseende endast vågar besöka Jesus om natten? Och vad sägs om Pontius Pilatus, den prosaiske romerske ämbetsmannen, som inte tror på anklagelserna mot Jesus, men full av förakt för dessa vanvettiga judar,

<sup>9</sup> Zeloternas hjältemodiga dödskamp mot romarna i fästningen Masada vid Döda havet har skildrats i två utomordentliga böcker, Yadin: *Masada* och Moshe Pearlman: *The Zealots of Masada*.

<sup>10</sup> Nobelpristagaren Samuel Beckett har i sitt drama *I väntan på Godot* tagit upp och dissekerat detta egendomliga förväntansmotiv. De båda fattiglapparna Estragons och Vladimirs väntan på Godot, som inte kommer, är orubblig. Men ibland glömmer de sig. ”Låt oss gå. Vi kan inte. Varför inte? Vi väntar på Godot. Ah.” De både tror och inte tror att Godot skall komma. I sista hand måste de dock tro, ty det har blivit en andra natur hos dem utan vilken de inte kan existera.



tvår sina händer och för att slippa bråk överlämnar honom åt hans fiender? Det är en scen som gång på gång under årens lopp upprepats i kolonialförvaltningarna. Så kunde man fortsätta att ösa ur den oändliga skattkammare evangelierna utgör. Berättelsen om Martha, husets domina, och hennes tjänarinna, den yngre systemen Maria, om den förlorade sonen och om den barmhärtige samariten — är det inte underbara vittnesbörd om den skapande kraften hos de urkristna församlingarna?

Hur evangelierna kommit till vet man inte säkert, men det är uppenbart att de inte är historiska redogörelser i vår mening. Texterna har haft till uppgift att ersätta de stycken ur Gamla Testamentet som brukade föredras i synagogorna. Till sitt förfogande har författarna haft en berättelsekälla, mer eller mindre motsvarande Markusevangeliet, och en, i de skilda fallen uppenbart olika talkälla, dvs en lista med ur sitt sammanhang lösryckta Jesusord.<sup>11</sup> Men utrymme har också förefunnits för den egna fantasin. Sålunda har man betraktat Gamla Testamentet och vad man där tolkat som förutsägelser om Jesus Kristus som en historisk källskrift, ur vilken man kunde hämta stoff om honom. Vad visste man om Jesu död på korset?

Ingenting.

Följaktligen hämtade man sin beskrivning från Gamla Testamentet. Hade inte Gud förutsett allt som skulle hända in i minsta småsak? Godtyckligt utgående från att en gammaltestamentlig text var en profetia om Jesus skrev man om vad som tilldragit sig på Golgata:

Psaltaren 22, 19:

De delar mina kläder mellan sig och kastar lott om min klädnad.

Markus 15, 24:

Och de korsfäste honom och delade sedan hans kläder genom att kasta lott om vad var och en skulle få.

Psaltaren 69, 22:

De gav mig galla att äta och ättika att dricka i min törst.

Matteus 27, 48:

Och strax skyndade en av dem fram och tog en svamp och fyllde den med ättika och satte den på ett rör och gav honom att dricka.

Psaltaren 22, 2:

Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig?

Markus 15, 34:

Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig?

Psaltaren 31, 6:

I din hand befäller jag min ande.

Lukas 23, 46:

Och Jesus ropade med hög röst: Fader, i dina händer anbefaller jag min ande.

Andra berättelser tillkom i kampen med rivaliserande religioner och hade missionsmotivet som bakgrund. I detta sammanhang ingår skildringen av bröllopet i Kana, där Jesus förvandlar vatten till vin (Joh. 2, 1-11). Avsikten var att visa Jesu överlägsenhet över Dionysos, en av de mest populära gudarna i Mindre Asien.<sup>12</sup> Detta var nämligen ett av de under, med hjälp av vilka Dionysosprästerna särskilt sökte imponera på den naiva bonde- och stadsbefolkningen. I Korint visade en svensk arkeolog, Göran Schildt, hur de gick till väga. I ett Dionysostempel hade han funnit en underjordisk lönngång, genom vilken man kunde smyga in och behändigt förvandla det vatten de offrande hällde ner genom ett hål i altaret till vin som rann ut vid dess fot.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> T. W. Manson: *The Sayings of Jesus* (1949). Francis Wright Beare: *The earliest records of Jesus* (1962).

<sup>12</sup> Wilhelm Bousset: *Kyrios Christos* (1913), sid 75.

<sup>13</sup> Göran Schildt: *I Odysseus kölvatten* (1963), sid 141.

Om att bokstavligen ta allt, vilket står i Nya Testamentet, som sant och direkt inspirerat av Gud, kan det, för den som känner till sakförhållandena, inte vara tal. Det är här fråga om en svårartad förvillelse som tyvärr vållat många fromma själar mycket bekymmer och onödigt grubbel. Hur omöjlig tron på *bokstavsinspirationen* är framgår redan av skillnaderna mellan de olika evangelisternas sätt att behandla samma sak. De ansåg sig härvidlag äga stor frihet. Liknelsen om såningsmannen upptar i Nestles grekiska text 19 rader hos Markus, 16 hos Matteus och 12 hos Lukas. Även Herrens bön, Fader vår, är olika, och det icke endast verbalt hos Matteus och Lukas. Härtill kommer det stora, på grund av nya fynd, med varje ny upplaga av Nestle — den gängse grekiska utgåvan av NT — ständigt växande antalet textvarianter i handskrifterna.

Handskrifterna blottar ibland högst olika teologiska ståndpunkter. Matteus låter till exempel i sitt nittonde kapitel Jesus företräda en mycket sträng, konservativ och gammaldags sexualmoral. Han förbjuder skilsmässor (vers 9) utom för otukts skull. Helt annorlunda är inställningen i Johannes åttonde kapitel. Den gamla lagen föreskrev att en kvinna, som begick äktenskapsbrott, skulle stenas. Hur ställde sig, enligt evangelisten Johannes, Jesus härtill? Johannes låter honom böja sig ner och skriva med fingret i jorden:

— Den av er, som är utan synd, han kaste första stenen på henne.

Andan i detta är en helt annan än hos Matteus, den mest judaiserande av evangelisterna. Men vilken Jesus är den äkta, den första eller den fjärde evangelistens?

Problemet är meningslöst. De äldsta grekiska handskrifterna innehåller inte historien eller, som man brukar säga, perikopen om äktenskapsbryterskan utan texten övergår från Joh. 7, 52 omedelbart till Joh. 8, 12. Så är det i Codex Vaticanus (från början av 400-talet), Sinaiticus (400-talet), Freerianus (400-500-talet) etc etc. Härtill kommer att man nyligen i en egyptisk grav funnit ytterligare en handskrift med Johannesevangeliet, Papyrus Bodmer II, från början av 200-talet.<sup>14</sup> Även här saknas berättelsen om Jesus och äktenskapsbryterskan.

Det är alltså inte här fråga om en äkta, historisk Jesustradition utan om ett avsnitt som först långsamt, snabbare i den västra än i den östra kyrkan, erkänts som kanoniskt.<sup>15</sup> Det var dock före Hieronymus latinska bibelöversättning känt i latinska handskrifter. H. Köster<sup>16</sup> anser att perikopen tillkommit i samband med den sexuella syndaförlåtelsedebatten i början av 200-talet. Ulrich Becker som tillskriver texten ett hebreiskt-syriskt ursprung, låt vara på långt ifrån övertygande grunder, vill inte gå med härpå, men erkänner att den avser att auktorisera en mera slapp botdisciplin.<sup>17</sup> Själv är jag mest benägen att ansluta mig till Köster och skulle rentav vilja datera den vackra, av kristlig kärleksfullhet inspirerade berättelsen till Kallistus tid som romersk biskop (217-222). Kyrkan hade tidigare betraktat äktenskapsbrott som en dödssynd, men detta ledde till en konflikt med de rika kvinnorna i församlingen. Kallistus, som drev bankirrärelse och fastän tidigare slav var en stor kyrkofurste fann, troligen av opportunistiska skäl, det olämpligt att utstötta dessa kvinnor ur den kristna gemenskapen. Han förklarade sig vilja förlåta otuktssynderna och lade den avgörande makten härtill i biskopens händer.<sup>18</sup>

Möjligen infogades perikopen om äktenskapsbryterskan i sammanhang härmed i Johannes-evangeliet för att ge Jesu egen auktoritet åt den romerske biskopens ståndpunkt. Men det dröjde innan kyrkan i sin helhet godtog texten. Det är förklaringen till att den saknas i Codex Vaticanus,

<sup>14</sup> K. Aland: *Das Johannesevangelium auf Papyrus*, sid 53.

<sup>15</sup> Ulrich Becker: *Jesus und die Ehebrecherin* (1963) sid 25.

<sup>16</sup> H. Köster: *Die ausserkanonischen Herrenworte als Produkte der christlichen Gemeinde* (1957), sid 233.

<sup>17</sup> Becker: a a sid 176.

<sup>18</sup> Karl Müller: *Kirchengeschichte* (första halvbandet, bearbetat av Hans von Campenhausen), 1941, sid 258.

Sinaiticus och andra gamla handskrifter.

Ofta hindrar vårt främlingskap för det allegoriska tänkande som kännetecknade evangelieförfattarna och de urkristna församlingarna oss från att rätt förstå de evangeliska berättelserna. Så ter sig exempelvis de så kallade bespisningsundren för oss som tämligen obegripliga, därför att vi fattar dem ordagrant, inte trängt in i den talmystik, som ingår i dem och i den övriga symboliken. Utan att ana det hör och upplever vi evangelierna på många punkter annorlunda än de som först hörde och upplevde dem. Hur många har inte i sin föreställning om den första nattvarden låtit bestämma sig av renässansmålarerna och särskilt då av Lionardo da Vincis berömda tavla? Jesus sitter till bords i mitten av lärjungarna. Även om man korrigerar sin fantasi och erinrar sig att man på Jesu tid låg till bords är det inte säkert att man gör sig en rätt bild, ty åtminstone av Lukas 22, 27 framgår det att Jesus vid denna heliga måltid i själva verket *passade upp lärjungarna*. Han frågar dem:

— Vilken är större, den som ligger till bords eller den som tjänar? Är det icke den som ligger till bords? *Och likväl är jag här ibland er som en tjänare.*

Som uppässande tjänare vid nattvarden avbildas Jesus Kristus också på väggmålningen i en gammal kristet gnostisk kyrka.<sup>19</sup>

Så antyds i själva den heliga måltiden den omvärdering av alla värden som är kristendomens mest revolutionära insats i den västerländska historien, det största vittnesbördet om det antika småfolkets, slavarnas, de frigivnas och de små hantverkarnas skapande kraft.

De olika evangelierna, som återspeglar olikheten i de skilda urkristna församlingarna, har vart och ett sin egen karaktär. Markusevangeliet som avtecknar sig mot bakgrunden av Roms brand år 64 e Kr och Neros förföljelse av de kristna, skildrar för oss den undergörande och lidande Gudasonen, men är mycket knappt i fråga om läroförkunnelse. Matteus är den gammaldags judekristne som trots sin nya tro inte vill låta en prick i den mosaiska lagen förgås och han skriver efter Jerusalems förstörelse under Titus. Med Lukas återigen, vars evangelium är det skönaste, förs vi ut i den hellenistiska världen. Hos Johannes möter vi, åtminstone som man tidigare antagit, en begynnande kristen gnosis<sup>20</sup> och mysteriereligionens mörker—ljus-mystik. Men inget av evangelierna bygger på förstahandskunskap om Jesus. De är vittnesmål icke om en ordinär människa utan om Messias, Herrens smorde, Guds son, redan föremål för kult.

Det är inte fråga om levnadsbeskrivningar i modern mening utan om kulttexter.

I sin berömda novell *Ståthållaren i Judeen* presenterar oss Anatole France för Pontius Pilatus på gamla dagar. Vid den romerska badorten Baje träffar han Titus Lamia, en ungdomsvän från den palestinska tiden. De gamla herrarna kommer att tala om sina minnen och Titus Lamia råkar nämna namnet Jesus.

— Jesus? mumlar Pontius Pilatus. Honom kan jag inte erinra mig.

Situationen är uppdiiktad, men så kan det mycket väl ha gått till. Evangelisterna, som själva inte var med om den av Jesus föranledda väckelsen, har måttlöst förstorat dess verkan på samtiden. På annat sätt kan man inte förstå det faktum att ingen av de samtida judiska historikerna nämner honom, inte ens Josephus som annars i detalj berättar om allt som hände i Judeen på den tiden.<sup>21</sup> Somliga forskare har på grund härav velat bestrida Jesu historiska existens, en överdriven

<sup>19</sup> Jérôme Carcopino: *De Pythagore aux Apôtres* (1956), sid 163.

<sup>20</sup> Gnosis = hemlig, religiös kunskap.

<sup>21</sup> Laqueur söker visserligen i sin Josephusbok försvara ett mycket kort inskjutet ställe om Jesus som äkta, men det är alldeles uppenbart tillagt av en avskrivare.

nitälskan i kravet på vetenskapligt bevis.

Det finns ett ganska starkt skäl för att Jesus har levat, men det kommer inte från teologerna utan från den moderna sociologin.

Evangelieförfattarna vänder sig till judiska kolonier, men också till den grekiska befolkningen i de hellenistiska städerna. De flesta av dem hade, låt vara under romarna, republikansk självstyrelse, hade bevarat sin fria stadsstatsförfattning och styrdes inom ramen för den romerska administrationen av folkvalda magistrater. Detta återspeglas, som E. A. Judge visat, på många sätt i evangelierna och Apostlagärningarna. Galiléens landsbygd och dess bondebefolkning däremot var i hög grad politiskt efterbliven. Där rörde man sig med gamla föreställningar, konung, härskare, råd, synagoga. Det är i denna föreställningskrets evangelisterna låter Jesus röra sig. Judge tror sig rentav i en av Jesu liknelser finna en anspelning på konung Herodes:

En man av förnämlig släkt tänkte fara bort till ett avlägset land för att utverka åt sig konungslig värdighet. Sedan skulle han komma tillbaka (Luk 19, 12).

Han var hatad av sina landsmän, men likafullt återvände han efter att åt sig ha utverkat den konungsliga värdigheten (Luk 19, 14-15). Just så skaffade sig Herodes sin kungavärdighet i Rom.

Detta och många sådana ställen tyder på att evangelisten utgår från ett socialt tänkesätt som var honom själv främmande och i dessa stycken på äktheten i den sociala tradition han återger. Ett intryck av äkthet gör också att evangelierna genomgående skildrar hur Jesus undviker de stora hellenistiska städerna, där han kände sig främmande. När Jesus vid ett tillfälle i kryptiska ordalag hotade att försvinna, undrade hans opponenter hånfullt, utan att förstå Jesu religiösa mening, vart han skulle ta vägen så att myndigheterna inte skulle kunna finna honom. De tänkte i motsats till Jesus i den effektiva hellenistiska stadsadministrationens termer.<sup>22</sup>

Att Josephus inte nämner Jesus är i själva verket inte så underligt, om man med bortseende från evangelisternas översvinnlighet gör sig en realistisk bild av hans verksamhet. Det finns en intressant parallell som utan jämförelse för övrigt förtjänar anföras. När jesuitordens märklige skapare Ignatius Loyola som fattig botgörare företog sin pilgrimsresa till Jerusalem var två tyska köpmän med ombord på fartyget. De har lämnat en utförlig skildring av sjöfärden. Men Ignatius Loyola nämns inte. Passagerarna kan inte ha varit så många. Trots detta beaktade inte köpmännen med ett ord denna, som det senare skulle visa sig, världshistoriska gestalt med vilken de hade sällskap. Han existerade helt enkelt inte för dem.

På samma sätt skriver Tacitus om Judéen på Jesu tid: Sub Tiberio quies, under Tiberius hände ingenting (Hist. 5, 9).

Vad skulle också hänt? Kristendomen var, som redan framhållits, varken en socialrevolutionär eller socialreformatorisk rörelse. Den enda produktivkraft som var samlad och ägde förutsättningar att utveckla en revolutionär energi var jordbruksslavarna i sina gemensamhetskaserner på de stora romerska latifundierna och de likaledes kasernerade gladiatorsslavarna. De reste sig också i ett uppror som skakade romarrepubliken. Men Spartacus gick under på situationens motsäggelsefullhet. Slavarna kunde inte splittra sig, sätta sig i besittning av jordagods och börja odla dem för egen räkning. Om de gjort det skulle de krossats på gods efter gods. Slavhären måste hållas ihop. Under denna förutsättning återstod ingenting annat för den än att bränna, plundra och mörda och dra vidare från landsända till landsända till dess att den mötte sitt öde. År 71 f Kr kändes sex tusen korsfästa slavar Via Appia mellan Capua och Rom.

<sup>22</sup> E. A. Judge: *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century* (1960).

Det var inte det första slavupproret. Mellan åren 135 —132 f Kr revolterade sextiotusen slavar på Sicilien.

År 133 f Kr valdes Tiberius Gracchus till folktribun. Hans plan var att stabilisera den romerska staten genom att ge soldaterna och storstadsproletariatet jord och skapa ett självvägande bondestånd. För den skull föreslog han att godsägarna blott, skulle få inneha 135 hektar av ager publicus, den statsägda jorden, och att resten skulle fördelas bland de egendomslösa. Han tecknade läget med ord som påminner om Mark 9,58:

Djuren på fälten och himmelens fåglar har sina kulor och nästen, men männen, som kämpar och dör för Italien äger bara ljuset och luften.<sup>23</sup>

Senatorerna, rikemanspartiet, mördade honom och tio år senare hans broder Gaius. Men det var början till de fruktansvärda klasstrider som ledde till republikens undergång och kejsardömetts upprättande.

Lika fruktlöst var Mithridates gigantiska försök att resa hela Mindre Asien mot romarväldet. På ett givet tecken mördades år 88 f Kr alla romare i de mindreasiatiska städerna, de romerska legionerna kastades på några veckor ut från Mindre Asien, de grekiska städerna jublade över sin återfunna frihet, revolten nådde Delos, där 20 000 romerska köpmän dödades. Athen öppnade Pireus hamn för Mithridates flotta och Mithridates gifte sig under stor pompa med en ung grekiska, Monima. Men även den store konungen av Pontus, Roms farligaste fiende, besegrades så småningom lika grundligt som mellan åren 66-71 e Kr det lilla upproriska judefolket.

Sådan är bakgrunden till de urkristna församlingarnas vägran att sätta sin lit till jordiska maktmedel, men samtidigt deras övertygelse om att denna syndiga värld, där våld och snikenhet triumferade, snabbt gick mot sin undergång som skulle åvägabringas av den uppståndne

Jesus Kristus vid hans återkomst på himmelens skyar åtföljd av änglarnas med svärd och ljungeldar väpnade härskaror.

Något socialt eller ekonomiskt underlag för ett uppror med vapen i hand eller för en social reform av de bestående samhällsliga institutionerna i de hellenistiska och romerska städer, där kristendomen spred sig fanns inte. De organisationer, där den kristna tron slog rot, var heller inte av den karaktären att de stimulerade till oroligheter. Den ena var oikonomia, hushållet, den andra koinonia, föreningssammanslutningen.

Hushållet var familjen med dess klienter och slavar och inom den rådde fadersmakten orubbad. Det var familjens överhuvud som efter samråd med släktingar och vänner beslöt om vilken religiös kult som skulle råda i hushållet. Mycket vanligt var därför att hela hushåll med klienter och slavar övergick till kristendomen och att kärleksmåltiderna, till vilka det strax blir tillfälle att återkomma, hölls i enskilda hushåll. Här ligger också orsaken till de angrepp på de rika som, enligt vad som redan framhållits, så ofta sätter sin prägel på den äldsta kristna litteraturen. Det var mot hushållens herrar, vilka helt naturligt tillvällade sig den avgörande makten i församlingarna de fattiga klienterna och slavarerna vände sig. Detta var också anledningen till att kristendomen inte på något sätt riktade sig mot slaveriet i yttre hänseende, låt vara att man förkunnade att både herre och slav var ett i Kristus och gav även slavarerna befogenhet att bekläda de kristna ämbetena. Naturligtvis hände det att slavar, oberoende av kulden i hushållet, anslöt sig till kristendomen. Men det rubbade inte den invanda ödmjukheten inför husets herre. Husslavarerna var ingen revolutionär grupp och Paulus, som ofta missionerade i hushållen, hade inte en tanke på att upphäva den gällande ordningen.

<sup>23</sup> Jean Duellé: *Histoire du Monde I* (1961), sid 456.

Jordbruksslavarnas kaserner var i stort sett otillgängliga för den kristna missionen, men bland arbetarna i smärre jordbruk och de fattiga bönderna fanns det mottaglighet för den kristna förkunnelsen. I det sammanhanget bryter ett socialt patos fram:

Se, den lön ni har undanhållit arbetarna, som avbärgat era åkrar, den ropar över er, och skördemännens rop har kommit fram till Herren Sebaots öron (Jakobs brev, 5, 4).

Om någon revolt är det dock inte tal utan tvärtom:

Ja, vänta ... tåligt och styrk era hjärtan, ty Herrens tillkommelse är nära (Jakobs brev, 5, 8).

Vid sidan om hushållen stod kyrkan, föreningssammanslutningen, det kristna mötet. Här gällde det framförallt att övertyga de romerska myndigheterna om att ingen sammansvärjning mot staten förekom. De kristna föreståndarna var mycket angelägna om att härvidlag vara till lags. Men de kristnas vägran att delta i kulten av Roma och kejsaren väckte misstänksamhet och blev så småningom huvudorsak till de förföljelser för vilka kristendomens anhängare utsattes.

Det finns inga skäl att överdrivet idealisera de första kristna församlingarna. Allt var inte frid och brödra- och systerkärlek inom dem. Fraktioner stödde rivaliserande ledare (1 Kor. 1, 12), medlemmar processade mot varandra (1 Kor. 6, 7), agapéerna, de religiösa kärleksmåltiderna, förgiftades av själviskhet, social diskriminering splittrade gruppen (1 Kor 12, 23). Men likafullt hävdade sig *en ny social gemenskap* som inte hade någon motsvarighet bland hedningarna.

Här förde kristendomen in ett nytt livselement, vilket så småningom skulle övertas och utvecklas av de socialistiska riktningar som framträdde i västerlandet. Harnack kallar det fjärde kapitlet i *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* för Kärlekens och hjälpverksamhetens evangelium. Det anger vad det är fråga om.

Den kristna diakonin var genom sin omfattning och den anda i vilken den utövades något nytt i antiken. Man tröttnade inte på att sörja för sjuka, fattiga, änkor och faderlösa. Arbetslösa underhöll man i tre dagar, så att vederbörande skulle hinna söka arbete; kunde han inget hantverk skaffade man honom utbildning. Begravningskassor fanns det även bland hedningarna, men de kristnas var bäst organiserade. Vid alla stora olyckor ägde insamlingar rum. Under pesten i Alexandria år 259 visade församlingens diakoner och diakonissor med biskop Dionysius i spetsen ett storartat hjältemod. Den övriga befolkningen undvek förskräckt alla insjuknade, men de kristna, som i förtröstan på himmelriket inte fruktade döden, uppsökte de sjuka och gav dem all hjälp de förmådde (Eusebius VII, 22). På samma sätt var det vid pestepidemin i Kartago. Människor dog överallt, i husen, på gårdarna och gatorna. Likvagnarna rullade och man hann inte begrava de döda. De kristna tog under ledning av Cyprianus, en av fornkyrkans stora biskopar, heroiskt upp kampen mot farsoten. Att man för sin tros skull besökte fångna ”bröder och systrar” i fångelserna, medförde gåvor och tröstade dem säger sig självt. Fångarna i bergverken och gruvorna (jfr Pär Lagerkvists roman *Barabbas*) ägnade man de omsorger som de fruktansvärda omständigheterna tillät. Vad församlingarna orkade prestera var i många fall rent otroligt. År 250 sörjde man så till exempel i Rom helt för 1 500 hjälpbehövande. Sådant var något alldeles nytt och egendomligt i antiken.

I berättelsen om Marta och Maria (Luk. 10, 38-42) står, som en forskare påpekat, den förra symboliskt för diakonin, den senare för liturgin. I medelpunkten för den sistnämnda stod nattvardsfirandet, vilket vanligen ägde rum strax före soluppgången och inledde de kärleksmåltider, agapéer, vid vilka man möttes.

Brytandet av brödet och drickandet av vinet vid dessa tillfällen representerade höjdpunkten av det kristna livet och ägde ofta rum under stark extas och alltid i en anda av helig hänförelse. Med

dåtidens magiska tänkande ansåg man nämligen att man genom brödet och vinet blev delaktig av och ett med Kristi lekamen och blod och detta inte bildligt utan verkligen. I anslutning härtill *uppfattades församlingen som den återuppståndne, levande Kristus, hans kropp och lemmar och man var övertygad om att det var hans ande, inte församlingsmedlemmarnas egen individuella, som levde i korporationen, församlingskroppen*. Jesus Kristus var sålunda inte död utan fortsatte att verka och vägleda. Hans liv upprepades i församlingen, likaså under förföljelserna hans martyrium och korsdöd.

Ur denna egenartade livs- och världsbild växte en ny *social gemenskapskänsla* fram som blivit av största betydelse för hela den västerländska kulturen.

Nattvardens ursprungliga betydelse härvidlag får inte underskattas. Ytligt sett var den en bords-gemenskap med guden av samma slag som hedningarna hade med sina gudar.<sup>24</sup> Forskarna har tvistat om, huruvida förebilden för det mystiska församlingsbegreppet är att finna hos den judiska synagogan eller i de antika mysteriekulterna som fanns före kristendomen. Inflytande från båda delarna gjorde sig säkerligen gällande. Men den heliga måltiden återfinns långt tillbaka i religionernas historia. Den återges på babyloniska reliefer, där konungen sitter med den heliga bågaren i handen och brödet framför sig. Det avgörande är att den hos de kristna får en ny *kvalitet*. Liksom man i församlingens göranden och låtanden försökte handla som Kristus i evangelierna, så ägde samma nattvard som Kristus firat med sina lärjungar ständigt rum och den skulle upprepas till dagarnas ände, då de troende skulle fira den i paradiset, den himmelska trädgården.<sup>25</sup>

I allt detta framträder det antika småfolkets och slavarnas underbara kraft, deras förmåga att skapa en tro som levtt kvar i världen långt efter det att minnet av den dåtida aristokratin, caesarer och senatorer med purpurbrämade togor, ståthållare och fältherrar förvisats till några lärdas studiekammare.

W. W. Tarn betraktar Alexander den stores berömda bankett i Opis, där han gifte samman par av olika folk och bad om en hjärtanas förening (homonoia) mellan alla folk och mellan greker och perser som det första kungörandet av mänsklighetens broderskap.<sup>26</sup> Han erinrar härvid om Pauli ord att det i den kristna församlingen icke finnes fri eller slav, jude eller grek.

Det är sant att broderskapstanken upptogs av stoikern Zeno i hans dröm om en förnuftets idealstat, en dröm som sedan dess, skriver Tarn, aldrig övergivit mänskligheten.<sup>27</sup> Drömmen återkommer hos Euhemeros (ca 300 f Kr) och Jambulos (ca 200 f Kr) i deras utopier, klädda i den fantastiska reseromanens form.<sup>28</sup> Tanken på den universella republiken, Guds stad, sysselsätter Filo, den alexandrinske juden på Kristi tid, och den filosofiske kejsaren Marcus Aurelius. Men det var i kristendomens hägn, närd av småfolkets, slavarnas, de frigivnas och småhantverkarnas betryck, drömmen grep den breda massan, låt vara som en dröm om tidernas ände och en ny himmel och jord.

## Antiken och den kristna kärlekstanken

Anders Nygren hävdar i *Eros och Agape*<sup>29</sup> att kristendomen innebär en radikal omvärdering av alla tidigare existerande värden. I dess kärlekslära framträder något nytt och unikt, något som

<sup>24</sup> Hans Lietzmann: *Geschichte der alten Kirche I* (1953), sid 142.

<sup>25</sup> Paradis är urspr. ett persiskt ord som betyder trädgård, en grundbetydelse som fanns kvar, då det inlånades i grekiskan.

<sup>26</sup> Tarn: *Alexander II*, App. 25 § VI.

<sup>27</sup> Tarn: *Hellenistic Civilisation* (1953), sid 79.

<sup>28</sup> H. F. van der Meer: *Euhemeros from Messene* (1939).

<sup>29</sup> Eros = den sexuella kärleken, som steg för steg kan förädlas. Agape = den religiösa, kristna kärleken.

annars inte fanns under antiken. Den antika kärleken erhöill ett karaktäristiskt uttryck i Platons erosfilosofi sådan den beskrivs bl a i *Gästbudet*. Utgångspunkten är att människan inom sig bär ett minne av gudomen och en medfödd kärlek till den. Ett gåtfullt begär får henne att från sexualitet höja sig till längtan efter andlig tillfredsställelse och att sträva mot det gudomliga. Den sublimering, förädling eller frälsning vilken här eftersträvas kännetecknar Nygren som egocentrisk. Människan söker hela tiden *sitt* högsta goda. Vägen går alltid, enligt Platon, *från människan uppåt till Gud*. I motsats härtill betecknar Agape, den kristna kärleken, på samma sätt som Kristus steg ned på jorden, *en nedstigande kärlek*. Vägen går *från Gud till människan*, aldrig i motsatt riktning. Nygren bestämmer Agape på följande sätt:

1. Den är spontan, dvs kan inte naturalistiskt förklaras eller härledas, inte ges ett ursprung i människans egen natur.
2. Den är omotiverad, dvs motiveras inte av den älskades värde ur mänsklig synpunkt. Icke blott den som förtjänar det är föremål för den kristna kärleken utan även syndaren, brottslingen, den skenbart mindervärdige.
3. Agape skapar värde men förutsätter inget sådant hos den naturföreteelse som människan i och för sig är.
4. Agape innebär gemenskap med Gud, ty i den uppenbaras Guds väsen, såsom skett i Kristus.
5. Människans gensvar på denna uppenbarelse är den kristna tron.

Vid sin bestämning av Agape avser Nygren inte att psykologiskt förklara den kristna kärleken eller ens att diskutera dess möjlighet utan endast att rent objektivt-vetenskapligt som dogmhistoriker belysa ett centralt kristet trosmotiv. Kritiken av honom måste därför börja med en granskning av huruvida hans grundbegrepp och den motsättning med vilken han arbetar har stöd i det historiska materialet.

Så vitt man kan se gör Nygren rättvisa varken åt den platoniska erosläran eller åt det totala sammanhang, i vilket den kristna kärleksläran möter oss i Nya Testamentet. Han har på ett ensidigt sätt konstruerat fram en motsats som är Nya Testamentet främmande. Anledningen härtill är dogmatisk, hans beroende av en extrem utläggning av den lutherska nådateologin. Härtill kommer andra tidsbetingade anledningar.

Nygren har känt ett starkt behov av att dra en skarp gränslinje mellan kristendomen och den nutida så kallade humanismen med dess övertygelse om människans förmåga att förädla sig själv och förnya förhållandena på jorden. I anknytning till modern filosofisk begreppsanalys har han även velat befria kristendomen från den metafysiska barlast som ligger i att tillskriva människan ett naturligt värde.

Även marxismen vänder sig mot humanismen i dess nu inom den västerländska kulturen förekommande form. Den har visat en upprörande svaghet i kampen mot krig och nazism och varit villig till kompromisser både med Hitler och Nixon. Det var inte de sköntalande humanisterna, som gick i spetsen för protesterna mot det barbariska kriget i Vietnam och amerikanernas skändliga beteende där.

Vad har emellertid Nygren att sätta istället för humanismen? Det är betraktelsen av människan som ett kreatur helt beroende av Guds nåd och allmakt. Den jordiska diktaturen flyttar i Nygrens teologi upp i himlen. Eftersom det inte finns någon väg från människan som sådan till Agape utan Agape uteslutande är ett gudomligt nådebevis hamnar man med Nygrens teologi i en predestinationlära, vilken torde förefalla mången kärlekslös och upphäver tron på att Gud är kärleken, Agape. Nygrens agapedefinition bär sålunda inom sig ett element av självupplösning, vilket



endast nödortfött kan döljas av hänvisningen till att Guds vägar inte är våra vägar och omöjligheten att förstå Guds rådslut.

Det är en reaktionär teologi Nygren företräder, en teologi, som man med en mera socialt inriktad kristendomsuppfattning på det bestämdaste måste avvisa. Man har så mycket större skäl härtill som Nygrens logiska pressning av begreppen Eros—Agape saknar historiskt fundament.

Nygren har inte framställt platonismen riktigt. Han framställer eros, den erotiska driften i Platons filosofi ensidigt, som ett människans försök till uppstigande mot Gud. Men Platon förutsätter samtidigt att Gud griper människan, sålunda en aktivitet från det gudomligas sida. I Faidros (Lindskogs övers sid 249 f) heter det:

Endast den, som har det gudomliga skådandet, är i sanning fulländad. Han blir fri från all möda och gudanära. Men av massan föraktas han som en narr, ty det är förborgat för den, att *han är besatt av Gud*.

Besatt av Gud? Eros är från en sida, enligt Platon, människans kärlek till gudomen, från en annan sida gudomens mystiska inspiration av människan.

Samma dubbla aspekt möter i Aristoteles ombildning av platonismen. Materien är längtan efter gudomlig form. Men det gudomliga verkar härvid som en magnet. Mot källornas tydliga utsagor insisterar dock Nygren på att erosläran inte räknar med någon nedåtriktad gudomlig aktivitet. Till och med i fråga om Plotinos håller han envist fast härvid, trots att hela den nyplatoniska filosofins mystik bygger på gudomlig emanation, utflöde från Gud, och Plotinos uttryckligen säger att ”det högre vårdar sig om det lägre och smyckar det”. (Enneaderna, IV, 8, 8).

Till detta kan läggas att Nygren genomgående skildrar Eros blott från den *intellektuella* sidan, såsom platonisk återerinring buren av längtan att såsom på en himlastege stiga från materien mot det andliga och eviga, varvid naturligtvis jagets egocentriska frälsningssträvan bär uppstigandet. Men vid denna för Nygren typiska intellektualisering av Eros avkläds de orfiska och dionysiska myterna sin självförlömmande extas, vilken de själva betraktade som gudaingiven. De blir hos Nygren istället enbart bärare av ett slags självupptagen, filosofisk-rationell frälsningslära.

I detta sammanhang beaktar heller inte Nygren de ansatser till omotiverad, nåderik kärlek, som visar sig i de antika frälsningsreligionerna. I Eleusis blev tjuven Pataikon salig och just i sin egenkap av tjuv och syndare. Redan Euripides förebrådde mysterierna att de lät alla slags sedeslösa invigas och därmed ställde dem i järnbredd med människor som gjort sig förtjänta genom sina dygder.<sup>30</sup> Plutarchos berättar om prästinnan Theano, som istället för att förbanna svarar Alkibiades:

”För att välsigna, icke förbanna är jag prästinna.”

Att hon här kommer den kristna kärleksläran nära kan näppeligen förnekas.<sup>31</sup>

Överhuvud nedvärderar Nygren otillbörligt de antika frälsningsreligionerna. Att de kännetecknas av mycken tung magisk-rituell formalism är obestridligt. Men sådan tyngde även urkristendomen. Man kan inte förbise att den antika frälsningsmystiken i sina högsta former faktiskt möter kristendomen och även dess kärlekstanke. Agape förekommer sålunda direkt som namn på den huldrika egyptiska gudinnan Isis och härvidlag är det just hennes barmhärtighet utan anseende till person som åsyftas.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Carl Schneider: *Geistesgeschichte des antiken Christentums 1* (1954), sid 456.

<sup>31</sup> Schneider a a sid 35.

<sup>32</sup> Nock i *Gnomon* 21 (1949), sid 221-228.

Även på andra håll är den hedniska antiken i enstaka fall snuddande nära den kristna kärleksläran. Så skriver t ex Seneca i *De Clementia* (Om mildheten):

Att Augustus var en Gud tro vi icke, därför att vi befallts att göra det (deum esse non tamquam iussi credimus). Men vi tillstår att Augustus var en ädel furste och att namnet väl passade honom av den anledningen att han inte grymt vedergällde lidna försmädelser, för vilka furstarna brukar vara känsligare än för faktiskt liden oförrätt, utan leende bagatelliserade mot honom riktade skymford, så att det var uppenbart att det var ett straff för honom att straffa.<sup>33</sup>

Härmed står inte i strid att en kärlekslära som i stort var antiken främmande, med en ny och sällsam kraft, vilken inte har någon motsvarighet vare sig hos Isisreligionen eller Seneca, ur folkdjupen bryter fram i kristendomen. Det var slavarna, de frigivna, de fattiga hantverkarna, som här skapade en ny social etik.

Jag kan inte ansluta mig till dem som i anslutning till Reitzenstein<sup>34</sup> och andra söker härleda kristendomen ur de antika mysteriereligionerna eller till Christian Baur<sup>35</sup>, Eduard Zeller<sup>36</sup>, Agathon Aall<sup>37</sup>, Eduard Wechssler<sup>38</sup> i deras strävan att parallellisera grekisk filosofi och Jesu Kristi lära. Den store kännaren av den stoiska filosofin, Max Poehlenz, erinrar om en nyligen funnen papyrus, där stoikern Musonius bemöter de fattigas bekymmer för sitt dagliga uppehälle med orden:

Hur livnär då de små fåglarna sina ungar, svalorna och lärkorna, som dock är mycket fattigare än du? Är dessa djur människan överlägsna till förståndet? Eller i kraft och styrka? Lagrar de då upp förråd?

Man erinrar sig Matteus 6:26 med Jesusordet:

Se på fåglarna under himmelen: de sår icke, ej heller skördar de, ej heller samlar de in i lador och likväl föder er himmelske fader dem.

En yttre likhet föreligger otvivelaktigt. Men ändå är, som Poehlenz framhåller, olikheten avgörande.<sup>39</sup> Musonius, den bildade litteratören, hänvisar de fattige till deras egen kraft, Jesus till den himmelske fadern och hans kärleksfulla omsorg.

Gränsen mellan vissa höjdpunkter i den antika etiken och den kristna kärleksläran är dock inte så skarp som Nygren påstår. Men man kan gå längre än till ett sådant påstående. T o m Kristus-bilden skymtar i den platonska religiositeten.

I dialogen *Staten* ställer Platon vid ett samtal mellan Glaukon och Sokrates den rättfärdiga och orättfärdiga människan emot varandra. Hur skulle de flesta handla om de ägde en Gyges ring och med hjälp av den kunde göra sig osynliga? De skulle stjäla, begå våldtäkt och göra sig skyldiga till alla möjliga brott från vilka fruktan för straff nu avhåller dem. Renodlar man den orättfärdige måste man häri se en person som söker *synas rättskaffens*, under det att han på alla punkter är motsatsen. Men på samma sätt är den verkligt rättfärdige i vår värld sådan den nu är dömd att *synas orättfärdig*. I vår tillvaro, där orättfärdigheten får priset framför rättfärdigheten, säger Glaukon:

”... gisslas den rättfärdige, torteras, slås i bojor och bländas på båda ögonen och slutligen *naglas han efter alla marter även fast på korset ...*”

<sup>33</sup> Franz Altheim: *Römische Religionsgeschichte* 2 (1953), sid 33.

<sup>34</sup> Reitzenstein: *Hellenistische Mysterienreligionen* (1927).

<sup>35</sup> F. C. Baur: *Das Christliche des Platonismus* (1837) och *Seneca und Paulus* (1858).

<sup>36</sup> Zeller: *Essener und Orphiker*. Zeitschrift f wiss. Theologie 42, 1899, 2 Heft, sid 195-269.

<sup>37</sup> Agathon Aall: *The hellenistic Elements in Christianity* (1931).

<sup>38</sup> Eduard Wechssler: *Hellas im Evangelium* (1947).

<sup>39</sup> *Antike und Abendland* (1945), sid 44.

Detta ställe negligeras nästan genomgående i nutida framställningar av den antika människouppfattningen.

Undantag härifrån utgör Leopold Ziegler i hans bok *Von Platons Staatheit zum christlichen Staat* (1948), sid 84, och Ernst Benz i hans lilla avhandling *Der gekreuzigte Gerechte bei Platon, im Neuen Testament und in der alten Kirche* (1950).

Nygren förbigår naturligtvis helt korsfästelsemotivet — agapemotivet framför alla andra — i den platoniska religiositeten.

Platons bild av den korsfäste rättfärdige ter sig särskilt märklig, eftersom korsfästelse i Aten på hans tid förekom endast i fråga om slavar. Platon kan vid sin skildring inte ha tänkt på Sokrates död sådan den faktiskt gestaltade sig. Benz visar emellertid med utgångspunkt från ett ställe i *Försvarstalet* att Sokrates alldeles som Jesus sägs ha gjort, tycks ha räknat med att dö på ett smädligt sätt, som en korsfäst slav.

Så blev det icke.

Sokrates dog i förnäm avskildhet, full av filosofisk värdighet, och dödsscenen med giftbägaren, sådan Platon återger den, avser att illustrera människans andliga herravälde över sinnena och kroppen. Dödsscenen präglas sålunda onekligen av den ideella egocentricitet som Nygren finner karaktäristisk för erosläran. Men i *Staten* anar Platon att det sista ordet om den rättfärdiges lott här på jorden därmed inte är sagt. Korset kastar sin skugga framför sig som en utmaning mot den filosofiska självtillräckligheten. Benz skriver:

Alltjämt förestod mänskligheten den fruktansvärdaste upplevelsen, nämligen att den på korset upphöjde rättfärdige även förvägrades den mänskliga filosofiens tröst; berövades illusionen att genom tankens makt kunna övervinna döden; avkläddes sin sista inre och yttre mänskliga värdighet; att förtvivlan över att vara övergiven av Gud blandades med dödsångesten, att han utlämnades åt lössläppta medmänniskors värsta lidelser och raseri, att hans lidande erhöi en den kvalfullaste misshandels drag och att hans död drogs ut i den skamlösaste offentlighet och gjordes till föremål för spott och spe. Den lidande rättfärdiges kors skulle först upprättas på Golgata i Jerusalem.<sup>40</sup>

Sokrates hör till aristokratin och de lärda, Jesus Kristus till slaverna, de frigivna, de fattiga hantverkarna.

Den gamle religionshistorikern Erik Fascher har skildrat den kristna kyrkans syn på Sokrates genom tiderna. Där bekräftas, dock på ett annat sätt än hos Nygren, den grundläggande skillnaden mellan den filosofiska humanismen och kristendomen. Den framträder med all åskådlighet i Faschers referat av vad den förste kyrkofadern, Justinus, säger om Sokrates:

Vad som inte lyckades för Sokrates har Kristus genom sin makt åstadkommit och för honom dör hantverkare och enkelt folk, under det att inte ens filosofer går i döden för Sokrates.<sup>41</sup>

Faschers bok skäms av en viss judefientlighet (sid 93-94). Men även han har tagit djupt intryck av Benz' avhandling (sid 91).

## Kristendomen och den internationella broderskapstanken

I sin strävan att göra Agape till något absolut unikt kristet förnekar Nygren det historiska sammanhang, utan vilket kristendomens snabba framgång i den hellenistiska världen blir tämligen obegriplig. Kristendomen isoleras på ett märkligt sätt från sin egen uppkomstmiljö,

<sup>40</sup> Benz: *Der gekreuzigte Gerechte*, sid 15.

<sup>41</sup> Erik Fascher: *Sokrates und Christus* (1959), sid 74.

vilket gör den historiska nyskapelse som otvivelaktigt föreligger onödigt gåtfull.

En sådan teologisk dogmatism som Nygrens kan, om det vill sig illa, försvåra den ekumeniska rörelsen och lägga hinder i vägen för en rättvis värdering och förståelse av Gudsuppenbarelsens olika former i världen.

Det heter hos en framstående kännare av indisk religion, Walther Eidlitz:

Nygren talar . . . om en kärlek som ej utgår från människor utan från Gud och stiger ned av nåd — en spontan och motivlös kärlek, som osjälviskt lever av Guds liv — och han förbehåller kristendomen detta slag av kärlek. Den indiska bhaktis djupa erfarenhet av den nedstigande gudomliga nådens och kärlekens väg synes han ej känna till.<sup>42</sup>

En stor diktare, som behärskade kinesiska och beundrade Kung Fu-Tse, återger dennes visdom på följande sätt:

Och han sade:

Vem som helst kan hamna i överdrifter.

Det är lätt att inte träffa pricken. Det är svårt att stå stark i Mitten.

Och de sade:

— Om en man begår mord skall hans far skydda och gömma honom?

Och Kung sade:

— Han skall gömma honom.

Och Kung gav sin dotter till Kong-Tsch'ung fastän

Kong-Tsch'ung satt i fängelse.

(Ezra Pound, Canto 13)

Även om man anser att den gudomliga kärleken rikast uppenbarats i Kristus finns det ingen anledning att en gång för alla dra upp snäva gränser för Gudsupplevelsen hos jordens olika folk och raser. En mot mänsklig inkräkthet och egocentricitet riktad teologi, som gör detta, blir lätt själv inkräkt och egocentrisk. Den inför i det kristna kärleksbegreppet ett moment av självupplösande kärlekslöshet och självtillräcklighet. Den indiska bhaktiläran innehåller tydligen starka beröringspunkter med kristendomen. Den kristna kärlekstanken har också nära motsvarigheter i buddhism och annan hednisk religion.<sup>43</sup> När man i den rabbiniska judendomen någon gång under andra århundradet e Kr mot regeln avbildar Gud sitter han med böneremmar och studerar lagen natt och dag. Enligt en källa gör han små hakar i Thora till hjälp för rabbi Akiba. Men i den underbara berättelsen om hur rabbi Akibas hustru klipper av sig håret och säljer det för att maken skall få råd att studera bryter en kärlek, som inte är lagiskhet, igenom.<sup>44</sup> Moore har i sitt vackra verk *The Judaism I—III*, visat hur nära den judiska kärlekstanken i många fall kommer den kristna. Liksom det är en brist hos Nygren att han ger en schematisk, dogmatisk och osann bild av platonismen, är det en annan att han endast ser det juridiskt-lagiska hos judendomen.

Den kristna broderskapstanken låter sig inte insnöras i en trång dogmatik som förhindrar uppskattningen av främmande religioner och folk. Men finns det inte också en annan begränsning i Nygrens kristendomssyn? Den framträder inte så mycket i vad han säger som i vad han inte säger.

Nygren stannar inte ett ögonblick vid kristendomens sociala budskap och han framhäver aldrig att den kristna kärleken, fastän den naturligtvis gäller alla, *i första hand*, så som vår värld är beskaffad, måste gälla de fattiga och betungade, de sämst ställda, de mest vanlottade. Han vill hålla

<sup>42</sup> Walther Eidlitz: *Krishnas leende* (1955), sid 42.

<sup>43</sup> H. Haas: *Idee und Ideal des Feindesliebes in der aussen: christlichen Welt* (1927).

<sup>44</sup> ”Schneider, a a sid 20.

kristendomen utanför allt vad politik vill säga utan att inse att den kristne, om han på det sättet sätter sitt ljus under ena skäppa, vägrar att kämpa mot mörkret i världen. Drev inte Jesus Kristus ut månglarna ur templet?

Kristendomen är till hela sitt ursprung icke blott en religiös utan även, som torde framgått av det föregående, en religiös-social rörelse.

Anders Nygren har, låt vara med de ensidigheter som påtalats, genom sitt framhävande av agape-motivet tagit fasta på ett centralt motiv i kristendomen, en punkt från vilken det nya och revolutionerande i den kristna religionen mäktigt och gripande utstrålar. Men var hänvisar han från dogmatik till handling, från ord till kärlekens gärningar?

Det råder inte det minsta tvivel om att det är en kristens plikt att bekämpa ondskan här i världen.

Utom hos judarna och innan filosoferna Musonius och Epiktetos under den tidiga kejsartiden sade sin mening hade ingen i antiken någon invändning att göra mot att nyfödda barn, särskilt flickor, utsattes och dödades.<sup>45</sup> En vändpunkt kom först med de kristna. Men vad var detta utsättande av nyfödda mot amerikanernas sönderbrännande av barnungar med napalm i Vietnam och ändå är detta bara en bråkdel av USA-kapitalismens illdåd i Sydostasien? Det är självklart att varje äkta kristen måste protestera mot allt liknande barbari och kämpa mot barbariets orsaker, mot rikedomens koncentration i USA och hos oss på allt färre händer, mot vinningslystnaden och mammon, mot utstötandet av åldringar och handikappade ur produktionen, mot arbetslösheten, mot det allt snabbare utslitandet av arbetskraften och mot miljöförstöringen, vanhelgandet och nersmutsandet av jord och vatten, skändandet i simpelt profitintresse av Guds fria natur.

En kristen kan inte vara likgiltig för världens nöd och stöda de rika och mäktiga. Han kan inte ha något till övers för vitmenade gravar, som invärtes är fulla av allsköns uselhet och ohyra.

Det ingår inte alls i den kristna kärleken att härvidlag vara försiktig och undfallande och att undvika alla harmsna ord, allt, som kan sära och stöta. Det gjorde sannerligen inte Jesus Kristus, om man får tro evangelierna.

Någon motsvarighet till den kristna barmhärtighetsverksamheten och diakonin i fråga om anda och omfattning fanns inte i den antika världen.<sup>46</sup> Ur Agape uppenbarades en hittills oanad kärlek till nästan och en kärleksfull omsorg om allt levande, från det värnlösa barnet till änkan, från den fattige till slaven och syndaren.

Att här, som professor Tingsten i en radiodebatt, skjuta fram stoicismens broderskapslära som något jämförligt vittnar endast om okunnighet jämte en på sitt sätt typisk obenägenhet att godta den s k humanismens tacksamhetsskuld till kristendomen.

*Den borgerliga humanismen är helt enkelt avblekt kristendom, ingenting annat.*

## Den kristna humanismen

Till de kristna humanisterna måste man räkna de nutida kristna platonikerna, W. R. Inge, Paul Elmer More, A. E. Taylor, William Temple och Santayana. Goeghegan skriver i en framställning av deras tankevärld:

Platons *Eros* är, ehuru kallad en gud, väsentligen människans strävan efter sin ideella vision och Plotinos kärlek till det gudomliga är mycket lika Spinozas *amor intellectualis dei*. Ehuru den inte får överbetonas råder det en olikhet mellan den klassiska *Eros* och den kristna Agape. Den ena gör det

<sup>45</sup> Tarn: *Hellenistic Civilisation* (1953), sid 102.

<sup>46</sup> H. Bolkestein: *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum* (1939).

möjligt för människan att göra vad hon bör för sig själv, den andra gör för människan vad hon inte kan göra för sig själv. Det är varken någon tjänst åt kristendomen eller platonismen att negligera det faktum, att den ena är väsentligen antropocentrisk och kosmocentrisk, den andra theocentrisk.<sup>47</sup>

Häri kan man instämma. Men det bör beaktas att Goeghegan inte som Nygren ställer Eros och Agape diametralt mot varandra. Människans strävan till Gud tillerkänns betydelse. Den har sin gräns i den naturliga förmågan. Här kommer Agape, den mänskligt oförklarliga kärleken till. Genom den stegras vanlig anständighet till kärleksfull innerlighet, vanligt mod till heroism, vanlig hygglighet till genial generositet, vanlig vänlighet till ofattbar självuppoffring.

Nygren godtar inte den platoniska kristna humanismen. Men varför skulle inte kristen tro kunna uppta element från platonismen? Det sker ju i Nya Testamentet. Redan den största lovsång till Agape som finns, Paulus' underbara hymn till kärleken, är ju ett vittnesbörd härom. Det heter ju där, vers 12:

”Nu ser vi ju på ett dunkelt sätt, såsom i en spegel, men då skall vi se ansikte mot ansikte.”

Hela åskådningssättet härstammar från Platon. Det enda Nygren skulle kunna hänvisa till är J. Behms påpekande att versen inte på grund av rytmen passar in i hymnen.<sup>48</sup> Vid Paulus' tal i Aten, Apg 17:22-31, med dess populära Aratoscitat skall däremot inte så stor vikt fästas. Det kan enligt grekiska historieskrivares sed vara fritt tillsatt av Lukas. Men att Paulus i talet — hur äkta det nu är — tillskriver hedningarna en omedveten dyrkan av den sanne guden, kommer nära tanken på en *logos spermatikos*, en naturlig religion som Nygren inte vill ge kristen hemorts rätt. Tydligt är dock att nådateologin hos Paulus endast riktar sig mot och avser att frigöra från den judiska lagen, men däremot inte från hans synpunkt utesluter människans naturliga sökande efter Gud. Guds kärlek och nåd förkroppsligas hos Paulus först och främst genom den till människan *nedstigne* Kristus. Men hans hänvisning, 2 Kor 12:2-4, till hur han själv upprycktes till tredje himlen vittnar om att han härmed förenar erosextasens och mysteriereligionernas *uppstigande* himlaresa. Under det att Nygren sålunda inför Eros — Agape säger antingen — eller, så säger Paulus både och.

Även den synoptiska traditionen står främmande för Nygrens sätt att fränkänna människans längtan efter Gud all betydelse. Genom uttolkning av Jesu liknelser söker Nygren ådagalägga att Gud i sin kärlek inte fäster något avseende vid mänsklig förtjänst. Men han går härvid tendensiöst till väga. Han anför parabeln om den förlorade sonen. Härvid underlåter han emellertid fullständigt att omnämna den äldre sonen, vars långvariga trohet dock evangelisten särskilt lovprisar, Lukas 15:31:

”Min son, du är alltid hos mig, och allt mitt är ditt.”

Han tar upp berättelsen om vingårdsmännen och allas lika betalning antingen de börjat arbeta i vingården vid en tidig eller sen timma och drar därav den slutsatsen att lönen ingenting har med förtjänst att göra. Återigen förbiser han ett viktigt förbehåll: att alla dock troget arbetat i vingården. Deras lott är en helt annan än de utomståendes. Dessutom torde parabeln handla om att äldre, som sent omvänder sig, har samma möjlighet att bli saliga som de, vilka redan på ett tidigt stadium av sin levnad omvänt sig. Det syns vara denna för dåtida och nutida missionsverksamhet betydelsefulla förkunnelse som är liknelSENS kärna.

Den svagaste punkten i Nygrens teologi ur den kristna humanismens synpunkt är dock dess ofrihet. Eftersom agape, så som Nygren ser det, helt är Guds verk och beror av hans nåd, så blir

<sup>47</sup> William D. Goeghegan: *Platonism In Recent Religious Thought* (1958), sid 31.

<sup>48</sup> J. Behm: *Das Bibelwort vom Spiegel, Seeberg-festschrift* (1929).

människan, då hon går den kristna kärlekens ärenden, en sorts kärlekens automat, ett blint verktyg i den allsmäktiges händer. Människans egen insats försvinner. Det fader—barn-förhållande, i vilket evangelium ofta så förtroendefullt speglar relationen mellan Gud och människa utplånas om den sistnämnda av egen kraft inte ens förmår älska sin Gud.

Hurudan är i själva verket Nygrens gudsbild? En gudsbild är ju aldrig något absolut. Den är ett indirekt medvetande om ett ljus, vars närvaro endast skuggan på väggen visar eller, om man inte ser det, därför att man håller handen för ögonen, man endast förnimmer som värme, ofta en knappt märkbar bestrålning. Här reser sig alla tvivlets djävlar och de låter sig inte fördrivas genom att man, som Luther, kastar sitt bläckhorn efter dem, de trotsar all världens bläck och teologi.

Harnack sammanfattade i *Wesen des Christentums* 1901 den kristna tron i tre punkter:

1. Gud är vår fader.
2. Varje människosjäl har ett oändligt värde.
3. Guds rike växer mitt ibland oss.

I viss mån innebar detta ett tillrättaläggande av kristendomen i anslutning till en sekulariserad humanism med dess förkunnande av människovärdet och en immanent framstegstro. Gudsbilden blev som spegelbild av vår fruktansvärda tillvaro väl idyllisk. Mellankrigsteologin har otvivelaktigt haft sitt berättigande som reaktion häremot och då den framhävt människans kreaturlighet, som krigen givit så många bevis på, Gudsrikets oåtkomliga karaktär och de vreda, dömande, gåtfulla dragen hos Gud, låt vara att Karl Barths lära om Gud som *Der ganz andere* ("Den helt andre") är svår att acceptera, om man bekänner sig till den kristna humanismen. När dessa dolda drag, *absconditus*-sidan hos Gud (hans "fördoldhet") som sig bör erkänts, ser den humanistiske kristne sig dock tvungen att hävda att evangeliet i sin rikedom också ger stöd åt den harnackska tolkningen, givetvis med avdrag för vad som i hans Gudsbild är mänskligt — alltför mänskligt. Det kan förefalla som en kompromiss, men kompromissen är nödvändig, om man inte vill stå helt främmande för Gud. *Låter man humanismen återgå till den ursprungliga, bakomliggande religiositeten*, finner man hos synoptikerna vid sidan av det transcendenta Gudsriket verkliga också det immanenta, ständigt växande, vidare tron på, symboliskt uttryckt, den obetydligaste varelses evighetsvärde. Man måste erkänna att uppfattningen av Gud som vår fader såsom uttryck för en *tillitsfullhet* inför livet trots allt är ett centralt kristet trosmotiv i kraft av vilket man på Guds kärlek svarar med ren och barnslig kärlek, tacksamhet och glädje. *Filia*, det begrepp, vari kristendomen bevarar fader-barn-förhållandet, förbigås av Nygren.<sup>49</sup>

Nygren endast från Gud nedstigande kärlek svarar inte mot evangelium. Detta har också rum för människans mot Gud uppstigande kärlek, hennes strävan, hennes villighet, hennes mottaglighet, hennes avgörelse. Nåden är icke blott en gåva utan även en förpliktelse. Nygren, som helt står under inflytande av Luthers negativa syn på den "naturliga" människan, har aldrig gjort den upptäckt som Paul Althaus uttrycker så att Luther alltför mycket förenklat bilden av människan utan Kristus.<sup>50</sup> Även Karl Barth uppfattar förhållandet mellan Eros och Agape på ett mera positivt sätt än Nygren.<sup>51</sup>

Agape är korsfäst Eros.

Man måste beklaga att Nygren vid sin agapetolkning på grund av sin extrema Lutherteologi

<sup>49</sup> M. C. D. Arcy: *The Mind and Heart of Love* (1956), sid 122.

<sup>50</sup> Paul Althaus: *Der Brief an die Römer* (1946), sid 65.

<sup>51</sup> Karl Barth: *Dogmatik*, III, 2, sid 243 f.

utgick från en förutfattad mening om den kristna kärleken. Något behov av att systematiskt gå igenom och filologiskt granska alla agapeställen i NT tycks han inte ha haft.

Själva ordet härstammar från Septuaginta, den förkristna, grekiska översättningen av Gamla Testamentet. Där förekommer Eros blott 2 gånger och ingen gång med hänsyftning på Guds kärlek. Härom används däremot 18 gånger agape, 9 gånger agapesis och 31 gånger *filia*.

Liksom Nygren i fråga om eros framförallt fäster sig vid den från människan egocentriskt utgående riktningen uppåt och otillräckligt betonar den självförglömmande erosextasen, så intellektualiserar han även Agape och stannar hellre vid dess allmänna dogmatiska karaktär av att vara nedkommande från Gud än vid hur detta nedkommande när det inte direkt förbands med Kristus, tedde sig för urkristendomen. Det betraktades tydligen som en pneumatisk akt. I Rom. 15:30 uppmanar Paulus bröderna att bistå honom med bön ”vid vår Herre Jesus Kristus och vid vår kärlek i Anden” egentligen ”andelivets kärlek”.

Sammanställningen av Kristus och pneumakärleken anger ett viktigt sammanhang. I Gal. 5:22-24 sägs Agape vara en andens frukt och häremot kontrasteras sarx, köttet. Agape ansågs som ett pneumatiskt fenomen, en andeutgjutelse av samma slag som tungomålstalandet, den ingivelse som kom Simon att lovprisa den nyfödde Kristus och den Kristusanda, vilken tog den troende i besittning vid nattvarden. Samma entusiasm upplevde man vid påsk-firandet, då församlingen sörjt i mörkret och ljusen och lamporna plötsligt tändes:

”De firar den uppståndne Herren,  
ty de är själva nu uppståndna”.<sup>52</sup>

Hos Paulus och i Johannesevangeliet är samtidigt Agape redan ett teologiskt begrepp. Synoptikernas användning av termen är däremot sällsynt. Men man fäster sig vid ett underbart ställe, där det förekommer i verbform, Lukas 7:47, ett ställe vars skönhet Nathan Söderblom sökt fånga i en bekant dikt. Stället ingår i berättelsen om skökan med alabasterflaskan. Jesus säger att hennes många synder är henne förlåtna:

”Hon har ju visat mycken kärlek.”

Den svenska översättningen är en smula oklar. Läsaren får det intrycket att det är därför att glädjeflickan smort Jesu fötter med välluktande olja och kysst dem hon får syndaförlåtelsen. Men det är inte den grekiska textens innebörd. Enligt den är anledningen en helt annan. Jesus förlåter henne synderna på grund av att hon varit god, kärleksfull i sin yrkesutövning (oti nyannsev nliu), *därför att hon älskat mycket*, varvid älskat måste fattas som hänsyftande på det andliga i kärleken. Aoristen anger att kvinnans kärleksgodhet ligger i det förflutna, *före* insmörjandet av Jesu fötter.

Så kommer den vidunderliga sensmoralen:

”Den som får litet förlåtet, han älskar också litet.”

Detta intermezzo visar hur fjärran den äkta kristendomen i sin humanism är från all ytlig, konventionell moral. Den som handlar i Kristi anda ser till det inre, inte till det yttre. Det är om detta intermezzot, rätt förstått, rör sig, inte om någon belöning för uppvaktningen av Jesus, något som skulle varit banalt.

Om man framhåller att våra domstolar skulle tänka på detta — ”den som får litet förlåtet, han älskar också litet” — så inser man den radikala skillnaden mellan den kristna kärleken och dess gudomliga generositet å ena sidan och vanlig moral och rättvisa å andra sidan.

<sup>52</sup> Goethes *Faust*.



Genom Agape förenar Gud människan på ett innerligt sätt med hennes nästa. Men han går henne också till mötes i, som Plotinos uttryckte det

”... den ensammes flykt till Den Ensamme.”

Den gudomliga kärleken har oändligt många aspekter, men den är alltid personlig. Allmänna formuleringar garanterar inte att man känner igen den i dess individuella manifestationer, där den ofta blir till förgelse och till en stötesten.

Från katolskt håll har Nygren utsatts för vederhäftig kritik av den lärde H. Marrou i *Esprit*, 13, 1945, där särskilt hans sätt att utifrån sina två grundbegrepp — Eros och Agape — skära ut, bedöma och fördöma olika motiv i den kristna traditionen avvisas. Nygrens tvära vattendelning förefaller Marrou simplicistisk. En annan betydande katolsk kritiker är Viktor Warnack, som bl a genom att realistiskt låta Eros och Agape avteckna sig mot Sexus, i sitt stora och omsorgsfulla verk *Agape* (1951) ger ett lysande exempel på teologins förmåga att tjäna som en lykta för vår fot i känslolivets och köttets konflikter. Bland den protestantiska kritiken märks Kurt Leeses artikel i *Zeitschrift I. Theologie und Kirche*, 19, 1938, och en recensent med signaturen J. F. B. B. i *The Journal of Theological Studies*, 1933, nr 34, där Nygrens arbete kallas

... en laboratorieprodukt, framsprungen ur hans a-priori — konception av kristendomen såsom något fullständigt nytt och av den hedniska etiken såsom fullständigt i avsaknad av gudomlig ledning.

Sin främste svenske kritiker har Nygren funnit i professor Gustaf Wingren. Han har i *Teologiens metodfråga* (1954), särskilt genom sin tes att lagen under olika tidsskeden uppträder i olika gestalt, som det är teologins uppgift att kontrastera mot nåden, öppnat en löftesrik utsikt mot en icke blott akademisk utan även verkligt levande teologi, en teologi som konkret vill skildra den lagens obarmhärtiga värld och mekanik, i vilken nutidsmänniskan lever och robotiseras och som öppnar ett kristet fönster mot vår tids brännande sociala problem.

Nygrens teologi är en mellan gråpapper pressad växt. Läger man Kierkegaards *Kärlekens gärningar*, där Nygrens distinktioner finns lika klart uttryckta som hos honom, bredvid *Eros och Agape*, så förnimmer man genast skillnaden mellan den akademiske testuggaren och den store diktarens innerliga och levande gestaltning av det stora mysteriet.

## Den första kristna församlingens kommunism och Qumransekten

Apostlagärningarna är vår enda källa när det gäller den första kristna församlingen. Denna skrift av Lukas skildrar hur lärjungarna efter den paniska flykten vid Jesu korsfästelse återvänt till Jerusalem och hur Jesus där vid upprepade tillfällen låter sig ses av dem. I och för sig kan denna tradition vara fullt trovärdig, låt vara att det måste vara fråga om visionära upplevelser, kollektiva hallucinationer, framsprungna ur apostlarnas exalterade tillstånd. Om den fromma tron avböjer alla sådana naturliga förklaringar, så berör det inte den historiska utgångspunkten för församlingsbildningen. Däremot är skildringen av Jesu himmelfärd otvivelaktigt härledd ur profetian, Daniel 7, 13, där en som liknar en människoson kommer med himmelens skyar. Lukas låter, som en garanti för Jesu snara återkomst, honom försvinna på samma sätt inför lärjungarnas ögon:

”Och en sky tog honom bort ur deras åsyn.” (Apg. 1,9)

Den första kristna församlingens medlemstal anges (1, 15) till omkring 120. Det är en rent konventionell siffra, eftersom enligt de juridiska bestämmelserna i staden just 120 personer fordrades av romarna för att en lokalförening skulle få välja en självständig representation, ett kollegium eller synedrium.<sup>53</sup> Historien om andens utgjutelse på pingstdagen är skriven med tanke

<sup>53</sup> Bo Reicke: *Glaube und Leben der Urgemeinde* (1957), sid 23.

på missionen. Reicke har visat att folken som uppräknas (2,9-11) är ordnade efter den dåtida astrologien, så att de motsvarar de 12 tecknen i djurkretsen.<sup>54</sup> Det avslöjar den missionära konstruktionen, eftersom det inte är sannolikt att just de folk som man förband med denna var tillstädes. I fortsättningen beskrivs Jerusalemsförsamlingens kommunism. Den annars i många hänseenden så förträfflige Troeltsch är ivrigt angelägen om att klargöra att det här inte är fråga om något politiskt mönster eller något som kan tas till intäkt för socialistisk-kommunistisk propaganda. Det är egentligen alldeles onödigt, eftersom ingen forskare av betydelse numera på den punkten är av annan mening, låt vara att man under medeltiden ibland och under det stora tyska bondeupproret på 1520-talet såg saken annorlunda. Troeltsch framhåller att apostlatidens kommunism (Apg 2:42-46).

1. endast gäller den kristna församlingen och ingalunda framställs som ett utåt riktat socialt program,
2. att den är en kärlekskommunism, blott gäller den gemensamma konsumtionen, inte gemenskap i arbete och egendom,
3. att den ingenting säger om jämlikhet, varken på tal om andelar av vad som finns eller skyldigheter.

Det väsentliga är offersinnet, kärlekskommunismen, och det är den, menar han, som senare efterbildas i kloster- och munkväsendet och i de medeltida socialistiska rörelserna. Kautsky ser detta, som man kommer att finna, en smula annorlunda, lite mera realistiskt, men det finns ingen anledning att invända mot Troeltsch, då han skriver:

”Kultförsamlingen är Kristi kropp, i vilken man inplanteras genom dopet och i nattvarden bespisas med mat och dryck.”<sup>55</sup>

Det uttryck Lukas använder om församlingen är *koinonia* (Apg. 2:42), föreningssammanslutning, men Reicke har måhända rätt, då han framhåller att det här på grund av kontexten har en speciell betydelse.

Sammanslutningen var monarkiskt organiserad och tycks i början ha styrts av aposteln Petrus (längre fram i anslutning till dåtida dynastiskt tänkande av Jesu broder Jakob). Men den framställs, säger Reicke:

som en kultisk eller liturgisk gemenskap, som består i ständig tempelgudstjänst under apostelns ledning. Härvid är att märka, att hela livet underordnades denna gudstjänst, så att de troende inte ville ha något eget utan helt gjorde sig beroende av apostlarnas utdelningar.<sup>56</sup>

Man väntade att Jesus när som helst skulle återkomma på himmelens skyar. Det fanns därför ingen orsak att göra sig bekymmer för morgondagen. Man levde i väntan, under gemensam brödbrytning och gemensamma böner.

Åtskilliga forskare har jämfört denna första kristna församling med essenerna, sådana de beskrivs hos Josephus och den alexandrinske judiske mystikern Philo. Troeltsch ironiserar över dessa lärda, vilka, skriver han, ”vill vara klokare än urkunderna”.<sup>57</sup> Efter de häpnadsväckande urkundsupptäckter som nu nyligen gjorts ter sig denna ironi onekligen som ganska malplacerad. Det kan knappast längre råda något tvivel om att essenerna eller Qumransekten som de numera kallas efter den ravin, där de första skriftrullarna hittades, var av största betydelse för

<sup>54</sup> Reicke, a a sid 35.

<sup>55</sup> Troeltsch: *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), sid 54.

<sup>56</sup> Reicke, a a sid 58.

<sup>57</sup> Troeltsch, a a sid 45.

kristendomens uppkomst.

År 1947 upptäckte en fattig arab, som i klipplandskapet vid Döda havet letade efter ett försvunnet lamm, i en grotta ett antal gamla krukor med manuskripttrullar. När han sålde dessa *The Dead Sea Scrolls* blev det upptakten till ett systematiskt genomforskande av området. En stor mängd gamla bibeltexter i ny version och nya, tidigare okända texter från århundradet före Kristus hittades i olika grottor tillsammans med antika föremål, som tillät en tämligen exakt datering av tiden för deras tillkomst. I en sådan grotta, som år 1952 undersöktes av pre de Vaux och G. Lancaster Harding, fann man ett brev från Bar-Kochba, stjärnans son, som år 132-135 ledde det andra judiska upproret mot romarna. Det är en sann krigar- och hjältenatur som möter oss i denna skrivelse. Där talas också om ”galiléerna”. Om härmed som troligt avses kristna kan det nu fastställas att de vägrade stöda Bar-Kochba, trogna mot Jesusordet: ”Mitt rike är icke av denna världen.”

Så kom utgrävningen av Khirbet Qumran (Qumranruinen), vilken en fransk resenär år 1851 trott vara kvarlevor av det syndiga Gomorra. I själva verket var det essenernas kloster, en gammal stenbyggnad med mellan 20 och 30 rum och 13 vattencisterner samt med mycket av utsmyckningen oförstört. Från ett utsiktstorn kunde munkarna utspana omgivningen. Mellan klostret och Döda havet låg en kyrkogård med mer än 1 000 gravar.

I detta kloster, avskilt från världen, beläget i detta dystra och hemska klipplandskap, förstenat i stumhet under en glödande himmel vars tysta skrämsel endast då och då stördes av någon ensam fågel svävande på svarta vingar, levde under det första århundradet före Kristus ett antal munkar som sökte glömma livets färger, ljus och sorl i väntan på den nära förestående Yttersta domen.

Klostret byggdes troligen under den judiske konungen Johannes Hyrcanus (136-106 f Kr) och var bebott under hans efterföljare Alexander Janneus (104-78 f Kr). Sedan vistades sekten där till år 68 e Kr med undantag för en period mellan år 37 och 6 f Kr, då klostervistelsen låg nere efter en fruktansvärd jordbävning. Munkarna emigrerade under detta avbrott till Damaskus, enligt en text, de s k Zadokfragmenten funna i Kairo 1896 i en medeltida synagogas genizah, dvs manuskriptgömma.

Fästningen Masada, som byggdes av Herodes, ligger inte långt borta. Här firade han sina orgier, här ropade Johannes Döparen ur djupet av sin torra brunn, här dansade den unga Salome naken för konungen och begärde profetens huvud på ett fat. Men här utspelades också den största tragedin under det första stora judiska upproret mot romarna. Här satte sig nämligen zeloterna, de mest fanatiska nationalisterna, fast och belägrades från år 66 till år 73. När romarna slutligen lyckades tränga in i fästet möttes de inte, som de väntat, av ett fruktansvärt handgemäng man mot man utan allt var stilla, spöklikt stilla som i graven. De 960 zeloterna hade alla under natten tagit sina liv, trogna sin ed att aldrig levande falla i sina dödsfienders händer. De låg där döda i sina blodpölar inför romarnas förskräckta ögon. Endast två kvinnor och fem barn levde.

Zeloternas livsinställning skilde sig fullständigt från Qumranmunkarnas, men de förras fanatism var lika stor som de senares och bidrar till förståelsen av den märkliga andan inom judendomen vid denna tid och inom denna tidsålder.

Enligt både Josephus och Philo, vilkas berättelser helt bekräftats av de nya fynden, levde essenerna (”De heliga”), som de kallar den sekt Qumranmunkarna tillhörde och som var spridd över hela Palestina, i egendomsgemenskap. Nya medlemmar måste överlämna sin egendom till orden och alla var tvungna att bidra till dess uppehälle. En utvald gjorde alla nödvändiga inköp och handhade alla pengarna. Att undanhålla något straffades strängt. Man ansåg att mänskligt broderskap var det naturliga förhållandet mellan människor som inte levde i synd. Man erinrar sig

Jesu ord till den rike ynglingen:

”Gå bort och sälj, vad du äger och följ mig”, vidare lärjungeskaran som levde utan bekymmer för morgondagen och till och med, när den var hungrig, kunde bryta ax på sabbaten för att ha något att tugga på och hur dessa lärjungars och deras Herres medel förvaltades av en uppköpare, Judas, den man som förrådde mästaren för trettio silverpengar. Man minns också, hur det gick för Ananias som sålde sin egendom, men undanhöll en del av betalningen för egen räkning utan att ge den till församlingen i Jerusalem. Vid Petrus strafftal föll han död ner. Allt detta påminner om vad Josephus och Philo berättar om essenerna. Men Ananias synd var inte att han behöll det som var hans utan att, som det står i Apg 5, 3, Satan uppfyllt hans hjärta, dvs penningbegäret fått makt över honom, och i att han på ett hycklande sätt anslutit sig till församlingen, vilket ingen fordrat av honom, eftersom anslutningen var helt frivillig.

Det råder inget tvivel om att den första kristna församlingen tagit intryck av och i hög grad liknade Qumransektens församlingar som små, men betydelsefulla var spridda över hela Palestina och även utanför dess gränser. Bl a fanns det en församling i Damaskus. Men i troshänseende märks en avgörande skillnad mellan dem och de kristna, tron på Jesus Kristus.

Klostret vid Döda havet i detta landskap så främmande för grekisk livslust, utan dryader och nymfer och utan vällustiga herdar och kentaurer och där än idag endast något enstaka, slitet svart arabtält syns, var essenernas huvudsäte, sektens heliga centrum. Men klosterinvånarna kallade sig inte själva essener utan Zadoks söner. Man vet inte vem denne Zadok var. Möjligen uppkallade sig de heliga, som utomstående benämnde dem, efter Bibelns Zadok, den präst vilken smorde kung Salomo. Ett annat namn på sekten var *Det nya förbundet*. Man kommer genast att tänka på Jesu ord vid instiftandet av nattvarden:

”Detta är mitt blod, *förbundsblodet*, som utgjuts för många.” (Mark. 14, 24)

Både dop och en sakramental måltid förekom inom Qumransekten.

I klostret fanns också en skrifvarstuga, från vilken de många skriftrullar härstammar som man funnit i gamla krukor från första århundradet f Kr, dolda i otillgängliga grottor, gömda för romarna. Dessa tidigare totalt okända skrifter kastar ett nytt ljus över hela den förkristna apokalyptiska litteraturen, en litteratur av samma slag som Uppenbarelseboken. Det står numera klart att tidigare kända böcker som Jubileerboken, Enoks bok, De 12 patriarkernas testamente, Moses förklaring, vilkas likhet med den kristna föreställningsvärlden länge förbryllat forskarna, helt enkelt hörde till Qumransektens skrifter. De kristna läste dem och uppfattade dem ibland som sina egna. I Judas brev vers 14 finns en passage från Enoks-boken och i vers 9 en episod ur Moses förklaring, kampen om Moses kropp mellan ärkeängeln Mikael och Satan.

Matteus 25, 35-36 återfinns nästan ordagrant i en förkristen apokalyps, De 12 patriarkernas testamente, likaså föregrips bergspredikan på många ställen. Kännetecknande för hela denna litteratur är att den uppträder i namn av olika gamla bibliska auktoriteter. Om förfalskningar i modern mening är det härvidlag inte fråga utan det hör till dessa böckers karaktär av visionära och auditiva uppenbarelser. Författarna har sett syner och hört röster som de nedtecknat.

Ett evangelium som länge betraktats som det senast tillkomna, Johannesevangeliet, har genom Qumranfynden ryckts in i ett nytt sammanhang. Det kan inte längre anses uteslutet att det är det tidigaste av evangelierna. Det erinrar nämligen på ett slående sätt om en Döda-havsruulle betitlad *Kriget mellan ljusets och mörkrets barn*. Terminologin och det religiösa tänkesättet i de båda skrifterna erbjuder så bestämda likheter att det knappast kan bero på en tillfällighet. Där är den mystiskt fattade motsatsen mellan ”ljus” och ”mörker”, som Gillis Wetter på sin tid skrev en liten avhandling om och felaktigt satte i förbindelse med de hellenistiska mysteriereligionerna. Där är

speciella uttryck som ”sanningens ande”, ”livets ljus”, ”vandrande i mörker”, ”ljusets barn” och andra beröringspunkter mellan Johannesevangeliet och *Kriget mellan ljusets och mörkrets barn* och en annan betydelsefull Qumrantext, den s k *Disciplinhandboken*. Johannesevangeliets författare har stått Qumransekten nära.

I en Qumrangrotta fann man också en rulle som visade sig vara en avskrift av profeten Jesaja, men med en delvis och på många ställen annorlunda text än den massoretiska, vilken ligger till grund för vårt Gamla Testamentes edition. Det gäller särskilt den del som forskningen sedan gammalt benämner Deutero-Jesaja och som är skriven långt senare än den första delen. Det är tydligt att här, som man säger, interpolationer i Qumransektens anda förekommer och frågan är nu om det gåtfulla och sköna 53:dje kapitlet inte utgör en sådan inskjutning i texten som övertagits av de ortodoxa judiska Talmudlärde, vilka fastställde den i vår Bibel gängse texten. Varje Bibelläsare minns det märkliga stället (Jes 53, 3) :

”Föraktad var han och övergiven av människor, en smärtornas man och förtrogen med sjukhet.”

Vem var, har forskarna frågat sig, denne smärtornas man som bar våra sjukheter och var sargad och slagen för våra missgärningars skull? Det är givet att kristna häri sett en profetia om Jesus Kristus, men texten ger närmast vid handen att det varit fråga om en med författaren samtida bestämd person. Men vilken?

Nu har den förmodan framlagts att den som åsyftas är en man som tycks ha varit en förgrundsgestalt i Qumransekten och vars öde, låt vara dunkelt, skildras i ett av de viktigaste nya skriftfynden, *Habackuk-kommentaren*. Mannen kallas *Rättfärdighetens lärare*. Enligt en av samtidens största semitologer, professor Dupont-Sommer vid Sorbonne, skulle han vara förebilden för Herrens lidande tjänare hos Deutero-Jesaja.

Professor Dupont-Sommer skriver:

Allt i det judiska Nya förbundet förbereder och förbådar det kristna Nya förbundet. Den galileiske mästaren, sådan han framställs i Nya Testamentets skrifter, är en förvånansvärd reinkarnation av *Rättfärdighetens lärare*. Som den sistnämnde predikade han bot, fattigdom, ödmjukhet, kärlek till nästan, kyskhet. Som denne föreskrev han iakttagandet av bestämmelserna i Mose lag, hela lagen, men en lag avslutad och fullkomnad genom hans egna uppenbarelser. Som denne var han Den utvalde och Guds Messias, den Messias som skulle återlösa världen. Som denne var han föremål för prästernas och sadducéerpartiets fientlighet. Som denne dömdes han och avrättades. Som denne uttalade han vrededom över Jerusalem som erövrades och förstördes av romarna, därför att han dödats. Som denne skall han vid de yttersta tiderna sitta som högste domare. Som denne grundade han en kyrka, vars anhängare glödande väntade hans gloriösa återkomst. I den kristna kyrkan liksom i essenerkyrkan var den väsentliga riterna den heliga måltiden, vid vilken prästerna presiderade. I båda fallen fanns det ett överhuvud över församlingen, en uppsyningsman, biskopen. Och båda kyrkornas ideal var huvudsakligen ett gemenskapens ideal, en kärlekens kommunion, som till och med gick så långt att man delade den gemensamma egendomen.

Enligt Dupont-Sommer var Johannes Döparen medlem av Qumransekten och skall Jesus Kristus ha funnit förebilden för sin Messiasroll, mönstret för en martyrs levnadsbana hos denna sekts mästare, *Rättfärdighetens lärare*. Professor H. H. Rowley vid Manchesteruniversitetet, en av världens största auktoriteter i ämnet, stöder Dupont-Sommers minst sagt uppseendeväckande teori. Men denna är långt ifrån allmänt godtagen. Det finns också starka skäl som talar för att Dupont-Sommer dragit slutsatser som inte otvetydigt har stöd av Qumrantexterna, och detta alldeles bortsett från att enighet inte kunnat nås bland de lärde om, när *Rättfärdighetens lärare* levde och vilka händelser det är som det anspelas på i *Habackuk-kommentaren*.

En egendomlig slump gör att just det ställe i denna kommentar, vilket Dupont-Sommer stöder sig

på, när det gäller *Rättfärdighetens lärare*s martyrium, är så svårt skadat i bokrullen att man inte med säkerhet kan avgöra vad som står där. Meningarna går vitt isär och enligt många kännare, som studerat stället med lupp, tycks det som om det inte är *Rättfärdighetens lärare*, på vars kött ”man begår våld” utan på hans antagonist i texten, *Den onde prästen*, vilken sålunda utsätts för Guds straffdom. Även andra av Dupont-Sommers paralleller mellan *Rättfärdighetens lärare* och Jesus Kristus bestrids. Framtida forskning får, om möjligt och så vitt inte nya Qumran-texter dyker upp, ge svar på denna fråga. Så mycket står emellertid redan nu klart som att vi genom alla dessa nya fynd fått en tydligare bild av kristendomens rötter i den dåtida judiska religiösa miljön och att dessa rötter i sina förgreningar på många sätt varit förenade med Qumransekten. De forskare som enligt Troeltsch jämförde den första kristna församlingen med essenerna och därmed, som han uttryckte sig, ville ”vara klokare än urkunderna” har fått en äreräddning som den store utforskaren av de kristna sociallärorna inte kunde ana.<sup>58</sup>

## Kristendomen och omvärderingen av alla värden

Kristendomens största insats i historien utgör enligt min mening den omvärdering av alla värden, den radikala förändring av moralen, som slavarna, de frigivna, de fattiga hantverkarna åvåga-bragte. De urkristna församlingarnas kamp kan härvidlag i sin entusiastiska kraft tjäna som förebild för alla människor av idag som värjer sig mot kapitalismens inhumanitet och hela detta dåraktiga ekonomiska system som endast mäter utveckling i procent av bruttonationalinkomstens stegring. I denna bruttonationalinkomst finns inte fattig eller rik, godhet eller ondska, den är, sådan den avtecknar sig på mätstickan endast ett mått på varumängdens materiella tillväxt.

Det hör till den stora tragikomedi som pågår att många som förklarar sig icke troende läser evangelierna på ett sannare och riktigare sätt än många troende. Det är hög tid att de kristna, som urkristendomen gjorde, *bildar en egen, med alla i underläge befintliga lojal värld mitt i den härskande grymma världen både i öster och väster*. Vad betydde den omvärdering av alla värden som är kristendomens världshistoriska insats? Det är en avgörande fråga. Urkristendomen var en lidande kyrka, en förföljd kyrka, en kämpande kyrka. Vad är en *bekväm* kristendom? Det kan man, med ögonen riktade på korsfästelsen, fråga sig.

Det är Friedrich Nietzsches förtjänst att i sin geniala skrift *Moralens genealogi* ha ställt den hedniska antika herremoralen, som i förfylad form lever kvar i kapitalismen, mot den kristna moralen. Det må förlåtas Nietzsche att han framställer denna grekisk-romerska herremoral, med anor från Homeros arkaiska tidsålder och Odysseus konungsliga tuktande av Tersites (jfr Frödings dikt), i romantiserad och förädlad form. Härigenom renodlas endast på bästa sätt motsättningen herremoral—kristen moral. Vari ligger skillnaden enligt Nietzsche? Den framgår av två motsatspar:

God — dålig  
Ond — god

<sup>58</sup> Den ovanstående, tyvärr på grund av utrymmesskäl alltför kortfattade framställningen av Dödahavsrollarnas innehåll och betydelse för kristendomen följer i mycket den berömde litteraturforskaren Edmund Wilsons första och andra utvidgade och förbättrade upplaga av hans bok *The Dead Sea Scrolls* (1947-1969). Edmund Wilson, en av USA:s mest geniala litteraturtolkare genom tiderna, dog medan detta skrevs. Han ligger begravd på kyrkogården i Wellfleet, där han tillbringade sina sista år och ägde ett gammalt pittoreskt hus, fullt av böcker, bland annat en mängd hebreiska som han ägnade ett lidelsefullt studium. Han besökte flera gånger Jerusalem för att följa utforskningen av Qumrantexterna och höll kontakt med hela den lärda värld som sysslade med dem. En vacker minnesruna av den berömde Jason Epstein finns införd i *The New York Review* 20/6 1972. Min framställning bygger naturligtvis även på många andra källor som finns förtecknade hos Wilson och t ex hos Mowry: *The Dead Sea Scrolls and the Early Church* (1962) eller hos Herbert Braun: *Qumran und das Neue Testament* 1-2 (1966).

Det första motsatsparet ställer den fysiskt och psykiskt välutrustade människan mot den i dessa båda hänseenden sämre, dåligt utrustade människan. Det andra motsatsparet utgår ifrån ett ifrågasättande av denna uppdelning. Herremänniskan ter sig ur den underkuvade människans synpunkt som ond och motsatsen som god, två begrepp med ett helt annat känslolinnehåll än det första motsatsparet. Motsatsparet god—dålig är dock, enligt Nietzsche, naturalistiskt, grundat på den naturliga livskampen, under det att det förändrade motsatsparet ond—god, där segrarna i livet förvisas till den onda sidan, rör sig med en rent mytologisk omgestaltning av den i samhället oemotståndligt verkande naturen, så att de svaga och undertryckta betraktar sitt eget motstånd mot de härskande, sin underdånighet, sin svaghet, sin ömsesidiga sentimentala medkänsla, kort sagt, sin lägre livsstyrka, som *det goda och de naturliga herrarna som onda*. Detta kallar Nietzsche slavupproret inom moralen, ett uppror som strider mot naturen och åvägabragts genom kristendomen. Herrarna har livets egen natur på sin sida, de kristna endast sin mytologi. Den dåliga människan är en realitet, den onda endast en kristen fantasi, framsprungen ur *hjordmänniskans ressentiment*, dvs avundsjuka, hat, *mot herremänniskan*, en rent negativ istället för positiv livsmoral.

Istället för det *distansens patos*, som utmärker herremänniskan (= hans förnäma avståndstagande från vanligt folk) har kristendomen, alltjämt enligt Nietzsche, spritt *jämlikhetens gift*, kravet på lika rättigheter för alla.

”Det kristna jämlikhetskravet är ytterst ett utslag av ressentiment, dvs avund, hat och hämndkänsla mot den högre människan”.<sup>59</sup>

Nietzsches resonemang är ett skolexempel på vad Marx kallar ideologi, dvs ett falskt medvetande om verkligheten. Hans *Moralens genealogi* döljer ett konservativt ståndpunktstagande mot socialismen och en, trots de stora orden, rätt inskränkt indignation mot socialdemokratin. Begränsad och hämmad genom sin uppfostran i Schulpforta, sin snabba karriär, sina mera konstnärliga än vetenskapliga anlag, sin antikdyrkan och sitt svärmeri för Wagner, sin olyckliga kärlek till dennes fru Cosima och till fröken Salomé (jfr ”Du går till kvinnor, glöm inte piskan”, i *Also sprach Zarathustra* med det bevarade foto, på vilket man ser denna dam svänga piskan över den för en leksaksvagn spände Nietzsche) kom Nietzsche aldrig, trots sin obestridliga genialitet och författarbegåvning (allt vad han skriver om litteratur är utsökt), utanför en akademisk-estetisk livssfär. Själva problemet herremänniska—slavmänniska övertog han från Hegel (Rechtsphilosophie, paragraf 141 A) men utan att tillägna sig dennes dialektik, enligt vilken herremänniskan genom sin brutalitet just gör motsatsen, ideell humanitet, möjlig. ”Högre utveckling kan endast komma från slavprincipen, som omformats genom underkastelse och terror till arbetsaktivitet, bevarande och minne: det mänskliga framstegets villkor.”<sup>60</sup>

Nietzsche förenklar Hegels dialektik till agitatoriska kontraster. Kristensson refererar:

”Den demokratiska rörelsen är ett arv från kristendomen.”

Den kristna moralen innebär ett förhärlikande av det svaga och elända. Kärleken, dess grundläggande princip, är en nedstigande kärlek till det låga och syndiga. Kristendomens Gud är en ”fattigfolksgud”, syndargud, en sjukdomsgud par excellence.<sup>61</sup>

Mot det starka och mäktiga upphäver man det motsatta, det svaga och eländiga, till ideal. Just däri ligger, enligt Nietzsche, ressentimentet, avunden, massans moraliska slavuppror. Mot stolthet står ödmjukhet, mot heroism tarvlig lyckomoral.

<sup>59</sup> Bertil Kristensson: *Nietzsches etiska åskådning i dess relation till kristendomens elos* (1940), sid 128-129.

<sup>60</sup> George Armstrong Kelly: *Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought* (1969), sid 338.

<sup>61</sup> Kristensson, a a, sid 129, noten 52, sid 133.

Hur mycket behöver kristendomen och den härmed, enligt Nietzsche, lierade arbetarrörelsen egentligen ta åt sig? I sin bok *Vom Umsturz der Werte*, 1955, ("Om värdenas omstörtning") vänder sig Max Scheler mot Nietzsches karaktäristik av den kristliga kärleken som ett uttryck för ett undertryckt och därför hämndgirigt folks ressentiment eller avund. Det är inte bara fråga om ett begär att skapa motvärden mot herrarnas och segrarnas värdesystem utan även om en positiv, spontan mänsklig nyskapelse.

Kände antiken till någon motsvarighet till den kristna kärleksläran? frågar Scheler. Han bestrider detta. I sin Nikomakiska Etik prövar Aristoteles hur mycket kärlek man bör ägna närstående, föräldrar, barn, vänner, främlingar, för att handla rätt. Det är en resonerande förnuftsetik (knappast med Nietzsches heroiserande förtecken).<sup>62</sup>

Människokärleken gäller, fortsätter Scheler, under antiken inte *de lägre* utan *de högre*. När i ett klassamhälle, kunde han ha tillagt, gör den inte det? I kristendomen vänds emellertid plötsligt på ett i världshistorien enastående sätt allt detta upp och ner. Det högre ställs inför kravet att bekänna sig till de lägres värden. Nu skall kärleken

just visa sig däri, att det ädla böjer sig ner mot det oädla, det friska mot det sjuka, det rika mot det fattiga, det sköna mot det fula, det goda och heliga mot det dåliga och gemena, Messias mot tullmän och syndare och detta utan ångest och utan att förlora något och bli mindervärdig.<sup>63</sup>

Scheler har alldeles rätt i att det här är fråga om en märklig moralisk nyskapelse, ett omstörtande av alla värden. Det är hela den antika sociala världsbilden som förändras. I och med kristendomen ser inte den västerländska världen ut som den gjorde förut.

Nietzsche hyllar herremoralen och förkastar slavmoralen, Scheler tvärtom. Men bestrider han att de kristna moralvärderingarna har sin grund i ressentiment? Det gör han inte. Man kan heller knappast neka till att Nietzsche här mitt i den ytliga agitationen upptäckt ett verkligt socialt sammanhang. Visst innebär den kristna kärleksmoralens inbrytning i det traditionella antika värdesystemet en storartad förnyelse. Men denna kommer inte ur ingenting, den infogar sig i en social och historisk lagbundenhet, som antites mot tes, som pro mot contra.

Vad man måste invända mot Nietzsches ressentiment-begrepp är att det, då det ges avund som väsentligt innehåll, fattas för trångt. I avunden som psykologisk kategori saknas det hegelska utvecklingsmomentet. Avunden har en negativ kvalitet, vilken som man sett inte alls kännetecknar den klassmässiga reaktion det är fråga om, då den kristna moralen härleds ur ressentiment. Det är dialektiken, motsatsspelet, fattat som en utvecklingens drivkraft, som är det väsentliga i ressentimentbegreppet. Det avtecknar sig inom en bredare psykologisk och sociologisk ram än avundsjukans.

Undersökningar av moraliska värdesystems ressentimentkaraktär, som inleddes av Nietzsche med *Moralens genealogi*, har befriade från dennes romantik visat sig vara en fruktbar vetenskaplig metod. Särskilt förtjänar i detta sammanhang framlidne prof. Svend Ranulf att nämnas. I sitt huvudverk *The Jealousy of Gods* (1933-34) analyserar han den atenska demokratins ressentiment på 400-talet f Kr mot det tidigare och alltjämt i viss mån kvarlevande adelssamhällets värderingar. "Det är sörjt för att träden inte växer upp i himlen." På samma sätt undersöker han i ett senare arbete de engelska puritanernas ressentimentmoral mot kavaljererna på 1640-talet och i ett postumt verk, *Moral Indignation and Middle Class Psychology* (1964) sammanfattar han sina tidigare studier och utvidgar perspektivet fram mot vår tid. Vilken roll spelar ressentiment i vår tids moralreaktioner? Det är ett stort problem, vilket borde ge alla som sysslar med politik något

<sup>62</sup> Scheler, a a sid 74.

<sup>63</sup> Scheler a a sid 72.



att tänka på. I en segrande demokrati som vår svenska är det framförallt de härskande klassernas ressentiment mot de demokratiska värdena som tilldrar sig uppmärksamheten.

Naturligtvis hade Nietzsche också, bortsett från den negativa bedömningen, rätt då han bakom demokratin spårade det kristna värdesystemet. Kristendomen är en osynlig kraftkälla som ständigt när det demokratiska samhällets rötter.

## Marxismen och kristendomen

Det finns ingen nödvändig motsättning mellan marxismen och kristendomen sådan den fattas i denna skrift. När Marx i *Inledning till kritik av den hegelska rättsfilosofin* vänder sig mot religionen och med ett från den engelske författaren Kingsley lånat uttryck karaktäriserar den som *opium för folket* riktar sig detta mot dåtidens reaktionära preussiska kyrka som stödde det despotiska samhället ("Tronen, altaret och svärdet"). Den materialistiska historieuppfattningen sysslar med den mänskliga utvecklingsprocessen och räknar inte i densamma med några mirakulösa krafter. Socialismen är i vår tidsålder en möjlighet: men inget är förutbestämt. Allt är materia, människan och naturen, och historien består i att människan genom sitt arbete förvandlar vildmarken till ett kulturlandskap och samtidigt därigenom sig själv från vilde till kulturmänniska. Men vilken är livets mening? Svaret får den enskilde söka utanför vetenskapen, i sin egen livsposi, i sin kamp för ett högre mänskligt liv, för oss marxister representerat av socialismen.

"Sagt es niemand", skriver Goethe i en dikt som slutar med en gåtfull strof:

Und wenn du dies nicht hast,  
dieses Stirb und werde,  
bist du nur ein trüber Gast  
auf der dunklen Erde.

Varför kämpar man för en bättre värld, när man kunde vara nöjd med hur man har det? Det finns inget annat svar på frågan än det gåtfulla Goethe ger i dikten och Marx och Engels hade som innersta och sista motivering för sin livslånga, mödosamma, heroiska kamp inte heller kunnat ge något annat svar.

"Und wenn du dies nicht hast."

Marx har inte tagit ställning till problemet om kristendomens uppkomst, men Engels har i en liten uppsats, som gör honom all heder, gjort det. Den heter *Bidrag till urkristendomens historia*.<sup>64</sup> Engels skriver:

Kristendomens ursprungshistoria uppvisar egendomliga beröringspunkter med den nutida arbetarrörelsen. Liksom denna var kristendomen till sitt ursprung en de förtrycktas rörelse: den framträdde först som en slavarnas och de frigivnas, de fattigas och de rättslösas, de av Rom underkuvade och förskingrade folkens religion. Båda, kristendomen likaväl som arbetarsocialismen, predikar en nära förestående befrielse från slaveri och elände; kristendomen förlägger denna befrielse till något hinsides, ett liv efter döden, i himlen, socialismen placerar den på jorden, i ett omgestaltat samhälle. Båda är förföljda och trakasserade, deras anhängare landsförvisas och underkastas undantagslagar, de ena som människosläktets fiender, de andra som fiender till regeringen, familjen, den sociala ordningen. Och trots dessa förföljelser eller till och med stimulerande av dem banar sig båda segerrikt och oemotståndligt vägen fram. Tre århundraden efter sin uppkomst är kristendomen erkänd som det romerska imperiets statsreligion och på mindre än sextio år har socialismen erövat sig en sådan maktställning att dess definitiva triumf kan anses säker.

<sup>64</sup> F. Engels: *Contribution à l'Histoire du Christianisme primitif* (i Charles Hainchelin, *Les Origines de la Religion*, 1955).

Det finns en obestridlig parallell mellan kristendomen och arbetarrörelsen. Engels fortsätter:

Denna parallell mellan de två fenomenen tränger sig på redan under medeltiden i anslutning till de förtryckta böndernas och stadsplebejernas första resningar. Dessa resningar, liksom alla massrörelser under medeltiden, bar med nödvändighet religiös mask. De framträder som av ett växande förfall framkallade restaurationer av urkristendomen, men bakom den religiösa exaltationen dolde sig ständigt mycket positiva jordiska intressen. Detta visar sig på ett grandioöst sätt i de böhmiska taboriternas organisation under den ärorike Johan Zizka. Men samma drag är genomgående under hela medeltiden, ända till dess slut att det så småningom efter bondekriget i Tyskland försvinner för att återigen dyka upp hos de kommunistiska arbetarna efter år 1830. De revolutionära franska arbetarna liksom Weitling<sup>65</sup> och hans anhängare återopade urkristendomen långt innan Renan<sup>66</sup> yttrade:

— Om ni vill göra er en föreställning om de första kristna församlingarna, så betrakta en av arbetarinternationalens lokalavdelningar.

Den franske skriftställaren som, tack vare en till och med ur modern journalistisk synpunkt exempellös exploatering av den tyska Bibelkritiken, förfärdigat sin kyrkohistoriska roman *Kristendomens ursprung* visste säkert inte själv hur rätt han hade. Men jag skulle vilja se den gamle medlem av Internationalen som kan läsa t ex andra Korinterbrevet, tillskrivet Paulus, utan att känna gamla sår blöda.

Hur tedde sig kristendomen för en utomstående under antiken? Engels återger ett ställe ur den berömda skrift där Lukianos från Samosata beskriver en skojare vid namn Peregrinus Proteus:

Det var vid denna tid han lät undervisa sig i de kristnas underbara religion i det att han bekantade sig med några av deras präster och skrivare. Vad säger jag? Denne man lät dem snart märka att de bara var barn. I tur och ordning profet, thiasark, församlingsföreståndare blev han ensam uttolkaren av deras skrifter, förklarade dem och författade egna. Många betraktade honom också som en gud, lagstiftare, överstepräst lika den, som dyrkas i Palestina, där han korsfästes för att ha infört en ny kult bland människorna. Proteus arresterades av samma orsak och kastades i fängelse. ... Från det ögonblick han befann sig i bojor satte de kristna, vilka ansåg sig själva utsatta i hans gestalt, alla krafter i rörelse för att befria honom. Då de inte lyckades härmed gjorde de honom istället alla slags tjänster med en uttröttlig nitälskan och iver. Från tidigt på morgonen såg man en mängd gamla kvinnor, änkor och föräldralösa samlas kring fängelset. De viktigaste ledarna för sekten tillbringade natten hos honom efter att ha mutat fångvaktarna. De lät bära till sig mat och läste högt ur sina heliga böcker och den dygdige Peregrinus, han kallade sig så, benämndes den nye Sokrates. Men det är inte allt. Flera städer i Asien skickade deputationer i de kristnas namn för att stöda honom med advokater och tröstare. Deras aktivitet vid sådana händelser är otrolig, de kostar, kort sagt, på sig vad som helst. Under förevändning av fängelsevistelsen lät Peregrinus tillsända sig duktiga penningssummor och gjorde sig grova förtjänster. Dessa stackare tror att de är odödliga och att de skall leva evigt. Följaktligen föraktar de straff och utlämnar sig frivilligt åt döden. Deras förste lagstiftare har också övertygat dem om att de alla är bröder. Sedan de en gång bytt kult avstår de från grekernas gudar och dyrkar den korsfäste sofisten, vars lagar de följer. De ringaktar likaledes ägodelar och använder dem gemensamt utifrån sin tilltro till hans ord.

Lukianos var född omkring år 120 e Kr i Samosata vid Eufrat och levde till år 180 e Kr. Ar 165 upplevde han vid de olympiska spelen hur en man vid namn Peregrinus Proteus brände sig själv till döds. Detta gav honom idén till den pikareskroman som Engels citerar. Någon likhet mellan den mördare och äventyrare som skildras i romanen och den verkliga Peregrinus Proteus lär väl knappast ha funnits. Lukianos ger i sina satiriska och kvicka skrifter många upplysningar om de

<sup>65</sup> Weitling (1808-71), tysk skraddare, som förenade kommunism och kristendom (jfr titeln på en av hans böcker, *Evangelium des armen Sünders*, 1843) och med vilken Marx hade allvarliga teoretiska uppgörelser.

<sup>66</sup> Renan (1823-92) var en stor hebraist och Engels behandlar honom kanske lite onödigt von oben, då han endast gör honom till en efterare av den tyska bibelkritiken.

dåtida kristna.<sup>67</sup>

Engels nöjer sig med att anföra Lukianos. Men det finns andra lika intressanta skildringar som skänker oss inblick i hur man såg på de första kristna. Så skrev t ex ingen mindre än kejsar Hadrianus, samma kejsare som så gripande skildras av den franska författarinnan Yourcenar, år 130 e Kr från Alexandria till konsuln Servianus:

Här är Serapis dyrkare kristna och de som kallar sig Kristi biskopar är hängivna Serapis. Det finns inte en judisk synagogsföreståndare här, inte en samarit, inte en kristen presbyter som inte är astrolog, haruspicer och massör-pedagog<sup>68</sup>. När den judiske patriarken själv kommer till Egypten får de honom att dyrka Serapis, den andre Kristus. Men de har bara en gud, penningen. Det är den de dyrkar.<sup>69</sup>

Så skrev den världsföraktande kejsaren.

Kring 170-180 e Kr skriver filosofen Celsus en hel bok mot de kristna, *Alethes logos*, Sann framställning. Man känner den genom de utdrag mot vilka kyrkofadern Origines polemiserar i sin skrift *Mot Celsus*. Denne har ingen särskilt hög tanke om de kristna:

De förmår endast vinna dumbommar, de tarvliga och imbecilla, slaverna, de fattiga kvinnorna och barnen. . . Man ser bland dem bomullskardare, snörmakare, valkare, totalt okunnigt folk utan all bildning som i närvaro av sina herrar, män med erfarenhet och omdöme, noga aktar sig för att öppna munnen. Men överraskar de barnen i huset eller kvinnorna, som inte har mera förstånd än de själva, debatterar de förträffligt.<sup>70</sup>

Som man ser är klass- och bildningshögfärden inte av i år.

Låt oss emellertid återvända till Engels uppsats om kristendomens ursprung. Han visar sig vara väl insatt i den dåtida Bibelkritiken. Om Tübingerskolan med David Friedrich Strauss skriver han att man där går så långt en teologisk skola kan gå, i det att man medger att evangelierna inte grundar sig på ögonvittnens berättelser. Han erkänner också Bruno Bauers förtjänster som Bibelkritiker. Framförallt finner han det viktigt att Bauer satt kristendomen i förbindelse med strömningarna i den grekisk-romerska världen. Men han vänder sig mot Bauers dateringar och hans sammanställningar av kristendomen med Philo, Seneca och andra filosofer. Inte Galiléen och Jerusalem utan Alexandria och Rom blir, enligt Bauer, kristendomens födelseorter. Jesus och hans lärjungar försvinner. Det förefaller Engels orimligt. För övrigt hoppas han att ”nya fynd, särskilt i Rom, Orienten och framförallt i Egypten skall ge oss bättre förutsättningar att förstå kristendomens uppkomst än hela Bibelkritiken”, en framsynt förhoppning, vilken som man sett över all förväntan gått i uppfyllelse.

Som den äldsta skriften i Nya Testamentet betecknar Engels *Johannes uppenbarelse*. Han finner här ett vulgärt proletärt språk fullt av hebreismer och grammatikaliska otympligheter och just den folkliga föreställningsvärld som frodades i de miljöer där kristendomen troligen först slog rot. Det är en judekristen som skriver till de sju församlingarna i Asien och manar dem att lyda sina sju skyddsänglar, full av oro för, som en nutida kommunist skulle säga, höger- och vänsteravvikelser. Där är hatet mot Rom, den babyloniska skökan, som tronar på sina sju kullar klädd i purpur och förvissningen om att Kristus snart skall komma farande med sina änglar på himmelens skyar.

Engels ansluter sig helt till Fernand Benarys ännu inte vederlagda tolkning av vilddjurets tal 666.

<sup>67</sup> Hans Dieter Betz: *Lukian von Samosata und das neue Testament* (1961).

<sup>68</sup> Haruspices = spåmän. Massör-pedagog syftar på helbrägdagörelse genom handstrykningar.

<sup>69</sup> *Scriptores Historiae Augustae*, Ed. H. Peter, Lipsiae, 1884, sid 224.

<sup>70</sup> Celsus 2, 37.

Kyrkofadern Ireneus har talet 616 och att Benary har en osökt förklaring till denna variant finner Engels utgöra en övertygande bekräftelse på att Benary löst problemet.

Benary bygger som bekant på att konsonanterna i hebreiskan, efter vad man vet, tillskrevs olika talvärden. I ovokaliserad text måste vokalerna skjutas till. Med dessa utgångspunkter blir talvärdet för Neron Kesar (den hebreiska transkription som förekommer i Talmud och på Palmyrainskriptionerna) följande:

n (nun) = 50, r (resch) = 200, v (vav) för 0 = 6, n (nun) = 50, k (kaph) = 100, s (samech) = 60 och r (resch) = 200, totalt 666. Tar man däremot som bas den latinska formen, Nero Caesar, faller det andra n (nun) i Nero bort och man erhåller då den hos Ireneus förekommande varianten 616.

De sju konungar som omnämns i Uppenbarelseboken, av vilka en varit och icke mera är ”men dock skall återkomma”, är: 1. Augustus 2. Tiberius 3. Caligula 4. Claudius 5. Nero 6. Galba 7. Neros återkomst.

Det var en vitt utbredd tro att Nero, vilddjuret, som vid Roms brand sköt skulden på de kristna och lät dem levande brännas till döds i beckade säckar i sin gyllene trädgård samt korsfästa dem i massa, skulle återkomma i de yttersta dagarna, varvid slutkampen skulle stå mellan Kristus och denne Antikrist.

Engels skrift är sympatiskt hållen som man kan förstå av parallellen mellan kristendomen och arbetarrörelsen — en parallell, till vilken han återkommer i slutet av sin berömda inledning till Marx' *Klasskampen i Frankrike*. Jämförelsen mellan kristendomens proletära segertåg och socialdemokratin låg för övrigt i luften i slutet på adertonhundratalet. Anatole France stannar vid den i sin roman *Den röda liljan*.

Så mycket om Engels i detta sammanhang.

Det är mycket möjligt att *Johannes uppenbarelse* ger oss en bild av trosvärlden inom de första judekristna församlingarna utanför Jerusalem och i Mindre Asien.

Om så skulle vara fallet blir en fråga, som den berömde Bibelforskaren Loisy ställer, alldeles särskilt betydelsefull:

Vem liknar då Apokalypsens Kristus på sin vita häst, med sitt namn höljt i mysterium, sina flammande ögon, det svärd som utgår från hans mun, med sitt glänsande diadem och sin blodröda mantel?

Loisy svarar:

Han liknar en solgud, Mitra, sådan man ser honom till häst på vissa reliefer. Det finns förvisso mycket att säga om denne apokalyptiske Kristus med sina sju kyrkor, sina sju stjärnor, sina sju andar och som är Den helige, Det sanna. Han liknar en astral gudom som presiderar över de himmelska sfärerna, som Mitra, som Attis, som många andra. Man har känt, man har skapat denna affinitet för att framställa Kristus som universums herre... Tilldelandet av attributen var så mycket lättare som solgudarna var sanningens gudar, rättfärdighetens gudar i sin egenskap av ljusgudar. Jesus var för de kristna rättfärdighetens och frälsningens sol, som uppgått för världen och regerade i himlen.<sup>71</sup>

Härmed är en tendens hos urkristendomen angiven, en annan kommer till synes i de synoptiska evangelierna. Evangelisterna vill ge Jesus Kristus jordisk konkretion, skildra ett gudomligt väsen vandrande på jorden.

De var inte ögonvittnen och i den tradition de utan tvivel hade att bygga på inblandade sig, säkerligen utan att de anade det, främmande element. Ett sådant som jag trott mig upptäcka

<sup>71</sup> A. Loisy: *La Naissance du Christianisme*, sid 282-283.

förtjänar att diskuteras.

Flavius Josephus berättar om flera frälsarprofeter som uppträdde i Palestina under det första århundradet e Kr. En av dem kallas *Egyptiern*. Han samlade, enligt historieskrivaren, en stor skara omkring sig i Galiléen och drog mot Jerusalem. Där lägrade han sig med sina anhängare på Oljeberget. Han förkunnade att Jerusalems murar skulle falla på hans befallning. Ståthållaren Felix ryckte ut ur staden med den romerska garnisonen, dödade 400 rebeller och tog 200 fångar. Egyptiern själv lyckades emellertid undkomma.

Detta hände år 58 e Kr. Har inte denna händelse som naturligtvis väckte stort uppseende och om vilken det säkerligen långt efteråt berättades från mun till mun, varvid lokaliseringen i tiden försvann (Nya Testamentets kronologi, när det gäller historiskt kontrollerbara personer och skeenden är inte den bästa) givit nedslag i evangelierna?

Det tycks som om man förväxlat Jesus och Egyptiern. Låt oss se:

1. En märklig, högst åskådlig detalj i Josephus berättelse om Egyptiern är hans förkunnelse *att Jerusalems murar skulle falla på hans befallning*. Men var det inte just detta Jesus anklagades för? Det heter i Marcus 14, 58:

Vi hava själva hört honom säga:

— Jag skall bryta ned detta tempel, som är gjort med händer, och skall sedan på tre dagar bygga upp ett annat, som icke är gjort med händer.

En del av Jerusalems stadsmur var också tempelmur. Likheten i anklagelsen mot Jesus och Egyptiern är påfallande. (Jfr Edvard Lehman: Stället och vägen.)

2. Om Jesus förväxlats med Egyptiern kommer Matteus berättelse om flykten till Egypten i ett nytt ljus. Den utgör förklaringen på varför Jesus *kallades* Egyptiern. Hans föräldrar hade flytt dit med honom som barn och därifrån återvänt med honom. ”Ut ur Egypten kallade jag min son.” (Matt 2, 15) Framdragandet av denna profetia har haft en yttre anknytning. Man förblandade, vad som förtalades om Egyptiern med Jesus och i den muntliga traditionens förblandning trodde man att vad som berättades om den förre gällde den senare.

3. Egyptiern lägrade sig på Oljeberget, där romarna angrep honom. Jesus och hans lärjungar överfölls på samma ställe. Lukas skriver (22, 39):

”Och han gick ut och begav sig till Oljeberget.”

4. Egyptiern kom med en stor skara från Galiléen, där han samlat sina lärjungar. Detsamma var förhållandet med Jesus.

5. Egyptiern undkom i motsats till Jesus. Trodde hans anhängare att han efter sitt mystiska försvinnande skulle komma tillbaka i makt och härlighet? Om så var fallet, vilket dock inte kan beläggas, fanns här ytterligare en anknytningspunkt mellan Jesus och vad som berättades om Egyptiern.

Till allt detta kommer ett egendomligt intermezzo:

När Paulus efter sin tredje missionsresa greps av romarna i Jerusalem frågade befälhavaren honom:

”Är du då icke den egyptier, som för en tid sedan ställde till med dolkmännens uppror, de fyra tusens, och förde dem ut i öknen? (Apg 21, 38).”

Den kristne ledaren och Egyptiern förväxlades.

Man kan inte utesluta att en liknande förväxling ägt rum i den evangeliska traditionen och att omständigheter gällande Egyptiern kommit att tillskrivas Jesus. De likheter som påtalats är i varje fall anmärkningsvärda.

\*\*\*

De första utopiska franska socialisterna, Morelly och Babeuf, den revolutionäre ledaren för *De likas förbund*, liksom senare under det följande århundradet Etienne Cabet, kallade Jesus "kommunisternas furste".<sup>72</sup> Det var han nu kanske inte, utan en fridsfurste, vars rike icke var av denna världen. Men den omvärdering av alla värden som följde med kristendomen, har haft ett djupare inflytande på världshistorien än någon enskild revolution.

---

<sup>72</sup> "Etienne Cabet: *Le vrai Christianisme suivant Jesus-Christ* (1846). År 1848 utkom i Paris en tidskrift med titeln *Le Christ Républicain*.

## Karl Kautsky: Från klosterkommunismen till Thomas Münzer

### Klosterkommunismen

Italien och Sydfrankrike var de länder inom det kristna kulturområdet, där det romerska världsrkets civilisation slagit djupast rot. Där gjorde folkvandringarna minst avbrott i den gamla traditionen. Kontakten med de orientaliska, jämförelsevis högt civiliserade samhällsbildningarna, Byzans, Mindre Asien, Egypten och Syrien utgjorde en ständig stimulans. Även under de mörka tider som följde på folkvandringarnas stormar och sedan sarascenerna erövrade herraväldet i Medelhavet och Europa blivit mer och mer agrart och självhushållande, upphörde aldrig stadslivet helt. Men var frändskapen mellan livet i de italienska och sydfranska städerna och det liv som förts i de gamla romerska städerna uppenbar, så bevarade också den proletära kommunism som växte fram där under den tidiga medeltiden, de former vilka traditionellt levde kvar från det döende romarriket.

I urkristendomen och de äldsta kristna församlingarna fanns en sorts kommunistisk gemenskapsanda. Men den förflyktigades i samma mån kyrkan växte ut att omfatta allt flera samhällsgrupper och inte huvudsakligen som i början slavar, frigivna, fattiga hantverkare och blott enstaka mera förmögna och bildade medlemmar. Behovet att bilda kristna kommunistiska korporationer fanns dock kvar. Klostren var ett slags eftergjorda stor- och släkthushåll med den skillnaden att det sammanhållande bandet inte längre var blodsband eller det antika klientförhållandet utan, förutom den gemensamma tron, vissa i en ordensstadga fastställda regler och de avlagda löftena om fattigdom, kyskhet och lydnad.

Klostren befolkades av rika, som kände leda vid livet och av fattiga stackare, vilka i klostret fann den tillflykt som världen, dvs samhället, inte erbjöd dem. ”Nu för tiden”, klagar den helige Augustinus, ”är det mest slavar eller frigivna som inviger sig till Guds tjänst eller folk som i sådant syfte frigivits av sina herrar, eller bönder eller hantverkare eller andra plebejer.”

De första kloster man känner till — de är från 300-talet — var grundade på kroppsarbete. De mest betydande klostergrundarna fordrade detta, såväl en Antonius, en Pachomius eller i det fjärde århundradet en Basilius och i början av femhundratalet Benedikt av Nursia, benediktinerordens grundläggare.

Ursprungligen stod det var och en fritt att efter behag lämna klosterhushållet. Medlemmarna skilde sig inte heller genom någon särskild dräkt från den övriga befolkningen. Man kan jämföra klostren vid denna tid med de *kooperativa produktionsföreningar* arbetarna under adertonhundratalet grundade. Skillnaden är den att produktionsföreningarna i vårt kapitalistiska samhälle måste producera *varor*, avsedda för försäljning, under det att klostren med sin naturhushållning åtminstone i begynnelsen mest producerade för egen förbrukning. En annan skillnad är att de nutida produktionsföreningarna bygger på gemensam besittning av *produktionsmedlen*, vilket inte förutsätter gemensam konsumtion. Men i klostren var det gemensamma livet, den gemensamma hushållningen huvudsaken. Gemensam produktion är inte på något sätt oförenlig med *ett enskilt familjeliv*. Men ett sådant är svårare att förena med *gemensam konsumtion*. Klosterreglerna bannlyste därför äktenskapet, låt vara att det även skedde av rent religiösa skäl.

Klosterfolkets ogifta stånd visar att ekonomiska förhållanden ibland är till och med mera tvingande än naturens röst. Men att klostrens fientlighet mot äktenskapet var en följd av konsumtionskommunismen framgår bäst av att dessa två företeelser ständigt har en tendens att följas åt. Man behöver härvidlag endast tänka på de *kolonier i Förenta staterna* som växte fram i slutet på 1700-talet och i början av 1800-talet och som på kristen grundval sökte genomföra ett

slags primitiv kommunism.

Dessa koloniseringsförsök skiljer sig väsentligt från de senare, där man sökte omsätta idéerna hos en Robert Owen, en Fourier eller en Cabet i praktiken, män vilka grundade sina utopier på en ingående kännedom om kapitalismen som de, genom att bygga mönstersamhällen, ville övervinna. De äldre kolonier det här vid jämförelsen med klostren gäller hade alla religiös karaktär. Anslutning till kolonien hade sålunda bekännelsen till vissa religiösa dogmer som förutsättning.

Charles Nordhoff har skildrat dessa religiöst-kommunistiska kolonier i Förenta staterna. De uppstod på de mest olika sätt. Men de var samt och synnerligen avoga mot äktenskapet. Det kan inte vara en tillfällighet.

Amanaförsamlingen, grundad 1844, och de s k separatisterna från Zoar som existerade sedan 1830 tillåter visserligen äktenskap, berättar Nordhoff. Men de anser det ogifta ståndet mera förtjänstfullt och högre.

De övriga sekterna förbjuder helt varje form av äktenskap. Den äldsta av de amerikanska kommunistsektorna, the shakers ("skakarna"), har fem ovillkorliga grundsatser. De två första är egendomsgemenskap och celibat.

De s k rappisterna intar samma ståndpunkt. Urförsamlingen bildades år 1807. Men år 1832 skilde sig 250 rappister som var trötta på att leva i avhållsamhet härifrån och grundade en egen församling. Den gick snart under. Dess förmögenhet delades mellan de olika familjerna.

Den enda av dessa sekter som vågat bekänna sig till den av filosofen Platon förordade kvinnogemenskapen — en samlevnadsform som knappast tilltalar den personligt kännande nutidsmänniskan — är perfektionisterna från Oneida.

Kristi lära innebär, påstod de, både egendoms- och persongemenskap. Ingen har rätt att tvinga någon till könsumgänge mot vederbörandes vilja. Men att två särskilda personer så att säga avgudar varandra vände de sig emot. Liksom i Platons idealstat reglerades hos perfektionisterna barnens uppfostran av samhället och sköttes efter "vetenskapliga grunder". Det förtjänar framhållas att just dessa perfektionister både ekonomiskt och intellektuellt var de mest högtstående bland de primitiva nordamerikanska sekterna. De var de enda som höll sig med ordentlig bokföring och gav prov på konstnärliga och litterära intressen.

Mot denna bakgrund vågar man påstå att kyskhetslöftet i klostren inte berodde på religiöst vanvett eller självplågeri utan betingades av de materiella förhållanden under vilka klosterlivet uppkom. Gemenskapen fick inte splittras genom uppkomsten av enskilda familjer med deras särintressen.

Ett studium av de kristna amerikanska kommunistkolonierna visar också något annat: kommunismen framkallar en utomordentlig flit och en sällsam arbetsglädje. Gemenskapslivet tål inga lättingar. Det finns sålunda anledning anta att den fordran på kroppsarbete de äldsta klostergrundarna uppställde var allvarligt menad och att berättelserna om munkarnas arbetsamhet inte är idel skönmålningar. Någon omåttlig arbetsbörda var det dock inte fråga om. Enligt den helige Benedikt av Nursias regel för klostret på Monte Cassino skulle arbetsdagen omfatta sju timmar.

Ännu ett faktum bör framhållas: den ekonomiska *överlägsenhet* till och med Nordamerikas primitiva kommunistkolonier visade sig äga i jämförelse med vad de småbönder och småföretagare bland vilka de uppstått kunde prestera. Dessa koloniers snabbt växande välstånd låter sig inte bortresoneras.

Klostrens effektivitet som produktionsform framträdde naturligtvis ännu tydligare mot bakgrun-



den av det stagnerade näringslivet i det sjunkande romarriket än fallet var med de kristna nord-amerikanska kommunistkolonierna jämförda med detta lands relativt välsituerade småbondeklass under första hälften av 1800-talet. Det är med hänsyn härtill ingalunda förvånande att klosterväsendet hastigt utbredde sig under den tidiga medeltiden och kom att uppbära resterna av romersk jordbruksteknik, antikt hantverk och romersk kultur överhuvud.

Lika lite märkvärdigt är det med tanke härpå, att de germanska furstarna och stormännen efter folkvandringstiden gynnade uppkomsten av kloster som kunde göra deras underlydande bygdebör bekanta med ett högre produktionssätt än de var vana vid. De handlade härvidlag ungefär som senare de europeiska härskarna, då de understödde skapandet av manufakturindustrier på bekostnad av småhantverket. Medan i södern klostrens huvuduppgift blev att tjäna som tillflyktsorter för genom krig och härjningar hemlösa människor och för misshandlade coloni och bönder i en obarmhärtig värld, så blev deras främsta mission norr om Alperna att främja lantbruk, industri och samfärdsel.

Just klosterorganisationens ekonomiska överlägsenhet i förhållande till den primitiva omgivningen måste emellertid förr eller senare göra alla kloster som lyckades hålla sig uppe i dessa oroliga tider, rika och mäktiga, vartill kom att de genom donationer i gengäld för själamässor oavbrutet kunde utvidga sitt jordinnehav. Härmed följde att de nödgades utnyttja främmande arbetskraft. Munkarna och nunnorna började *leva på andras arbete*. Klosterväsendet förändrades och antog en ny karaktär. *Från föreningar för produktivt arbete förvandlades de till föreningar av privilegierade.*

Det är det öde som alltid till sist drabbar varje försök från en liten grupps sida att genomföra kommunism inom ett samhälle, där för övrigt privategendom och utsugning råder.

Nu betyder ju inte befrielse från kroppsarbete avstående från allt arbete. Tvärtom skapas härigenom ökade förutsättningar för andlig verksamhet och klostren har varit betydelsefulla kulturhärdar, där antikens litterära verk av flitiga munkar i skrivstugorna bevarades åt eftervärlden. Den religiösa konsten och musiken började så småningom att blomstra i klosterlivets stilla hägn, likaså teologi, filosofi och, så småningom, annan vetenskap.

Det var dock alltid endast en minoritet av klosterbröder som använde sin lediga tid till sådant. De allra flesta hade mera sinne för grövre njutningar. Munkarnas lättja, liderlighet och dryckenskap blev med tiden nästan ordspråksmässig, låt vara att klostren ständigt också inrymde mycken själanöd, äkta fromhet och kristen barmhärtighet.

En annan utveckling måste emellertid även framhållas. I samma mån som klostren blev frö mogna, blev de alltmera exklusiva. De var inte längre på samma sätt som tidigare tillflyktsorter för fattiga och betryckta som sökte skydd från världen utan blev istället *försörjningsanstalter* för adelns yngre söner och döttrar. Men genom hela medeltiden går en klagan över hur munkarnas tukt och sedlighet förfaller och lika ständigt återkommande är försöken att avhjälpa det onda, dels genom att *reformera* redan bestående kloster och klosterordnar, dels genom att grunda nya.

Metoderna att reformera var mångahanda.. Enklast och mest vinstgivande var att konfiskera den klostregendom som utgjorde vällevnadens grund. Den tyske kejsaren Henrik II (1002-24) var mycket ivrig att på det sättet förbättra abbotarnas och munkarnas seder, varför han också så småningom upphöjdes till helgon. Men sådana nitälskande reformatorer lyckades inte alltid, ty stridbara munkar värjde ofta sin egendom med stor energi. Mången reformivrande abbot föll i dessa strider eller undanröjdes genom lönnmord. Och där en reformation lyckades var dess verkan kortvarig. Efter kort tid var allt som förr igen.

På samma sätt gick det ofta med grundandet av nya munkordnar. Ordensgrundarna nedlade ett

oerhört uppfinningsrikt arbete på att i sina klosterregler — mönsterstadgar skulle man nu för tiden kalla dem — få bort all världslighet ur klostren. Askesen blev allt strängare, avskiljandet från världen allt skarpare, men eftersom man inte ville gå till roten för det onda, *den privilegierade undantagsställningen i samhället*, hjälpte det inte i längden.

Mest förekom grundandet av nya ordnar på 1100-och 1200-talen. Vid den tiden befann sig Italiens och Sydfrankrikes städer i livlig uppblomstring. Samtidigt växte emellertid ett fattigt hantverksproletariat fram, som mångenstädes framkallade nya sociala rörelser.

I samband härmed omgestaltades också munkväsendet. Om det tidigare hört samman med det agrara feodala samhället och klostren varit förlagda till landsbygden, *så anpassade det sig nu också efter de allt mer betydelsefulla städerna*. Den nya ekonomiska utvecklingen framtvängde *nya religiösa organisationsformer*.

Så uppkom de stora tiggarmunkordnarna, dominikanerna och franciskanerna. På landsbygden kunde klostren leva på jordens avkastning, i städerna måste munkarna tigga.

Det Lateranska kyrkomötet år 1215 hade, för att göra slut på det meningslösa ständiga nybildandet av ordnar, förbjudit upprättandet av nya sådana. Men knappt var detta förbud utfärdat förrän det åter upphävdes av påven till förmån för de båda nya ovannämnda ordnarna som behövdes i den uppväxande stadskulturen.

Franciskanerordens stiftare, den helige Frans från Assisi, är en av den kristna historiens mest sällsamma och gripande gestalter.

[Han föddes 1182 som son till en rik köpman och levde ett glatt ungdomsliv i sus och dus. Men så småningom greps han av ruelse. Omgivningens nöd gick honom till hjärtat, bilden av Kristus, de fattiges osjälviske vän, brände sig in i hans själ och som den stora, härliga ande han var beslöt han att efter ringa förmåga leva som sin förebild. Var det inte svårare för en rik att komma in i himmelriket än för en kamel att gå genom ett nålsöga? All tanke på himmelsk lön var Frans av Assisi främmande, men vad evangeliet berättade om den rike ynglingen som bedrövad gick bort från Jesus, då denne bad honom avstå från sin rikedom gjorde ett djupt intryck på honom. Han sålde vad han ägde och gav åt de fattiga och beslöt att ägna hela sitt återstående liv åt deras tjänst. En tysk diktare skriver:

Ich habe mein Sach auf nichts gestellt,  
darum ist mir so wohl in der Welt.

De orden kunde gälla den helige Frans. Han begärde ingenting av livet för egen del och därför var hans liv fullt av glädje. Han var outtröttlig i att hjälpa sjuka, åldringar, fattiga och betryckta. Martin av Tours gav på sin tid bort sin enda kappa åt en tiggare som en kall vinterkväll frös vid vägkanten. Han föredrog att själv frysa framför att hans nästa gjorde det. Samma heroism utmärkte den helige Frans i smått och stort. Självtunnade han sig ingenting i yttre hänseende. Han hade kärlekens gåva och behövde — det är det sällsamma med honom — inte anstränga sig för att vara god. Han var det helt enkelt.

Samtidigt var han en konstnärnatur med en oändlig förmåga att fröjdas över Guds skapelse, fåglarna i skyn och liljorna på marken, broder Sol och syster Måne.

Den lille mannen som aldrig bar några prydnader och ingalunda ägde något imponerande utseende tjusade alla, hög och låg, genom den godhet han utstrålade. Han var totalt oförskräckt. När han kommit till Egypten, där just en korsriddarhär kämpade mot sarascenerna, begav han sig utan fruktan till fots och barfota in i fiendens läger. Då araberna omringade honom på sina hästar, beredda att hugga ner den skabbige kristne lille hunden började den helige Frans plötsligt att

förtjust klappa i händerna. Så sköna fann han dessa bruna män med deras i solen blixtrande kroksablar och fullblod, vilka rörde sig som danserskor i sanden, att han utan att ett ögonblick tänka på den fara i vilken han befann sig inte kunde dölja sin förtjusning. För den helige Frans fanns inga fiender. Ingen rörde heller ett hår på hans huvud.

Mot slutet av sitt liv försjönk han så i identifikationen med Kristus att han stigmatiserades. Utan yttre åverkan uppträdde dennes legendariska spiksår vid korsfästelsen på hans händer och fötter.]

Den munkorden han grundade godkändes år 1215 av den mäktigaste påve som någonsin funnits, Innocentius III.

Den helige Frans trodde sig ha funnit ut hur han skulle skydda sin skapelse från att bli ett utsugar-samfund som så många andra ordnar. Han tänkte sig vinna detta mål genom att utsträcka föreskriften om ständig egendomslöshet till att gälla hela orden, icke blott som tidigare de enskilda munkarna. Franciskanerorden skulle inte få förvärva någon egendom, inte bedriva något förvärvsarbete. Den skulle blott vara till för att tjäna de sjuka och fattiga och nöja sig med de allmosor den kunde erhålla.

Just genom att denna orden visade sig så nyttig i bekämpandet av allt möjligt elände och inte minst därigenom vann de fattiga klassernas förtroende fick den snart emellertid alldeles för mycket gåvor. Redan under den helige Frans livstid framträdde inom orden strävanden att skjuta stadgandet mot egendomsförvärv åt sidan. Och sedan Guds lille fattige begravts i en av guld och marmor gnistrande domkyrka ändrade påven Innocentius IV år 1245 reglerna därefter att franciskanerna visserligen inte fick inneha någon *egendom*, men väl ha *förfoganderätt* över vad som gavs dem. Äganderätten övertog påven.

Franciskanerordens förvandling ägde dock inte rum utan opposition. En del franciskaner tog sin uppgift som fattigdomens målsmän på allvar. Hit hörde i synnerhet de så kallade *tertiarierna* benämnda så därför att den helige Frans vid sidan av sin munkorden och en kvinnlig orden, stiftad av en svärmisk artonårig beundrarinna, Clara Sciffi, också organiserade en "tredje" grupp, vilken deltog i ordensarbetet utan att avstå från äktenskap och borgerliga sysslor. Dessa terciarier var i allmänhet hantverkare eller andra personer av folket. Deras föreningar kunde gott betecknas som ett slags *arbetarföreningar*.

Dessa motsatte sig på det bestämdaste franciskaner-ordens urartning i egendomsförvärvets tecken. Det kom till häftiga och långvariga strider mellan de båda partierna. Ju mera bestämt påvemakten ställde sig på egendomspartiets sida, desto öppnare vände sig den stränga riktningens anhängare mot påven och själva den förvärldsligade kyrkan och trädde i förbindelse med kyrkofientliga organisationer. Då påven slutligen med hjälp av inkquisitionen grep till våld mot dem, år 1317 i Sydfrankrike, bröt de fullständigt med kyrkan. De räknades sedan till de *kommunistiska kättarsekterna*, till begharderna, dessa föregångare till *vederdöparna*.

Redan före den helige Frans hade munkkommunismen fått sin store teoretiker, abboten *Joachim från Fiore* i Kalabrien. Född omkring år 1145 företog han i sin ungdom en vallfart till det heliga landet. Återkommen till hemlandet blev han munk och så småningom abbot i ett cistersienserkloster. Han dog sannolikt år 1201.

Upprörd över sin tids sociala missförhållanden och särskilt illa berörd av det fruktansvärda utsugningssystem som rådde inom kyrkan sökte han en utväg ur detta elände. Han trodde sig finna den i en allmän kommunism, vilken han naturligtvis fattade i en form som svarade mot det dåtida tänkandet, sålunda som *klosterkommunism*.

Han såg en revolution och ett nytt samhälle komma, det tusenåriga rike, om vilket Apokalypsen

talar.

[Joachim fattar historien inte som ett evigt kretslopp, där samma samhällsformer ständigt bevaras, utan som en av Gud bestämd *utveckling*. Denna fixering vid utvecklingstanken är något nytt och storartat hos honom, låt vara att den gestalt han ger den är alltigenom andlig och religiös.]

Han indelar historien i tre tidsåldrar.

Först var den tid, under vilken människorna tjänade köttet. Den började med Adam och slutade med Kristus. Så kom den tid, under vilken de tjänade både köttet och anden. Den varar ännu. Men en annan tidsålder är på väg, en, varunder man endast skall leva för anden. Dess början inföll under den helige Benedikts dagar.

Benedikt av Nursia, det västerländska klosterväsendets skapare, gäller alltså för Joachim från Fiore som inledaren till det tredje riket, det rike som i tidens fullbordning skall behärska världen och invarsla den stora stund, då domsbasunen ljuder vid Den yttersta domen.

Det samhällstillstånd som skall segra är status monachorum, munktillståndet. Fullt genomfört skulle detta bli i den tjugooandra generationen efter den helige Benedikt, dvs i en nära framtid.

”Vi måste komma fram till full efterlikning av apostlarnas liv”, förkunnade Joachim, ”och icke sträva efter besittning av jordisk egendom.”

Den romerska kyrkan är dömd att gå under i svåra straffdomar. Men ur dess spillror kommer ett nytt samhälle att uppstå som en fågel Fenix ur elden, ”de rättfärdigas orden”, som avstår från all privat egendom. Därmed bryter en tid av full frihet och full kunskap in.

Joachims läror gjorde ett starkt intryck. Franciskanerorden identifierade sig med den ”de rättfärdigas orden”, om vilken han siat och ”fraticelli”, småbröderna, som den stränga riktningen kallade sig, ansåg sig utsända för att förnygra samhället. Genom dem spriddes Joachim från Fiores kommunism vida omkring. Den påverkade Dolcino, den italienske bonderevolutionären, och längre fram ingen mindre än Thomas Münzer, bondeupprorets store ledare under den tyska reformationen.

De fattiga bönderna och hantverkarna greps djupt av de profetior Joachim genom sin förkunnelse satte i omlopp. Då de förutsägelser han gjort inte slog in ansåg man att han bara misstagit sig ifråga om tidsberäkningen och gjorde själva nya beräkningar.

Enligt Joachim skulle den sociala omvälvningen vara fullbordad omkring år 1260. Under åren före detta datum rasade en häftig kamp mellan påvedömet och kejsar Fredrik II. Joachims anhängare väntade tvärsäkert att kejsaren skulle besegra påven och inleda det nya riket med dennes störtande. Men det gick helt annorlunda.

Fredriks död år 1250 stod i strid med de utläggningar man gjort av Joachim från Fiores visioner, ty enligt dem skulle den store kejsaren inte gå ur tiden förrän han fullbordat sitt verk. Så uppstod i de radikala kretsarna den tron att Fredrik II icke var död, utan endast höll sig dold för att, då tiden var mogen återkomma, återuppta sitt ofullbordade värv och förnya rikets härlighet.

På detta sätt uppkom den egendomliga föreställningskrets, i vilken den tyska kejsarsagan rör sig. Genom senare tiders missförstånd omtydades folktron på Fredrik II:s återkomst till att gälla kejsar Fredrik I Barbarossa.

Med rikets härlighet menade folket den kommunistiska revolutionen.

## **Fattig och rik under medeltiden**

Skillnaden mellan fattig och rik var under medeltiden och ännu under reformationstiden inte

tillnärmelsevis så stor som i ett utvecklat kapitalistiskt samhälle. Men den framträdde öppnare, mera åskådligt, maskerade sig inte bakom penningssamhällets många fetischer.

I våra dagar finner man de största samhällskontrasterna i storstäderna, miljonstäderna, där hyreshusen med deras tätt packade smålägenheter kontrasterar mot det lugna behaget i de förnäma villakvarteren med deras trädgårdar. På den tid det här gäller var städerna små — en stad på 10 000 eller 20 000 betraktades redan som ansenlig — och man bodde tätt intill varandra. Man levde också mera inför öppna fönster än nu. Alla klasser kände till varandras arbete och umgängesliv, glädjeämnen och sorger. Torgen, kyrkorna och värdshusen var platser, där alla möttes.

Men vari ligger den avgörande skillnaden? En nutida kapitalists strävan går ut på att öka sitt kapital som inte behöver äga synlig gestalt utan kan bestå i olika slags bankdepositioner. Det var annorlunda under naturhushållningens och den enkla varuproduktionens dagar. Den rike kunde då inte lägga ner sina inkomster i aktier och statspapper. Han var tvungen att dels förbruka dem, dels samla skatter av ädla metaller, konstverk och dyrbarheter. De världsliga och andliga stormännen lade ner sitt överflöd på talrika följen och tjänare, dyrbara hästar och hundar, präktiga kläder och ståligt inredda palats. Medeltidens trotsiga makthavande ansåg det inte nödvändigt att dölja sin lyx för den stora avundsjuke massans blickar utan de demonstrerade den öppet. Den var tecknet på deras makt. Stolt och prålade visade de sin magnificens, sina prunkande dräkter, sina husgeråd, sina salar som glänste av guld och silver, sina sköna fruar och älskarinnor i ludna pälsverk och glittrande av pärlor och ädelstenar. Det var en gyllene tid för konsten.

Liksom hela rikedomerna på den tiden lades fram till allmänt beskådande så var detsamma emellertid också fallet med armodet. Det vimlade av fattiga, sjuka, krymplingar, hungrande trashankar, arma bönder i grå jordkolor, utsvultna hantverkare, tillräckligt mycket synbart elände för att djupare tänkande och finare kännande människor ständigt skulle ställa sig frågan:

— Hur skall denna nöd skaffas ur världen?

Men nöden uppträdde inte i sådana effektivt organiserade kollektiv som vår storindustri skapar, och arbetslösheten uppenbarade sig som enskilda tiggare, vilka inte var något hot mot samhällsordningen, inte som den massarmé av arbetslösa det nutida samhället så hotfullt alstrar. Hårtill kom att den kristna tron sådan den under medeltiden utgestaltades i de härskandes intresse, bestänkte de nödställdas smutsiga trasor med fromhetens sentimentala rosenvatten och vällukt. Fattigdomen betraktades som ett Gudi behagligt tillstånd. Var inte den fattige enligt evangelium en Kristi representant?

”Vad I haven gjort den ringaste av mina bröder, det haven I ock gjort mig.”

Liksom urkristendomen äger medeltidens kommunism ett *asketiskt* och *mystiskt* drag. Den predikar försakelse och den räknar med ingripande från hemliga, övermänskliga makter på ett rent yttre sätt. Häri skiljer sig dåtidens sociala strävanden från vår tids och från vår nyktra, jordbundna, rent praktiska arbetarrörelse.

Karaktäristiska exempel på denna mystiska inriktning, i vilken dock en högst realistisk samhällsopposition döljer sig, finner man t ex hos Thomas Münzer, den store motståndaren till furstarnas och stormännens, hantverksmästarnas och köpmännens ofullgångna reformation, hjälten från det stora tyska bondekriget på 1520-talet.

I en utläggning av profeten Daniel, kap 2, om Nebukadnezars dröm — den bekanta om kolossen på lerbötter som krossades av en sten, en för revolutionära uttydningar gynnsam text — utvecklar Münzer, hur de skriftlärdas påstår att Gud inte längre uppenbarar sig för sina kära synligen och muntligen utan man måste hålla sig till skriften. Sådana skriftlärdar, fortsätter han, var också

Nebukadnezars teckentydare, men *de* kunde inte tolka *drömmen*:

De var gudlösa hycklare och smickrare, vilka talade, vad deras herrar gärna ville höra, såsom också i vår tid de skriftlärde gör där de gärna snyltar vid hoven.

De var förförda av den falska tron att de utan den helige andes hjälp kunde skilja på gott och ont.

Men ordet kommer från Gud ned i hjärtat. Och den människa, som icke förnummit detta genom Guds levande vittnesbörd, hon vet inget grundligt att säga om Gud, har hon så slukat hundratusen biblar.

I en annan skrift skildrar han drastiskt motsatsen mellan en uppriktig kristen som under tvivel, bekymmer och själskval söker efter uppenbarelsen och den självbelåtna skriftlärde som hånar alla själsstrider.

”Ack, jag eländige”, klagar den förre, ”vad skall jag ta mig till? Gud pinar mitt samvete med otro och förtvivlan och utifrån överfalles jag av sjukdom, fattigdom, jämmer och elände.”

I denna nöd vänder sig den arme till den skriftlärde och ber om hjälp:

Då säger denne, som redan på förhand blivit övermåttan sur, ty ett ord av sådana kostar mången präktig slant:

— Ja, käre man, vill du inte tro, så dra åt helvete!

— Ack, allra lärdaste doktor, jag vill så gärna tro, men otron förtrycker min åstundan. Då säger den lärde:

— Ja, min gode man, du bör icke bekymra dig om sådana höga ting. Tro du bara enfaldigt och slå slikt grubbel från dig. Det är idel fantasier. Gå du till dina vänner och var glad, så glömmet du sorgen.

Se, sådan tröst och ingen annan har regerat i kyrkan, sådant har gjort allt kristligt allvar till skam ... Den helige Petrus säger dig, vilka gödsvinen är: alla otrogna, falska lärde, av vilken sekt de vara månde. De frossa och dricka och ha sin lust i vällevnad och grina med skarpa tänder som hundar, om man säger ett ord emot dem.

Det kommande samhället föreställde sig Münzer som ett tusenårigt rike, i översinnliga färger och som ett paradys på jorden:

Ja, vi köttsliga, jordiska människor skall bli gudar, genom att Kristus blev människa, och sålunda med honom Guds lärjungar och läras av honom själv och bli gudar. Eller snarare helt och hållet förvandlade i honom, så att det jordiska livet flyter över i himmelens.

I allt detta förnimmer man efter mer än 450 år vilken storartad predikant Thomas Münzer var. Hans samhällskritik kläder sig i den kristna trons språk. Men vem säger att samhällskritik inte äger rätt att göra det?

Det är en samvetsfråga ställd till dem som söker isolera kristendomen från nästans reella problem i den egna samtiden och gör den till ett intet förpliktande, andligt njutningsmedel.

## Valdenserna

Det var, som redan framhållits, främst i Italien och Sydfrankrike stadslivet åter blomstrade upp efter de mörka århundraden som närmast följde på de germanska folkvandringarna och som fått sitt dystra minne bevarat i Gregorius av Tours skräckfyllda krönika. Det är också där man finner de tidigaste ansatserna till medeltida kätter och, socialt sett, kommunism.

Tyska vetenskapsmän har drivit den osmakliga satsen att endast de germanska folken var i besittning av den innerlighet och sanna religiositet, varur kyrkoreformatoriska strävanden kunde fram-

gå och svenska har naturligtvis apat efter.<sup>1</sup> Men faktiskt förekom i Italien reformationsrörelser långt innan man i Tyskland tänkte på något sådant.

Sådana framträdde först i själva Rom, den västerländska kristenhetens dåtida huvudstad. Rom var under medeltiden Europas hjärta på liknande sätt, men i ännu långt högre grad än vad fallet var med Paris från den stora revolutionen till Pariskommunen. Inte nog med att alla kyrkliga angelägenheter, vilka ju under medeltiden sammanflätades med allt i livet, leddes från och i sista hand avgjordes i Rom. Denna stad var också konsternas och vetenskapernas huvudsäte, skiljedomaren i en mängd världsliga tvister och, icke att förglömma, alla raffinerade nöjens och njutningars huvudstad. Till Rom strömmade alla som ansåg sig förörrättade hemma, alla som ville få del av dess högre insikter och konstfärdighet och alla slutligen som ville ut i världen och roa sig. Rom levde på främlingarna, blev stort och rikt på dem och att öka främlingsströmmen blev en av påvarnas viktigaste uppgifter.

Världsutställningar och Olympiader, resebyråer och en turistpropaganda falsk som en skönmålad kokott var ännu inte uppfunna. Medeltidens påvar hittade på ett annat, för sin tid lika verkningsfullt medel, jubileumsavlaten eller de heliga åren. Envar, som under ett visst år vallfärdade till Rom, fick fullständig syndaförlåtelse eller avlat. Det drog kraftigt. Den första jubileumsavlaten proklamerades av påven Bonifacius VIII för år 1300. Den berömde historieskrivaren Gibbon berättar att Rom det året aldrig såg mindre än 200 000 främlingar inom sina murar och att hela tillströmningen beräknades till 2 000 000.

Bara en helt ringa gåva från var och en måste tillsammans göra en kolossal skatt. Dag och natt stod två präster med rakor i händerna och strök utan att räkna in de högar av guld och silver som pilgrimerna nerlade på den helige Paulus altare. Lyckligtvis var det fred och goda tider och fastän allt var svinaktigt dyrt hade dock Bonifacius omtänksamma politik och romarnas vinningslystna gästfrihet sørjt för outtömliga förråd av bröd och vin, kött och fisk.

Ursprungligen skulle endast vart hundra år vara heligt. Men affären gick så ypperligt att varken påvar eller romare kunde underlåta att upprepa den oftare. Mellantiderna blev allt kortare, ned-sattes först till 50, sedan till 33 och slutligen till 25 år.

Medeltidens Rom var emellertid också, alldeles som Paris från 1789 till 1871, revolutionernas huvudstad. Den helige Bernhard av Clairvaux ger på 1100-talet luft åt sin avsky för det upp-roriska romarfolket:

Vem känner icke romarnas fräckhet och obändighet? Det är ett folk, som vuxit upp i uppror, som vilt och otamt föraktar lydnaden utom då det är för svagt att göra motstånd. Hatade av jord och himmel, hädiska mot Gud, upproriska inbördes, avundsjuka mot sina grannar älskas de av ingen. De vill inte underkasta sig, men förstår inte själva att härska, de är trolösa mot sin överhet, otacksamma mot sina välgörare och lika oförskämda i vad de fordrar som i vad de vägrar.

Gibbon anmärker att denna svartmålning inte just tycks vara utförd med den kristna kärlekens pensel.

[Hjalmar Gullberg har i en berömd dikt skildrat, hur den helige herr Bernhard av Clairvaux en sällsynt vacker vårdag rider kring Lac Lemman utan att, försjunken i sina fromma tankar, märka naturen. Vilken sjö? frågar han häpen på ett spörsmål av väpnaren. Gullbergs dikt avser inte att vara ironisk utan att hylla denne helige mannens totala uppgående i det andliga livet. Bortsett från att detta i denna form verkar minst sagt andefattigt finns det andra, mera väsentliga sidor än hans

---

<sup>1</sup> Det sista påståendet härstammar från Branting som vid sin översättning av Kautsky tillfogade det i en not till Kautskys text. Som exempel anför Branting i noten ”professor Stavenows utjutelser vid senaste kanonisering av Gustaf Adolf”.

mystik att fästa sig vid hos Bernhard av Clairvaux. Den munkorden han instiftade, cistersiensorden, var den mest konservativt feodala man kunde tänka sig, avsedd enbart för adliga alumner, under det att ofrälse lekbröder skulle utföra det tunga arbetet med jorden kring klostren. Det var i denna form klosterlivet med Alvastra och Varnhem infördes i Sverige. Till den helige Bernhards meriter hör också att hätskt ha förföljt tidens störste radikale teologiske tänkare Abelard, den märklige dialektikern som innan Sorbonne grundats undervisade vid foten av Klodvigs torn i Paris.]

Men låt oss återvända till Rom. Medan påvarnas makt över hela kristenheten stod på sin höjdpunkt var de maktlösa i själva Rom. Först på 1400-talet, då furstarnas enväldsmakt överallt var i stigande lyckades de kväsa sina upproriska undersåtar. Eugenius IV var den siste påve — före Pius IX år 1848 — som nödgades fly för en folkresning i Rom. Det skedde år 1433. Man skall alltså inte tro att påvarna var allmänt vördade under medeltiden.

Det är i Rom man redan i mitten på 1100-talet möter det första försöket till en kyrkoreformation.

*Arnold från Brescia* hade i Paris hört den store Abelard och blev på grund av sina kätterier — dvs sin kritik av kyrkan och sitt svärmeri för den evangeliska fattigdomen — utvisad från Frankrike, begav sig år 1145 till Rom, där folket befann sig i fullt uppror och gick i de demokratiska krafternas tjänst. Efter knappt tio år sjönk emellertid rörelsen tillbaka. Romarna märkte att de inte kunde fara alltför hårdhänt fram mot påvemakten. Det vore att slakta hönan som värpte guldäggen. Roms storhet och rikedom berodde ju inte på industri och handel utan på att staden tack vare påvedömet kunde utsuga hela kristenheten. Medeltidens romare levde på att plundra den övriga världen, alldeles som forntidens romare gjorde. Det vara bara metoden som blivit en annan.

År 1154 slöt romarna fred med påven och utvisade Arnold från Brescia. Han föll i händerna på den högt prisade kejsar Fredrik I Barbarossa. Denne utlämnade honom åt påven som helt lugnt lät bränna honom.

Djupare rötter slog kätteriet i Norditaliens och i all synnerhet i Sydfrankrikes städer. Bortsett från Syditalien, som under medeltiden faktiskt stod Orienten närmare än Västeuropa och hade byzantinsk och sarascenisk kultur snarare än kristen-germansk, så var det där som först handel och stadsindustri åter blomstrade upp, ett borgarstånd uppkom ("*populo grosso* och *populo minuto*") och härmed också ett fattigproletariat.

Redan i början på 1100-talet var kätteriet i Sydfrankrike så utbrett att påven Calixtus II år 1119 fann sig nödsakad att vidta särskilda åtgärder häremot, men utan nämnvärd framgång. Liksom alla stora reformationsrörelser uppbars även denna av många olika klasser med skilda intressen och syftemål, blott sammanhållna av det gemensamma hatet mot utsugningen från Rom. Alla lärde de att urkristendomen borde återinföras, men kunde härmed mena ganska olika saker.

En grupp var katharerna, en sekt som härstammade från adliga fritänkare på Balkan, de så kallade bogomilerna, och som i Sydfrankrike framförallt slog rot bland småadeln på slotten där, en annan *valdenserna*, en rent proletär och kommunistisk kristen rörelse.

Som grundläggare av denna riktning brukar man nämna *Peter Valdus*, en rik köpman i Lyon, som när han såg allt elände omkring sig blygdes över sin rikedom, delade ut sin förmögenhet bland de fattiga — omkring år 1170 — och samlade kring sig likasinnade, vilka ägnade sig åt att tjäna de lidande och betryckta. De flesta medlemmarna av sekten var hantverkare, i synnerhet *vävare*. De benämndes humiliater ("de låga") eller povres de Lyon ("Lyons fattiga").

I början visade sekten inte någon avsikt att skilja sig från kyrkan. Då ärkebiskopen i Lyon förbjöd dem att predika begärde de tillstånd härtill av påven. Men deras läror var alltför samhällsfarliga,



varför Lucius III år 1184 bannlyste dem. Därmed var deras förbindelse med kyrkan för alltid löst. De utsattes för grymma förföljelser.

Ursprungligen hade deras kommunism utpräglad munkkaraktär. De medgav ogärna äktenskap för ”de fullkomliga” (perfecti). ”Lärjungarna” (discipuli) kunde däremot få vara gifta och besitta egendom. Men det var deras skyldighet att underhålla ”de fullkomliga”, vilka inte borde behöva bekymra sig om denna världens fåfänglighet. Peter Valdus var otvivelaktigt påverkad av katharerna och dessa liksom bogomilerna i sin tur av manikeismen, en kristet-persisk religionsriktning som en tid bredde ut sig i fornkyrkan.

Anmärkningsvärt är att valdenserna vägrade bära vapen och delta i krig, likaså att avlägga ed. De tillät även kvinnor att predika, vilket väckte stor förargelse bland det katolska prästerskapet.

Valdenserna spredde sig från Sydfrankrike och hade snart församlingar icke blott i Nordfrankrike utan även i Tyskland och Böhmen. De stod alla i förbindelse med varandra, ett drag som var utmärkande för medeltidens kommunister. Liksom apostlarna vandrade de omkring på vägarna. De kände igen sina trosbröders bostäder genom vissa tecken på dörrar och tak.

Då det sydfranska kätteriet blev så starkt att det började se hotande ut för påvedömet, kallade detta till sin hjälp Nordfrankrikes rövarbaroner och allehanda annat följe och organiserade ett skorståg mot den kathariska adeln och de rika kätterska städerna. Hela Sydfrankrike plundrades och skövlades under dessa albigerskrig, så benämnda efter staden Albi, och som varade från år 1208 och in på 1230-talet. Det blev dock inte påvedömet som skördade vinsten av detta barbari utan de rovlystna franska kungarna som bemäktigade sig det utmattade landet och nu införlivade det med sitt välde.

En med valdenserna besläktad rörelse var apostlabröderna eller, som de också kallade sig, patarenerna, ett namn uppkommet ur folkdialektens patari, lumpsamlare, en gammal beteckning på sammanslutningar bland de lägsta folklagren. Sektens grundläggare var *Gerardo Segarelli från Alzano*, en by nära Parma i norra Italien. Han grundade sina första församlingar år 1260 och vann snart stor anslutning bland det lägre folket i Lombardiet. Patarenerna kallade varandra efter de första kristnas sed för systrar och bröder. De levde i sträng fattigdom, fick varken ha hus eller sörja för morgondagen. När de var hungriga begärde de något att äta av första bäste de mötte. De bröder som gick ut i världen för att predika botgöring hade rätt att liksom apostlarna föra med sig en syster, men inte som hustru utan endast som hjälp. De kallade dessa väninnor systrar i Kristo och nekade alltid till att de skulle leva i något sexuellt förhållande till dem, fastän de brukade dela samma bädd.

Segarelli greps år 1294 och brändes efter några års svår fångenskap på bål.

I hans ställe trädde en djärv handlingens man, den berömde *Dolcino*.

## **Dolcinos bondeuppror**

Dolcino föddes under senare hälften av 1200-talet nära Vercelli. Hans far, som tillhörde en adlig familj från Novara, hade levat som eremit, dock inte ensam utan i sällskap med sin hustru. Deras son fick en god uppfostran och skulle i Vercelli förberedas för det andligaståndet. Ett dumt streck — han tog några guldmynt från en lärare — föranledde ynglingen att fly till Trient, där han gick in som novis i ett franciskanerkloster. Här lärde han omkring år 1290 känna Segarellis läror, vilka ju hade många beröringspunkter med dem som omfattades av de strängare franciskanerna, fraticelli.

I klostret trivdes han inte länge, eftersom de flesta munkarna var konservativa, varför han gav sig

iväg därifrån innan han avlagt klosterlöftet. Kort därpå gjorde han bekantskap med Margherita från Trenk, då novis i ett av den heliga Katharinas kloster. Alla samtida prisar med en mun Margheritas och Dolcinos kraftfulla skönhet, deras klara förstånd, oegennyttiga entusiasm, djärvhet och beslutsamhet. De var som födda för varandra. Dolcino tog anställning i hennes kloster för att få vara i hennes närhet, vann henne för sina idéer och övertalade henne slutligen att fly med honom. Ända till sin död kämpade de sedan i troget förbund för sin sak.

Paret flydde till Lombardiet, där Dolcino efter Segarellis död blev ledare för rörelsen. Men förföljelsen blev snart så häftig att de inte längre kunde stanna i Italien. Jagad från stad till stad fann han och Margherita för en tid en tillflyktsort i Dalmatien, varifrån han sände brev till sina italienska trosbröder, vilka dessa spridde som flygskrifter.

I sin kamp mot påvedömet och Bonifacius VIII hoppades Dolcino till en början på en furstlig Messias, Fredrik II av Aragonien, och att denne skulle bli den sanna trons svärd mot den ogudaktige påven.

Det kan förefalla naivt. Men förhoppningarna saknade inte realistiskt underlag. Vilken var bakgrunden?

Aragonien gränsade till Sydfrankrike, hade av samma skäl som detta blivit fientligt mot påvemakten och stod under albigenserkrigen öppet på kättarnas sida.

Genom ett lömskt massmord på fransmän — ”den sicilianska vespern” — tryggade sig spanjorerna herraväldet över Sicilien och fördrev fransmännen från Syditalien. År 1294 besteg Fredrik II av Aragonien tronen därstädes. Men samtidigt intogs påvestolen av Bonifacius VIII, en sällsynt rovgirig, men energisk påve. Mellan dessa båda utspann sig nu en rasande kamp som varade i nära tio år.

I ett brev år 1300 profeterade Dolcino att Fredrik år 1303 skulle besegra Bonifacius, varefter dennes dagar skulle vara räknade. Den sistnämnde dog verkligen det året, men inte dödad av Fredrik utan i grämselse och ursinne över att ha tagits till fånga i en konflikt med den mäktiga adelsfamiljen Colonna och med Filip IV i Frankrike. Följden blev inte påvedörets störtande utan att det valdes en ny påve som slöt fred med den franske konungen.

Dolcino slungade nu ut ett par nya brev, vari han framhöll att efter hans förutsägelse ”förgörelsen drabbat middagsätarnas furste”, Bonifacius och profeterade att följande år den nye påven och hans kardinaler skulle falla för Fredrik och år 1305 skulle det bli det lägre prästerskapets tur. Detta slog naturligtvis inte heller in.

Tvärtom slöt påven år 1304 även fred med konungen av Sicilien. Fredrik var sålunda i fortsättningen ingenting för Dolcino att räkna md.

Denne lämnade då sitt säkra dalmatiska gömställe, begav sig till Italien och bröt i spetsen för en väpnad skara patarener in i Piemonte, för att börja en öppen väpnad kamp mot kyrka, stat och feodalsamhälle.

*Det är det första försöket i västerlandet till en kommunistisk resning med vapen i hand.*

Dolcino visade sig först i Piemontes alptrakter. Därifrån trängde han ner på slätterna och överrumplade fästet Gattinara nära Vercelli. Utom hans egna trosbröder var det i synnerhet bönder som i massa strömmade till honom. Snart hade han omkring sig 5 000 stridsmän, en ståtlig armé på den tiden. Det kom icke blott män utan även kvinnor och de kämpade som lejoninnor under Margheritas befäl.

De feodala riddarna i trakten glömde sina inbördes tvister. Biskoparna i Vercelli och Novara,

städerna och adeln i grannskapet utrustade en här mot de upproriska. Men fälttåget slöt med fullständigt nederlag för dessa utsugares armé. De sökte skydd bakom städernas murar och kände sig knappt säkra där.

Nu växte Dolcinos styrka ännu mera. Men denne energiske fältherre begagnade inte ögonblicket till att sprida resningen utan stannade i Sesiadalen och nöjde sig med att förstöra och plundra några kloster, några herrgårdar och småstäder. Kritik kan tyckas berättigad. Men kunde han handla annorlunda? Hade han något val?

Saken var den att bönderna inte hade något intresse av att sprida upproret vidare och ställdes tillfreds med några små förmåner som de härskande beviljade dem. Till och med Dolcino själv lockades med ett anbud om amnesti och anställning som condottiere, befälhavare för legotrupperna i Vercelli, ett anbud som han dock föraktfullt avvisade.

Den kommunistiska resningen förblev sålunda lokal. Men dess fiender insåg mer än väl att den hade allmän betydelse. Tidens stora makt, påvedömet, fann sig manad att gripa in och organisera ett korståg mot upprorsmännen.

Härmed var dessas öde beseglat. Dolcino fick aldrig, som han drömt om, tillfälle att tåga mot Rom. Då han inte längre kunde hålla stånd på öppna fältet drog han och hans anhängare sig tillbaka till alperna och förde därifrån ett gerillakrig, under vilket hans glänsande strategi och taktik och hans kamraters hjältemod gjorde underverk. Men trots de stora förluster korsfararhären led slöt sig järnringen allt tätare kring kommunisterna. Dessa begynte också förlora lantfolkets sympatier på grund av den förödelse kriget bragte över bygden.

Patarenerna höll dock ut ända till år 1307, då de dukade under, inte för sina motståndares vapen och de skrytsamma riddarna till häst i deras glänsande rustningar utan på grund av hunger, nöd och umbäranden.

Korsfararna hungrade ut dem vintern 1306-1307. Alla invånare i trakten närmast det berg där de förskansat sig nödgades utrymma sina byar och bostäder, varefter biskopen som ledde korshären lät bygga fem starka skansar vid utfartsvägarna. Även alla små stigar och pass besattes och bevakades så noga att det inte fanns någon möjlighet att skaffa proviant eller vapen upp till berget. Nu bröt omsider hunger och köld de belägrades krafter.

Att det var genom uthungring som korsfararna vann sin seger framhåller ingen mindre än Dante Alighieri i sin *Gudomliga komedi*. Skalden förlade sitt besök i helvetet till år 1300, jubileumsåret. Han måste alltså tala om patarenernas uppror som något kommande. I en av de djupaste helveteshålorna, där de som på jorden vållat schismer och tvedräkt plågas, möter diktaren profeten Muhammed, som tillropar honom:

Du, som måhända snart skall solen se,  
säg Fra Dolcin, att han, vill han allvarligt  
fördröja resan hit, må sig förse  
med proviant, att ej ett snöfall snarligt  
skall låta. Novaresen segren få –<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Hjalmar Branting försåg vid sin översättning av Kautsky detta Danteställe i en not med följande kommentar:

”Ur N. Lovens svenska Dante-översättning. Vi kunna ej neka oss det trista nöjet att, som prov på hur den 'bildade' överklassens historieskrivning om underklassrörelser ofta nog är beskaffad anföra vad denne lärde Dante-kommentator har att meddela om Fra (broder) Dolcino, troligen hittills den enda framställning om honom, som givits inför svensk publik. I 'anmärkningarna' läses följande, vars partiska färgläggning borde springa i ögonen:

'År 1305 hade det lyckats en munk, vid namn Dolcino, som ej hörde till någon andlig orden, att samla kring sig i Novara i Lombardiet, en massa av det sämre folket, utgivande sig själv för en sann Kristi apostel. Den sekt, vars

Det var ”ett snöfall”, kölden, och bristen på proviant som gav belägrarna, ”Novaresen”, segern. Patarenernas kamp var förlorad, men de höll ut. Och så stor var fruktan för dessa djärva kämpar att den belägrande soldatesken inte, trots sin övermakt, vågade gå till storms förrän ett par överlöpare talade om att dolcinisterna var för kraftlösa för att kunna bruka sina vapen.

Den 23 mars 1307 utfördes stormningen. Det blev ett slaktande, ingen slaktning. Dolcinisterna vägrade att ta emot pardon och sökte in i det sista göra motstånd. Nästan alla 1 900 som hållit ut till slutet nedgjordes, några få undkom och några togs till fånga, bland dem Dolcino och Margherita. Biskopen hade uttryckligen befallt att de inte fick dödas, ty det skulle för dem vara ett alltför ringa straff.

De påvliga jublade.

Biskop Raineri, som lett korshären, sände genast några av sina överstar till påven Clemens V med glädjebudskapet. Clemens fann segern så viktig att han omedelbart lät uppsätta en berättelse härom och skickade den till den franske konungen Filip den sköne. Men en triumf sökte den segrande kyrkan förgäves nå. Den lyckades inte här, som så ofta annars, genom tortyr få Dolcino och Margherita att återkalla sina irrläror. Varken tortyrspikar eller tänger, stygn eller krossande av extremiteter kunde, enligt vittnens utsagor, ens framtvunga några ljud av smärta från den trofasta kvinnan eller hennes oböjliga kamrat i lidandet.

De dömdes till kättares vanliga straff, döden på bålet.

Dolcino avrättades den 2 juni 1307 i Vercelli. Margherita tvingades åse avrättningen. Även i denna förfärliga stund förblev hon ståndaktig. Båda uppmanades ännu en gång, lika förgäves som förut, att göra avbön. Då de nekade grep bödelsdrängarna Margherita och torterade och skymfde henne på alla upptänkliga sätt uppe på en ställ-

ning mitt emot Dolcinos flammande bål för att stegra dennes dödsqual.

Margherita brändes kort därpå i Biella.

Hur kväst det lägre folket än var genom det blodiga utrotandet av patarenerna, framkallade dock den kvalfulla avrättningen av denna lika heroiska som oegennyttiga fanbärerska för dess intressen våldsamma protester. Det blev ett folkupplopp som måste slås ner med vapen och en adelsjunkre, som vågade håna den olyckliga och slog henne i ansiktet på vägen till bålet, undgick med nöd att slitas i stycken av den ursinniga hopen.

Så slöt den första kommunistiska resningen i det medeltida samhället. Den var på förhand dömd till undergång, ty utvecklingens ström flöt då åt annat håll.

## Begharderna

Det land norr om Alperna, där under medeltiden först varuproduktion och varuhandel uppkom

---

ledare han blev, kallades de 'apostoliska bröderna'. Han förberedde bland andra läror även dessa, att all egendom borde vara gemensam och alla hustrur gemensamma, att falska eder stundom voro lovliga m m. Han smädade påve, kardinaler och prelater, och påstod sig vara den ende rätte påven, som skulle återställa kyrkans apostoliska renhet. Han var åtföljd av mer än tre tusen män och kvinnor, som levde på bergen tillsammans med varandra, liksom vilda djur, och när de voro i behov av livsförnödenheter skaffade sig dem medelst röverier och plundringar. Detta fortfor tvenne år, tills många, kännande samvetsqual över det liderliga liv de förde (!), övergåvo hans sekt. Slutligen blev han, under det han med sin förhungerade skara uppehöll sig i Novaresiska bergen, tvungen av ett stort snöfall att överlämna sig åt folket i Novara. Han blev bränd på bål jämte sin hustru och många män och kvinnor, som befunno sig med honom i samma villfarelser.'

Så smädas proletariats förkämpar ännu århundraden efter sin martyrdöd.”

och följaktligen de sociala problem framträdde som hänger samman härmed, var Nederländerna eller rättare sagt *Flandern* och *Brabant* (det nuvarande Belgien). Här stötte en mängd handelsvägar samman. Från söder kom fransmän och italienare, dels utför Rhen, dels sjöledes, med egna och Orientens alster. Snart följde spanjorer och portugiser efter. Från väster anlände engelsmännen och från norr köpmännen i de mäktiga, mest tyska Hansa-städerna som förmedlade Nordeuropas handel från London till Novgorod och vice versa och begagnade de flandriska hamnarna, främst Brügge, som huvudstapelplatser. Jämsides med handeln uppblomstrade industrin, framförallt tillverkningen av flandriskt kläde. Vävnadsindustrin var en av de branscher, inom vilka kapitalismen först utvecklade sig. Därför kom också vävarna att länge inta en förgrundsplats i motståndet mot det kapitalistiska produktionssystemet. Det är också i Nederländerna man tidigast norr om Alpena möter en kristen kommunistisk sekt av någon betydelse, de så kallade begharderna.

Namnet har med det gammalsachsiska (sedan i engelskan upptagna) ordet *beg*, *tigga*, att göra och betyder ungefär tiggarröder.

Redan på 1000-talet lär det i Nederländerna ha funnits samfund av fromma kvinnor, *beguiner*-samfund, och under korstågen som decimerade den manliga befolkningen, blev *beguiner*nas kvinnohem en tillflykt för många, som måste förbli ogifta. Dessa hem hade fördelen framför klostren att vara fria föreningar som en medlem kunde lämna, när hon ville. Ogifta hantverkare, mest vävare, slöt sig samtidigt samman till brödraskap som bodde i egna hus, hade gemensam, kommunistisk hushållning, levde av sina händers arbete och därjämte ägnade sig åt barmhärtighetsverk.

En viss *Damhouder* beskriver på 1200-talet, hur ett *beghardhem* i Brügge bildades:

För trettio år sedan fanns här tretton vävare, ogifta och lekmän, men ivrigt traktande efter ett liv i fromhet och broderlighet. De hyrde av abbot *Eckhuten* ett stycke jord nära stadsmuren med en stor bekväm byggnad för en årlig summa av 6 skålpund *Groschen* samt en viss mängd vax och peppar. Där började de driva sitt vävarhantverk och levde i gemensamt hushåll som de bestridde med avkastningen av sitt gemensamma arbete. De stod inte under några stränga regler och var inte bundna av något löfte. Alla bar samma slags bruna dräkt och bildade i kristlig frihet och broderlighet ett fromt samfund.

De kallades vävarbröderna.

Övriga *beghardhem* var inrättade ungefär som det i Brügge. De hade gemensam egendom så långt det helas väl krävde det, men dessutom kunde varje medlem ha någon privategendom. Medan han levde förfogade han fritt över denna, men vid hans död tillföll den samfundet.

Ett sådant kommunistiskt samfund var ekonomiskt vida överlägset de enskilda hantverkarna. De sågs också ofta med mycket oblidat ögon av mästarna i vävarskrädet.

Mot slutet av 1300-talet framträdde, likaledes i Nederländerna, *Det gemensamma livets bröder*, ett samfund grundat av *Gerhard Groot* från *Denver*. Det ansågs länge att en munk vid namn *Thomas* från *Kempis* var författare till en av världens mest lästa och älskade andaktsböcker, *Imitatio Christi*, boken om Kristi efterföljelse. Forskningen har nu klarlagt att detta är fel. Den verkliga författaren var *Gerhard Groot*.

Det gemensamma livets bröder kom inte från hantverkarskretsar utan från de högre klasserna, men de levde i ett brödrahus, hade gemensam kassa och hushållning. Särskilt inriktade de sig på att lindra folkets andliga nöd. Någon revolutionär verksamhet ägnade de sig dock inte åt. De var i huvudsak, liksom många *begharder*, ödmjuka bönebröder som vände sig bort från den onda världen. Endast hos en del begynte djärvare tankar röra sig. De började tänka på att avskaffa orättvisorna i samhället, inte bara på att själva undfly dem. Så utgick även från *beghardhemmen*

talrika agitatorer eller, om man så vill, apostlar, vilka likt valdenserna drog från ort till ort, förkunnade urkristendomens evangelium och grundade församlingar.

Begharderna liksom andra kätterska strävanden fick en god tid i Tyskland under konflikten mellan påvedömet och kejsar Ludvig IV Bayraren (1314-47). Men innan denna strid berörs är det nödvändigt att ett ögonblick dröja vid situationen i Frankrike.

Där steg kungarikets makt så högt, i synnerhet efter albigenserkrigens erövringar, att de franska konungarna faktiskt lyckades med vad de tyska kejsarna förgäves eftersträvade: att göra påvarna till sina verktyg. Bonifacius VIII, vars rovfågelsfysionomi läsaren redan skymtat i Dolcinos historia, gick under på ett försök att göra sig fri från beroendet av konung Filip IV av Frankrike och denne tvingade kort därpå påven Clemens V, en fransman, att lämna Rom och år 1308 ta sitt residens i den sydfranska staden Avignon. Där bodde påvarna i ett par mansåldrar. Kyrkohistorikerna brukar i det sammanhanget tala om deras "babyloniska fångenskap".

Påvemakten var nu fullständigt beroende av den franske konungen. Påven måste till denne avstå tionden från alla franska adliga gods och, hur han än stretade emot, till dennes fördel upphäva en korsriddarorden som bildats för att skydda ett symboliskt Salomos tempel under striderna i det heliga landet, tempelherreorden. Denna orden bedrev sedan korstågen upphört affärer, särskilt med Orienten, och hade hand om hela pilgrimstrafiken på Palestina. Den var oerhört rik och dess kvarter i Paris, "templet", var rentav en internationell börs, där affärsmän i fjärran länder gjorde sina in- och utbetalningar och som till och med furstar anlätade för samma ändamål, liksom de där upptog lån. Nu upplöstes denna tempelherreorden på grund av "irreligiositet och sedeslöshet", vilket allt konstaterades i en skenprocess. Men dess rikedomar gick inte till påven utan till dennes beskyddare, det franska majestätet.

När sålunda påvarnas inkomster från Frankrike sinade och Italien heller inte var mycket att räkna med, då de ej själva var där, sökte de hålla sig skadeslösa genom att istället utplundra de nordiska länderna och särskilt då Tyskland. Johannes XXII, som år 1316 blev påve, ville ha erkänt att efter en tysk kejsares död hans makt skulle övergå till påvedömet tills efterträdaren utsetts. Detta var dock för mycket. Skulle påven, Frankrikes tjänare, vara Tysklands överherre? Ogärna och tveksamt upptog kejsar Ludvig IV Bayraren kampen, men han var tvungen. Han stöddes emellertid helt av det tyska folket. Hela Tyskland genljöd av maningar till kamp mot påveväldet. Beghardernas läror spreds överallt. Utan att någon kunde ana det förbereddes jordmänen för den stora tyska reformationen som skulle komma 200 år senare. Det heter i en gammal krönika:

Kejsar Ludvig beforderade kättare till de högsta äreställen och deras förbrytelsers strafflöshet ökade alla andras fräckhet och trots, så att de vid ringaste verkliga eller förmenta anledning avföll från påven och till stor skada för den katolska saken ökade brödernas (= beghardernas) sekt, så att dessa oförskämt vågade sig fram ur sina kryphål...

Få har väl lika skrupelfritt som påven Johannes XXII avslöjat kyrkans karaktär vid denna tid. I kamp med de franciskanska fraticelli förklarade han nämligen år 1322 deras lära att Kristus och hans apostlar inte besuttit egendom för kättersk.

Striden mellan Ludvig IV Bayraren och påven aktualiserade emellertid en annan, för den väst-europeiska demokratins framtid långt väsentligare fråga än detta egendomsproblem:

Var finns kyrkans, kristenhetens summa potestas, dess högsta suveräna makt?

Den kejsarliga hovlegisten *Marsilius från Padua*, en av sin tidsålders skarpaste huvuden, förklarade och med honom instämde *Vilhelm från Occam* jämte andra stora skolastiska auktoriteter att suveräniteten tillkom *populus christianus*, det kristna folket, alla *fideles*, troende. De ägde genom val tillsätta alla slags överheter, andliga såväl som världsliga, ända från kejsaren till

påven. Det var *folksuveräniteten* formulerad med en följdriktighet som knappast efteråt kunnat överträffas.

*Så utformades under kampen mot påvedömet för första gången demokratins principer samtidigt som begharderna i sina brödrahus i praktiken demonstrerade möjligheten av ett gemensamt liv grundat på gemensam egendom.*

## Den katolska reaktionen

En bland följderna av den tyska kejsarmaktens svaghet var att rikets gränstrakter såsom Schweiz och Nederländerna, vid denna tid gjorde sig självständiga. Även Böhmen frigjorde sig alltmera från tyska riket och dess furstar sökte stöd hos de franska konungarna, med vilka de genom släktskap och uppfostran vid det franska hovet var nära förbundna.

I en böhmisk furste, Karl, fann påven Clemens VI en för sina intressen lämplig kandidat till den tyska kejsarkronan. Han uppfordrade tyskarna att välja en ny kejsare i den regerande kejsar Ludvigs ställe. Tack vare prästernas understöd och väl fyllda penningpåsar fann Karl i Tyskland fyra kurfurstar som valde honom år 1346. Hans seger blev så mycket lättare som Ludvig Bayraren dog samma år.

Karl var ingen känslopolitiker. I Frankrike och Italien hade han föregripit den nya statskonsten, sådan den senare lanserades av *Machiavelli* i hans bok *Fursten*. Han förstod mycket väl att stödet för hans makt inte var kejsarkronas utan hans arvländ Böhmen. Vad som fanns kvar av kejsarmaktens anseende tycktes honom endast kunna räddas genom ett samgående mellan kejsare och påve.

Så blev Karl IV, prästkejsaren, som italienarna kallade honom, en ivrig försvarare av alla påvliga anspråk som inte inkräktade på hans egen maktställning. Värst lidande härpå blev naturligtvis de demokratiska och kommunistiska kättarna. Under Ludvig hade alla förföljelser mot begharderna i Tyskland så gott som upphört. Nu randades blodiga tider för dem.

Redan år 1348 började hetsjakten. Men ännu värre blev det längre fram, då kätteriets uppsving i England, som man strax skall se, försatte den romerska kyrkan i skräckblandat raseri.

Karl utfärdade det ena dekretet efter det andra mot begharderna. År 1367 sände påven två inkvisitorer till Tyskland. De fick snart för mycket att göra. År 1369 gav kejsaren i ett dekret från Lucca dem extra fullmakter och år 1372 sände påven Gregorius IX ytterligare fem till deras hjälp. Överallt lågade kättarbål. Begharder brändes i hundratal.

År 1394 sammanfattade påven Bonifacius IX alla Karls påbud om kättarnas utrotande i ett särskilt edikt. Han åberopar sig här på de tyska inkvisitorernas rapporter om kättarna i Tyskland ”som folket kallar begharder, lollharder och schwestrioner och som själva kallar sig fattiga och bröder”.

Han klagar över att detta kätteri nu bestått i hundra år utan att kunna utrotas, fastän det ändå inte sparats på bålen. Men nu skulle det ske.

Följande år rapporterade en inkvisitor triumferande att i hans distrikt var allting lugnt. Men redan år 1399 såg sig Bonifacius nödsakad att öka antalet inkvisitorer med sex. Förhållandena förde ständigt nya anhängare till begharderna. Men den blodiga förföljelsen tryckte lika ständigt på nytt ner dem till en obetydlighet.

Det öppet framträdande, självständiga beghardväsendet försvann fullständigt. Redan de första förföljelserna hade drivit den moderatare flygeln över till tiggarmunk-ordnarna. Denna utveckling tog nu fart i stor skala. Beghardhemmen blev kloster, vanligen franciskanerkloster, men ibland

behöll de sitt gamla namn, fast de fullständigt inrättat sig på klostervis. År 1453 upptog påven Nicolaus V officiellt dessa kloster i kyrkans sköte och gav dem samma rättigheter som tertiarierna bland franciskanerna.

De *hemliga* grupperna återigen kunde varken fullständigt tillintetgöras eller förmås till underkastelse. Men deras mod och självpoffring hade endast en ändlös rad martyrer som resultat.

I Tyskland kunde ingen kättersk opposition på nytt resa huvudet förrän tiden mognat för en ny stor konflikt mellan den påvliga och världsliga makten. En sådan kunde först komma, då en väsentlig del av de tyska furstarna blivit starka nog att ta upp kampen mot både kejsaren och påven.

Från Ludvig IV Bayrarens död och intill den stora tyska reformationen fanns det blott två tillflyktsorter för kätteriet i Europa: först *England* och sedan, egendomligt nog, *Böhmen*, just det land från vars härskare den katolska reaktionen utgick.

## Lollharderna i England

I samband med försök, som började redan på 1200-talet, att skapa en inhemsk engelsk ylleindustri, inbjöds flandriska vävare att slå sig ner i landet. Det var många som följde uppmaningarna. Bland de flamländska vävarna fanns åtskilliga begharder. Visst är i varje fall att det redan under den senare hälften av 1300-talet fanns en ganska utvecklad ylleindustri i England, särskilt i grevskapet Norfolk med huvudsätet Norwich. Det var också här som lollhardrörelsen hade sitt centrum. Men hur kom det sig att de hade en jämförelsevis trygg fristad i England under det att dessa lollharder grymt förföljdes i Frankrike och efter Ludvig IV Bayrarens död även i Tyskland och Böhmen?

En huvudorsak var det hundraåriga kriget (1339-1446) mellan England och Frankrike. Förevändningarna för detta krig låg på den dynastiska arvföljdens område, men orsakerna var djupare. Det var den franska kungamaktens rovgiriga grepp efter Flandern och Brabant, dessa rika länder, som framtvungade kriget. Den engelska ullhandeln var hotad. Marx har i första bandet av *Kapitalet* skildrat hur den lönsamma ullexporten till Nederländerna kom de mestadels adliga engelska jordägarna att fördriva bönderna från deras gårdar, för att förvandla dem till fårbeten och att i samma syfte inhägna och konfiskera allmänningarna. Denna process, som kulminerade på 1500-talet, då *Thomas More* år 1516 publicerade sin berömda kommunistiska *Utopia*, var redan i gång två århundraden tidigare. Redan år 1279 förklarade de engelska baronerna i en petition till Edward I att ullen gav dem hälften av deras inkomster från jorden. Den äldsta engelska utförselstatistiken är från år 1354. Exportens hela värde uppgick då till ca 4 miljoner kr och ullen ingick häri med 90 procent. Exporttullarna gav 1 1/2 miljon, nästan uteslutande på ull. Varken den engelske konungen, adeln eller de burgna köpmännen i London ville mista denna inkomstkälla. De krigiska adelsmännen, i vilkas hjälmbuskar äventyrets vind blåste, lockades också av utsikten till plundringar i det rika Frankrike.

Med kriget kom England i stark motsatsställning till den med den franska kungamakten nära llerade påven. Detta faktum föranledde det engelska parlamentet att knappa in på Englands avgifter till påvestolen, bl a indrogs år 1366 en skatt på 1 000 skålpund silver. Men många ville gå längre och fullständigt avskaffa det påvliga överväldet. Kätteriet, som krossats i Italien och Frankrike och hårt förföljdes i Tyskland efter Karl IVs tronbestigning, sköt under senare hälften av 1300-talet frodigt i höjden på andra sidan Kanalen.

I England blev för första gången oppositionen mot påvedömet en allmänt engagerande fråga i ett



mäktigt rike, en fråga, i vilken borgare och bönder, kungadöme och adel och även en stor del av prästerna var intresserade. Så blev England den stat, där reformationens idéer fann ett klart uttryck.

Den mest framstående andlige målsmannen för denna påvefientliga riktning var *John Wiclif*, först präst, sedan professor vid Oxfords universitet. Hur skarpt och bestämt han än uppträdde aktade sig dock Wiclif noga för att överskrida de gränser som de härskande klasserna satte för hans verksamhet. Det finns ingen anledning att ifrågasätta uppriktigheten i hans religiösa övertygelse. Men medvetet eller omedvetet anpassades den efter de rådande politiska förhållandena, vilka i sin tur ytterst bestämdes av den ekonomiska situationen i dess totalitet.

Utgående från urkristendomen förhärsligade Wiclif Kristi fattigdom och kontrasterade häremot hans efterföljares rikedom, övermod, prakt och prunk. Han fordrade av hans efterföljare samma fattigdom, samma avstående från världslig förmögenhet som Kristus fordrat av den rike ynglingen, vilken ville bli hans lärjunge. Men vilka var i första hand Kristi efterföljare? Det var prästerna och kyrkan. Det var sålunda närmast kyrkans egendom som borde indragas.

Det var en förkunnelse som alldeles förträffligt passade kungamakten och de stora jorddrottarna som ingenting hellre ville än att få dela de kyrkliga egendomarna. Wiclif fann också skydd hos högadelns främsta män, greve Percy av Northumberland och hertig Johan av Lancaster, Richard IIs farbror och förmyndare. Wiclifs ställning påminner inte så lite om Luthers ställning till furstarna.

Det Wiclifska kätteriet gick ut på att föra kyrkan i dess egenskap av organ för utländsk utplundring ut ur den mot England fientlige påvens händer och i den engelske konungens och aristokratins. Men kättarrörelsen stannade inte inom de härskande klassernas ram.

Från Norfolk drog lollhardernas agitatorer, de så kallade ”fattiga bröderna” eller ”fattiga prästerna”, runt om i landet och predikade överallt den urkristliga frihetens och gemenskapens evangelium. Deras agitation underlättades betydligt av att det var så enkelt att resa i det dåtida England. Gästfrihetens dygd var allmänt utbredd, särskilt i de talrika klostren. Överallt kunde vandraren vara viss om att finna härbärge och föda. Det var först efter reformationen och de ekonomiska förändringar den hade i sitt släptåg — klostrens indragning, böndernas bortdrivande från sina gårdar, något som alstrade otaliga landstrykare — det blev besvärligt, kostsamt för att inte säga farligt att färdas i England.

Som lollhardernas motto kan man på sätt och vis anse den överallt i dåtida folkmun gängse versen:

När Adam plöjde och Eva spann,  
var fanns det väl då någon adelsman?

Deras främste talesman blev *John Ball*, troligen en franciskanermunk av den stränga riktningen. I allmänhet tycks dessa franciskaner ha utgjort ett viktigt element i lollhardrörelsen, åtminstone att döma av den förbittring en samtida munk i St. Albans, Walsingham, ger utlopp åt i en skrift riktad mot tiggardarna och deras ”avund mot de besittande och uppeggande av folkets villfarelser”.

Ett faktum är också att tiggarmunkarna, framförallt då franciskanerna, sattes mycket högt av det fattiga folket. Under upproret år 1381, som strax skall behandlas, förstördes många rika hus, men tiggarmunkarnas kloster skonades. En av upprorscheferna, Jack Straw, förklarade uttryckligen att tiggarmunkarna var de enda av kleresiet som borde skonas.

Hur kom det sig då att lollhardrörelsen, denna rent religiösa väckelse, låt vara med rot i de

betryckta folklagrens läge, slog över i väpnat uppror? Vilken var anledningen till att lollharderna grep till vapen?

Det är ett komplicerat problem och det torde väl vara i det närmaste omöjligt att nu riktigt föreställa sig deras syn på de ogudaktiga som borde utrotas. Men denna ogudaktighet hade vid tiden för upprorets utbrott iklätt sig materiella åtgärder och handlingar som man inte kunde finna sig i.

Befolkningen hade decimerats genom kriget och digerdöden som rasade vid mitten av århundradet. Det blev ont om arbetskraft på herrgårdarna och de stora godsena.

Enligt lagen om tillgång och efterfrågan sprang lönerna upp alldeles kolossalt. De rika godsägarna jämrade sig. De stod, klagade de, inför sin ruin. När hörs inte denna klagan från de besuttna och när finns det inte lärda män villiga att bevisa dess berättigande? Också skyndade sig konung Edward III redan år 1349 att utfärda en förordning som ålade varje jordbruksarbetare och dräng att ta emot det arbete som bjöds honom till en viss lön, vilken inte fick överskridas och för en viss arbetstid, vilken inte fick underskridas. Både den som gav för hög lön, hette det med kunglig rättvisa, och den som tog emot sådan skulle straffas.

Denna skyddslagstiftning för godsägarna hade dock föga effekt, ty man kunde ju inte trola fram arbetskraft som inte fanns. Herrarnas vådliga betryck hemma gjorde dem endast så mycket ivrigare att öka sina sinande inkomster med plundringar i Frankrike, en av huvudorsakerna till att detta krig drog ut i det oändliga. Samtidigt fortsatte avtappningen av folk till kriget. Allt detta förberedde katastrofen. Då Edward III:s förordning inte hjälpte, sökte adeln på många håll att lösa arbetskraftsfrågan på annat sätt genom att helt enkelt med våld återinföra livegenskapen och sätta bönderna till tvångsarbete.

Det rågade måttet.

Efter Edward III:s död år 1377 besteg Richard II, en elvaårig gosse, tronen. Samtidigt inskred myndigheterna allt brutalare mot folkrörelserna som började te sig som ett hot mot den bestående ordningen. De lollhardiska agitatorerna förföljdes.

John Ball fängslades på befallning av ärkebiskopen i Canterbury. Han lär vid det tillfället sturskt ha yttrat att han snart skulle befrias av 20 000 vänner. Det var en profetia som slog in.

Enligt en gängse folkstro var det ett speciellt övergrepp som utlöste bondeupproret. En skatteindrivare våldtog en dotter till *Wat Tylor* (Walter Tegelslagaren). Till hämnd slog denne ihjäl ämbetsmannen och manade folket att möta våld med våld.

I själva verket utbröt resningen på flera ställen samtidigt, den 10 juni 1381. Störst anslutning fick den i *Norfolk*, väveriernas huvudort, samt i *Kent*, där folket särskilt häftigt reagerade mot försöken att återinföra livegenskapen som där var fullständigt avskaffad.

Kentupproret leddes av *Wat Tylor* som kämpat i kriget mot Frankrike, samt en präst, *Jack Straw*. Insurgenterna marscherade mot London, befriade på vägen John Ball ur hans fängelse och slog läger på Blackheath — Den svarta heden — utanför London. De bad konungen komma.

Han kom också på en galär utför Themsen, men vågade inte stiga i land utan vände om.

Då bröt bönderna in i London, vänner öppnade portarna. Huvudstadens lägre klasser förenade sig med upprorshären. Förtryckarnas palats brändes, först och främst den hatade hertigens av Lancaster.

Den nu 15-årige konungen hade med sitt råd, några adelsmän och ärkebiskopen av Canterbury flytt till Towern, borgen i London. Förgäves uppmanade lordmayorn Walwort honom att göra ett

utfall mot rebellerna och lovade att Londons rika borgare då skulle förena sig med hans trupper. Earlen av Salisbury invände att allt vore förlorat om konungen led nederlag och denna mening segrade, fastän konungen hade flera tusen väl beväpnade män till sitt förfogande. Frukten för de vilda bönderna förlamade totalt de erfarna krigarna.

Richard hade all orsak att vara undfallande. Towern stormades nämligen strax därpå och ärkebiskopen som låtit fångsla John Ball dödades, nu blek och skräckslagen i sin pälsbrämde värdighet.

Kort förut hade konungen lämnat fästet och under handlade från Mile-End med rebellerna. Dessa förklarade att de ville vara fria bönder och fordrade att få sin frihet skriftligen erkänd. Därjämte krävde de avskaffande av adelns privilegier till jakt och fiske och några andra liknande fördelar.

Konungen beviljade allt de begärde och sade sig vara redo att genast låta uppsätta dokumenten. Trettio skrivare sattes i verksamhet.

Bönderna hade uppnått vad de ville. En mängd av dem begav sig hemåt, vartill bristen på proviant bidrog. Men en betydande skara stannade kvar, anförd av Wat Tylor, Jack Straw och John Ball. Det gällde att övervaka dokumentens uppsättande och kanske eventuellt framtvinga ytterligare eftergifter.

Dagen därpå ägde nya förhandlingar rum. Upprorsmännen träffade konungen och hans riddare i Smithfield. Richard inbjöd Wat Tylor till ett samtal mitt emellan de båda härarna.

Wat Tylor antog inbjudan.

Medan samtalet pågick närmade sig en riddare. Wat Tylor protesterade, men konungen förändrade till hans bestörtning plötsligt hållning. Med ens var all försonlighet borta, riddaren kastade sig över Wat Tylor och fick ilsnavt undsättning av en skara soldater med den nyss nämnde lordmayorn i London, Walworth, i spetsen.

Förräderiet lyckades. Genomborrad av soldaternas svärd sjönk tegelmakaren till marken.

Richard som trots sin ungdom redan var fullt hemmastadd i all den lömskhet och förställning som då kallades statskonst, steg genast till häst och red fram till de totalt överraskade upprorsmännen, anklagade Wat Tylor för att ha velat förråda bönderna, något han, konungen, inte utan vrede lyssnat till och mordhotad av Wat Tylor hade han så nödgats handla som han gjort. Men nu ville han själv bli deras ledare. Med sådant prat uppehöll Richard upprorshären, tills Londons borgare hunnit beväpna sig och kom tågande. Men inte ens i denna situation vågade Richard inlåta sig i öppen strid. Han nöjde sig med att avskära de upproriska från London och med att där återställa, som det heter, ordningen. Bönderna fick brev på att de var fria och skingrades sedan frivilligt.

Det dröjde inte länge förrän det visade sig vad de kungliga försäkringarna var värda.

Richard samlade kring sig en här på 40 000 man ”en här, vars like England icke förut skådat” — kastade masken och tillsatte domstolar för att straffa upprorsmännen. Männen från Essex sände då några ombud för att erinra honom om hans löften. Men eftersom den kunglige tuppkycklingen nu var omgiven av en stor här svällde kammern på honom. Han svarade:

Trälarna har ni varit och trälarna skall ni förbli. Ni skall stanna i livegenskap, men icke i en sådan, som ni hittills haft, utan i en oändligt mycket värre. Ty så länge vi lever och med Guds nåd regerar detta rike, skall vi använda vårt förnuft, vår kraft och vår förmåga till att så misshandla er, att ert slaveri skall bli ett varnande exempel för eftervärlden.

Det var ungdomliga överord, som ledde till nya smärre bonderesningar. Men trots att dessa slogs ner av den kungliga hären satt rädslan för bönderna i och bondefriheten respekterades. Upproret

blev ingalunda utan frukt.

Jämsides med bönderna hade emellertid även städernas lägre klasser rest sig, till exempel i London och Norwich. De var värnlösare än bönderna och mot dem riktade sig i främsta rummet segrarnas hämnd. När man läser att efter upprorets slut en fruktansvärd blodsdöm hölls över dess ledare och att 1 500 av dem avrättades — bland dem Jack Straw och John Ball — så tycks det av handlingarna att döma mindre vara fråga om bönder än om deras bundsförvanter i städerna som det var ofarligare att angripa och döma. I parlamentshandlingarna finns alltså kvar namnen på 289 upprorschefer som dömts. 151 är från London och bara 138, alltså inte ens hälften, från andra städer eller landsbygden.

Som nyss framhållits hindrade resningens olyckliga utgång inte bondeklassens frigörelse från livegenskapen. Men den blev ett nästan förintande slag för den lollhardiska rörelsen, ja, för hela oppositionen mot påvedömet.

Det var alltför riskabelt att med en så upprorisk befolkning i ryggen ge sig in i en revolutionär rörelse, uppsäga påven tro och lydnad och indra kyrkans egendom. Det blev så mycket lättare att få till stånd en kompromiss med påvedömet som detta just vid samma tid upphörde att vara ett verktyg för den franska politiken. År 1378 hade *den stora schismen inom kyrkan utbrutit*. Världen hade fått två påvar, en fransk i Avignon och en antifransk i Rom, understödd av Tyskland och England.

Utan att förringa äktheten i den engelska reformationsrörelsens harm över påvedömet förfall, så måste man konstatera att även sådana känslolinställningar bestäms av klassintressen och klasstrider. Wiclifs strävanden hade tidigare haft stöd hos den engelska politiken. Men från och med år 1381 gick intressena hos Englands härskande klasser emot Wiclif.

Visserligen hade han och hans höga gynnare inte det minsta med bondeupproret att skaffa, tvärtom var som man sett hans beskyddare hertigen av Lancaster den bland upprorsmännen mest hatade mannen inom hela högadeln. Men det oakttat visade sig Wiclifs förkunnelse vara mera revolutionär än som passade och ha konsekvenser bland det lägre folket man inte förutsett eller anat. Redan 1382 fördömde en synod i London 24 av Wiclifs teser som kätterska. Det hjälpte inte att han utgav en skrift *De Blasphemia* (Om hädelse), där han uttalade sitt djupa ogillande av bonderesningen. Även hans tidigare gynnare, hertigen av Lancaster, övergav honom, han avsattes från sin lärostol vid Oxfords universitet och från alla högre ämbeten och nödgades dra sig tillbaka till ett litet obetydligt kyrkoherdeboställe i Lutterworth, där han år 1384 avled.

Värre gick det för lollharderna.

Allt sedan bondeupproret, under vilket de lollhardiska agitatorerna i så stor utsträckning satt sin prägel på händelserna, betraktades varenda lollhard som en högförrädare, vilken gjort sig saker till bålet. En liknande förföljelsetid som i Tyskland under Karl IV bröt in över Englands lollharder. Man lyckades inte kväva rörelsen fullständigt. Men lollharderna uppnådde aldrig samma betydelse som de haft under åren 1360-81. Folk rörelser är inte eviga.

Resningen av år 1381 återverkade på utlandet. Den kom förföljelserna mot kättare att flamma upp på nytt. Mot århundradets slut fanns det för sådana inte längre någon enda säker tillflyktsort i hela Europa. Då kom plötsligt, mitt i den största nöden, för de förföljda och nedtrampade en tid av triumf. Med *Hussiterkrigen* begynte en hjältetid i *Böhmen*, jämförbar med den period av den stora franska revolutionen som tog sin början 1793.

”Krig åt palatsen, fred åt kojorna.”

## Hussiterkrigen

Den Wiclifska rörelsen var en allvarsam varning för påvedömet. Om påvarna fortsatte att vara Frankrikes verktyg, riskerade de sin ställning i hela det övriga Europa. De började inse att de inte kunde stanna i Avignon utan måste tillbaka till Rom. Ju mera furstemakten överallt ökades och furstarna började göra anspråk på den tribut som förut vandrat till påven, desto viktigare tedde sig för påvarna deras eget världsliga furstedöme, Kyrkostaten. Om påvarna sålunda hade skäl att längta efter Rom, så hade romarna också skäl att längta efter sin påve. Deras ekonomiska blomstring berodde på att de hade påven hos sig och inte annorstädes.

Det lidelsefulla kravet på påvarnas återvändande till Rom fann sitt mest storstilade uttryck hos skalden *Petrarca*. I sina dikter och brev skildrar han i glödande färger hur sedan den heliga stolen flyttades, påvarnas palats och helgonens altare sjunkit ner i fattigdom och smuts, hur den eviga staden håller på att gå under, liksom en hustru som övergivits av sin man och hur de moln som nu vilar över de sju kullarnas stad skulle skingras genom sin rättmätige härskares närvaro.

Petrarca kände Avignon och påvarnas liv där mycket bra. Han bodde där i femton år och det är inte av en tillfällighet han nedkallar himlens blixtnad över denna ort, ”förrädarnästet”, fyllt av svalg och dryckenskap och förnedrande vällustiga perversiteter.

I påvliga kretsar övervägde man, allteftersom tiden gick, mer och mer allvarligt att återvända till Rom. År 1367 begav sig Urban V, trots sina kardinalers och den franske konungens protester, från Avignon över Marseille och Genua till Rom. Han mottogs med jubel. Men tre år senare vann fransmännen åter överhand. Urban återvände till Avignon. År 1376 gjorde Gregorius XI ett nytt försök. Han reste till Rom och stannade där i två år, till sin död. Romarna fruktade att de franska kardinalerna skulle dominera påvevalet. De väpnade sig, omringade kardinalkollegiet och höjde ropet:

— En italiensk påve eller döden!

En italienare utsågs verkligen. Men de franksinnade kardinalerna begagnade första bästa tillfälle att undkomma, varefter de förklarade valet för ogiltigt och valde en ny påve.

Detta var ursprunget till den stora kyrkoschismen. Den skulle bli av största betydelse för påvedömet och därmed också för kättarsekterna.

Två påvar på en gång var inte i och för sig något oerhört. Nytt var däremot att vardera påven hade skilda nationer att stöda sig på. Den ene påven stöddes av Frankrike och Spanien, den andre, den italienske, av Tyskland och England. Längre fram dök en tredje påve upp, men han erkändes nästan enbart av Spanien.

Det var uppenbart att det krävdes ”en reform till huvud och lemmar” om inte kyrkan skulle lossna i sina fogar och falla sönder. Påvedömet var dock ur stånd att utföra detta reformverk. Andra makter måste träda till.

En rad *internationella kongresser* följde på varandra. De kallades visserligen *kyrkomöten*, men de världsliga furstarnas ombud hade på dem lika mycket att säga till om som de kyrkliga organisationernas representanter om inte mera. På kyrkomötet i Konstanz år 1417 valdes påven Martin V, med vars val kyrkoschismen slutade, genom en församling bestående av 23 kardinaler och 30 företrädare för de fem kristna nationerna, italienare, tyskar, fransmän, spanjorer och engelsmän.

Det påvedöme som framgick ur dessa kyrkomöten var dock inte detsamma som en gång besegrat de hohensaufiska tyska kejsarna. Dess grund var nu nationalkyrkor som måste foga sig efter landets furste och med honom måste påvarna dela pålagor och herravälde.

Blott *ett* stort land utgjorde ett undantag. Det tyska riket förmådde inte under dessa kyrkomötens tid bilda grundvalen för någon nationalkyrka. Tyskland var alltför splittrat i små och stora furstendömen. Det fanns dock i detta tyska rike en stat som skilde sig från de andra, *kungariket Böhmen*.

Frånsett England kunde kanske under 1300-talet inget annat land i Europa uppvisa ett så snabbt ekonomiskt uppsving som Böhmen. I England berodde uppsvinget på ullhandeln och de lukrativa rövartågen till Frankrike. I Böhmen var det *silvergruvorna* som var avgörande. Främst bland dessa stod Kuttenbergsgruvan som togs upp år 1237, och från den tiden ända in på 1400-talet var Europas ojämförligt mest givande silvergruva.

På detta och andra bergverk grundade sig Böhmens raska maktutveckling. När Böhmens konung år 1346 uppsattes på den tyska kejsartronen var det med silvret från Kuttenbergsgruvan kurfurströsterna köptes och på samma sätt gick det till, då hans son Wenzel valdes 1376. Kurfurstens av Trier kvitto på 40 000 gulden finns alltså i behåll.

Ju rikare Böhmen blev, desto ivrigare utsögs landet av påven och påvekyrkan.

Till detta kom den gynnade ställning tyskarna intog. De behärskade universitetet i Prag, hade majoritet i många stadsråd, Kuttenberg var en rent tysk stad och dess tyskar var ivriga katoliker. Till *tjeckernas ekonomiskt betingade motvilja mot påvedömet sällade sig en nationell motvilja mot de privilegierade tyskarna*. I denna atmosfär växte den påve- och tyskfiendliga rörelse upp som efter sin främste litterära företrädare i historien fått namnet *hussiterrörelsen*.

*Johannes Huss* blev år 1398 professor vid universitetet i Prag och fyra år senare kyrkoherde vid Betlehemskyrkan där. Hos konung Wenzel stod han så högt i gunst att denne gjorde honom till sin drottning, Sofia, biktfar.

Det viktigaste ifråga om argument och fordringar hämtade Huss till en början från Wiclifs läror. Men det vore oriktigt att påstå att den hussitiska rörelsen var en utifrån importerad planta som inte växte på inhemsk grund. Det var en likartad situation, en nymornad *nationalism*, vars rötter närde sig ur liknande krafter som närt den i England, som bestämde Wiclifs inflytande på Huss och hans *tjeckiskt patriotiska anhängare*.

Den *nationellt-religiösa* striden började som en universitetsstrid.

Universitetet var i tyskarnas händer och vände sig snart mot de wiclifiska läror Huss förkunnade: 45 av Wiclifs teser förklarades för kätterska.

Universitetsstriden härom vidgade sig och engagerade mer och mer hela nationen. Slutligen inskred Wenzel till tjeckernas förmån och gav böhmarna tre röster mot en tysk i universitetsstyrelsen. Det var år 1409 och ledde omedelbart till att flertalet tyska professorer och studenter utvandrade. Huss valdes till universitetsrektor.

Nu fick emellertid Huss att göra med mäktigare motståndare, ärkebiskopen i Prag och slutligen påven själv. Klyftan mellan honom och påvemakten blev allt djupare. Konflikten tillspetsades, då påven som behövde pengar, organiserade en ny avlatshandel. År 1412 kom avlatskrämarna till Prag. Huss angrep dem häftigt och drog sig inte ens för att utpeka den penningsnikne påven som Antikrist.

Det kom till vildsinta studentoroligheter och sammanstötningar mellan de katolska tyskarna och de tjeckiska hussiterna, vilka sistnämnda till och med i sin fanatism anordnade bokbål och under stort jubel brände upp påvens bullor. Allt tycktes moget för öppen kamp, då konung Wenzel ännu en gång ingrep. Men nu ville han en gång för alla göra slut på stridigheterna som om detta

någonsin, då en verklig folkrörelse börjat sin bana från snöboll till lavin, stått i överhetens makt. Wenzel beslöt sig för att demonstrera sin neutralitet genom brutalitet mot båda de stridande parterna.

Han utvisade Huss ur Prag, men skickade strax därpå fyra påvligt sinnade teologer samma väg, varjämte han bröt tyskarnas övertikt i Prags stadsråd genom att föreskriva att i fortsättningen halva rådet skulle bestå av tjecker och halva av tyskar.

År 1414 sammanträdde det stora *kyrkomötet i Konstanz*, en liten schweizisk stad, för att försöka på nytt bringa enhet och ordning i den påvliga kyrkan. Ett villkor för att detta skulle lyckas var att kätteriet i Böhmen slogs ner. Wenzels broder och sannolike arvtogare Sigismund hade ett personligt intresse av att detta skedde, ty kättarrörelsen tycktes ju hota att lösgöra Böhmen icke blott från påvedömet utan även från det tyska riket.

Huss kallades till kyrkomötet. Full av tillförsikt anträdde han i oktober 1414 färden till Konstanz. Han litade på Sigismunds lejd, men framförallt på sin goda sak. Liksom så många idealistiska eldsjälur före och efter honom såg han endast meningsskiljaktigheter och missförstånd där det i själva verket var fråga om djupa, fanatiska och oöverstigligen motsättningar. Blev blott missförstånden uppklarade och de oriktiga åsikterna vederlagda, så skulle nog — det var han övertygad om — den segrande kraften hos hans idéer framträda.

Naturligtvis lyckades inte Huss övertyga de fromma fäderna. De kunde varken fatta att Kristi efterföljare måste leva i apostolisk fattigdom eller att en andlig eller världslig furste, vore han än påve eller konung, upphörde att vara rättmätig härskare, om han gjorde sig skyldig till dödssynd. Även Sigismund blev ytterst obehagligt berörd av sistnämnda demokratiska grundsats.

Att böhmarna, framförallt adeln, eftertryckligt demonstrerade för Huss var för kyrkomötet blott ett ytterligare bevis på dennes farlighet. Det var tydligt att han måste oskadliggöras.

Sedan man genom långvarigt fängelse förgäves försökt få Huss att återkalla sina kätterska meningar dömde kyrkomötet honom den 6 juli 1415 och överlät honom till den världsligen makten i och för straffets verkställande.

Sigismund bröt sitt ord och överlämnade trots den utlovade lejden Huss åt bödlarna.

Huss fördes till bålet.

När de första lågorna slog upp mot hans kropp ilade en gammal from och välmenande gumma fram så fort hon på sina trötta ben kunde och lade beskäftigt en extra risknipa på elden. Så där ja!

Det var då Huss fällde de berömda orden:

— Sancta Simplicitas! Heliga enfald!

Denna heliga enfald har i alla tider vållat mera skada än något annat i världen.

Efter Huss' död stod böhmarna inför valet att göra uppror eller underkasta sig. De valde det förra.

Redan under processen mot Huss hade några av hans mest beslutsamma anhängare öppet av sagt sig gemenskapen med kyrkan. De ställde fordran att även folket, icke blott prästerna skulle erhålla nattvarden i båda formerna, som bröd *och vin*. I den katolska kyrkan hade det nämligen blivit sed att ge lekmännen *endast brödet* och förbehålla *kalken* för prästerna. Hussiterna ville avskaffa prästerskapets privilegier. Därför vände de sig mot detta *yttre tecken* på dess företrädesrätt.

Kalken blev från denna tid husriternas symbol. En mer än lovligt ytlig historieskrivning vill göra troligt att hela hussiterkrigens väldiga kamp i huvudsak blott rörde sig om rätten till lekmanakalken och gör sig i förment överlägsenhet lustig över en sådan dåraktighet. Det är lika tokigt som om man ville göra hela franska revolutionen till en strid om de vita liljorna i bourbonernas vapen och tricoloren. Vad de skilda *fanorna* numera är för olika nationer och partier, det var *kalken* för hussiterna.

Sedan Huss avrättats blev brytningen med den katolska kyrkan allmän i Böhmen. Lekmanakalken blev överallt frigörelsens sinnebild. Isen var bruten och man dröjde inte med att dra konsekvenserna av brytningen, de konsekvenser som ytterst hela tiden, materiellt sett, dolde sig bakom den i teologiska ordalag förda striden. I Prag förekom folkupplopp efter folkupplopp, men det var inte tomma demonstrationer. Präster och munkar jagades bort, kyrkor och kloster plundrades.

Bäst begagnade dock adeln den revolutionära situationen.

För att hämnas Huss' död sände de fejdebrev — naturligtvis fulla av trosiver — till biskopar och kloster och slog under sig kyrkogods efter kyrkogods.

Konung Wenzel stod maktlös inför denna storm.

Han fann det klokast att låtsas om ingenting.

Påven och hans broder Sigismund låg efter honom att göra slut på det hussitiska ofoget. Till slut hotade den sistnämnde honom med krig, om han inte ingrep. Det hjälpte. Wenzel mobiliserade alla sina resurser och försökte återinsätta de från Prag bortdrivna prästerna i deras ämbeten.

Då började plötsligt stormklockorna dåna. Ett väldigt folkuppror utbröt som slutade med att det lägre folket i Prag den 30 juli 1419 erövrade huvudstaden. Det leddes till seger av de kommande hussiterkrigens store fältherre och hjälte, *Johan Zizka*.

Wenzel, som flytt undan massornas raseri till sin borg Wenzelstein, drabbades av ett slaganfall när han fick höra vad som skett. Några få dagar efteråt var han död.

Böhmen utan konung var prisgivet åt det hussitiska kätteriet.

Den del av det hussitiska partiet som segrat i Prag och stod under ledning av den tjeckiska adeln kallade sig calixtinerna<sup>3</sup> och utgjorde en nationalistisk kyrkoreformatorisk fraktion av detsamma. Men det fanns också en annan hussitisk fraktion i Böhmen, en kristet kommunistisk, visserligen en minoritet, men en sällsynt aktiv och betydelsefull minoritet. Det var *taboriterna*.

Denna riktningens kommunistiska predikanter hade redan medan processen pågick mot Huss i Konstanz bedrivit en energisk propaganda. I själva Prag var kommunisterna för svaga för att kunna uträtta något. Men i de mindre städerna hade de betydande framgångar.

De förkunnade att Kristi tusenåriga rike var nära. Prag skulle som en gång Sodom och Gomorra förtäras av himmelens eld, men de rättfärdiga skulle finna skydd och frälsning i andra städer. Kristus skulle stiga ner i sin härlighet och grunda ett rike där det varken skulle finnas herrar eller trälrar, varken synd eller nöd och inga andra lagar än den fria, heliga Andens. De då överlevande skulle försättas tillbaka till paradiset oskuldsdagar, inte känna några kroppsliga lidanden eller behov och inte behöva de kyrkliga sakramenten för sin frälsning.

I flera städer, men troligen inte på landsbygden, grundades kommunistiska organisationer. Bland städerna nämns *Pisek*, *Wodnian* och *Tabor*.

<sup>3</sup> Calix betyder kalk och calixtinerpartiet var alltså det parti som hade lekmanakalken som sin symbol.



Tabor grundades vid denna tid i närheten av den lilla staden Austi vid floden Luznic, vars guldsand givit upphov till talrika vaskerier. Rikedomerna på guld torde ha skärpt de sociala motsättningarna i Austi. Visst är att efter år 1415 fann de kommunistiska predikanterna en fristad där, särskilt, berättas det, hos den rike klädes-fabrikanten och klädeshandlaren Pytel. Det fanns gott om vävare i staden och en senare skildrare av Tabor, Aeneas Sylvius Piccolomini, sedermera påve under namnet Pius II, säger rentav att de flesta invånarna sysselsatte sig med väverier.

Under Wenzels korta försök till kontrarevolution år 1419 blev emellertid agitatorerna utdrivna från Austi. De slog sig då ner i närheten, på en brant kulle, kringfluten av floden Luznic och endast genom en smal landtunga förbunden med land. Denna svårintagliga ort utsåg dessa kristna kommunister till sin fästning och kallade den berget *Tabor* efter ett minne ur Gamla Testamentet, vars språk de, som senare de engelska puritanerna på Cromwells tid, med förkärlek anknöt till.

Från alla håll strömmade kristna kommunister som ville återuppliva den urkristna församlingen dit för att där ostörda hålla sina möten. Ett sådant möte hölls den 22 juli år 1419. Det lär ha besökts av inte mindre än 42 000 människor från hela Böhmen och Mähren. Till och med motståndarna erkänner, skriver Palacky, att det var en stor, religiös-idyllisk folkfest som verkade högst upplyftande på ande och hjärta.

Allt försiggick i vackraste lugn och ordning. Pilgrimsskarorna ryckte fram från alla håll i procession med fanor och med det heliga sakramentet buret i spetsen. De, som redan anlant, gick högtidligt nykomlingarna till mötes, mottog dem jublande och anvisade dem deras platser på berget. Envar, som kom var ”broder” och ”syster”, ingen ståndsskillnad fanns. De andlige delade arbetet sinsemellan, några predikade, andra utdelade nattvarden i båda formerna.

Så pågick det till middagen. Då gick man att kamratligt förtära de livsmedel gästerna medfört eller som utdelats bland dem. Om någon led brist, hjälptes detta av en annans överflöd. *Skillnaden mellan mitt och ditt kände inte bröderna och systrarna på berget Tabor.*

Eftersom hela mängden var djupt religiöst inställd sårades inte på minsta sätt sträng tukt och anständighet. På musik, dans och lek vågade ingen tänka utan dagen förgick under samspråk och tal, varunder man uppmuntrade varandra till endräkt och kärlek samt trohet mot den heliga kalken.

Naturligtvis fattades det dock inte klagomål över och beskyllningar mot motpartiet, katolikerna, och man överlade grundligt om hur man skulle bära sig åt för att åter skaffa Guds ord frihet i landet. Till sist skildes man emellertid lugnt åt, sedan man slutligen till och med genom en kollekt rikligt ersatt ägarna till de fält som under mötesdagarna trampats ner.

Åtta dagar efter denna sammankomst på Tabor kom resningen i Prag och gjorde slut på den katolska reaktionen, medförde konung Wenzels död och inledde hussiterkrigen. Nu stannade man inte längre vid blotta demonstrationer och möten. Man organiserade *kommunistiska församlingar*.

Den hussitiska revolutionen kom motsättningen mellan bönder och jordägare att slå ut i full låga. Adeln hade ingen fördel av de kyrkogods den konfiskerat, om det inte följde bönder med som gjorde dagsverken och betalade räntorna på jorden. Bönderna återigen hade inte rest sig blott för att få nya herrar, lika fordrande som de gamla: de ville vara fria bönder. Och alla skrankor var borta, som i någon mån hämmat de fientliga klassernas sammanstötningar. Traditionen med sina fasta former var plötsligt borta, kungadömet som tyglat adeln hade inte längre någon makt. För bönderna stod nu valet mellan full frihet eller full livegenskap. De valde den fulla friheten och upproret spred sig precis som under la grande peur i den franska revolutionen över hela landet.

På böndernas sida ställde sig småborgare och proletärer, så till exempel i Prag, men ännu mera utpräglat i de mindre städerna, där man fullständigt lyckades bryta ner de tyska patriciernas

välde.

Den lägre adeln intog ekonomiskt en mellanställning mellan bönderna och högadeln ungefär som i våra dagar småborgarna mellan kapitalister och proletariat. Den var också lika vacklande och otillförlitlig som småborgarna är i våra dagars klasskamp. En del av lågadeln slöt sig till det aristokratiska partiet, en annan del till det demokratiska. Men flertalet vacklade mellan båda och gick dit för ögonblicket: seger och byte lockade.

Bland de riddare som förblev demokratins sak obrottsligt trogna reser sig över alla den redan nämnde *Zizka från Trochnow*. Han hade förut kämpat som soldat mot polacker och turkar samt i engelsk tjänst mot fransmännen. Nu ställde han sin militära erfarenhet till det demokratiska partiets förfogande. Han blev dess mest bekante och fruktade fältherre.

Hur fast *Zizka* än stod på demokraternas sida gjorde han dock detta i egenskap av *soldat*, därför att de hade en armé som inte hade sin like, men inte som *politiker*. I politiken intog han en mellanställning mellan dem och calixtinerna. Efter hans död skilde sig också hans speciella anhängare från demokraterna och bildade ett eget mellanparti, ”de faderlösa” — de hade ju förlorat sin fader *Zizka*. Demokraterna kallades *taboriter*, ty de hade sitt politiska och militära fäste i *den kommunistiska staden Tabor*. De kristna kommunisterna blev den demokratiska rörelsens främsta kämpar.

Efter Wenzels död inlät sig calixtinerna — den hussitiska adeln och Pragborna — i underhandlingar med Sigismund. De var avgjort böjda för en kompromiss. Hellre det än att kämpa med hela Europa. Men det var ju inte blott fråga om kalken för lekmännen utan även om kyrkans gods och egendom och på den punkten var Sigismund lika omedgörlig som hans svurna motståndare taboriterna. Det blev alltså en kamp på liv och död, varvid calixtinerna för de kyrkogods som de bemäktigat sig tvangs att, låt vara motvilligt, *bilda enhetsfront med taboriterna*.

Här är inte platsen att skriva hussiterkrigens historia, hur fascinerande den än är. De stora dragen skall endast i yttersta korthet antyd.

År 1420 kallade påven hela kristenheten till korståg mot hussiterna. Den ena rovlystna korsfararhären efter den andra strömmade samman för att ”slå ned kätteriet”. Men dessa härar blev alltid själva ömkligen slagna. Fem gånger förnyades anfallen mellan åren 1420 och 1431 och alla gånger drevs dessa legoknektsarméer på flykten, revs upp och krossades av de okuvliga taboriterna. De taboritiska trupperna fick ett sådant rykte för att vara oöverbanneliga att år 1427 vid Mies och år 1431 vid Tauss hela stora härar greps av panisk skräck vid blotta ryktet att hussiterna nalkades.

Under uppehållen mellan korstågen kämpade taboriter och calixtiner mer eller mindre häftigt inbördes.

Efter den stora dagen vid Tauss tycktes det inte längre finnas någon fiende som kunde motstå taboriterna. Utifrån vågade inte längre någon här dra emot dem och i det inre var deras motståndares makt nästan krossad under Tabors terrorism.

Innan den inre situationen i Böhmen efter alla segrarna skildras är några ord om taboriternas krigsföring på sin plats. Deras lott var ständigt krig. Det var deras ära, men också deras olycksöde.

Hela deras organisation måste inrättas med hänsyn till kriget. De uppdelade sina församlingar i två grupper: krigsgrupperna och hemmagrupperna. De senare var hemma och arbetade för sitt eget och härens uppehälle, de förra ryckte i fält med hustrur och barn som de gamla germanerna, om vilka de också påminde i vildhet och barbarisk kraft. Troligen bytte de båda grupperna tidtals om med varandra.

Ur krigshistorisk synpunkt är taboriterna märkliga.

Man brukar räkna de stående härarnas uppkomst till slutet av medeltiden. Men taboriterna var faktiskt *Europas första stående armé*, därtill den första armen som vilade på *den allmänna värnpliktens grund*, inte på värvning av främmande legoknektar. Det är en av förklaringarna till taboriternas stora överlägsenhet över dåtidens sammanrafsade hopar av legoknektar och adelsföljen. Tabors här var den första sedan det gamla romarväldets dagar som utgjorde *en levande organism*, icke blott en nödortfiktig ordnad skara som rände mot fienden. Härtill kommer att den var organiserad i olika vapenslag som alla speciellt inövades. Taboriternas här var därför i stånd att företa disciplinerade manövrer och vändningar på befälets befallningar mitt under ett fältslag, den var planmässigt ledd och alla dess olika delar samverkade perfekt.

Taboriterna var också de första som förstod att effektivt använda fältartilleri och de första som utbildade konsten att marschera. Deras långa, snabba, överraskande marscher bidrog i hög grad till deras segrar och samtidigt var dessa ilmarscher en ständig källa till oro för fienderna som aldrig kunde vara säkra på var taboriterna befann sig och inte veta, om vid ett frontalangrepp de plötsligt också skulle bli angripna i flanken eller ryggen.

Taboriternas krigföring är den första moderna, till skillnad från medeltidens. Det tycks på det militära fältet vara liksom på andra områden: bakom de stora framstegen ligger en social revolution. De största fältherrarna under det senaste halva årtusendet har varit de som förmått tillgodogöra sig nya sociala och tekniska förutsättningar, en Zizka, en Cromwell eller en Napoleon.

Segern vid Tauss var, som nämnts, taboriternas största militära triumf. Men nu visade det sig hur litet militära segrar betyder om strävandena i övrigt går emot den allmänna ekonomiska utvecklingen.

Den calixtinska adeln, vars makt nästan var bruten, längtade allt starkare efter fred med kyrkan och efter att någon sorts uppgörelse om de rövade kyrkogodsens skulle kunna komma till stånd. Taboriternas segrar återigen hade gjort påve, kejsare och deras anhang tämligen möra. Efter slaget vid Tauss kom man sålunda överens om att adelsmännen skulle få behålla de kyrkogods de lagt sig till med. Ja, kyrkan gick ännu längre och skickade med rika penningresurser utrustade agenter till den böhmiska adeln för att stärka dess vilja till motstånd mot taboriterna. Den terror med hjälp av vilken de upprätthöll sin regim, kändes också mer och mer tryckande i oliktänkande kretsar. Det blev tröttande att leva i en atmosfär av ständig gudsnådlighet, predikningar och böner.

Situationen skildras ganska åskådligt av Aeneas Sylvius Piccolomini — sedermera påven Pius II — i hans *Böhmens historia*. Särskilt vänder sig denne mot den diktatur den mest framstående taboritleddaren efter Zizkas död, Prokop, taboriternas Cromwell, utövade. Aeneas skriver:

De böhmiska baronerna kom tillsammans, klagade över sitt misstag, att de satt sig upp mot sin konung och nu istället fick bära Prokops tunga ok. De sade sig, att han nu ensam var herre, styrde och ställde efter sitt godtycke, pålade gärdar och skatter, värvade krigsfolk, förde trupper, icke tålde något motstånd mot sina påbud och behandlade både höga och låga som sina tjänare. De fann, att intet folk kunde ha det mera olyckligt än böhmarna: alltid i fält, bo i tält, sova på marken, upprivas av inhemska och utländska krig och ständigt stå i eller vänta på nya strider. Nej, tänkte de, vi som besegrat andra folk, skall väl ej bära en mans ok.

De kallade därför samman en allmän lantdag för att rådslå om, hur landet borde förvaltas. Där föreställde dem herr Meinhard, hur lyckligt det land vore, där folket varken var benäget till lättja eller upprevs av krig. Men Böhmen, som icke hade någon konung, måste snart gå under, fälten låg öde, folk dog av hunger etc. etc.

Klagovisan känns igen. Men det är den *för tidiga* kommunismens problem att den inte är eller kan vara frivillig, varför den urartar till tvång, diktatur och, tyvärr ofta, till ett enmansherraväldes tyranni inom partiets ram.

Det är därför den socialdemokratiska vägen till socialismen och kommunismen är den bästa och riktiga, inte de dogmatiska kommunistiska minoritetssekternas väg.

Tabors motståndare av olika skiftningar slöt sig, som nutida kommunister skulle säga, samman till "en enda reaktionär massa". Samtidigt försiggick inom själva det taboritiska partiet förändringar som i längden var betydligt farligare än alla motståndarnas intriger.

Kommunisterna från Tabor hade aldrig utgjort mer än en bråkdel av det demokratiska parti som benämndes det taboritiska. De utgjorde endast rörelsens mest energiska, mest oförsonliga och, i ordets alla bemärkelser, mest fanatiska flygel. Men massorna, som hörde till detta parti, var småborgare och bönder. De hyste föga intresse för det kommunistiska programmet. Men det märktes påtagligt att kriget, som aldrig tog slut, var dem till plåga.

Fastän böhmarna vann lysande segrar var de dock i början alltför svaga för att kunna hålla fienden utanför sitt land. De segrade på defensiven. Först år 1427 kunde de låta utlandet självt känna på de härjningar som ingick i dåtidens krigföring och hemföra rika byten. Härtill kom de inbördes fejderna. Nästan alla näringar måste i längden bli lidande på ett sådant tillstånd och längtan efter fred undan för undan växa sig allt starkare inom nästan alla samhällsklasser. När så de oförsonliga taboriterna allt tydligare stod som det enda hindret för freden blev folkstämningen mot dem allt fientligare och allt brutalare medel nödgades de i sin tur tillgripa för att bevara sin maktställning. Resultatet blev att adelns resning mot dem hälsades med sympati även hos de breda massorna.

Detta är helt i överensstämmelse med den av Marx grundlagda historieuppfattningen. Kommunismen i Tabor hade sin grund enbart i de fattigas *behov*, inte i deras *produktionsätt*. Den dåtida produktionen krävde privategendom och kommunismen kunde följaktligen på detta produktionsstadium aldrig bli *allmän samhällsform*.

Det omätliga byte taboriterna så småningom erövrade på sina segerrika fälttåg medförde, utan att gagna näringslivet i övrigt, välstånd, ja, rikedom för deras samhälle. Men detta ledde också till att kommunismens broderliga känslor tillbakaträngdes, privategendomen och med den allsköns girighet och avund fick allt större utrymme. Härtill kom att främmande element strömmade in i Tabor.

Under sådana förutsättningar kunde den slutliga avgörande kampen mellan taboriter och calixtiner endast få en utgång. Övergivna av bönder och borgare och delvis lämnade i sticket av sina egna trupper måste återstoden av det demokratiska partiet duka under för de förenade motståndarna.

Den avgörande drabbningen stod i närheten av Böhmisch Brod vid byn Lipan den 30 maj 1434. Adelspartiet hade den numeriska övermakten, 25 000 man mot 18 000 taboriter. Det var dock länge ovisst var segern skulle hamna. Avgörandet kom, då befälhavaren för det taboritiska rytteriet, Johan Capec, plötsligt mitt under slaget lämnade valplatsen med sina skvadroner istället för att hugga in på fienden. Naturligtvis vägrade de taboritiska veteranerna ändå att vika trots den masslakt för vilken de var föremål. Nära 13 000 taboriter lär ha stupat innan Tabors sista här uppgav valplatsen.

Härmed var taboriternas makt bruten. Tabor behärskade inte längre Böhmen. Demokratin var krossad och adeln kunde i förening med Prags aktade borgerskap på nytt, som det i sådana fall

heter, införa ordning i samhället. Efter ändlösa underhandlingar mellan konungen och hans ”trogna undersåtar” — varvid båda parterna på goda grunder misstänkte varandra för bedrägeri — erkändes år 1436 Sigismund som konung.

Samma år slöt även Tabor, detta kämpande fäste, fred med Sigismund. Han fann för gott att erkänna stadens självstyrelse. Staden erövrades först av hans efterföljare, riksföreståndaren och sedermera konungen Georg von Podiebrand.

Medeltidens kristna kommunister var i allmänhet fredsälskande människor. Det var en naturlig följd av de lägre folklagrens svaga ställning och stämde också väl överens med urkristendomens traditioner. Visserligen är det sant att, då nöden tvingade till det, dessa evangeliska kristna såsom i hussiterkrigen visade sig som fruktansvärda krigare, ungefär som längre fram Cromwells järnsidor. Men inte ens i krigslarmet och då taboriterna firade sina mest lysande triumfer på slagfältet tystnade helt de kommunistiska röster som fördömde allt krig, allt våld, allt tvång.

Den förnämste målsmannen för denna riktning var *Peter Chelcicky*, från Chelcic nära Wodnian. Han var född omkring 1390 och troligen en fattig adelsman. Redan 1420 skrev han mot användandet av våld i religiösa ting och revolutionskrigen styrkte honom i detta avståndstagande. Han brännmärkte kriget som det värsta av allt ont och krigarna som mördare och illgärningsmän:

Varken en kung eller en furste eller ens den fattigaste adelsman för ju krig för sin egen del ensam utan alla driver de med våld bönderna därtill och leder så allt folk till mord och missgärningar.

Chelcicky är jämlikhetskommunist i *urkristlig* mening. Hans trogne lärjunge broder Gregor, en fattig skräddare, grundlade år 1457 i byn Kunwald en församling som blev utgångspunkten för den sammanslutning vilken går under namnet De böhmiska bröderna, en sekt från vilken herrnhutarna så småningom blev en av utlöparna.

De troende i Kunwald hörde till de stilla i landet. Men trots deras fredliga karaktär och salvelsefulla underdanighet mot överheten fann tidens makthavande dessa bröder, vilka trots allt dock hade traditioner från Tabor, misstänkta och farliga. År 1461 anställde samme Georg von Podiebrand, som erövrade Tabor sedan dess krigiska eld slocknat och nu var konung av Böhmen, en svår förföljelse mot dem. Deras ledare fängslades, församlingen sprängdes och alla sammankomster förbjöds.

Den store pedagogen Amos Comenius, som långt senare tog starka intryck av de böhmiska bröderna, skriver om deras martyrium under denna tid:

Den häftiga inkquisitionen, som överallt sattes igång mot bröderna, hade till följd att de flesta av dem kringspiddes i skogar och bergsklyftor och måste bo i hålor. Och inte ens där var de säkra. Eld för att koka det nödvändigaste vågade de endast tända om natten, för att inte den uppstigande röken skulle förråda dem, och där satt de i stor köld kring elden och tillbragte tiden med läsning av den heliga skrift och med fromma samtal. Om de måste våga sig fram i den djupa snön för att skaffa sig livsmedel steg alla i samma spår som den första gjort och den, som gick sist, släpade en tallruska efter sig, så att spåren fylldes av snö och det hela såg ut som spår efter en bondkvinna, som släpat en knippa ris från skogen.

I detta tragiska lilla snöspår utmynnade taboriternas väldiga segerbana. Men de böhmiska bröderna levde trots alla förföljelser kvar i små församlingar och odlade det kristna livet i den inåtvända form, som var deras.

## **Svärmeandarna i Zwickau**

Det skulle dröja länge innan en vårstorm av samma slag som hussiternas drog genom Europa. Men år 1517 började med Martin Luther den tyska reformationen. Luther stod närmast på samma

linje som Wiclif och Huss och han genomförde sitt verk med hjälp av furstarna som ville frigöra sig från avgifterna till Rom och eftertraktade de rika, katolska kyrkogodsens. Men även riddarna av tysk nation och borgerskapet i stora handelsstäder som Augsburg och Nürnberg greps av den nya andan. Det finns en tavla av Dürer på vilken apostlarna Petrus och Paulus avbildas. Båda bär svärd. Reformationen grep djupt ner i folklivet. Den var en nationell rörelse som beledsagade utbildningen av den absoluta furstemakten, vilken i samförstånd med det framväxande borgerskapet var i färd med att likvidera feodalismen och det separatistiska adelsväldet och utveckla den moderna nationalstaten, kapitalistisk varuproduktion, handel, sjöfart och köpenskap. Frigörelsen från det påvliga romarväldet kunde naturligtvis endast ske i religiösa former. Ur en synpunkt, som länge dominerade historieskrivningen, var reformationen en *rationalistisk* protest mot allehanda vidskepelser inom den katolska kyrkan, dyrkan av helgon och relikier, tron på att man genom avlat kunde köpa sig lös ur skärselden och på klosterlivets helighet och inte minst på att påven representerade Kristus på jorden. Men ur en annan synpunkt betydde reformationen innan den som snart skedde stelnade i en dogmatisk bokstavstro och ett ortodox läro raseri, en fördjupning av det personliga religiösa livet och återgången till en religiös mystik, vilken visserligen också fanns inom den katolska kyrkan, men där skymdes av dess många officiella utanverk.

De protestantiska teologerna har emellertid, blint fixerade av Luther, skjutit en annan sida av reformationen, *den kommunistiska*, i bakgrunden såsom betydelselös. Det är en konservativ ensidighet som inte kan upprätthållas i våra dagar då socialdemokratien och kommunismen blivit världsmakter. Naturligtvis är den kristna kommunism som utgjorde ett så dramatiskt inslag i reformationen inte av samma slag som den nutida kommunismen eller den socialdemokratiska arbetarrörelsen. Men i kristet utopisk gestalt dyker dock här drömmen upp om ett gemensamhets-samhälle, där man lever i fred och samförstånd och ingen enskild berikar sig på andras bekostnad. Denna dröm har numera hamnat på jorden, stöds av realistiska argument och hela den ekonomiska utvecklingens egen gång, i det att kapitalismen med dess mänskliga kaos, dess klass-skillnader, dess kriser och krig, dess otrygghet och tarvlighet, för att inte tala om det rena barbari i vilket den ofta utmynnar, mer och mer förnimms som outhärdlig och detta så mycket mera som tekniken och den sociala samlevnaden skapat obestriddliga förutsättningar för en ny, högre, demokratisk livsform. Det finns ingen anledning att tillskriva kapitalismen någon sorts evighet. Demokratien måste och håller, låt vara under svåra födslovändor, på att gå in i en ny utvecklingsfas, den sociala demokratins. Tillfälliga oundvikliga större eller mindre motgångar under vilka folkmajoriteten mognar för ett nytt samhällssystem och i sitt eget intresse bereder sig att frivilligt acceptera detta, rubbar icke detta stora faktum.

Som ett bidrag till den utvidgning av den historiska synkretsen, vilken härvidlag är nödvändig, ställs här i förgrunden *Thomas Münzer*, den tyska bondekommunismens och det fattiga folkets talesman under reformationstiden. Luther känner alla till och han har till övermått fått sina lovsångare. Det tillkommer oss, som i våra dagar kämpar för en ny himmel och en ny jord, att efter så många århundraden ge Thomas Münzer det erkännande denna goda och heroiska själ förtjänar.

Från Wittenberg, där Luther grundlägger sin auktoritet, förs vi år 1520 till den lilla sachsiska staden Zwickau, där Münzer just blivit predikant i Mariakyrkan, för övrigt ännu i fullt samförstånd med Luther.

Zwickau hade blomstrat upp dels på att förmedla spannmålshandeln mellan Sachsens bergverksdistrikt och låglandet, dels och icke minst på sin klädestillverkning. Av dess ca 1 000 hus ägdes bortåt hälften av klädesvävarmästare. Dessa som delvis var mycket förmögna t ex Römer ”den sachsiske Fugger” — ägde också lejonparten i det närbelägna Schneebergs rika silvergruvor. Vävargesällerna i staden och bergsmännen arbetade sålunda för samma kassakistor

och de sistnämndas rebelliska, trotsiga sinne kunde inte undgå att smitta de förra. Det är då inte så underligt att det just blev i och kring Zwickau som de kristna *kommunisterna* först öppet reste huvudet under den tyska reformationen.

Redan år 1520 finner man här en organiserad församling med föreståndare, vilka liksom hos valdenserna kallades apostlar. Det länge efterlängtade tusenåriga riket tycktes dem vara nära, de väntade en blodig straffdom från Gud över sina förtryckare, en våldsam revolution. Sina flesta anhängare vann rörelsen bland stadens vävargesäller, men en del gruvarbetare gick också med och tillika åtskilliga från de bildade klasserna. En bland apostlarna var en f. d. studerande i Wittenberg vid namn Mark Stübner.

Även utanför Zwickau började förkunnelsen där vinna inflytande, till och med i själva Wittenberg. Melanchton, Luthers vän och medarbetare, tog starkt intryck av svärmeandarna i Zwickau. Om Nikolaus Storch skrev han till kurfurst Fredrik av Sachsen, Luthers beskyddare:

Så mycket har jag märkt av honom, att han har rätt enligt skriftens mening i trons högsta och förnämsta artiklar, fastän han förer ett underligt språk.

Fredrik visste inte hur han skulle förhålla sig till svärmeandarna. Melanchton ville inte kompromettera sig och hänsköt frågan till Luther. Men denne bodde på slottet Wartburg, där han förföljde djävulen genom att kasta bläckhorn efter honom och avvaktade följderna av att han förklarats i rikets akt. Det dröjde dock inte länge förrän Luther som inte var någon samhällstänkare och robust konservativt uppfostrad i världsliga ting märkte vad det var fråga om. Då uppträdde han energiskt mot Zwickau-bröderna. Avgjordare än Melanchton sympatiserade emellertid Luthers vän och ämbetsbroder *Karlstadt* med svärmeandarna. För hans känslomässiga hetta gick den lutherska rörelsen alldeles för sakta. Han tog upp kampen mot prästernas celibat och mot den latinska mässan långt tidigare än Luther, vilken blott tveksamt följde i hans spår. Han ivrade också mot helgonbilder och fastor, men han gick längre. Den lärde professorn fördömde all slags lärdom, alldeles på taboritiskt-beghardiskt vis. Hantverkarna skulle predika evangelium, inte de lärde. Höskolorna, som bara utbildade högfärdiga magistrar, skulle stängas.

Den ojämförligt mest framstående bland Zwickauapostlarna var dock *Thomas Münzer*. Från 1521 till 1525 är han medelpunkten i hela den kommunistiska rörelsen i Tyskland. Hans gestalt reser sig kraftigt över de andra.

Münzer föddes i Stolberg vid foten av Harz år 1490 eller möjligen år 1493. Om hans ungdom vet man inte mera än att han ägnade sig åt lärda studier och vann doktorsgraden. Därefter inträdde han i det andliga ståndet, men inte som någon vanlig ”svart gendarm”. Redan i Halle, där han verkade som lärare, stiftade han, högst 23 år gammal, ett hemligt förbund mot ärkebiskopen av Magdeburg, Tysklands högste kyrkofurste, sålunda tidigare än Luther spikade sina teser mot avlaten på Wittenbergs kyrkport. Efter åtskilliga irrfärder — han var bl. a. trots sin ungdom en tid biktfader i ett nunnekloster — blev han, som redan nämnts, år 1520 predikant i Zwickau, för övrigt på Luthers rekommendation. Münzer hade nämligen med hänförelse tagit parti för dennes sak mot Rom.

I början var han också predikant i Mariakyrkan, men sedan ”trängde han sig in”, såsom en pastor Seidemann skriver, i Katharinakyrkan. Denna förändring har man inte nämnvärt fäst sig vid. Men den var i själva verket högst betydelsefull. Katharinakyrkan var nämligen på sätt och vis *vävargesällernas fackföreningslokal*. De hade där år 1475 stiftat ett eget altare och höll sina ”morgonspråk” på kyrkogården. Mariakyrkan däremot var en riktig rikemanskyrka. År 1473 fick den t ex av Martin Römer ett kapital av 10.000 rhenska gulden, väl placerade i Nürnberg, för att det dagligen skulle läsas sju själamässor för den rike mannen som inte i onödan ville ha det

obekvämt i skärselden.

Som predikant kom Münzer i nära beröring med vävargesällerna. I en skrift, som år 1523 utgavs i Zwickau, berättas att magister Thomas höll flera konventiklar med vävar-gillet än med vördig prästerskapet. I synnerhet upphöjde han en vid namn Nikolaus Storch och målade ut honom från predikstolen som en, den där av Anden visste mer besked i Bibeln än någon präst. Och själv

berömde magister Thomas sig också och sade, att han hade Anden. Av denna oart kom det, att Storch understod sig att hålla vinkelpredikningar vid sidan av Thomas, såsom seden är hos begharderna, där en skraddare eller skomakare kastar sig fram och predikar. Och magister Thomas gillade från predikstolen, att lekmännen är våra präster och prelater och drar oss till räkenskap i tron. Och Storchs sekt tilltog så, att man offentligen påstod, att de konspirerat ihop ej mindre än 12 apostlar och 27 lärjungar.<sup>4</sup>

Detta djärva uppträdande från kommunisternas sida ledde givetvis till konflikt. Så länge Münzer blott dundrat mot de rika prästerna hade han haft rådet och borgerskapet med sig. Men nu blev det annat ljud i skällan.

Konflikten tog till en början form av en strid mellan vävarkyrkan Katharina och rikemanskyrkan Maria, dvs. mellan deras predikanter, Münzer i den förra, Johan Wildenau i den senare. Redan år 1520 var denna kamp i full gång. Vare sig Wildenau nu, som hans motståndare påstod, var en förfallen person eller han helt enkelt inte fick nödigt understöd av borgerskapet, så slutade det hela med att han på våren 1521 fick vika för Münzer.

Denna seger gjorde vävargesällerna djärvare, men skrämde också upp rådet och det välmående borgerskapet. Man fann en förevändning att inskrida mot Münzer i en vävarkravall, vari denne dock var fullständigt utan del, som han ännu år 1523 skrev till Luther. 55 vävargesäller sattes emellertid i tornet och Münzer utvisades från staden. Även Nikolaus Storch och andra fann marken bränna under fötterna i Zwickau och begav sig i december 1521 till Wittenberg, där de trädde i förbindelse med Melancton och Karlstadt.

Münzer däremot sökte sig till Prag. Man vågar anta att han gjorde det i begeistring för Huss och hussiterna och med liknande känslor som de, med vilka revolutionärer före år 1848 begav sig till Paris för att återuppliva minnet av Marat, Robespierre och St. Juste. Men Prag var inte vad det en gång varit. Där fanns ingenting kvar av Huss eller Zizkas hjältegestalter. När Münzer började predika för tjeckerna genom tolk ingrep genast myndigheterna. Han ställdes under polisuppsikt — fyra man avdelades raskt för att bevaka honom — och så fördes han skyndsamt tillbaka över gränsen.

## Münzer i Allstädt

Från Böhmen begav sig Münzer åter till Sachsen, till Allstädt, en stad vilken liksom Zwickau låg i närheten av stora gruvor. Här kände han sig snart så hemmastadd som predikant och så säker om framtiden att han t o m gifte sig med en nunna som lämnat sitt kloster, Otilia von Gersen.

För dessa personliga angelägenheter glömde Münzer ingalunda den sak åt vilken han vigt sitt liv. Han var den förste som införde en alltigenom tysk istället för latinsk gudstjänst och han predikade och föreläste över inte bara Nya Testamentet utan även alla Bibelns gammaltestamentliga böcker. Detta är betecknande, ty från taboritema och ända fram till Englands puritaner hyste de demokratiska sekterna en viss förkärlek för det i åtskilliga delar republikanska Gamla Testamentet framför det Nya som ju är en produkt av ett caesariskt samhälle.

Den ”hycklande påviska bikten” avskaffades och nattvarden utdelades under båda formerna. Hela

<sup>4</sup> Man gick helt enkelt organisatoriskt efter Nya Testamentet, varifrån de angivna numerärerna härstammar.



församlingen skulle medverka i gudstjänsten. Prästerskapets privilegierade ställning godtogs inte. Münzer nämner själv att

”våra motståndare säger, att vi lär stalldrängarna hålla mässa ute på fälten”.

Münzer offentliggjorde i Allstätt åtskilliga skrifter och agitationsbroschyrer. Utom dessa förtjänar några av hans brev från denna tid att uppmärksammas.

I ett av dessa, daterat den 18 juli 1524, manar han förbundsbröderna i Stolberg till tålmod. Ännu går det folket för bra. Det måste bli sämre, innan det blir bättre.

De människor, som icke trott mot all tro, hoppats mot allt hopp, hatat mot Guds kärlek, vet icke, att Gud själv säger människorna, vad som är nödvändigt för dem.

Ett annat brev skrev han i maj 1524 till en av sina anhängare och året därpå gav Johannes Agricola, en känd luthersk teolog, ut det

”på det att hela världen påtagligen lär finna, hur Djävulen gör sig lik Gud”.

I dessa skrifter finns alla väsentliga drag i Münzers filosofi. Där framträder hans mystik, hans förakt för Bibeln om den inte stöds av den inre uppenbarelsens röst och sådant kan endast vinnas genom lidande, genom askes, vidare hans förakt för de lärde, hans panteism och hans religiösa *tolerans*.

De tankar han uttryckte är förvisso för hans tid stora och djupa, men han var inte ensam om dem. Han har på alla punkter föregångare. Vad hans religiösa tolerans beträffar måste den emellertid fattas inom vissa bestämda gränser. Den kunde inte sträcka sig till religionens alla frågor i en tid, då alla stora motsättningar i stat och samhälle uppträdde under religiös förklädning.

Egentligen hänför sig den religiösa toleransen hos honom endast till de *internationella* förhållandena. Den är ett slags konsekvens av hans tro på folksuveräniteten. Varje folk må inrätta sin religion efter behag, oss är det likgiltigt.

Må de återstående romerska bröderna läsa mässan på sitt sätt, må turkar och hedningar tro, vad de vill. Vad angår det oss?

Vi, menade Münzer, begär endast tillstånd att ordna förhållandena efter våra behov.

Münzers skrifter från denna period är relativt lugnt hållna, så långt man kan begära av en eldsjäl. Ännu är han ingen rebell, ännu står han inte i öppen fejd med överheten. Däremot är han redan i konflikt med Luther.

Luther lät, i långt högre grad än de protestantiska teologerna i allmänhet medger, leda sig av omständigheterna.

Han var en stor och genial personlighet, vilket inte minst framgår av hans fantasifulla prosa, men reformationen var inte enbart hans verk. Det hände att andra gick om honom på den bana han utstakat.

Medan Luther satt på Wartburg och översatte Bibeln — denna urkraftiga översättning som blivit av sådan betydelse för den tyska språkutvecklingen — drog de ivriga reformatorerna i Wittenberg ledda av Karlstadt och påverkade av svärmeandarna från Zwickau, de praktiska konsekvenserna av kampen mot Rom. De avskaffade celibatet, munklöftena, fastorna, tillbedjan av helgonbilderna, själamässorna och Luther hade sedan inget annat att göra än att uppta och ge sin sanktion åt dessa redan genomförda reformer. Och nu, ett år efter dessa händelser i Wittenberg, nödgades Luther, som kände sig som ledare i striden för den ”evangeliska sanningen”, se Münzer gå förbi sig och införa en helt tysk gudstjänst. Framgången av detta Münzers initiativ i Allstätt

var så fullständig att Luther *måste* ta efter. Men inför allmänheten ville han inte stå som efter-  
 apare. Vad gjorde han? Det framgår av att Münzer i klara ord, som inte kan missförstås, beskyller  
 Luther för att

”i sin förtrytelse hos sin furste utverkat, att min *Ordning av den tyska mässan* inte fick tryckas”.

På denna anklagelse blev Luther svaret skyldig och de protestantiska teologerna har inte varit  
 angelägna om att klarlägga det verkliga förhållandet.

Denna tvist bidrog till att fördjupa klyftan mellan de båda reformatörerna. Men huvudorsaken till  
 söndringen var en annan.

Hur långt ville Luther gå ifråga om demokrati? Det var under hans kamp med den katolska  
 hierarkien ännu oklart. Men hans borgerliga instinkt kom honom redan att känna att han *på inga*  
*villkor kunde tillåta de kommunistiska sekteristerna att få överhanden i reformationsrörelsen.*

Detta var han fullt medveten om redan år 1522, då svärmeandarna från Zwickau började få insteg  
 i Wittenberg. När varken Melanchton eller kurfursten kunde förmå sig att uppträda tillräckligt  
 energiskt mot dem förmådde Luther inte hålla sig stilla på Wartburg utan red själv till staden och  
 sprängde det farliga sällskapet. Storch begav sig till Sydtyskland, där han försvann. På Karlstadt  
 sökte Luther täppa till munnen med samma medel som han senare använde mot Münzer: *genom*  
*att låta överheten konfiskera hans skrifter.* Karlstadt begav sig då ut på landet, där han levde som  
 bonde. Han ville inte längre kallas herr doktor utan nöjde sig med att vara ”grannen Andreas”.  
 Efter en tid slog han sig emellertid ner i Orlamünde, där han ordnade församlingsinstitutionerna  
 strängt demokratiskt och gjorde rent hus med alla gamla katolska ceremonier.

Då Münzer dök upp i Allstädt betraktade Luther honom redan med misstroende på grund av hans  
 kända förbindelser med Zwickaumännen. I samma mån Münzers anseende växte steg  
 fiendskapen och Luthers vrede. Men det var inte så lätt att få bukt med Münzer. Förgäves lät  
 Luther stämma honom till Wittenberg för förhör. Münzer förklarade att han endast ville inställa  
 sig inför en *opartisk* församling.

Münzers ställning i Allstädt blev så småningom ohållbar. Den 8 augusti lämnade han i hemlighet  
 nattetid sta- den medveten om att han när som helst kunde gripas.

Melanchton, svag som vanligt, sökte efteråt framställa Münzer som feg. Thomas gömde sig nu ett  
 halvt år, skriver han. Hur lite detta var Münzers avsikt framgår av att han omedelbart begav sig  
 till en ny krigsskådeplats, Mülhausen, där han dyker upp redan den 15 augusti. Och i detta fall  
 kan det inte vara fråga om något misstag från Melanchtons sida. Denne skrev redan år 1525 och  
 han kan omöjligt på denna korta tid ha hunnit glömma vilken förskräckelse som i augusti 1524  
 grep Luther och hans vänner vid underrättelsen att Münzer befann sig i Mülhausen.

Luther skrev genast dit och manade stadens råd att fördriva Münzer. Det borde kalla honom inför  
 sig och fråga honom vem som kallat honom att predika. ”Svarar han då Gud och Hans Ande, så  
 säg till honom att *bevisa detta med tecken och under.*”

Luther hade all anledning att vara orolig. Mülhausen var en rik och av de sachsiska furstarna  
 oberoende stad på omkring 6 000 invånare, med blomstrande hantverk och handel, i synnerhet  
 väveri och klädeshandel. Om staden hamnade i vad Luther kallade svärmarnas händer innebar det  
 ett starkt stöd för vänsterriktningen inom reformationsrörelsen.

De inre förhållandena i Mülhausen gynnade i viss mån en folkresning. Stadens råd behärskades  
 helt av ett fåtal patriciersläkter. Skråhantverkarna, som annars hörde till de privilegierade  
 klasserna, stod därför där alltjämt på folkets sida mot de gamla släkterna. Det är kännetecknande  
 för reformationen att den på så många ställen framkallade resningsförsök mot patricierväldet i

städerna, vilket ingalunda tilltalade Luther. Men sådant har ju de protestantiska teologerna, inbyggda i den rätta trons elfenbenstorn, inte brytt sig om att vare sig diskutera eller beakta.

I Mülhausen företrädde oppositionen mot patricierrådet av en f d munk vid namn Heinrich Pfeiffer.

Några dagar efter Münzers ankomst till staden tog denne genom en folkresning makten i staden. Men rådet mobiliserade sin styrka och den 25 september besegrades det Pfeiffer-Münzerska partiet. De båda ledarna för upproret utvisades från Mülhausen.

Längre vågade man inte gå.

Münzer begav sig nu till Sydtyskland som så många andra förföljda i Sachsen, t ex Karlstadt. Men detta betydde ingalunda att han misströstade. Tyskland var vid denna tid överdraget med ett nät av hemliga kristet-kommunistiska sekter, varvid icke minst de kringvandrande gesällerna gjorde tjänst som agitatorer. Münzer torde sålunda varit helt medveten om att upproret stod för dörren överallt i Sydtyskland. Det är bevisat att han visste att bönderna i Stühlingen redan i augusti rest sig och att upprorslågan hastigt spred sig längs den schweiziska gränsen.

På vägen stannade han helt kort i Nürnberg, fattig och utsvulten. Hans fiender påstod att han där sökt få i gång ett uppror. I själva verket dröjde han för att i hemlighet få en skrift tryckt. Stadens råd fick emellertid reda på det och lät, som det trodde, lägga beslag på hela upplagan. Gesällerna, som tryckt skriften utan sin mästars vetskap, kastades i fängelsetornet.

Luther och hans anhängare har efter bästa förmåga sökt tuga ihjäl denna skrift, det skarpaste angreppet på Luther och furstarna, Münzers mest lidelsefulla stridsskrift.

Lyckligtvis fick det välvisa rådet i Nürnberg ingalunda tag på mer än en del av upplagan. Skriften spreds ut på åtskilliga håll före bondeupproret och exemplar av den har — trots konfiskationen — bevarats till våra dagar.

Dess fullständiga titel är:

*Högeligen föranledigt försvarstal och svar riktat mot och till det andelösa, behagligt levande köttet i Wittenberg, som på förvänt sätt, genom stöld från den heliga skrift, så jämmerligt besudlat den arma kristenheten.*

Med fint hån mot de servila dedikationer som dåtidens teologer brukade ägna furstar och dignitärer tillägnar Münzer sin skrift på ett annat sätt:

*Till den allra högste, förstfödde fursten och allsmäktige Herren Jesus Kristus, den gode konungen över alla konungar, den tappre hertigen över alla troende, min nådigaste herre och trogne beskyddare, samt hans bedrövade enda brud, den arma kristenheten.*

Skriften börjar med en rad utfall mot Luther och de skriftlärde. Sedan omtalas hur Münzer i Allstätt bevisat för furstarna deras plikt att gripa till vapen för evangelium.

”Och ändå kommer den där kusin *Trampa sakta fram*, ack den *Tama göken*, och säger, att jag vill göra uppror. Men han förtiger, att jag klart utvecklat för furstarna, att *svärdet är givet åt hela församlingen*, så att furstarna icke är svärdets herrar utan dess tjänare.”

Vad Münzer avser är att furstarna skall göra slut på feodalväldet, böndernas livegenskap och de höga råden i städerna, den gamla sociala ordningen, och ersätta den med *sant kristna församlingar*.

Münzer fortsätter:

Furstarna skall icke göra som dem väl behagar (Deutero. 17), de skall göra rätt. Därför måste efter gammal god sed folket vara med, om det skall bli en rätt dom efter Guds lag (Num. 15). Och varför? Jo, om överheten skulle vilja förvända en dom (Jesaja 10), så skall de kristna, som står omkring, säga nej och icke tåla det, ty Gud kräver räkenskap för oskyldigt blod (Psalm 78). Och det är det största elände på jorden, att ingen vill ta sig an de fattigas nöd utan att de stora gör som de vill.

Och vidare:

Se till, så finner du att soppan i allt ocker, tjuveri och rofferi är våra herrar och furstar. De tar alla kreatur till sin egendom. Fiskarna i vattnet, fåglarna i luften, växterna på marken, allt måste bli deras (Jesaja 5). Till på köpet låter de sedan Guds bud gå ut bland de fattiga och säga: Gud har befallt, du skall inte stjäla. Men själva följer de inte det budet. De betungar alla människor, skinnar och flår den fattige åkerbrukaren och hantverkaren och allt levande (Mika 3). Men förgriper sig denne på det allra ringaste hängs han. Till detta säger doktor *Lögnare* amen. Herrarna gör själva så, att den fattige mannen blir deras fiende. De vill inte undanröja orsaken till uppror. Hur kan det då i längden sluta gott? Därför att jag säger detta påstås jag också vara upprorisk. Nå, välan, då är det väl så.

Münzer beskyller i fortsättningen Luther för avund, därför att Münzer infört den tyska gudstjänsten. Jungfru Martin, ”den kyska babyloniska kvinnan”, fördömer honom visserligen inte utan nöjer sig med att ange honom för myndigheterna. En kristen skall enligt evangelium lida förföljelse och Luther förföljs gruvligen vid sin goda malvoisir:

”Fattiga munkar, präster och köpmän kan inte försvara sig, mot dem skäller du nog. Men de gudlösa regenterna får ingen döma, om de så trampar Kristi bud under fötterna.”

Efter att ha författat denna stridsskrift, som i kraft och lidelse inte står Luther efter, drog sig Münzer ner mot den schweiziska gränsen. Han tycks här ha deltagit i formuleringen av de berömda *Tolv artiklar*, i vilka bönderna sammanfattade sina fordringar.

Här vid gränsen till Schweiz sammanträffade han också med de schweiziska vederdöparna.

I början av år 1525, kanske redan i januari, begav sig Münzer från södern tillbaka till Thüringen.

Det engelska bondeupproret 1381 flammade upp samma dag på alla ställen. Här var också en bestämd dag utsatt, den 2 april, men på grund av böndernas otålighet bröt det på flera håll ut tidigare. Det låg en hemlig sammansvärjning bakom resningen.

I våra dagar blir ett hemligt förbund, även om det har få medlemmar, obekant för den stora massan, där den borde söka sitt stöd, men däremot bekant för regeringen och dess polisagenter. Därför finns det väl i våra dagar knappast någon politiker som kan tas på allvar om han drömmer att åstadkomma en verklig folkresning med utgångspunkt från ett hemligt förbund och en sammansvärjning.

Karl Marx och Friedrich Engels gjorde en gång för alla slut på alla sådana föreställningar.

Men på 1500-talet var läget ett annat. Den politiska polisen var föga utvecklad, åtminstone norr om alperna. Alla meddelanden till avlägsna orter ombesörjdes genom budskickning och de upproriskas fältpost arbetade lika bra eller bättre än de härskandes.

Münzer stod sålunda exempelvis under hela bondekriget i livlig förbindelse med Schwaben. Men gynnsammast för framgången av en sammansvärjning vid denna tid var dock den lilla krets i vilken folket levde. Bykommunen, skrået och gesällföreningen skapade disciplin och solidaritet och på samma gång en avsondring från andra kretsar som var gynnsam för hemligheters bevarande och för hemliga förenings uppkomst.

Dessa förhållanden förklarar att bonderesningen, trots föregående tecken, ändå kunde överraska de härskande klasserna.

Münzer mötte på sin väg norrut redan skaror av upproriska bönder. Han blev till och med tillfångatagen tillsammans med en sådan skara. Men han hade turen att inte bli igenkänd och kom lös igen.

Den 12 mars 1525 finner man honom återigen i Mülhausen. Pfeiffer hade redan tidigare i hemlighet anlänt. Redan den 17 mars gjorde sig de båda genom en lycklig folkresning till herrar i staden. Dagen är, som man ser, nästan alldeles densamma som den, då Pariskommunen år 1871 grundlades.

En samtida skatteuppbördsman från Allstädt skriver till en vän om händelserna i Mülhausen:

Jag skulle behöva en hel dag att berätta för er om den grymma oenighet och det uppror, som en predikant Pfeiffer samt Münzer ställt till i Mülhausen. Summan är att herr *Ommes* (herr Alla) tagit regementet från rådet. Detta får inte längre mot folkets vilja straffa, regera, skriva eller handla — — — Pfeiffer gick omkring i *byarna* utanför staden och klagade över att han blivit med våld fördriven för sanningens skull och att han ville fritt predika. Och bönderna samlades med sina vapen och drog in i *förstaden* och där predikade han. När rådet fick veta detta samlade de makt för att återigen driva ut honom, men de *gemena borgarna* som skulle stått på rådets sida, vände sig i stället mot detta och betedde sig så trolöst att det knappt kan sägas. Och då rådets överste såg, hur man avföll från rådet, hade han största möda att stilla deras larm, men det gick inte för mindre än att *Pfeiffer och Münzer skulle förbli predikanter* och rådet måste låta tvinga sig att icke göra eller låta något utan församlingens vetskap och vilja.

Brevskrivaren tillägger att ”härmed är svärdet taget från rådet och det går sällsamt till i Mülhausen”.

Ja, förvisso, ty här inrättades en kristet socialistisk kommun.

”Detta var början till det nya kristna regementet”, skriver Melanhton.

De drev ut munkarna, intog klostren och stiftsgodsen. Där hade Johanniterna haft en gård och stor ränta och där drog nu Thomas in... Han lärde också att all egendom skulle vara gemensam, som skrivet står i Apostlagärningarna, att de lade sin egendom samman. Därmed gjorde han pöbeln så uppstudsigt att den icke mer ville arbeta utan om någon behövde säd eller kläde gick han till en rik och fordrade det som kristlig rättighet. Gav då en rik icke godvilligt, så togs det med våld. Så gjorde också de, som bodde med Thomas på Johannitergården.

För Pfeiffer var resningen i Mülhausen en lokal händelse som han var nöjd med. För Münzer däremot var den blott ett led i en kedja av resningar som skulle göra slut på allt tyranni och all utsugning. Under det att följaktligen Pfeiffer nöjde sig med några plundringståg till närbelägna trakter gjorde Münzer allt som stod i hans makt för att väpna och vapenföra Thüringens bönder. Han lät gjuta grova kanoner och sände bud härom ända till Schwaben. At alla håll skickade han uppmuntrande och uppvigande brev samtidigt som han manade till tålmod, tills han hunnit få sitt folk en smula som han ville.

Särskilt räknade han på *bergverksarbetarna* framför både de opålitliga Mülhausenborna och de föga vapenvana bönderna. Till de i Mansfeld-distriktet skrev han:

Först och främst gudsfruktan. Kära bröder, hur länge skall ni sova? Jag har sagt er, att om ni inte vill lida för Guds skull, så blir ni djävulens martyrer. Akta er därför, smickra inte längre förvända fantastier eller gudlösa slynglar! Hela tyska, franska och italienska landet är i rörelse. Mästaren vill försöka ett spel och slynglarna måste därän. Bönderna i Klettgau, Hegau och Schwarzwald är uppe, trettio tusen man starka och deras hop växer alltjämt. Mitt enda bekymmer är, att de enfaldiga människorna skall gå in på något *falskt* fördrag, vars skada de inte genast inser.

— — —

Bara fram, fram, fram! Det är tid. Slynglarna är försagda som hundar. Men fäst er inte vid de gudlösa jämmer! De skall bedja, grina och bönfälla er vänligt som barn. Men låt er icke gripas av förbarmande, såsom Gud också befallt genom Moses (5 Mosebok 7). Rör upp i byar och städer, men i synnerhet bland *bergsmän* och andra bra karlar. Fram, fram, fram! Låt inte svärdet kallna i blodet, kasta Nimrods torn till jorden! Fram, fram, de andra har haft sin dag, nu går Gud före er och följer er. Och så säger Gud: Frukta icke, sky icke deras stora mängd, ty detta är icke er strid utan Herrens.

Givet i Mülhausen år 1525.  
Thomas Münzer,  
Guds tjänare mot de trolösa.

Münzers brev gjorde verkan i Mansfeld. Det kom till oroligheter både där och i gruvdistrikten nära Zwickau. Men han lyckades ändå knappast få en verklig samverkan mellan bönder och småstadsbor, hantverkargesäller och små mästare till stånd och oron vid gruvorna förblev isolerad. Härtill kom den lokala splittringen. Varje upprorisk bygd och stad uppträdde för sig och — alldeles som Münzer fruktade — behövdes det vanligen bara några tomma löften av herrarna för att skarorna skulle lägga ner sina vapen och bege sig hem.

Ändå såg det från början ingalunda så säkert ut vem som skulle bli segervinnare. Ännu den 14 april yttrade sig kurfurst Fredrik av Sachsen lika försiktigt som pessimistiskt om resningen. På långfredagen skrev han till sin bror, hertig Johan:

Det är en stor affär att man måste gå fram med våld. Måhända har man givit de stackars människorna orsak till sådant uppror, i synnerhet genom att förbjuda Guds ord. Också besväräs de fattiga på många vis av all andlig och världslig överhet. Måtte Gud vända sin vrede från oss. Om Gud vill det på det sättet kan det också komma att gå så, att gemene man blir den som segrar.

En liknande uppfattning talar även ur den första skrift, vari Luther tar parti beträffande bonde-resningen. Dess titel är *Maning till fred på böndernas i Schwaben tolv artiklar*.

Luther uttalar den förhoppningen att allt skulle kunna bli bra, om bönderna menade allvar med sina tolv artiklar och inte ville begära ännu mera. Han godkänner alltså artiklarna som villkor för underhandling. Och därpå vänder han sig till furstarna och herrarna med dessa ord:

Först har vi icke att tacka för sådant odåd och uppror någon annan än just er, furstar och herrar, och i synnerhet era blinda biskopar och galna präster och munkar ... Tecknen i himmelen och undren på jorden gäller er, käre herrar, och de spår er intet gott. Ty det skall ni veta, att Gud styr det så, att man varken kan eller vill på längden tåla ert huserande ... Det är icke bönderna, käre herrar, som sätter sig emot er *utan Gud själv för ert huserandets skull*.

Luther fortsätter med att mana furstarna att i eget intresse göra medgivanden åt bönderna. De tolv artiklarna kunde man gott ta som underlag för förhandlingar. Några av dem är inte mer än påtagligt rätt och billighet. Så t. ex. den första som fordrar rätt att höra evangelium och välja präst. Och de andra, om skydd mot varjehanda utpressningar, är också billiga.

Ty överheten är ju icke tillsatt för att i övermod söka egen fördel utan för undersåtarnas gagn och bästa. Nu är det ju odrägligt som de beskattas och skinnas. Vad skulle det hjälpa om en bondes åker bure lika många gulden som den bär halm och ax, då bara överheten skulle ta desto mera och föröka sin prakt därmed och slösa bort alltsammans på kläder, ätande, drickande, byggande o. dyl. som vore det agnar. Man måste inskränka prakt och dra in på utgifterna, så att en fattig man också kan få behålla något.

Härefter vänder sig Luther till bönderna. Han ger dem rätt i att furstarna är värda ”att Gud störtar dem från stolen”.

Men bönderna borde börja från rätta ändan, ”eljest skulle de ta skada till sina själar, även om de

vanne här i tiden och dräpte alla furstar”.

Han manar för den skull bönderna, ”käre herrar och bröder”, att avstå från svärdet och inte göra uppror mot överheten, ty sådant hade de blott rätt till om Gud lovade dem det med tecken och under: ”Lida, lida, kors, kors, det är en kristens rätt och intet annat.”

Skriften slutar med förmaningar åt båda hållen. Båda har orätt, betar sig hedniskt och icke som kristna.

Därför vore nu mitt trofasta råd, att man väljer några grevar och herrar bland adeln och några råds- herrar från städerna och låter saken på vänskapligt sätt förvandlas och stillas, att ni herrar slår ner ert styva mod, som ni till sist måste uppge antingen ni vill eller inte och viker en smula från ert tyranni och förtryck, så att den fattige mannen också kan få luft och rum att leva. Bönderna åter bör också låta visa sig till rätta och avstå från några artiklar, som griper för högt och för mycket och allt detta, så att saken må, *om icke på kristligt vis*, så dock efter *mänsklig rätt och i fördrag* avgöras och stillas ... Nu har jag rätt er alla trofast, kristligt och broderligt. Give Gud att det må hjälpa. Amen.

Om de har rätt som påstår att det var Luthers mäktiga personlighet som gjorde reformationen, så borde detta brev ha givit bondekriget en annan vändning. Men brevet blev utan minsta verkan. Vid sitt första försök att inte simma med strömmen visade sig Luther vanmäktig.

Händelsernas ström var starkare än han. Hans fredsälskande herre, kurfurst Fredrik, dog den 5 maj. Han efterträddes av sin broder Johan. Denne ville inte höra talas om fred och försoning. Överallt rustade sig furstarna, beslutna att kväva resningen, inte genom förhandlingar utom genom järn och blod. Så gör varje härskande klass, när det kommer till det yttersta och så länge den besitter maktmedel att försvara sin undantagsposition.

I slutet på april blev bondehärarna i Schwaben nästan fullständigt tillintetgjorda och lantgreven av Hessen slog ner de upproriska på sitt håll. Talrika krigsvana trupper samlades mot upprors- männen i Franken och Thüringen.

Luther blev plötsligt medveten om att han måste ta ståndpunkt på den ena eller andra sidan. Frågade han då:

— Vilken är de härskandes sida? Vilken är korsets sida?

Under senare hälften av april företog han en agitationsresa genom Thüringen för att återställa lugnet. Överallt gjorde han den för sig själv obehagliga upptäckten att han — som ansåg sig som den folk käraste av alla — hade förlorat allt inflytande hos folket.

Det avgjorde saken. Hans gammaldags, auktoritära uppfostran, hans känslomässiga sätt att tänka, hans teologi och hans subjektivitet och en — för honom själv väl knappast medveten — oppor- tunism kom honom plötsligt att se situationen på ett nytt sätt. Vad skulle han göra? Vilka röster lyssnade på honom? Vart gick det hela hän? Vilka skulle han lyssna på?

Nu gällde det tydligen för honom allt eller intet.

Det var Thomas Münzer förbehållet att med en storhet, som så småningom för verkligt kristna kommer att gälla mer än Luther, välja korset. Luther valde de härskande.

Nyss hade Luther kallat de upproriska bönderna ”käre herrar och bröder”. Nu var de med ens ingenting annat än rövare, mördare och galna hundar som man måste slå ihjäl. Nyss hade han talat om hur odrägligt förtrycket var, nu var det bara överheten som hade all rätt.

Den 6 maj, dagen efter kurfurst Fredriks död, utkom Luthers skrift *Mot de rovgiriga och mordiska bönderna*. Där heter det nu:

Idel djävulsverk bedriver de och *i synnerhet den ärkedjävulen*, som regerar i Mülhausen och icke ställer till annat än rov, mord och blodsutgjutelse, som också Kristus, Joh. 8, säger om honom att han är en mördare från begynnelsen.

Hatet mot Münzer är fullkomligt patologiskt. Det är det dåliga samvetets hat.

Må envar betänka att intet mera giftigt, skadligt och djävulskt existerar än en upprorisk människa Lik-som man måste slå ihjäl en galen hund så gäller det nu: slår inte du, så slår han dig ... Här får man därför inte sova. Här gäller inte tålmod och barmhärtighet. Detta är svärdets och vredens tid, inte nådens ... Den, som faller på överhetens sida är en rätt martyr inför Gud ... Sådana underliga tider är det nu, att en furste bättre kan förtjäna himlen med blodsutgjutelse än andra genom böner ... Stick, slå och utrota, vad du kan. Dör du därvid, någon saligare död kan du inte få. Ty du dör i lydnad för Guds ord och befallning, Rom. 13, och *i kärlekens tjänst för din nästas räddning ur helvetets och djävulens band*.

Avgörandet skedde i slaget vid Frankenhausen, där de samlade furstehärarna vann en förkrossande seger över bondehären. Münzer sökte sig med en mängd flyende bönder in i staden. Då de fiendliga ryttarna var hack i häl efter honom kastade han sig in i ett av de närmaste husen, band om sitt huvud och lade sig till sängs för att spela sjuk. Men hans list misslyckades. En landsknekt fick klart för sig vem han var på innehållet i en väska, varpå han genast fördes inför lantgreven av Hessen och hertig Georg.

Melanchton berättar:

Då han kom inför furstarna, frågade de, varför han så förfört det arma folket. Han svarade trotsigt att *han gjort rätt i vad han förehaft att straffa furstarna*.

Segrarna lät genast lägga honom på pinbänken, varpå han efter oerhörda plågor avrättades.

Så slutade den stora tyska bonderevolutionen. Thomas Münzer dog som Kristus på korset.



## Per Meurling: Epilog. Makten och korset

Den svenska kyrkans Lutherkult har inte varit gynnsam för dess sociala engagemang. En kristen människas frihet är, enligt Luther, en rent inre frihet, men i samhället står hon under lagen och skall vara överheten och sina herrar underdånig. I överensstämmelse härmed har ”fädernas kyrka i Sveriges land”, som den reaktionäre biskop Eklund i Karlstad diktade om, traditionellt varit högkonservativ. Vid sidan av länsman stod under arbetarrörelsens pionjärår prosten. Det var bakgrunden till de socialdemokratiska pionjäreernas kristendomsfientlighet. Såväl Axel Danielsson som Branting nödgades avtjäna fängelsestraff för hädelse. Konflikten mellan kyrkan och arbetarrörelsen har numera utjämnats, men alltså förhärskar konservatismen bland det lutherska prästerskapet. Predikningarna saknar socialt budskap och andlig kärna. Vad som bjuds är i allmänhet en mer eller mindre salvesfullt serverad kälkborgarmoral, ett torrt samhällskonserverande skal. Även inom frikyrkligheten uppfattas kristendomen oftast som en rent inre angelägenhet, en fråga om den enskildes omvändelse, frälsning och gudaktighet. Att den kristna förkunnelsen och tron också innebär en yttre kamp, ett avståndstagande från kärlekslösheten och orättfärdigheten i världen är de flesta alltså omedvetna om. Kristus sade att hans rike icke var av denna världen. Men det innebar inte att han avstod från att angripa fariséerna, dessa vitmenade gravar fulla av de dödas ben, eller från att driva ut månglarna ur templet. Alltså står Kristus mot Pontius Pilatus, korset mot makten.

Det är, noga betänkt, omöjligt att verkligen vara kristen och samtidigt hylla Mammon, kapitalismen, och ta parti för de härskande och rika mot de fattiga, de utsugna, de förtryckta och vanlottade. Härom vittnar den förbisedda sida av kristendomens historia som Kautsky drar fram i sin bok, och de stora kristna gestalterna från Joakim av Fiori till Thomas Münzer.

Luther kommer väl alltid att behålla sin religiösa betydelse inom protestantismen. Men vid hans sida växer i dessa dagar Thomas Münzer upp — revolutionens teolog, som Ernst Bloch kallar honom i en bok från början av 20-talet och manar till eftertanke.

Sverige har inte saknat bondeuppror under Engelbrekt, Gustav Vasa, Gustaf II Adolf, drottning Kristina och ännu så sent som på 1740-talet, då dalkarlarna tågade in i och nedgjordes i Stockholm. Deras tid är dock förbi i våra dagar, då endast 6 procent av vår befolkning, bortsett från skogsbruket, är sysselsatt med jordbruk. Men kampen för ett rättfärdigare samhälle fortsätter, i de flestas ögon, i det moderna industri- och löntagarsamhället, låt vara i demokratiska former. De kristna, som deltar i denna kamp, har all anledning att erinra sig Thomas Münzer och de bondeskaror som under hans ledning ville dra de sociala konsekvenserna av den lutherska reformationen och reformera kristenheten.

Somliga bondefanor var blåvita med en bild av Kristus i mitten, en knäböjande bonde till vänster och förbundsskon, böndernas budkavle och föreningstecken, till höger. Andra grupper bar en *röd fana*, den första gången i europeisk historia denna den sociala protestens symbol vajade över kämpar för en bättre tingens ordning.

Det har skrivits otaliga avhandlingar om Luther, de flesta fulla av ideliga, värdsamma knäfall för den store religiöse reformatorn. Men fråga är, om inte Thomas Münzers teologi har mera att säga nutidsmänniskan. Tyvärr ger oss Kautskys bok föga begrepp om detta. Här föreligger en lucka i den teologiska litteraturen som måste utfyllas. Carl Hinrichs avhandling *Luther und Münzer* (1952) begränsar sig till perioden 1523-1524, med undvikande av bondekriget, och är även i övrigt begränsad som teologisk presentation av Thomas Münzer. Värdefullare är samme forskares utgåva *Thomas Münzer, Politische Schriften, mit Kommentar* (1950). Föga givande, när det gäller att konfrontera ”svärmarnas” teologi med Luthers, är Karl Holls *Luther und die*

*Schwärmer* (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, 1932, Bd 1) och Heinrich Boehmers *Thomas Münzer und das jüngste Deutschland* (Gesammelte Aufsätze, 1927). Det enda verk som mera ingående belyser Münzer som teologisk tänkare är M. M. Smirins *Die Volksreformation des Thomas Münzer und der grosse Bauernkrieg* (1952). Man får här en klar bild av Münzers syn på den heliga skrift, som måste läsas på ett andligt sätt, varförutan ”pergamentsbibeln” är värdelös, vidare av hans tro på Guds fortsatta uppenbarelse i ord, vilka ”med Guds finger skrivs i hjärtat”. Luthers passiva nådelära förkastar Münzer. ”Fides acquisita est opinio phantastica”, dvs den från ovan ingivna nåden är fantastisk. Nåden är för Münzer människans aktiva rationella delaktighet i ett allmänt, högsta kärleksfullt förnuft, Gud som uppenbarats i Kristus. Skärselden är de lidanden och plågor i detta livet som människan vid sin identifikation med Kristus måste underkasta sig, i det att hon under ständig kamp avstår från sina privata begär för att istället leva i helheten, Gud, och i Kristus, den både inåtvända och utåtvända kristna kärlekens gemenskap. Münzers teologi förtjänar en utförligare framställning som utgivaren dock måste avstå från tills vidare på grund av tidsbrist. Några avslutande allmänna reflexioner är emellertid på sin plats.

Det står numera klart, fastän de flesta teologer vägrar att erkänna det, att såväl Luthers som Münzers teologi, fastän på olika sätt, var en politisk teologi. Just av det skälet grep den under reformationstiden så djupt in i samtiden.

I vår tid av krig och kriser har det mer och mer blivit uppenbart för olika enskilda kristna och för grupper av kristna att de inte kan isolera sig från världens nöd. När det nazistiska Berlin vid det andra världskrigets slut stod i lågor upplevde många detsamma som profeten Nahum, då assyrernas terrorvälde krossades och Nineve, deras huvudstad, brann:

”Alla, som hör, vad som hänt dig, klappar i händerna.” En betydelsefull dialog mellan kristendom och marxism är också ett av vår tids kännetecken. John Macmurray anser att marxismen kan bidra till att väcka de kristnas känsla för de fattiga, nödställda och den sociala frågan (Creative Society, 1936). Paul Tillich ser däremot i marxismen ett kristet kätter, ”ett världsligt uttryck för det kristna hoppet om det kommande Gudsriket på jorden” (*Religion in Life VI*, 1937). Fulton Sheen är ännu mera kritisk. För honom är marxismen en religion som är ett resultat av trons förlust och en parodi på kristendomen (*Communism and Conscience of the West*, 1948). På ett samgående i människokärlekens tjänst mellan marxister och kristna tror däremot den katolske teologen Louis Dupre (*Marx and Religion I, Commonweal LXXXVIII*, 1968) och positiv till en dialog ställer sig också den protestantiske teologen Markus Barth (*Developing Dialogue between Marxists and Christians, Journal of Ecumenical Studies*, 1967). Intressanta inlägg i denna debatt gjordes också på sin tid av dåvarande kommunistledaren Roger Garaudy (mest bekant är kanske hans skrift *From Anathema to Dialogue*, 1966). Garaudy har sedan dess uteslutits ur det franska kommunistpartiet (dock på andra grunder än denna skrift) och i en liten bok bekant den kristna inspiration som fördolt hela tiden legat bakom hans anslutning till kommunismen.

En stöttesten för de kristna, när det gäller marxismen, har kristendomens ställning i Sovjetunionen varit. Officiellt råder det trosfrihet där, men knappast i realiteten.

Så får till exempel ingen under arton år besöka en gudstjänst och det är förbjudet för den ortodoxa kyrkan att engagera nya korgossar. Det säger sig självt att sådana förbud inte kan accepteras ur demokratisk synpunkt, men det råder heller inget tvivel om att den ryska oxkommunismen inte är representativ för den vetenskapliga marxismen. Den kritik som framförs exempelvis av Peter Struwe i *Christians in Contemporary Russia* (1967) och av Mary-Barbara Zeldin (*The Religious Nature of Russian Marxism i Journal for Theoscientific Study of Religion*, 1969), då hon skriver: ”... en kristen-rysk marxistisk dialog är omöjlig, om varje sida behåller sin väsentliga natur”, delas sålunda helt och fullt av insiktsfulla marxister.

Så mycket mera glädjande är under sådana omständigheter den verksamhet som i vårt land bedrivs av den till socialdemokratien anslutna Broderskapsrörelsen.

Ett annat tidens tecken är att den politiska kristna predikan som kännetecknade reformationstiden, i vår orostid stått upp till nytt liv. Ett utomordentligt exempel härpå är de fyra politiska bibelstudier som Per Frostin publicerat under titeln *Kampen för rättfärdighet* (1970). Det är små lärda och ändå enkla, lättbegripliga och högst uppbyggliga mästerstycken vilka för att tjäna som föredöme, borde studeras av våra präster och biskopar.

De mäktigas makt är skenbar. Det väsentliga är inte att direktörens välvilja strålar över mig. Det viktiga är inte heller att få stöd i tidningar och TV. Det enda nödvändiga är att leva inför Jesu Kristi ansikte, inför de förtrycktas ansikte. Kapitalismen lämnar man inte genom ett viljebeslut. Kapitalismen är ju synden satt i system och självskheten upphöjd till ekonomisk princip. Kanske har ingen annan modern människa anat vidden av orättfärdighetens makt över människohjärtat så som en icke-kristen marxist, kinesen Lin Piao<sup>1</sup>, när han under kulturrevolutionen sade: Dagligen måste vi besegra klassfienden inom oss.

Det är helt i Thomas Münzers anda.

### **Kommentar till Kautskys text om Thomas Münzer**

Det första vetenskapliga arbetet om det stora bondekriget var F. F. Öchsles *Beiträge zur Geschichte des Bauernkrieges in den Schwäbisch-Frankonischen Grenzlanden* (1830). I anslutning till den franska revolutionen (jfr bondeupproret, *La Grande Peur*, år 1789) och den framväxande tyska nationalliberalismen hade böndernas ställning på godsens blivit aktuell. Den första biografien över Thomas Münzer var K. Seidemanns, 1842. Men helt epokgörande blev först Wilhelm Zimmermans *Allgemeine Geschichte des grossen Bauernkrieges*, Stuttgart 1841-1843. Zimmermann var vänsterliberal och spelade en roll i Frankfurterparlamentet år 1848. Hans verk är skrivet med stor sympati både för Thomas Münzer och bondeupproret som sådant. Enligt Engels var dock Zimmermans bok blott ”den bästa sammanfattningen av fakta”, varvid emellertid det inre sammanhanget fattades. Zimmermann betraktade det demokratiska lägret under reformationstiden som enhetligt och såg inte klasskampen inom detsamma, motsättningen mellan städernas och böndernas resning (Friedrich Engels: *Der Deutsche Bauernkrieg*, Dietz Verlag, Berlin 1951, sid 7).

Marx läste Zimmermans bok så snart den kom ut och kallade bondekriget ”den tyska historiens mest radikala faktum” (*Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Karl Marx/Friedrich Engels, Historisch-Kritische Gesamtausgabe, 1 Abteilung, Bd. 1, 1 HHalbbd. Frankfurt am Main, 1927, sid 615*).

Han återkom till ämnet i *Neue Rheinische Zeitung*:

Det tyska bondekriget gick förlorat, därför att det var ett väsentligen till landsbygden begränsat fenomen. Den tyska revolutionen år 1848 gick förlorad, därför att den var ett väsentligen till staden begränsat fenomen. (Marx-Engels: *Die Revolution von 1848. Auswahl aus der Neuen Rheinischen Zeitung*, Berlin 1949, sid 143).

Detta är också, i stenstil, grundtanken i Engels år 1851 utgivna klassiska skrift om det tyska bondekriget. Både Engels och Lenin hänvisar till bondekriget som den första akten i den europeiska borgerliga revolutionen. I motsats till de senare revolutionerna (i England på 1600-talet och i Frankrike på 1700-talet) var borgerskapet i Tyskland år 1525 dock för svagt och

<sup>1</sup> Lin Piao omkom, som bekant, vid en flygolycka på flykt från Kina, där han numera betraktas som förrädare mot Mao, troligen med samma rätt som Trotskij betraktades som förrädare mot Stalin. Han skrev förordet till Maos Lilla röda som på grund härav nu är förbjuden i Kina.

outvecklat, varför det hela slutade med ett nederlag som tryckte ner Tyskland under det övriga Europas sociala utvecklingsnivå. Städernas småbourgeoisi förstod inte i tillräcklig grad att stödja sig på och kombinera sin revolutionära kraft med de förtryckta böndernas. Först i Ryssland år 1917 uppstod den kombination av stadsuppror och bondeuppror som var oemotståndlig och ledde till seger. (Friedrich Engels: *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. Einleitung zur Englischen Ausgabe*, Dietz Verlag, Berlin 1951, sid 7-36, och W. I. Lenin: *Sämtliche Werke*, Wien-Berlin, 1933, Bd XII, sid 254).

Samtidigt med Engels bok utkom den katolske historikern J. E. Jörgs *Deutschland in der Revolutionsperiode von 1522 zu 1526* (Freiburg 1851). Författaren ansluter sig till de åsikter som företräddes av reformationstidens stridbare katolske teolog Cochläus, vilken ansåg Luther som den ansvarige för bondekriget. Han ser i Luther språkröret för stämningen hos ett nytt, i städerna framvuxet småborgerligt-proletärt samhällsskikt. Det hade varit riktigare om han istället för Luther, som var furstarnas man, nämnt Thomas Münzer som detta språkrör.

I skarp kontrast till Zimmermanns positiva inställning till bondekriget stod von Bezolds *Geschichte der Deutschen Reformation*, Frankfurt am Main (utan årtal). Bezold erkänner dock att Luthers kamp mot upproret gör "ett högst obehagligt intryck" (sid 502). Helt på "ordningens" sida var också den berömde Leopold von Ranke i *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, Bd. 1 (2 Aufl. 1842). Den reaktionära tendensen framträder ohöljt (se t ex sid 256, 275 f). En modern historiker, som vandrar i samma ädla fotspår, är K. Kaser i *Das Zeitalter der Reformation und Gegenreformation 1517-1660* (Hartmanns *Weltgeschichte* Bd. 6, första häftet, 1922). Jfr t ex sid 32-33. Att hänvisa till härskaren av efterblivna lutherska teologer skulle föra alltför långt och vore att i onödan fresta läsarens tålamod.

Mot slutet av 1800-talet och i början på 1900-talet utkom flera arbeten om upproret i Mülhausen och Thüringen. Det var den framväxande arbetarrörelsen som aktualiserat ämnet. Man kan nämna: Otto Merx: *Thomas Münzer und Heinrich Pfeiffer (1523-1525)*, 1889.

Richard Jordan: *Zur Schlacht bei Frankenhausen (Zur Geschichte der Stadt Mülhausen in Thüringen*, Heft 4), 1904.

Författaren vill reducera Münzers insats i slaget till den upphetsande predikantens. R. Bemann: *Thomas Münzer, Mülhausen in Thüringen und der Bauernkrieg*, 1920.

År 1907 publicerade Wilhelm Stolze sin bok *Der Deutsche Bauernkrieg*. Han bemödar sig om att vederlägga Zimmermanns och Engels konception av bondekriget. Det var ingen klasskampsrörelse utan enbart en kyrkligt-religiös rörelse. Man har med orätt överfört kategorier hämtade från den franska revolutionen på den tyska historien.

Så kom med Günther Franz: *Der Deutsche Bauernkrieg*, 1934, den nazistiska tolkningen. Klasskampen ersätts med vaga begrepp som kampen mellan "gammalt" och "nytt". Mot "den gudomliga rätten" (vad det nu är) beskylls de upproriska bönderna för att ha ställt "sin revolutionära klassegoism".

Av en helt annan kvalitet är Alfred Meusels *Thomas Müntzer und seine Zeit* (1952) och, grundligast och bäst, M. M. Smirins *Die Volksreformation des Thomas Münzer und der grosse Bauernkrieg* (1952).

Kautskys text har stått sig utmärkt i ljuset av den senare forskningen, men också reservationer är på sin plats.

Hans mening att Münzers teologi inte var något nytt, för honom egendomligt och att man finner hans panteistiska mystik (en tämligen oprecis beskrivning av Münzers åskådning) redan hos

medeltida mystiker, delas inte av Engels. Enligt denne finner man hos Münzer idéer som i embryo föregriper den moderna proletära rörelsen.

Engels går dock härvidlag inte så långt som Zimmermann som hos Münzer ville återfinna 1800-talets framstegsvänliga religiöst-filosofiska och politiska tankar. Smirin har i sitt stora verk klart visat Münzers självständighet gentemot två författare som han läste med stort intresse: Joakim av Fiori och Tauler.

Alfred Meusel betvivlar vidare den av Kautsky återgivna uppgiften om den unge Münzers sammansvärjning mot ärkebiskopen av Magdeburg (a a. sid 136). Det var först i Allstätt våren 1523 Münzer på allvar började organisera en revolutionär sammansvärjning. 30 personare, däribland 2 hantverkare, 1 färgare och 1 glasmästare träffades hemligt i stadens vallgrav. Men redan vid det andra mötet, som ägde rum i rådkällaren, var 500 personer närvarande, däribland många gruvarbetare från Mansfeld. Den 24 mars 1524 stormades kapellet i Mallerbach nära Allstätt. Det tillhörde nunneklostret Neuendorf. Mariabilden i kapellet ansågs kunna bota sjuka. Vaxbilder av händer och fötter och andra organ, förmenta avbilder av botade kroppsdelar, hängde runt omkring i kapellet och erbjöd en kuslig anblick. Vid försöket att straffa bildstormarna ringde Münzers anhängare i stormklockan och bönder och gruvarbetare strömmade in i staden för att skydda ”den kära magister Thomas” och se till att ingenting hotade ”evangelium”.

Smirin korrigerar också Kautsky på några punkter. Den sistnämnde har, enligt Smirin, övedrivit Nikolaus Storchs betydelse bland Zwickauprofeterna. Storch stod helt under inflytande av Mark Thomas Stübner från Elsterberg, en högintelligent och lärd studerande i Wittenburg, som år 1521 bröt med lutheranerna och sällade sig till Münzers revolutionära uppfattning av reformationen. Luther skriver om Storch:

”Hos oss här är profeternas furste Klaus Storch . . . Det är en människa med helt andra åsikter än Mark och Thomas och han talar bara om barndopet” (a a sid 78).

Mark Stübner och hans lärare Thomas Münzer företrädde en helt annan ”baptism” än den menlöse Storch.

Men just sådana som han blir hos den svenske baptisten och professorn Westin de bärande i väckelsen under reformationstiden, ”de stilla i landet”. Det är att förvisa de starkaste andarna ur tidens kyrkohistoria.

Kautsky är vidare påverkad av Otto Merx och dennes bok *Thomas Münzer und Heinrich Pfeiffer*, då han ställer Münzers inflytande i Mülhausen efter Pfeiffers. Smirin (a a sid 289) bestrider Merx' och Kautskys uppfattning härvidlag och framhåller Münzers ledande ställning, vilken bekräftas bl a av de dåtida furstarna, hertig Georg av Sachsen och lantgreve Philippe av Hessen.

Thomas Münzers första biograf, slutligen, var författaren till den *Historie Thomä Münzers* som år 1526 trycktes i Hagenau bei Sezer. Kautsky tar för givet att den var skriven av Melanchton. Här om har vissa tvivel numera uppstått. Jfr Otto Brandts utgåva av Münzers liv och skrifter (Jena 1933, Kritiska anmärkningar, sid 223). Härmed bortfaller Kautskys polemik mot Melanchton. Dess underbyggnad blir i varje fall tvivelaktig.

Luther och Thomas Münzer är de utan jämförelse största gestalterna i den tyska reformationen.