

Yngve Biliath

YNGVE BRILIOTH

ARCHIEPISCOPO REGNI SVECIAE

UNIONIS ECCLESIAE PROPUGNATORI

HISTORIAE ECCLESIASTICAE INVESTIGATORI

HANC SALUTATIONEM AMICORUM

EDITORES HUIUS PERIODICI

AFFERUNT

CAL. OCTOBRIS A. D. MCMLVIII

Kungakröningar och kröningsmässor

1.

Sommaren 1953 samlade sig det av kriget hårt hemsökta engelska imperiet kring ett lysande skådespel, drottning Elisabeths kröning. Intet sparades heller för att ge hela världen tillfälle att så noggrant som möjligt följa den ålderdomliga aktens alla faser – i direktutsändning per radio och television och slutligen också genom den påkostade långfilmen i färg »En drottning krönes». Här kunde man följa det två timmar långa kröningsståget genom Londons fullpackade gator, drottningens triumftåg och hennes vandring fram genom Westminster Abbey, ledsagad av Englands främsta biskopar. Här kunde man slutligen också så gott som i detalj följa kröningsformulärets alla faser, iklädandet av manteln, svärjandet av eden, smörjelsen under baldakinen, påsättandet av kronan, överräckandet av spiran och äpplet.

Men på en punkt skedde ett avbrott. På drottningens särskilda önskan blev kröningsmässan icke var mans egendom. När drottningen och hertig Philip vandrade fram mot altaret för att knäböjande mottaga nattvarden, försvann den närgångna mikrofonen, dämpad orgelmusik bars i stället ut till en lyssnande värld och filmkamerorna lät blickarna lämna de båda knäböjande gestalterna och svepte sakta upp emot kröningskyrkans gotiska valv.

Det är om dessa av helgd och tystnad omramade minuter denna framställning skall samla sig. Hörde denna nattvardsgång med till kröningsritualet eller var den dikterad av kungaparets privata fromhet. Går man till den näst sista kröningen i England, drottning Elisabeths faders, Georg VI:s 1937, visar det sig att både kröningsmessa och nattvardsgång förekom även här. Nattvarden hör alltså med till nutida engelsk kröningsd.

Tar man däremot som jämförelse den sista kungakröningen i Sverige, Oskar II:s 1873, finner man visserligen där i stort sett samma huvudmoment som i drottning Elisabeths kröning 1953 men ingen kröningsmessa eller nattvardsgång. Och detta gällde icke bara Sverige. När Oskar II kröntes som norsk konung ingick inte heller här någon messa eller nattvardsgång. På Knut Bergsliens grandiosa målning av denna kröning ser man också att altaret icke längre intar någon central plats i kröningshandlingen.



Drottning Elisabeths kröning 1953.

Här föreligger sålunda tvenne moderna kröningstraditioner, vilka på den väsentliga punkten om kröningsmässa och nattvardsgång helt skiljer sig från varandra. Det är därför nödvändigt att söka lösa problemet med hjälp av de teologiska föreställningar, som knutits till konungens ämbete och kröningsmässans innebörd.

2.

De högtidliga ceremonier, varmed en konung insättes i sitt ämbete, är icke av speciellt kristet ursprung. De flesta kröningsymbolerna går tvärtom tillbaka på förkristna föreställningar om helighet och makt och man kan också se, hur dessa symboler fått sin plats i det fullt utbildade medeltida kröningsceremoniel, som till stora delar är giltigt än i dag. Detta är möjligt tack vare det intresse, som kröningarna under alla tider tilldragit sig, och tack vare den omfattande litteratur, som detta intresse givit anledning till framför allt i profanhistoria.

Men denna väldiga litteratur har endast i förbigående rört vid problemet om kröningsmässa och nattvardsgång och om anledningen till att denna kristna ceremoni knutits till kröningsceremonielet samt dess fortsatta historia framåt i tiden. Vi beträder alltså här i stort sett obanade stigar.

Under de första århundradena av kristendomens historia var den kristna kyrkan en liten missionerande kyrka utan möjlighet att inverka på det stora politiska maktspelet, men från 400-talets slut började ett kristet inflytande göra sig gällande vid kröningsakterna i Östromerska riket. Leo II, krönt 473, och honom efterföljande bysantinska kejsare fick alla kronan genom patriarkens hand och en särskild kröningsbön liksom Kyrie eleison infördes i formuläret. År 602 kröntes Phocas som den förste i en kristen kyrka och 641 kröntes Constans II i Sofiakyrkan, vilken därefter blev den normala platsen för kejsarkröningar i bysantinska riket. Utvecklingen gick nu raskt vidare och kröningsceremoniet omgestaltades i kristen anda med biskopsvigningsformuläret som förebild.¹

Något utförligt kröningsformulär från denna tid möter dock icke förr än i den s. k. codex Barberini omkring 795, där den ovan antydda utvecklingen är så gott som fullbordad och där nattvarden också fått sin plats i formuläret.

Sedan den egentliga kröningen avslutats och kronan av patriarken satts på kejsarens huvud men innan folket hyllat den nykrönte, försiggick nämligen en nattvardsgång. Ingen särskild mässa firades dock, utan det nattvardselement, som utdelades, hade redan förut konsekrerats i en särskild mässa och bevarats för detta ändamål.

I Porphyrogenitus' bysantinska kröningsordning från 900-talet har dock mässan ryckt in i formuläret och placerats omedelbart efter folkets hyllning. Här försiggick alltså en fullständig mässa med verklig nattvardsgång.

Under påverkan av utvecklingen i Östrom utbildades även i Västrom en kristet påverkad kröningsordning, som fick sitt första stora framträdande vid kejsar Karl den stores kröning juldagen år 800 i Peterskyrkan i Rom, då påven Leo under pågående högmässa mellan Kyrie och Gloria förrättade kröningen och satte kronan på frankerkonungen Karls huvud som ett tecken på att denne blivit romersk kejsare.²

I såväl det bysantinska som det romerska riket förrättades sålunda kejsarkröningarna av kyrkans främste man, d. v. s. patriark eller påve, och till kröningen var ansluten en nattvardsgång eller mässa eller också förlades den inom mässans ram. Båda dessa punkter är för det problem vi sysslar med av stor betydelse. Varför blev kröningen en kyrkans angelägenhet och varför knöts nattvardsgång och mässa till densamma?

¹ Edv. Eichmann, Königs- und Bischofsweihe, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu München, Philosophisch-philologische Klasse 1928. Om de bysantinska kröningarna se F. E. Brightman, Byzantine imperial coronations, The journal of theological studies 2, London 1901. W. Ensslin, Zur Frage nach der ersten Kaiserkrönung durch den Patriarchen und zur Bedeutung dieses Aktes im Wahlzeremoniell. Byzantin. Zeitschrift 43 (1950) s. 369–372. Migne PG 153 sp. 283 ff. samt 157 sp. 110.

² Edv. Eichmann, Die Kaiserkrönung im Abendland I, 1942.



Marie kröning. Wärmdö kyrka. Ur Svergies kyrkor. Uppland 1 s. 425.

Under 3- och 400-talen genomgick den kristna kyrkan en omfattande förvandling. Vi kan lägga märke till, hur man under denna tid på ett helt annat sätt än tidigare tänkte sig heligheten uppträda lokaliserad, bunden vid föremål eller personer. Det var under denna tid som martyrkulten blossade upp på allvar och relikväsendet fick ett förut oanat uppsving. Genom särskilda invigningsceremonier, som vid denna tid kraftigt ökade i antal, kunde man också förläna personer eller föremål en högre grad av helighet än de som icke var invigda, och på grund av invigningens karaktär blev denna helighet av högre eller lägre grad. Det var också nu, som läran om Marie obefläckade avlelse och himmelfärd uppstod och i samband med att Sonen tog modern till sig i himmelen, bekrönt han henne med himmelrikets krona, så att hon blev himladrottningen, krönt av Gud själv.

Det är i detta sammanhang, som tanken på den graderade heligheten kom att fixera ett slags kröningsordning i fallande skala. Maria avbildas sålunda krönt av Sonen eller senare under medeltiden av hela treenigheten, där Fadern och Sonen håller i kronan och Anden som en duva välsignande svävar ovanför, en bildsvit, som blev ytterst vanlig i de medeltida kyrkorna och möter t. ex. i Wärmdö kyrka.

Närmast lägre grad i den fallande kröningsordningen tillhörde martyrerna och helgonen. Här krönte icke Treenigheten själv utan änglarna gav i allmänhet helgonen deras krona på gudomligt uppdrag. Också detta blev ett omtyckt motiv i de medeltida kyrkorna, såsom t. ex. framställningen av Birgittas kröning i Edebo kyrka i Uppland, där även en bild av Katarinas kröning möter.



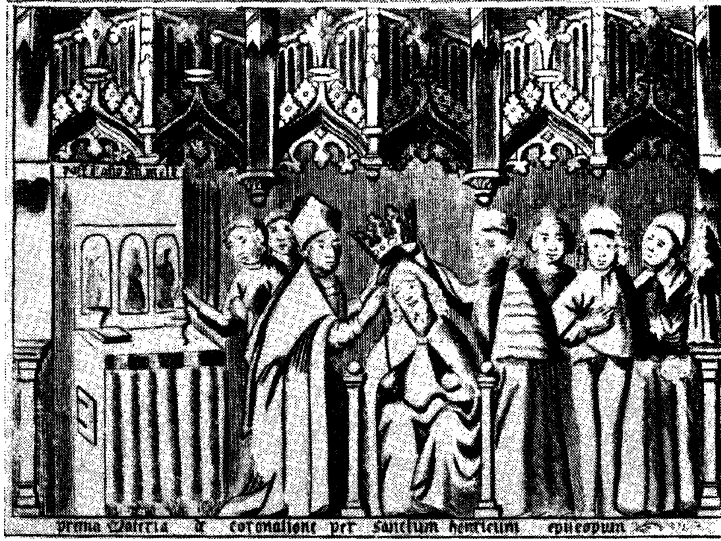
Birgittas kröning. Edebo kyrka. Ur H. Cornell, Studier i Upplands kyrkliga konst s. 165.

Det är uppenbart, att denna kröningsordning med nödvändighet ledde fram till antagandet, att det var Gud, som i grund och botten krönte även världsliga monarker, i detta fall givetvis genom sina ställföreträdare på jorden enligt den fallande kröningsordningen, så att påven och patriarken krönte kejsaren och ärkebiskopen konungen. Detta framgår av ett omfattande utländskt samtida bildmaterial och belyses för Sveriges del av den bild av Erik den heliges kröning som ursprungligen funnits i Uppsala domkyrka men som numera endast finns bevarad i Peringskiölds avritning.

Det är därför också naturligt att de gammaltestamentliga konungarna skulle tjäna som förebild för den kristne kejsaren eller konungen, då de förra ju betraktades som insatta av Gud själv. Detta illustreras på ett instruktivt sätt av den kejsarkrona från 8- eller 900-talet, som bars bl. a. av Karl V, där himlakonungen själv framställes, tillbedd av seraferna, men dessutom möter även tvenne gammaltestamentliga konungar, nämligen David och Salomo, på två av den 8-kantiga kronans bildfält, vilken enligt gängse talmystik symboliserade det eviga livet.

En symbolisk framställning av denna kröning på uppdrag ges också i Henrik II:s sakramentarium, där himlakonungen i mandorlan håller i kejsarens krona, samtidigt som änglar håller i spiran och svärdet, under det att tvenne andliga stöder den kröntes armar.

Kejsaren och konungen hörde alltså med till den gudomliga kröningsordningen och fick sin makt och sitt ämbete av Gud själv. Därför skulle kyrkan kröna.



Erik den heliges kröning i Peringskiölds avritning. Ur Boëthius-Romdahl, Uppsala domkyrka sid. 178.

Men därmed är icke omedelbart nattvardens och mässans roll i detta sammanhang klarlagd, ehuru problemen i grund och botten har samma utgångspunkt. Samtidigt med att martyr- och relikkulten växte sig stark, började nämligen tanken på en Kristi lokaliserade närvaro i själva nattvardselementen ta fastare form. Därigenom kom nattvardselementen att anses äga den mest fullkomliga heligheten på jorden, nämligen Jesu sanna lekamen och blod, och icke blott relikens eller helgonens indirekta helighet, och man kom därför att utnyttja dem för en mängd ändamål, bl. a. vid löftesgivning och edgång.

Det blev också en mycket brokig flora av löften, bedyranden och eder, som under denna tid kom att få sin stadfästelse genom nattvardens bruk. Detta gällde t. ex. de olika slagen av gudsdom, då den misstänkte för att bestyrka sin oskuld doppades ned i kallt vatten eller fick hämta upp föremål från botten av en kokande gryta eller bära glödande järn i obehandskade händer. Före dessa prov uppmanades han ofta av prästen att säga sanningen och icke i onödan fresta Gud. Som insegel på den ed som i detta sammanhang avkrävdes honom, utdelade prästen nattvarden till honom med orden: Vår Herres Jesu Kristi lekamen och blod vare dig i dag till prövning. Från 800-talet blev också denna ed vid nattvarden obligatorisk för att hindra en skyldig att underkasta sig gudsdom. Seden bredde ut sig över hela den romerska världen och nådde ända upp till vårt land. I det bysantinska riket vann den även insteg och blev



Henrik II och hans gudomliga uppdrag.

genom Jaroslav den stores lagverk, Russkaja Pravda, den ryska rätten eller sanningen, på 1000-talet laglig i ryska riket.

Eftersom duellerna under medeltiden räknades till gudsdomarna och användes, när man icke på laglig väg kunde lösa en besvärlig situation, är det naturligt, att man även till dessa knöt en nattvardsgång i bevissyfte.

Mässa med nattvardsgång började även vid denna tid att firas före en drabbing för att visa att man stred för en rättfärdig sak. Det är därför naturligt, att dylika nattvardsgångar särskilt skulle florera vid de fälttåg, som mer eller mindre hade karaktären av korståg, såsom t. ex. påven Nikolaus I:s påbud om nattvardsgång i kampen mot bulgarerna 866. På katedralen i Reims finns t. ex. en relief av en korsriddare, som i full rustning mottager nattvarden, innan han drar ut i kampen mot de otrogna och i vårt eget land möter bl. a. tvenne medeltida framställningar av Erik den heliges respektive Olav den heliges härnadsståg mot de otrogna, där helgonens anstalter i samband härmed skildras i ett antal olika scener. Den första av dessa är i båda fallen ett mässfirande, d. v. s. ett slags bekräftelse på att deras uppsåt var ärligt. Bilden av Erik den heliges mässa är hämtad ur det ovannämnda numera förlorade altarskåpet i Uppsala domkyrka i Peringskiölds avritning, bilden av Olav den heliges mässa från Värmdö kyrkas alltjämt bevarade altarskåp.

Mot denna bakgrund är det naturligt, att nattvarden skulle komma att spela en framträdande roll i samband med olika personvigningar som ett vittnesbörd



Relief på katedralen i Reims. Ur Ch. Rohault de Fleury, *La Messe*, 4, pl. CCLXV.

om den vigdes rätta uppsåt. Så finner man t. ex. denna bekräftande nattvardsgång vid vigsel redan i de äldsta sakramentarierna och den brudmässa, som firades, fixerades särskilt under senmedeltiden oftast som en missa de sancta Trinitate, d. v. s. till hela treenigheten, vilket även är fallet i våra svenska medeltida manualen. Dubbningen av riddare och upptagandet i klostren åtföljdes likaså under medeltiden av en bekräftande nattvardsgång. Den möter sålunda i så gott som alla munk- och nunneordnar och föreskrevs givetvis av Birgitta för Vadstena kloster. Invigningen av en abbot eller abbedissa bekräftades också med nattvarden.

Men framför allt gällde givetvis denna nattvardsgång vigningen till de speciellt kyrkliga ämbetena. Vid den tid då de kristna kröningarna slog igenom, åtföljdes alltid vigningen till diakonämbetet av en bekräftande nattvardsgång. Detta gällde även präst- och biskopsvigningen. Enligt de äldsta formulären för denna nattvardsgång deltog icke biskopen eller prästen i vigningsmässan som celebrant utan endast som mottagande kommunikant. Han fick därvid en stor oblat, av vilken han dock endast skulle förtära en ringa del för att under de närmast följande 40 dagarna kunna fortsätta kommunionen av samma oblat. Av diakonen mottog han sedan vinet. Men efter vigningen firade den nyvigde biskopen eller prästen sin egen mässa, den s. k. biskopsmässan eller prästmässan.

Denna sed var utbredd över hela den romerska kyrkan och nådde sålunda även till Sverige, där den mycket väl kan beläggas, trots att materialet ifråga



Erik den heliges mässa i Peringskiölds avritning. Ur Boëthius-Romdahl, Uppsala domkyrka s. 181.

om medeltida biskops- och prästvigningar eljest är så ringa. Den firades t. ex. av biskop Brask i Linköping.

Nu vet vi genom specialundersökningar av Paul Batiffol och Eduard Eichmann, att kröningsritualet starkt påverkats av biskopsvigningsformuläret. Det är därför uppenbart, att nattvardsgången kommit in i kröningsformuläret som ett bestyrkande av den kröntes löfte, ed eller goda uppsåt. Detta framgår också av den bysantinska seden att utdela reserverat, d. v. s. redan konsekrerat, nattvardselement, men även då full mässa firades torde denna haft samma karaktär av bestyrkande.

3.

Bruket av nattvarden vid edgång kom emellertid mycket snart att utsättas för kritik från kyrkligt håll. Under 1000-talet gick utvecklingen framför allt under påverkan från Gallien mot den fullt utbildade transsubstantiationsläran. Skyggheten för de heliga, konsekrerade elementen framdrog därför en mängd försiktighetsåtgärder, bl. a. kalkens undandragande från lekmännen. Det är därför också följdriktigt och naturligt, att bruket av nattvarden i bevissyfte utsattes för kritik.

Detta gällde givetvis framför allt gudsdomarna och nattvardens bruk i samband därmed, varför Laterankonciliet 1215 förbjöd prästerna att deltaga i dylika prövningar. I Sverige försvann också järnbörden genom Birger Jarls ingripande



Olof den heliges mässa. Värmdö kyrkas altarskåp.

och i Danmark genom Valdemar Atterdags men på andra ställen såsom i Augsburg omnämnes den så sent som i slutet av 1400-talet.

Men i och med att nattvarden föll bort som ett bestyrkande av eden måste ett annat moment införas som ersättning härför och det blev därför i stället eden på boken, som kom till användning. Först skulle den svärande eller vittnande gå fram till evangelieboken och kyssa den för att därmed visa sin vördnad för det heliga ordet, därefter skulle han lägga två fingrar på boken och svära eden. De båda uppräcktade fingrarna skulle enligt medeltida uppfattning innebära att den som svek sin ed eller svor falskt, därefter i allt sitt handlande tillhörde djävulen och hans verk och de tre nedhängande fingrarna innebar, att han avsvor sig den heliga treenigheten för tid och evighet. I Uppsala domkyrka finns än i dag i kröningsvalvets slutsten, d. v. s. högst upp i korsvalvet, uthugget en förgylld hand med två till ed utsträckta fingrar.

4.

Därmed borde också nattvarden ha fallit bort ur kröningsformuläret. Men så blev icke fallet. I stället uppförde man vid krönningarna ett särskilt mäss- och



Prästvigning. Ur V. Leroquais, Les pontificaux manuscrits. Pl. LXXII.

nattvardsaltare i den tyska kejsarkröningskyrkan i Aachen. Under tiden hade nämligen en annan utveckling påbörjats, som egentligen redan låg färdig i och med att kyrkan började taga hand om kröningarna, ehuru den icke kom till uttryck i de första kröningsordningarna.

Som vi redan sett, menade man, att det var Gud, som krönte och insatte kejsaren och konungen i hans ämbete. Gud var ju själv himmelens och jordens konung. Därigenom kom kröningen att betraktas som ett slags vigning och mottagaren ansågs genom denna vigning erhålla en högre grad av helighet än den profana världen. Det är därför också naturligt, att ett nytt moment skulle komma att infogas i kröningsformuläret, nämligen smörjelsen. Konungen blev icke endast den krönte utan även den smorde, Herrans smorde, enligt gammaltestamentligt mönster.

Smörjelsen tillhörde nämligen icke ursprungligen biskops- och prästvigningen eller kungakröningen. Den kom först in i ritualen i Gallien under andra hälften av 700-talet men spred sig därifrån över hela den romerska kyrkan och nådde bysantiskt område på 1100-talet. Ursprungligen smorde man endast händerna på biskopen, prästen och konungen men en uppdelning företogs sedan så att biskopen och konungen smordes i pannan och prästen på händerna. Amalar av Metz motiverade på 800-talet seden att biskopen smordes i huvudet med att Kristus var vårt huvud och biskopen hans ställföreträdare och vad som gällde biskopen som Kristi ställföreträdare måste av samma anledning gälla konungen.



Vigning av drottning. Ur V. Leroquais, *Les pontificaux manuscrits*. Pl. LXXIV.

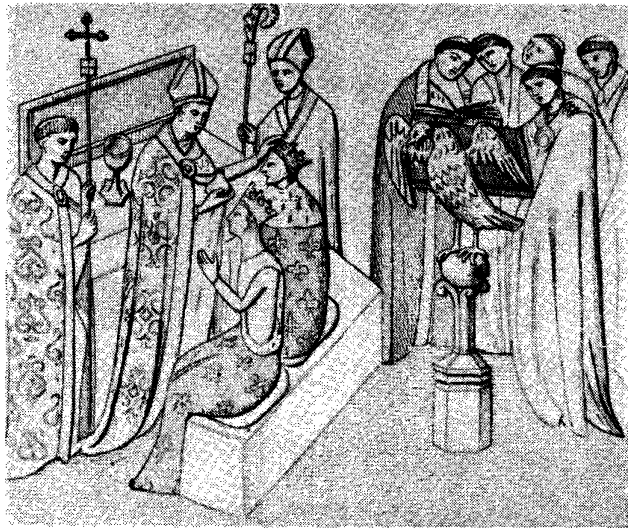
På så sätt blev kejsaren och konungen en Kristi ställföreträdare och ansågs därför också genom kröningen och smörjelsen mottaga ett slags prästerlig värdighet. Detta innebar en förändring av konungens ställning till kröningsmässan. Liksom biskopen och prästen i samband med sin vigning själva celebrerade en mässa borde också konungen, som nu tillhörde det prästerligaståndet, delta i själva mässans firande, men hans smörjelse ansågs icke ge fulla prästerliga befogenheter utan snarast ett ämbete motsvarande diakonens eller subdiakonens.³

I och med att eden vid nattvarden, som vi redan visat, började förlora sin betydelse, sammanslog man också de båda mässor som hölls i samband med präst- och biskopsvigning till en enda. Biskopen och prästen firade därför icke längre någon egen mässa efter vigningen utan deltog i stället som medcelebrant i den första mässan, själva vigningsmässan.

Detta blev även fallet vid kröningarna. Konungens prästerliga stånd medförde icke att en ny, särskild kungamässa infördes utan i stället att konungen blev medcelebrant i den kröningsmessa, som redan förekom. Själva kröningen förlades därför i mässan efter Kyrie för att konungen eller kejsaren sedan som diakon skulle kunna föreläsa evangeliet från altaret.

Som ett ytterligare tecken på att konungen genom kröningen brutits ut ur den allmänna gemenskapen och inlemmats i det sacerdotala handlandet, gavs honom rätt att kommunicera under båda gestalter även när detta blev förbjudet för lekmän. Under offertoriet gick därför konungen och drottningen fram

³ Se t. ex. P. Browe, *Zum Kommunionempfang des Mittelalters*, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 12, s. 166 f.



Smörjelse vid kröning. 1400-talet. Ur Ch. Rohault de Fleury, *La Messe* 6, pl. CDLXXXIII.

och offrade bröd och vin till den förestående nattvardsgången eller om endast konung eller kejsare krönts, offrade denne själv både bröd och vin. Denna dubbelkommunion möter i hela den romerska kyrkan. I Frankrike kan den t. ex. beläggas i Ludvig VIII:s och Ludvig IX:s kröningsordningar från 1223 och 1226 m. fl.⁴

Men denna utveckling fram emot prästkonungen skedde inte bara i Västerlandet. Även i det bysantinska riket, där som vi redan antytt, smörjelseceremonien kom in under 1100-talet, kom konungens och kejsarens kröning att inlemma honom i det prästerliga ståndet. Enligt den fullt utbildade kröningsordningen för kejsare i Konstantinopel, som förekommer dels i Johannes Cantacuzenus' historiska verk, »Historion biblia», från 1300-talets mitt, dels också i ett utarbetat ritual från omkring 1400, var kejsarens nattvardsgång frivillig, givetvis därför att den icke längre ägde bestyrkande karaktär. Var kejsaren beredd att kommunicera, fick han sålunda delta i nattvardsgången, och det är här, som de noggranna föreskrifter för hans medcelebrerande i den ortodoxa mässan möter, vilka visar, att man räknade med ett prästerligt kungadöme. Diakoner mötte honom nämligen och med dem gick han in i det allra heligaste, i tabernaklet. Där mottog han rökelsekaret och utförde diakonens uppdrag att incensera, d. v. s. med rökelse helga, korset och altaret, först åt öster, sedan åt

⁴ H. Schreuer, Über altfranzösische Krönungsordnungen, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 30, Germanische Abteilung, s. 183 och 192.



Kejsarens offer av nattvardselement. Ur V. Leroquais, Les pontificaux manuscrits. Pl. XLV.

norr, sedan åt väster och slutligen åt söder. Därefter incenserade han även patriarken med rökelse och blev själv incenserad av denne. Kejsaren tog sedan kronan av huvudet och gav den åt diakonerna. Därefter kommunicerade patriarken av brödet och gav kejsaren en del av Kristi lekamen i handen. Detta är en motsvarighet till den kröntes dubbelkommunion i västerlandet, ty i den österländska kyrkan utdelades vid denna tid det i vinet doppade brödet med en sked. Därefter kommunicerade patriarken och kejsaren av vinet och kejsaren fick lov att på prästerligt sätt kyssa kalken.

5.

I Västerlandet skulle emellertid vidden av detta konungens och kejsarens prästerliga stånd mycket snart ifrågasättas. Detta skedde genom den s. k. investiturstriden, vilken gällde konungens och kejsarens rätt att tillsätta biskopar i sitt eget område utan påvens hörande och som resulterade i kejsardömet förödmjukelse i Henrik IV:s gestalt, då han barfota i Canossa fick påven Gregorius VII att häva bannlysningen. Som en följd av denna strid förlorade konungen och kejsaren sina flesta prästerliga funktioner.⁵ Förut hade han haft

⁵ Eichmann, Königs- und Bischofsweihe s. 55 ff.

rätt att deltaga som diakon, närhelst mässa firades. Nu inskränktes denna hans frihet till läsandet av evangeliet i juldagens högmässa.

Så berättas det t. ex. om en dylik juldagsmässa i Rom 1468, att kejsaren, när evangeliet skulle föredragas, tog på sig en diakonrock samt av påven försågs med en dyrbar huvudbonad. En av hans främsta tjänare tog den sedan av hans huvud och räckte honom svärdet, varefter kejsaren sjöng evangeliet skakande svärdet. Här har alltså evangelieläsningen glidit över till en symbol för kejsaren som evangeliets beskyddare, ehuru den äldre föreställningen om kejsarens prästerliga stånd levde kvar i bruket av diakonrocken. Därigenom kom också påven och kejsaren att betraktas som tvenne jämbördiga storheter, vilka mottagit gudomlig vigning till var sitt ämbete. Så framställde man t. ex. vid denna tid påven Leo och kejsar Karl den store ur Petrus' hand mottagande var och en sitt speciella insignium, palliet och fanan, eller också framställdes påven och kejsaren sittande på en gemensam tron, styrande fåren med välsignelsen, respektive svärdet.

Dubbelkommunionen kom också att utsättas för vissa förskjutningar. En tid framåt erhöll visserligen den romerske kejsaren nattvarden under tvenne gestalter, under det att kejsarinnan förlorat denna rätt, och Karl IV mottog också som böhmisk konung i Aachen 1347 både brödet och vinet men som romersk konung å samma plats endast brödet. Under senmedeltiden kom därför dubbelkommunionen att avskaffas vid kröningarna i Rom, under det att den bibehölls vid de franska kungakröningarna som ett privilegium på krönings- och dödsdagen. Investiturstridens följder är uppenbara.

Därmed kom en viss osäkerhet att vidlåda nattvarden vid kröningen. Den gamla tanken på nattvarden som en stadfästelse dök därför upp på nytt och kom att bibehållas vid sidan om den yngre uppfattningen av konungens prästerliga handlande.

Detta är t. ex. märkbart vid Kristian II:s kröning i Stockholm 1520. Enligt en samtida numera förlorad målning av denna kröning, vilken dessbättre dublicerats genom ett kopparstick på 1600-talet, ser man konungen knäböjande under en baldakin i kröningståget, medan en biskop sätter en monstrans på hans huvud. Han var ju förut vigd till konung i Danmark och kunde alltså utföra diakonens uppgift att bära det reserverade sakramentet. Här uppträdde han alltså i egenskap av prästkonung. Å andra sidan berättar Olavus Petri, som sannolikt själv var närvarande vid denna kröning,⁶ att kung Kristian bekräftade sin ed med nattvarden.⁷ Här handlade han alltså i egenskap av den för eden ansvarige konungen.

⁶ G. T. Westin, *Historieskrivaren Olavus Petri* s. 472 ff.

⁷ OPSS 4 s. 291. De svenska manifesten talar också om kung Kristians ed vid sakramentet,



Kristian II:s kröning i Stockholm 1520. Kopparstick 1676 av Dionysius Padt-Brugge efter ett på Gustav Vasas uppdrag utfört träsnitt 1524.

Vid medeltidens slut förelåg sålunda tvenne kristna kröningsordningar, den bysantinska, som icke påverkats av någon investiturstrid och där konungen alltså fortfarande uppträdde som prästkonung, och den västerländska, där konungen förlorat sina flesta prästerliga befogenheter och mässan och nattvardsgången åter börjat få bestyrkande karaktär.

6.

I detta läge kom reformationens genomförande att radikalt förändra uppfattningen om konungens ämbete och kröningsmässans innebörd. Detta sammanhänger framför allt med det angrepp, som riktades mot den medeltida ämbetsuppfattningen. Vigningen till ett visst ämbete gav sålunda enligt Luther icke ämbetsinnehavaren en speciell prägel, som gjorde honom ensam i stånd att utföra sitt ämbete. I stället innebar vigningen huvudsakligen en ordningsfråga. Genom det allmänna prästadömet ägde sålunda alla kristna i princip rätt att utöva de prästerliga funktionerna och i nödfall kunde detta även ske, men för

ehuru de icke sammanför denna nattvardsgång med kröningen. GVR 1 s. 12 samt Stockholms tänkebok 4 s. 39 (Söderköpingsmanifestet 1522^{20/12}).

ordningens skull måste i församlingen finnas en ämbetsinnehavare, som utförde, vad till prästens ämbte hörde.

Innehavet av prästämbetet berodde sålunda i grunden icke på en speciell vigning, därför kunde kröningen icke jämföras med prästvigningen eller konungen anses äga något prästerligt ämbete. Hans ämbete var överhetens och till detta hörde att skydda kyrkan och värna om evangeliet och Guds ord men icke att utöva de prästerliga funktionerna, d. v. s. Ordets förkunnelse. Någon anledning till konungens medcelebrerande i mässan förelåg därför icke längre. Däremot kunde man mycket väl tänka sig, att han med svärdet i handen läste evangeliet i mässan vid kröningen som ett symboliskt vittnesbörd om hans rätt och skyldighet att vara kyrkans högste beskyddare. Genom denna nya ämbetsuppfattning var alltså den gamla föreställningen om konungens prästerliga ämbete bruten.

Å andra sidan innebar den nya evangeliska nattvardsuppfattningen även ett avståndstagande från nattvardens bruk som stadfästelse. Mot denna bakgrund borde alltså både kröningsmässan och nattvardsgången ha fallit bort ur de evangeliska kröningsordningarna. Men så blev icke fallet. Från evangelisk utgångspunkt kunde man givetvis icke förbjuda en mässa med nattvardsgång i något sammanhang, om någon verkligen i rätt uppsåt önskade gå till nattvarden, då det i så fall vore att neka någon intet mindre än evangelium.

Detta förklarar också den till synes vacklande ställning, som den reformatoriska kyrkan intog till traditionen, bl. a. i fråga om nattvardens bruk vid vigningshandlingar. Detta gäller t. ex. vigsel av äkta makar. Här övertog man från medeltiden den s. k. brudmässan, då man i princip intet hade att invända mot nattvardens bruk vid vigsel, om blott kontrahenterna till denna nattvardsgång icke knöt tankar på förtjänst eller bekräftelse. Men däremot måste man på det bestämdaste vända sig mot de brudpar, som gick till denna nattvardsgång av traditionella skäl och t. o. m. kunde komma till den berörda av starka drycker. Man rekommenderade därför brudparen att uppskjuta sin nattvardsgång till påföljande söndag för att icke vanhelga nattvarden.

På samma sätt övertog man den traditionella nattvardsgången vid präst- och biskopsvigning, under det att man givetvis lät den nyvigdes egen mässa eller medcelebrerande falla, då hans vigning icke var en vigning till ämbetet att var som helst förrätta mässa utan till förkunnelsen av Ordet i ett visst givet uppdrag. Nattvardsgången bibehölls här som ett rent religiöst moment utan anspråk på speciell bekräftelse eller ämbetskaraktär.

Detta gjorde att frågan om kröningsmässan och nattvardsgången under den tidigare reformationstiden löstes från fall till fall.

Den första danska kungakröningen efter reformationen, Kristian III:s och

drottning Dorotheas, förrättades av Johannes Bugenhagen år 1537.⁸ Denne förklarade rent principiellt, att den traditionella kröningsnattvardsgången i och för sig icke var förkastlig. Konungen och drottningen ville dock icke gå till den av fruktan för att icke kunna göra detta med rätt andakt i samband med banketterna och turneringarna. De begärde därför att få gå till nattvarden före kröningen, för att bättre betänka, prisa, berömma och tacka för den stora välgärningen, att Kristus själv dött för oss alla. Bugenhagen godkände detta under motivering, att man icke skulle vara herre över någons tro eller i lag fixera bruket av nattvarden, och nattvardsgång anordnades för konungen och drottningen på morgonen själva kröningsdagen.

Vid kröningen läste konungen evangeliet som ett vittnesbörd om sitt uppdrag att vara Guds ords beskyddare men deltog givetvis icke i den nattvardsgång, som i enlighet med gammal sed i alla fall anordnades efter kröningen. Här har sålunda både det sacerdotala ämbetet och nattvarens karaktär av bekräftelse skjutits åt sidan.

Om de första kröningarna i England efter reformationen är vi ganska dåligt underrättade vad beträffar kröningsmässan och dess karaktär. Vi vet, att en festmessa firades vid Anna Boleyns kröning 1533 men intet om dess närmare innebörd.⁹ Vid Edward VI:s kröning 1547 förekom emellertid såväl den högtidliga eden vid det reserverade sakramentet som eden på evangelieboken samt slutligen en särskild kröningsmessa,¹⁰ och vid den katolska drottning Marias kröning 1553 har säkerligen nattvardsgång förekommit, då hon på traditionellt sätt i offertoriet offrade bröd och vin.¹¹

Den första med säkerhet reformatoriska kröningen i England var drottning Elisabeths 1559.¹² I formuläret räknade man alltså med en kröningsmessa

⁸ J. Bugenhagen, Die Krönung König Christians III. von Dänemark und seiner Gemahlin Dorothea durch D. Johannes Bugenhagen, herausg. v. G. Mohnike, Stralsund 1832. Werlauff, Aktstykker vedkommende Kong Christian og dronning Dorotheas Kroning i Vor Frue Kirke i Kjøbenhavn den 12:te august 1537 samt Johan Erhard Kappens . . . Kleine Nachlese 4, 1733, s. 611 ff. Aus Spalatini Autographo. Se även A. Hassø, Kong Kristian III:s og Dronning Dorotheas Kroning 1537. Kirkehistoriske samlinger 6: 11 s. 316.

⁹ Original letters illustrative of english history, utg. av H. Ellis, II, London 1825, s. 38 f.

¹⁰ G. Burnet, The history of the reformation of the church of England, II: 2, London 1683, s. 94 f.

¹¹ C. G. Bayne, The coronation of Queen Elizabeth (English history Review XXII, 1907) s. 665 f. Se även rapporten till påven från England, där kröningen bl. a. omnämnes. Calendar of State Papers and manuscripts existing in the archives and collections of Venice, ed. R. Brown, V 1534–1554, London 1873, s. 431. Där heter det bl. a. »Her Majesty also told me she had given commission to the Knights of [the Garter] to hold a chapter for the re-establishment of all the due ceremonies relating to the honorable dignity of the Order, which consist in the saying of certain masses, and confessing themselves at certain seasons, and celebrating the festival of St. George, according to their original institution,»

¹² *Ibm* s. 657 och 666.

men drottningens deltagande var frivilligt. Genom den spanske ambassadören de Ferias brevväxling vet vi, att Elisabeth icke gick till nattvarden. De Feria hade först uppgivit detta men i ett senare brev korrigerade han sitt påstående som en felaktig hörsägen och fastslog, att Elisabeth varken offrat bröd eller vin vid offertoriet, ej heller deltagit i kommunionen. Sålunda bröts även i England genom reformationen sambandet mellan kröningen och nattvardsgången.

Hur blev det i Sverige? Man måste då först konstatera, att Gustav Vasas kröning 1528 icke var en reformatorisk kungakröning. Visserligen finns flera reformatoriska kröningsformulär bevarade, som bär påteckningen Gustaf I:s kröningsordning, bl. a. i Palmsköldska samlingen i Uppsala, i Skoklostersamlingen i Riksarkivet m. fl.,¹³ men en närmare undersökning av varje enskilt formulär visar, att det är fråga om relativt sena avskrifter, vilka alla först senare försetts med den falska påskriften, som hänfört dem till Gustav Vasa. Det är i stället här fråga om Erik XIV:s kröningsformulär. Annat samtida källmaterial ger ej heller anledning att tro, att denna kröning haft något reformatoriskt inslag. Den förrättades ju enbart av katolska biskopar och den landsflyktige Olaus Magni nämnde i sin *Historia de gentibus septentrionalibus* 1555 på tal om kungakröningarna, att de nordiska länderna alltjämt följde allmän katolsk sed förutom Danmark, som genom Bugenhagens redan omnämnda ingripande brutit kyrkans tradition.

Den med säkerhet första evangeliska kungakröningen i Sverige var Erik XIV:s 1561, vars formulär utarbetades av de svenska evangeliska biskoparna och ordinarierna. Enligt detta förslag tänkte man sig konungen läsa dagens evangelium med svärdet i handen, ehuru detta icke kom till utförande. Möjlighet för frivillig nattvardsgång tänkte man sig också och utarbetade därför två olika formulär, det ena med mässa det andra utan.¹⁴

Det är uppenbart, att dessa formulär icke utarbetats på en slump. Med säkerhet kände man till Bugenhagens ställningstagande i Danmark 1537 och Erik XIV hade själv i samband med sina engelska giftermålsplaner av sin utsände i England Dionysius Beuraeus begärt uppgifter om kröningsceremonielet där.

Då vid kröningen varken nattvardsgång eller mässa förekom¹⁵ ligger det nära

¹³ T. ex. Palmsköld 25, UUB, och Skoklostersamlingen, *Miscellanea* i manuscript, Tom 8, RA.

¹⁴ Bland det mycket rikliga avskriftsmaterialet rörande Erik XIV:s kröning må det vara tillräckligt att här hänvisa till en av de äldsta avskrifterna i Kh 14, LiSB. Se även SRA II s. 32, där handskriftens äldre beteckning Benz. XXXIV anges.

¹⁵ Om Erik XIV:s kröning finns flera parallella berättelser bevarade, varav fyra i mer eller mindre fullständigt skick befordrats till trycket. Som bilaga till Tegel, Erik XIV:s historia s. 325–332 tryckte Stiernman en kortare berättelse om kröningen intill riddarslaget. En längre berättelse tillskriven Laurentius Petri Gothus och omfattande tiden från kröningen den 29 juni intill kröningshögtidligheternas slut den 13 juli, trycktes i Stockholms magasin III

till hands att gissa på, att Elisabeths ställningstagande i England utgjort Eriks direkta förebild.

På så sätt medförde reformationen i Danmark, England och Sverige, att den kröntes nattvardsgång bortföll även om kröningsmässan kunde bevaras.

I Sverige kom emellertid Johan III:s period att innebära ett intressant mellanspel. För den liturgiska rörelsen och därmed givetvis framför allt för dess upphovsman Johan III var kyrkofädernas och den gammalkatolska kyrkans tid den stora perioden i kyrkans historia. Detta innebar för vinningarna ett avståndstagande från den reformatoriska uppfattningen om ordningsfrågan och ett återknytande till den äldre åskådningen att en speciell karaktär gavs åt ämbetsinnehavaren genom vinningen. Därmed var man åter tillbaka till den gamla frågeställningen om den kröntes prästerliga ämbete. I det kröningsformulär, som utarbetades till Johans kröning 1569, företogs en till synes obetydlig ändring, som emellertid på ett effektivt sätt satte stopp för alla Johans eventuella planer på att uppträda som prästkonung. Man förlade visserligen kröningen inom mässans ram på äkta medeltida vis men flyttade platsen några moment framåt i mässan. I stället för att förlägga den efter Kyrie och alltså före textläsningarna i mässan, förlade man den omedelbart efter evangelieläsningen.¹⁶ Konungen kröntes icke förrän evangeliet redan var läst och kunde således icke göra anspråk på att såsom prästkonung läsa detta.¹⁷

s. 74–110 och i LUA 1893 s. 57 ff. tryckte Ahnfelt en annan kortare berättelse om själva högtidligheterna i kyrkan ur T 131, LiSB. Även en relation av det pommerska sändebudet Henrik Normans sekreterare Fischer befordrades till trycket i översättning och något sammandragen i HT 1885 s. 259 ff. Om dessa tryck se Hildebrand i SRA II s. 33 f. samt Ahnfelt i LUA 1893 s. 57.

En mängd samtida och senare utförda avskrifter finns bevarade. Tre ex. finns samlade i Handlingar rörande svenska konungars och regenters lefnadsförhållanden II: 2, Erik XIV, Kungl. arkivet, RA, med hänvisning till Stockholms magasin, resp. Tegel. En samtida latinsk berättelse ingår i Skoklostersamlingen I 8:o 10 Inauguratio Erixi . . . Notata ab authore Laurentio Petri Vpsalensi Anno domini 1561. Denna berättelse avslutas med följande upplysning: Scriptus est hic libellus in parochia Leena 5. calendas augusti anno domini 1562. I Palmköldska samlingen UUB, finns avskrifter i nr. 27: 4, 9 och 10. Dessutom föreligger den ovannämnda avskriften i T 131, LiSB, liksom en annan samtida dylik i Aschaneus samlingar F. b. 3, KB. Även i Kopiebok 22, RA, s. 449 ff. finns en dylik avskrift.

¹⁶ Handlingar rörande sv. konungars och regenters lefnadsförhållanden II: 3 Johan III, Kungl. arkivet, RA. En avskrift av det med all sannolikhet slutliga ceremonielet finns ibm II: 2 »Konung Ehrics cröningz ordning item konung Johans och konung Sigismundi 1561, 1569, 1594.» Samma ordalydelse möter även i ännu ett ex. ibm II: 3 med påskriften No 4.

¹⁷ I det slutliga formuläret heter det: »När evangelium siunges skall marsken öfwerantwarda högstbemälta Kongl. Majjtt swärdet, hwilcket Kongl. Majjtt hålla skall medan evangelium siunges, till ett teken att hans Kongl. Majjtt som en christen herre och konung wille Gudz ord och thet heliga evangelium handhafwa, beskydda och förwidga. Sedan och hans Kongl. Majjtt hafwer evangelum kyst, gifwer hans Kongl. Majjtt swärdet igen.»

Själva nattvardsgången ansågs liksom vid Erik XIV:s kröning som frivillig och man underströk vid formulärets utarbetande lämpligheten av att några av de förnämste också gick till nattvarden. Därigenom hade man även på denna punkt bemött eventuella anspråk från konungens sida på en speciell kröningsnattvardsgång.

Den våldsamma kritiken av den liturgiska rörelsen vid Uppsala möte 1593 innebar ett återknytande till den svenska reformatoriska traditionen vid Erik XIV:s trontillträde. Därmed var egentligen dödsdomen över kröningsmässan och kröningsnattvardsgången fälld och denna dödsdom underströks av Sigismunds och Karl IX:s kröningar.¹⁸ För Sigismund kunde ju inte en evangelisk mäsas eller nattvardsgång äga något värde och dessa moment bortföll därför ur ritualet,¹⁹ och Karl IX bibehöll i sin kröningsordning 1607 av hela det gamla mäsformuläret endast trosbekännelsen och den nytillfogade litanian före kröningen och välsignelsen efter densamma.²⁰

I stora drag blev också Karl IX:s kröningsformulär grundläggande för den svenska traditionen. Vid denna tid började man emellertid skilja mellan kröningen och smörjelsen på ett sätt som icke förut varit fallet. Kronan fick konungen liksom direkt från Gud men smörjelsen mottog han ur kyrkans hand. Detta får sin symboliska framställning på de vid denna tid slagna kröningsmedaljerna. Det finns sålunda antytt redan på Erik XIV:s minnespeng, där vid konungens valspråk: Jehova dat cui vult, Gud giver åt vem han vill, en spira sänker sig ned till jorden från det kringstrålade gudsnamnet Jehova, men det möter också i ortodoxiens traditionella form som en ur skyn framsträckt hand med en krona på drottning Kristinas kröningsmedalj. Hos Karl XI möter två olika utföranden, dels den ovannämnda handen från skyn som räcker fram en krona, dels också profeten Samuels smörjelse av konung David, när han välsignande lägger sin hand på konungens huvud och gjuter den heliga oljan på hans hjässa. Och denna påtagliga skillnad mellan kröningen och smörjelsen får

¹⁸ I rådets och ständernas böneskrift till Sigismund den 26 januari 1594 begäres nämligen bl. a., att »ej heller cröningen på annad sätt eller af andre, än som med *Eders kungl. Majtz* her fader och faderbroder skedt är, må hafves förhänder eller begången varde». SRA III: 1 s. 255.

¹⁹ *Acta ecclesiastica et politica apud svecos anno 1594*, tr. i HSH I s. 47 ff.; C. Burenstam, Förteckning på handskrifter rörande Sveriges historia befintliga i kejsrerliga 'Haus- Hof- und Staats-Archivet i Wien', Haag 1871 s. 20; Se även Werwing, Konung Sigismundi och konung Karl IX:s historia I s. 225; Norlin, Svenska kyrkans historia efter reformationen I s. 72; R. Ohlsson, Abraham Angermannus s. 228 f.

²⁰ Handlingar rörande svenska konungars och regenters lefnadsförhållanden etc., Kungl. arkivet, RA, II: 6 Karl IX. Samtida avskrifter av kröningsceremonielet föreligger även i Kopiebok 29, Avskriftsamlingen efter 1520, RA, bl. 29 ff., bl. 42 v ff. samt bl. 53 ff. Bland 1607 års riksdagsakta finns också två utförliga redogörelser för ceremonielet, RA.



Drottning Kristinas kröningsmedalj.

sin slutpunkt i Karl XII:s omdiskuterade kröning av sig själv, under det att han mottog smörjelsen ur ärkebiskopens hand.²¹

Trots denna starka gammaltestamentliga förankring och trots ortodoxiens nyorientering av ämbetsuppfattningen, varigenom vigningen åter blev det moment, som djupast sett gav ämbetet dess grundval, väcktes icke frågan på nytt om konungens prästerliga ämbete. Detta sammanhänger säkerligen med den ortodoxa uppfattningen av treståndsläran. Det var i sin egenkap av överhet, som konungen vigdes till sitt ämbete och i egenkap av lärostånd, som prästen fick sin vigning. Någon sammanblandning av dessa båda ämbeten enbart på grund av vigningen var icke möjlig.

Inte heller eden vid nattvarden kom att uppleva någon renässans vid kröningarna, ehuru den i andra sammanhang under ortodoxiens tid kom att spela en framträdande roll. I stället svor man vid bibelordet och varken mässan eller nattvardsgången återkom mera vids kröningarna i Sverige.²²

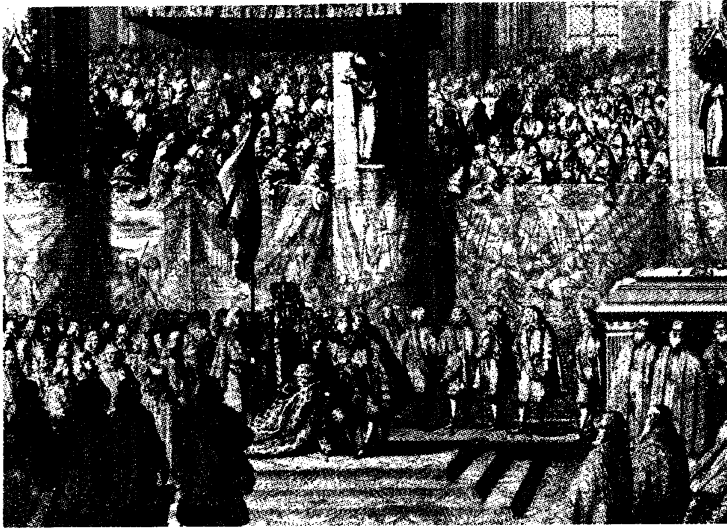
Betraktar man några av de grandiosa kröningsframställningarna i Sverige visar det sig också, att nattvarden och mässan spelat ut sin roll i den svenska krönings-traditionen. På altaret möter icke längre kalk och paten utan endast krönings-insignierna och det enda vittnesbördet om mässans ursprungliga förbindelse med akten är biskoparnas korkåpor och mässkrudar. Ur reformatorisk synpunkt var en sådan utveckling inte heller att beklaga. Konungens ämbete var icke prästens och nattvardens innebörd var icke bekräftelsens.

7.

Under tiden gick utvecklingen vidare i den romerska kyrkan. Kejsarnas och konungarnas dubbelkommunion, som under senmedeltiden varit på upphåll-

²¹ Handlingar rörande svenska konungars lefnadsförhållanden, 19, Kungl. arkivet, RA.

²² Se t. ex. Karl XI:s kroning. Ibm 15, RA.



Karl X Gustafs kröning 6 juni 1654. Efter Erik Dahlberg av Willem Swidde.

ningen och som ännu vid Karl V:s kröning i Bologna 1530 icke brukades, återkom genom påven Pius IV:s särskilda tillstånd i början av 1560-talet och har sedan dess bibehållits i de romerska kröningsordningarna. Såväl Leopold II som Franz II mottog sålunda även vinet ur den celebrerande ärkebiskopens hand och när det franska kejsardömet återupprättades av Napoleon år 1804, satte han visserligen liksom Karl XII i Sverige själv kronan på sitt huvud men smörjelseakten förrättades av påven Pius VII, som även celebrerade mässan.

Även den bysantinska kröningsordningen bibehölls i stort sett oförändrad. Alltsedan Ivan den förskräcklige i januari 1547 tillkallade metropoliten Makarij för att låta kröna sig enligt ortodox rit och som tsar över ryska riket blev den ryska ortodoxa kyrkans högste beskyddare, företogs de ryska kejsarkrönningarna i huvudsak efter ortodoxt mönster. Visserligen skedde även här en förskjutning, så att t. ex. kejsarinnan Elisabeth 1740 och Alexander II 1856 båda själva satte kronan på sitt huvud, ehuru de ur metropolitens hand mottog smörjelsen, men den gamla bysantinska uppfattningen av kröningen som ett slags prästerlig vigning fortlevde dock under hela den nya tiden ända till tsardömet's undergång.

Vid sin kröning 1856 uppträdde sålunda Alexander II som medcelebrant i mässan. Därför krävdes också av honom före kröningen ett uppläsande av trosbekännelsen, varigenom han dekreterade sin rätta tro. Efter kröningen gick han tillsammans med kejsarinnan in i det allra heligaste, tabernaklet, och deltog där i mässfirandet som diakon, varefter nattvardsgång följde.

I den abessinska kyrkan däremot, som även den är starkt beroende av den grekisk-ortodoxa riten har dock konungens och kejsarens karaktär av prästkonung försvunnit. Vid Haile Selassies kejsarkröning den 2 november 1930 deltog sålunda kejsaren endast i uppläsandet av en psaltarpsalm, som alluderade på hans ställning som en Herrens smorde och den avslutande mässan förrättades utan kejsarens medverkan. Eden avlades vid detta tillfälle på bibeln och nattvardens firande kunde därför icke utan vidare äga karaktären av ett bestyrkande av eden.

Vid sidan om de övriga reformatoriska kyrkorna genomgick den engelska kyrkan en relativt självständig utveckling. Redan vid de båda kröningar, som följde efter Elisabeths, Jacob I:s 1603²³ och Karl I:s 1626,²⁴ offrade den krönte bröd och vin till nattvardsgången och mottog nattvarden knäböjande å altarets trappsteg. Denna nattvardsgång sammanhängde icke utan vidare med några föreställningar om konungens prästerliga ämbete, ty såväl epistel som evangelium lästes av tvenne biskopar och dubbelkommunionen hade i den anglikanska kyrkan vid denna tid icke karaktären av en prästrättighet.

Å andra sidan hade redan den ortodoxa anglikanska uppfattningen om konsekrationens karaktär av förvandling slagit igenom i England och föreskrifter gavs därför också om att en kommunionduk skulle hållas framför den krönte vid hans nattvardsgång. Därmed förelåg redan förutsättningen för ett bruk av nattvarden i bekräftande syfte. Visserligen hade i England eden på boken efterträtt eden på sakramentet i kröningsritualet och den förstnämnda eden föreskrevs därför också vid dessa kröningar men den anglikanska ämbets- och nattvardsuppfattningen kände inga svårigheter att frigöra sig från Elisabeths reformatoriska handlande och bibehålla såväl nattvardsgången som mässan i kröningsceremonielet. Detta blev också den anglikanska kyrkans tradition, som tillämpats ännu 1953, ehuru drottningen den gången personligen betraktat nattvardsgången som en handling av mera privat karaktär.

8.

Så föreligger alltså i modern tid flera olika lösningar av problemet kungakröning och kröningsmessa. Radikalast är de reformatoriska kröningsceremoniel, som i likhet med Sverige helt upplöst denna förbindelse. Klarast möter tanken på konungens prästerliga ämbete i den grekisk-ortodoxa riten, tillämpad i det ryska tsardömet. I romerska kyrkan förlorade däremot konungens prästerliga

²³ The coronation order of King James I, ed. by J. W. Legg, London 1902.

²⁴ The manner of the coronation of King Charles the first of England at Westminster 2 febr. 1626, ed. by Chr. Wordsworth. Henry Bradshaw society 2, 1892.

ämbete genom investiturstriden en stor del av sin betydelse och nattvardens karaktär av bekräftelse kom i stället att dominera. Mest blandade möter dessa föreställningar i de abessinska och engelska kröningsceremoniellen, där de båda kyrkornas ämbets- och konsekrationssuppfattningar icke uteslutit bruket av en mässa och en nattvardsgång i kröningsceremonielet.

GUSTAF AULÉN

Reformation och liturgi

Några randanmärkningar till en nyutgiven avhandling

Den avhandling jag avser är författad av Jacob Jacobsson och bär titeln: »Mässans budskap — en studie i de fasta sångpartierna i svenska mässan under reformationstiden». Undertiteln anger vad som är huvudsaken i avhandlingen: en detaljerad undersökning av hur det förhåller sig med ifrågavarande sångpartier i det svenska gudstjänstlivet under reformationstidevarvet fram till ortodoxiens tid. Huvudrubriken — »mässans budskap» — antyder att förf. velat inställa sina kyrkomusikaliska studier i ett teologiskt sammanhang. Det är naturligtvis i och för sig tacknämligt att ett sådant försök gjorts. Men det skall genast sägas ifrån, att förf. bättre lyckats bemästra de kyrkomusikaliska än de teologiska frågorna.

Till grund för teckningen av reformationstidens svenska kyrkomusik ligger ett mycket omfattande och noggrant genomfört arbete med inventering av ett mångdubbelt större antal otryckta källor än som tidigare undersökts. Undersökningen har sträckt sig också till de musikaliska varianter, som påträffas i olika stiftstraditioner. Utsökt väl utförda musikbilagor ger här en tydlig bild. Avhandlingen har väsentligt vidgat vår kunskap om hur det var ställt med den liturgiska musiken i Sverige och om det oerhörda arbete, som här nedlagts på att applicera de gamla gregorianska melodierna till svensk text. Icke minst intressant är det att konstatera, hur den svenska traditionen — trots allt inflytande från den tyska — bevarar en viss egenart i förhållande till denna: en påfallande positiv inställning till de gamla melodierna samt en i viss mån reserverad hållning gentemot försöken att ersätta ordinariet med kyrkvisor. Förf. förtjänar mycken tacksamhet för vad han här med ospart nit åstadkommit. Det har i själva verket i stor utsträckning varit fråga om ett pionjärarbete, erövringar på okänd mark.

Nu har emellertid förf. också, som sagt, velat ge sin kyrkomusikaliska exposé en teologisk inramning. Han har frågat sig om och i vad mån det som skett på det kyrkomusikaliska området står i samband med och avspeglar den i själva verket högst dramatiska historia, som kännetecknar det svenska reformations-tidevarvet, icke minst när det gäller liturgiska frågor. En sådan problemställning är icke blott berättigad. Den är ofrånkomlig och den bidrar i hög grad till att ge framställningen liv och intresse. Men den erbjuder på samma gång stora svårig-

heter. Den är fylld av fallgropar. Det finns otvivelaktigt ett samband mellan teologi och kyrkomusik. Om de försök, som gjorts att klarlägga detta samband ofta tett sig otillfredsställande, har detta som regel berott på att specialister på det ena området icke ägt nödig sakkunskap på det andra. Risken för att man under sådana förhållanden skall draga förhastade slutsatser är överhängande. När nu en teolog, som obestriddligen äger betydande kyrkomusikaliska förutsättningar, utger en avhandling, vilken avser att på ett viktigt område klarlägga relationerna mellan kyrkomusik och teologi, blir förväntningarna stora. Det kan dessvärre icke sägas att de infriats.

Boken är upplagd så, att förf. utgår från Luther — respektive för Sveriges vidkommande Olaus Petri — samt sedan vill fastställa i vad mån den följande utvecklingen avviker eller överensstämmer med dem. Luther är den måttstock, efter vilken den följande historien bedömes. Det innebär visserligen ett begränsat perspektiv, först och främst därför att reformationens ställning till bibeln överhuvud icke kommer in i blickpunkten. Men förf. har naturligtvis full rätt att, om han så vill, på detta sätt begränsa sitt problem. Utgår vi från hans problemställning, måste det emellertid vara ett oeftergivligt krav att Luthers syn på nattvarden och dess »budskap» blir korrekt återgivet. Detta är dessvärre icke fallet. Att förf. i själva verket fallit offer för en konstruerad schematism torde bli uppenbart, om vi analyserar hans inställning till fyra för framställningen väsentliga frågor; kristusnärvaron i nattvarden, nattvardens gåva, offermotivet, kristusbudskapet och inkarnationen.

1. *Kristusnärvaron.* Avhandlingens huvudrubrik är »mässans budskap». Reformationens insats formuleras såsom innebärande »kristusbudskapets återupprättande i mässan». Reformationen ställer detta budskap i motsättning till mässan fattad såsom mässoffer. Nu är det naturligtvis riktigt både att »kristusbudskapet» ställas i centrum och att motsättningen mot mässoffret genomgående präglar den reformatoriska positionen. Å andra sidan blir denna position ingalunda klarlagd bara därigenom att ordet budskap upprepas något hundratal gånger i avhandlingen. Granskar vi vad förf. har att säga om Luther, finner vi följande uttalande: »Luther kunde icke godtaga tanken på att Kristi närvaro i mässan skulle vara bunden speciellt vid nattvardselementen. Enligt hans uppfattning var Kristus närvarande lika påtagligt i ordet som i nattvarden. Ty såväl ordet som nattvarden förmedlade en och samma gåva: syndernas förlåtelse. Det väsentliga var för Luther icke spekulationen hur Kristus var närvarande i gudstjänsten, utan i stället förvisningen om att han enligt Guds ord och löfte verkligen var tillstädes. Ej heller kunde Luther acceptera den yttersta konsekvensen av lokaliseringstanken: transsubstantiationen och mässoffertanken» (sid. 22). Här får vi alltså veta 1) att Luther icke bundit Kristi närvaro vid nattvardens bröd och vin,

- 2) att det väsentliga för honom icke var att spekulera över närvarons huru,
 3) att Luther icke accepterat lokaliseringstankens yttersta konsekvenser.

»Lokaliseringen» är alltså en tanke, vars konsekvenser är farliga. Det förtjänstfulla hos Luther skulle ligga däri att han avstod från att konsekvent fullfölja den tanke han omfattade. Det brukar väl eljest vara så att, om en tanke är »riktig», också dess konsekvenser måste vara tillförlitliga. Och omvänt: är konsekvenserna vilseledande, måste det vara något fel på den bakomliggande tanken. Saken är den att förf. aldrig på allvar ställt sig frågan vad »lokaliseringstanken» hos Luther innebär. Han betraktar denna tanke som ett fast begrepp. Så snart det talas om »lokalisering», gäller det alltid en och samma sak. Frågan är bara hur pass mycket »lokaliseringen» skall betonas. Betraktelsesättet blir kvantitativt. Och följden av detta blir — såsom författarens följande framställning noggsamt betygar — att det kommer att föreligga en motsättning mellan Kristi »lokaliserade» närvaro och »budskapet»: ju mer den förra betonas, desto mer trängs det senare tillbaka (jmf. t. ex. uttalandet om ortodoxien, sid. 154).

Nu är emellertid en sådan Luthertolkning helt felaktig. Detta av två anledningar. För det första därför att den »lokaliserade» närvaron för Luther är av annat slag än transsubstantiationsdogmats. Det är icke fråga om ett mer eller mindre av samma slag, utan om något helt annat, om en aktiv, handlande närvaro. För det andra därför att närvaron och »budskapet» för Luther icke står i någon som helst motsättning till varandra. De är tvärtom oskiljaktigt förenade. Det väsentliga för budskapet är just att Kristus är närvarande och under bröd och vin utövar sin frälsningsgärning i nattvarden. Jacobson har visserligen rätt däri, att det väsentliga för Luther icke var spekulationer om närvarons huru. Men däremot var han i högsta grad intresserad av att hävda hurusom Kristus knutit sin närvaro till den måltid, som begicks just med bröd och vin — hans uppgörelse med Zwingli, liksom hela raden av hans nattvardsskrifter bär noggsamt vittne härom. Och likaledes var han i hög grad intresserad av att söka klargöra, varpå det berodde att Kristus kunde vara närvarande. Här saknas som bekant icke »spekulationer». Men det som dessa spekulationer om »ubikviteten» avsåg var just att hävda en »lokalisering» av annat slag än den som *antingen* hamnade i transsubstantiationen *eller* också lokaliserade Kristi »substans» i himmelen. När nu J. icke gjort sig reda för vad »lokaliseringen» eller m. a. o. realpresensen innebär för Luther och samtidigt vill använda Luther som måttstock för uppmätningen av den följande reformationshistorien, måste detta leda till att de domar, som avkunnas, blir högst diskutabla.

2. *Nattvardens gåva*. Otaliga gånger upprepar J., att nattvardens gåva enligt reformationen bestod i syndernas förlåtelse. Vid något sällsynt tillfälle förekommer också den fullständigare formuleringen i Lilla katekesen: syndernas för-

låtelse, liv och salighet. J:s Luthertolkning lider också här av två huvudbrister. Den ena består däri att den betydelse orden »liv och salighet» äger för Luther icke tillbörligt beaktats, den andra däri att tanken på nattvarden såsom kommunion med Kristus så gott som helt undanskymts.

Kommuniomotivets betydelse för Luther ligger icke bara däri att nattvarden skall firas som kommunion, utan också och framför allt däri att nattvarden till sin innebörd är *communio* med Kristus. Det finns väl i hela den kristna nattvardslitteraturen knappast någon skrift, som så intensivt talat härom som Luthers lysande Sermon av 1519. Nattvarden är ett införlivande i Kristus, delaktighet i hans liv. Även om denna tanke icke alltid framträder med samma styrka, har den dock alltid varit levande för Luther. Reformationen framträder från denna synpunkt som en förnyelse av paulinsk och johanneisk åskådning. Strängt taget är det, när Luther talar om förlåtelsens gåva, alltid fråga om just denna *communio* med Kristus. Så skulle visserligen icke vara fallet, om man, såsom ofta skett, ville se syndaförlåtelsen blott såsom något negativt, ett efterskänkande av skulden. Men den syndaförlåtelse, som på samma gång är liv och salighet, är detta endast och allenast såsom *communio* med Kristus och delaktighet i hans »nya förbund». Detta betyder på samma gång att Luther ser nattvarden under en eskatologisk aspekt. Det liv, som nattvarden skänker, är en realitet i nuet, men på samma gång en underpant på det liv, som en gång skall fullkomnas i härlighetens salighet. Så kan Luther likna nattvarden vid det »skepp, i vilket vi från denna världen far till det eviga livet».

Det otillfredsställande sätt, på vilket J. fattat Luthers syn på nattvardens gåva, har till följd att den kritik han riktar såväl mot *Nova Ordinantia* som mot ortodoxien blir onyanserad och skev. J. påstår att syndaförlåtelsens gåva blivit degraderad, därför att den icke nämnes först i raden av »gåvor» — han har överhuvud alldeles för mycket bekymmer med placerings- och rangordningsfrågor. J. finner det betänkligt att N. O. börjar med att tala om nattvarden såsom inkorporering med Kristus och en åt vår lekamen given oförgänglighet samt att ortodoxien först talar om en genom Kristi lekamen och blod given gemenskap med Kristus, »varigenom vi förbliva i Kristus och Kristus förbliver i oss». Om man här kan uppspara någon avvikelse från Luther, skulle detta gälla sättet för gåvans förmedling, men det gäller i varje fall *icke gåvan som sådan*. När gåvan beskrives som inkorporering med Kristus, förblivande i Kristus, är detta förvisso helt i överensstämmelse med Luthers åskådning. Att denna aspekt accentueras måste snarast betecknas som genuint bibliskt och en förtjänst, ty därmed skyddas syndaförlåtelsen från att fattas på det ensidigt negativa sätt, som ofta förekommit i senare lutherdom. Icke heller tanken på en odödlighetens gåva avviker från Luther. Man behöver, för att bestyrka detta, icke hänvisa bara till de spo-

radiska uttalanden av Luther, där han, i likhet med Irenaeus, kan tala om nattvarden såsom ett odödlighetens läkemedel. Odödlighetens gåva ligger i själva verket innesluten i vad Luther säger om nattvarden gåva såsom *liv*. Livet med Kristus bär inom sig en eskatologisk aspekt, och Luther har förvisso icke velat bestrida, att denna också gäller vår »lekamen» — han förnekar ingalunda »kroppens uppståndelse».

3. *Offermotivet*. J:s behandling av detta problemkomplex är mer än lovligt summarisk. Han talar om offer i två bemärkelser: det romerska mässoffret och den reformatoriska synen på saken, enligt vilken »det enda legitima offret är den kristnes tack och lov», alltså eukaristi. Han nöjer sig med att konstatera att reformationen avvisade mässoffret och ställer överhuvud icke frågan om vilken relation nattvarden har till Kristi offer. Det är väl eljest uppenbart, att det icke funnits någon kristen nattvardstolkning, som inte på något sätt ställt nattvarden i relation till Kristi på korset fullkomnade offer — i varje fall inte sedan de av Paulus bekämpade irrlärliga »entusiasterna» i Korint. Nattvarden har alltid på *något* sätt relation till Kristi offer — frågan är bara på *vilket* sätt. J. har helt enkelt undvikit att gå in på detta problem.

4. *Kristusbudskapet och inkarnationen*. J:s avhandling behärskas på ett högst säreget sätt av föreställningen om att det skulle råda en motsättning mellan kristusbudskapet och inkarnationen. »Ordinationssångerna Gloria med Laudamus och Nicenum skattade Luther högt, enär de — — — uttryckte tack och lov. — — — Men Luthers uttalanden om dessa sånger tyder också på att han icke delade den romerska uppfattningen. Enligt denna voro de en hyllning till den gudomliga treenigheten eller anspelade på det gudomliga nedstigandet i inkarnationen» (sid. 29). Samma synpunkt återkommer i fråga om Sanctus liksom på en rad andra ställen i boken. Man frågar sig: om dessa sånger icke hyllar Fadern, Sonen och Anden, *vem eller val är det då, som blir föremål för tack och lov?* Förf. förföljer sedan inkarnationstanken med friskt mod. Så tillhör det Liturgiens brister att den återkommer i tre av de där förekommande åtta prefationerna, jul-, trettondedags- och Mariadagsprefationerna. J. låter sig icke hejda av det faktum att inkarnationen är starkt markerad i den prefation av Olaus Petri, som ingår i Svenska Mässan av 1531, vilken J. karakteriserar som »den typiskt evangeliska prefationen med dess kristocentriska budskap». Här heter det: »Thå uthsende tu thin eenfödde son Jesum Christum som var samma gudhoms natur medh thich, lät honom warda menniskia for wora skul». Särdeles egendomlig och i detta sammanhang beaktansvärd är den ideligen återkommande diskussionen om rangordningen mellan Apostolicum och Nicenum. Det hjälper inte att Luther »skattade Nicenum högt». Olaus Petri är här en bättre vägvisare. Han trycker av texten till Apostolicum i SM, men omnämner Nicenum som alternativ endast i

en rubrik. Det kunde tyckas som om Liturgien i denna fråga skulle kunna ha tillfredsställt J. Här säges det nämligen direkt att Apostolicum »har den största auktoriteten». Men nej, Liturgien begår det felet att trycka Nicenum med samma stilsort som Apostolicum och att dessutom anbefalla dess bruk. Felet med stilsorten blir till J:s glädje rättat i Handboken av 1614. Där har Nicenum blivit tryckt med mindre stil. Här har J. upptäckt, att Nicenum fått »en annan uppgift» än i Liturgien. Den skulle nu utgöra »ett värn för den rätta läran». J. omnämner i detta sammanhang att Uppsala möte åberopat »icke endast Guds ord utan också de gammalkyrkliga symbola» och kommenterar detta med orden: »dessa voro dock icke alldeles okända i vårt land». Alldeles riktigt — det var de förvisso icke. Bakom denna konstlade och nog så olustiga spekulation om de båda bekännelsernas inbördes rangordning ligger förstållningen att inkarnationstanken skulle stå i motsättning till kristusbudskapet, sådant det frambars av Luther. Detta är ett grovt missförstånd. Förf. skulle bara ha behövt läsa Ragnar Brings skiss om »Den kristna inkarnationstanken» (i Kristendomstolkningar, sid. 124 ff.) för att se hur det förhåller sig med denna sak. Inkarnationstanken var omistlig för Luther. Vad som skedde var att han förmådde tolka den med andra uttryck än de antika substanstermerna. Inkarnation och försoning var oskiljaktigt förbundna — för att tala med Bring: »Att Kristus påtog sig förbannelsen för vår skull, det är just innebörden av inkarnationen. — — För Luther är det icke någon principiell skillnad mellan försoning och inkarnation. Båda tankarna utsäga ett och detsamma.» Hade förf. insett detta sammanhang, skulle hans framställning icke blivit så onyanserad och doktrinär som den nu blivit.

* *

*

Efter dessa mera principiella betraktelser skall jag nu gå något närmare in på några av de liturgiska och musikaliska problem, som J. berör i sin avhandling. Vi koncentrerar oss därvid kring frågan: vilka är de indicier, som enligt J. betygar att »kristusbudskapet» kommit till sin rätt i den reformerade liturgien?

Ingen meningsskiljaktighet kan råda om de ledande grundsatserna. Reformatorerna har velat utforma liturgien så att nattvardens karaktär av gåva kommer till klart uttryck i motsättning till mässoffersläran. De har lagt avgörande vikt på att nattvardens »budskap» klart och tydligt skulle förnimmas av församlingen och har därför — efterhand — ersatt latinet med folkspråket. De har vidare eftersträvat att aktivisera församlingens deltagande i mässan, icke bara genom att understryka kommunionens centrala ställning, utan också i övrigt och då icke minst genom sången.

Såsom indicier på att »budskapet» kommit till sin rätt anger J. att prefationens betydelse accentuerats på ett annat sätt än i den romerska mässan, att instiftelseorden ställts i centrum, men icke såsom förvandlingsord, utan som evangeliets centrala budskap, att prefationen knutits direkt till instiftelseorden samt att en »nattvardsförmaning» införts för att ytterligare klargöra budskapets innebörd. Det som J. har att säga om dessa ting innehåller åtskilligt beaktansvärt, men det bjuder också på många egendomligheter och förhastade slutsatser.

Vi vänder oss först till prefationen. J. gör gällande, att den fått större betydelse än den haft i den romerska mässan. När man läser J:s detaljerade framställning, kunde man vara frestad ifrågasätta om detta är riktigt. Prefationens ställning i de olika reformatoriska liturgierna visar sig vara högst variabel, i synnerhet på kontinenten. J. anmärker att de här förekommande prefationerna sällan företer »ett så fullödigt och utförligt kristusbudskap som i de fornkyrkliga liturgierna». I allmänhet övertog man, heter det, de romerska prefationerna i urval, eventuellt efter bearbetning enligt evangeliska principer. Det kunde också hända, att prefationen uteslöts och ersattes med en förmaning. Något sådant synes icke ha hänt i Sverige. Också här möter variationer. Men en fast ställning i mässan synes prefationen ha haft alltifrån den första mässordningen av 1531. I trots av att det i Tyskland sporadiskt kunnat förekomma fall, då prefationen uteslöts, skulle jag vara beredd att underskriva J:s tes om att reformationen gav prefationen större betydelse. I den romerska mässan låg tyngdpunkten helt och hållet på kanon. Den prefation, som behölls i den evangeliska mässan, ingick däremot som en viktig beståndsdel av mässan, även om, såsom J. riktigt anmärker, prefationen knappast fick den fullödighet och utförlighet som den haft i fornkyrkan. Det skall i detta sammanhang observeras att ordet *praefatio* lätt leder vilse. Uttrycket stammar från ordet *praefari* och har avsett en bön, framförd med hög röst. För fornkyrkan var denna lovprisning en *huvudbeståndsdel* av mässan.

Om prefationen i SM 1531 skriver J.: »den tillhörde de relativt få evangeliska formulär, som berikats med ett koncentrerat kristusbudskap». J. lägger stor vikt vid att SM 1531, i motsats mot den romerska mässan, icke innehöll några alternativ: »i denna enda prefation var kristusbudskapet sammanfattat och från evangelisk ståndpunkt *behövdes därför inga alternativ*» (kurs. här). Denna av Olaus Petri redigerade prefation betecknas såsom »den typiskt evangeliska», »den specifikt evangeliska». Förf. synes föreställa sig att införandet av alternativ skulle vara något slags attentat mot »kristusbudskapet». När J. riktar sin kritik mot att Liturgien infört åtta prefationsalternativ, vänder sig kritiken icke bara mot att vissa alternativ betonat inkarnationstanken — liksom ju också Olaus Petri gjort — utan också mot att alternativ överhuvud införts. J. skriver: »Det är uppenbart, att man icke var så angelägen om det evangeliska budskapet i prefationen; *eljest*

hade man nöjt sig med *Olaus' prefation*» (kurs. här). J. betecknar det som en förtjänst att HB 1614 uteslutit de många alternativen och »nöjt sig» med prefationen av 1531 (PrefL) samt den förkortade prefationen från 1541. »PrefL kunde nu alltså brukas året runt, ty (!) budskapet om frälsningen blev nu åter huvudsaken.» Det har tydligen aldrig fallit J. in att budskapet skulle kunna framträda rikare och fulltonigare just genom olika till kyrkoåret knutna alternativ. Jag erinrar mig i detta sammanhang ett gott ord av Gustaf Wingren om att »kyrkoåret, 'Herrens år', är den sanna ordo salutis» (Predikan, sid. 280). Av det föregående framgår att den tyska reformationen icke fastläste prefationen vid ett enda formulär. Lika litet intog den svenska reformationen principiellt en så doktrinär hållning — det kan vara tillräckligt att här hänvisa till Laurentius Petris uttalanden härom i *De officijs*.

Det skall observeras att samma restriktivt doktrinära argumentation återkommer, när J. talar om böner i mässan. I Liturgien hade, skriver J., instiftelseorden omgivits av åtskilliga böner, varvid i flera fall romerska böner stått som förebild, »ehuru befriade från anstötliga element». Avsikten var att de skulle vara »en hjälp till meditation över och beredelse till den heliga handlingen». J. konstaterar, att »man i tidigare tradition icke hade känt något behov av dem». När dessa böner ströks i HB 1614, betyder detta att »prefationens gamla karaktär av budskap bestyrkes». Nu kan man förvisso diskutera och även kritisera den strävan att anknyta till romerska kanonböner, som tog sig uttryck i Liturgiens åtgärder. Men detta är *en* sak. En helt annan är den argumentering, som gör gällande både att det icke skulle finnas något behov av bön i detta sammanhang och att ett infogande av bön här skulle försvaga prefationens budskapskaraktär.

Med all rätt skriver J.: »centrum i mässans budskap blev instiftelseorden». De blev »genom Luthers nya insats ett budskap, som riktades till församlingen». Innebörden härav kan J. beskriva på något skiftande sätt. På tal om Luthers insats heter det: »Tonvikten ligger på nattvardens gåva 'till syndernas förlåtelse', men *samtidigt får också församlingen veta* (kurs. här) att Kristi närvaro är förhanden» (sid. 24). Enligt ett senare uttalande synes denna upplysning om Kristi närvaro närmast vara riktad till de i tron svaga. J. skriver: »enligt evangelisk syn bero instiftelseordens outhärlighet på att de för tron, *särskilt för de i tron svaga* (kurs. här) utgöra en förvisning om Kristi närvaro i nattvarden till syndernas förlåtelse» (sid. 117).

Ett indicium på att »budskapet» kommer till sin rätt är givetvis att instiftelseorden klart och tydligt förkunnas för församlingen. Men J. hänvisar också till andra indicier. Ett sådant finner han vara att instiftelseorden fick melodi. En melodi till dessa ord blev »en nödvändig beståndsdel» i de kontinentala formulären. J. fortsätter: »det ligger i öppen dag, att instiftelseordens karaktär

av ett budskap till församlingen på så sätt skulle framträda ytterligare» (sid. 168). Detta ligger väl ändå, hur högt man än må skatta sången, knappast »i öppen dag». Man tycker, när man läser J., synd om de präster, som inte kunde mässas — de kunde enligt detta resonemang endast frambära ett svagare framträdande kristusbudskap. Det hade nog varit rådligare, om förf. hållit sig till Laurentius Petris sid. 79 citerade ord: det kommer icke an på om orden »framseyas siungande eller läsande», utan allt kommer an på att »ärendet bliffuer ther igenom vthrycht så at församlingen kan det förnimma».

Ett annat indicium, på vilket J. lägger synnerligen stor vikt och till vilket han gång på gång återkommer, är att reformatorerna lät prefationen omedelbart övergå i instiftelseorden. »På ett särskilt sätt framträder instiftelseordens budskapskaraktär, när de följa omedelbart efter en prefationstext, som är präglad av kristusbudskapet» (sid. 24, jmf sid. 40 och ett flertal andra ställen). Frågan om hur denna mycket omdiskuterade omplacering av Sanctus skall förklaras, finner J. alltså vara lätt besvarad. Det har »givetvis» — ett av författarens älsklingsuttryck — skett för att budskapet skall framträda bättre. Ja, detta är vad J. påstår. Men något uttalande av reformatorerna, som stöder detta påstående, har J. icke redovisat. Det torde under sådana förhållanden vara rådligare att låta frågan om orsaken till förflyttningen förbli obesvarad. För Laurentius Petri synes den i varje fall icke ha varit sakrosankt. A. Adell har fäst min upmärksamhet på ett uttalande i *De officijs*, där L. Petri, efter vad det vill synas närmast av musikaliska skäl, tänker sig en annan ordning: prefation, Sanctus, instiftelseorden, Benedictus. Vad själva sakfrågan beträffar torde det vara svårt att ange något bärande skäl till att den traditionella placeringen av Sanctus skulle låta »budskapet» framträda mindre klart: Sanctus innehåller sannerligen ingenting, som är ägnat att fördunkla nattvardens budskap — tvärtom.

Jag övergår till de musikaliska frågorna och vill därvid anknyta till J:s huvudsynpunkt. Alltså: har den reformatoriska behandlingen av musiken tjänat »budskapets» tydliggörande och församlingens aktivitet i gudstjänstlivet? Det är uppenbart, att båda frågorna måste besvaras positivt. Men därmed är ingalunda sagt, att den bild J. tecknar utan vidare skulle kunna godtagas.

Det material J. dragit fram visar, att det funnits en viss karakteristisk olikhet mellan den tyska och den svenska utvecklingen. Detta gäller icke minst ställningen till ordinariesångerna. Man intog i Sverige en vida mer reserverad hållning än i Tyskland till Luthers projekt att ersätta ordinariesångerna med kyrkvisor. Nu behöll ju också Luther ordinariesångerna. De sjöngs företrädesvis i stadskyrkorna på latin av skolynglingar. För enklare förhållanden ersattes de med parafraaserande kyrkvisor. J. skriver: »Ordinariesångerna ha i själva verket förvandlats till kyrkvisor, vilka bäst passade den tyska menigheten. — — — Det

var denna väg, som omsider *blev den evangeliska kyrkans kungsväg*» (kurs. här, sid. 198). De kursiverade orden ger ingen klar bild av verkliga förhållandet. Det som skedde var ju icke att ordinariesångerna så småningom ersattes med parafraserande kyrkovisor — så radikalt gick man icke fram i Tyskland och ännu mindre i Sverige. I grund och botten är det endast *en* sådan parafras, som fått en fast ställning i den svenska liturgien, nämligen »Allena Gud i himmelrik». ¹ Det som med skäl kan betecknas som en kungsväg för den reformerade kyrkans sång har ingenting att göra med parafraseringarna av ordinariet — det är i stället den rika skatt av helt andra kyrkovisor, som efterhand tillfördes gudstjänstlivet. J:s redogörelse för den svenska utvecklingen visar nog samt hur reserverad man här var gentemot parafraseringarna. I SM 1531 förekom de icke alls. Senare har de i viss utsträckning tillåtits, men de synes icke ha brukats i nämnvärd grad. Härom skriver J.: »Men kyrkovisans svaga ställning får icke betraktas som belägg för något motstånd mot denna typiska evangeliska produkt utan snarare på att tiden ännu icke var mogen för den evangeliska koralens genombrott» (sid. 111). Här förväxlas åter frågan om ordinariesångernas parafraseringar med »den evangeliska koralen». Något genombrott för de förra kom dessbättre aldrig — men däremot lyckligtvis för »den evangeliska koralen».

Det för den svenska utvecklingen karakteristiska kommer till uttryck, när J. skriver: »den svenska reformationskyrkan inriktade sig huvudsakligen på att kläda mässans ordinarie sånger — ordinarium missae — i svensk dräkt men(!) med bibehållande av de gamla melodierna. Man gick följaktligen den väg, som Luther icke kunde anbefalla» (sid. 201). Man får, när man läser J:s bok ett starkt intryck av den oerhörda möda, som nedlagts på att applicera svensk text till de gamla melodierna. Det arbete som utförts är helt enkelt storartat. Jag kan i viss mån här tala av erfarenhet, eftersom jag bevittnat vilka svårigheter mina medkommitterade i mässkommittén hade med att applicera svensk text till de gammalkyrkliga introitusmelodierna i 1942 års mässbok. Men jag är på samma gång tämligen viss på att det svenska språket icke erbjuder fullt så stora svårigheter som det tyska.

J. spekulerar en hel del om orsaken till de svenska reformatorernas hållning. Om Hög- och Bjuråkerhandskrifternas synnerligen rika kyriale heter det: »de många serierna och sångerna kunna förefalla vara uttryck för ett visst intresse att bevara det medeltida liturgiska arvet. Vad som talar emot detta är emellertid att de många sångerna anpassats till svenskt språk». Resonemanget är säreget. Det är väl snarare just detta som betyder ett positivt intresse för det gamla arvet. På tal om melodiförenklingar och utbyte mot parafraserande kyrkovisor heter det: »Som bekant följde man icke Luthers uppslag utan vidare. Det ömtåliga kyrkopolitiska och kultiska läget i vårt land torde varit orsaken till att man inte

här kunde följa Luther. Menigheten var van att höra de gamla melodierna. Så fick man till en början(!) nöja sig med att åtminstone texterna förstodos av envar» (sid. 203). Ja, utan tvivel var man van att höra de gamla melodierna. Skulle inte omsorgen om dem – utan spekulationer hit och dit – enklast kunna förklaras av att melodierna levde och var älskade? Kanske hade det också sin betydelse att, såsom J. säger, sångkonsten i Sverige faktiskt stod högre än man kunde väntat.

J. har naturligtvis rätt i att icke alla de i Hög och Bjuråker ingående gamla melodierna kunde bli församlingssång. Det är väl förklarligt att senare kyrrialen icke kom att innehålla ett så rikt material och likaså att »förenklingar» vidtogos. Inför J:s resonemang om förenklingarna reser sig emellertid två frågor. J. jämför en prefationston från Uppsalamissalet 1513 med en prefationston från SM:s första tid. Det senare karakteriseras av stor enkelhet. Det är, säger J., tydligt, att den senare melodien visar släktskap med den ursprungliga enkla reciteringen av texter och böner i den kristna kyrkan: »Det är också budskapet om Kristi gärning, ej den heliga närvaron i sakramentet, som präglar den evangeliska prefationen». Samma resonemang återkommer i fråga om ordinariesånger. Man frågar sig om möjligheten att frambära budskapet skall vara beroende av t. ex. hur många melismer som får förekomma. Var går exakt gränsen? Det är vanskligt att alltför hastigt dra slutsatser av detta slag. Måste inte, för att ta ett exempel, trefaldighetstidens Kyrie i vår nuvarande mässbok enligt J:s räknesätt stämplas såsom helt otjänligt? Så till den andra frågan. Det är ju otvivelaktigt så, att reformationen strävade till att göra församlingen aktiv i sång. Detta är en av de stora vinsterna. Men samtidigt måste man erinra sig, att reformationen ingalunda ställde sig avvisande till förekomsten av körsång. Den var icke doktrinär. Kravet på aktiviteten betydde m. a. o. icke, att församlingen nödvändigt skulle sjunga varje ordinariesång eller att det icke skulle få förekomma melodier, som närmast hörde kören till. Man rättade sig efter situationen. I städerna, där det fanns körer, fick de sjunga. Ute på landsbygden fanns det enligt J:s skildring inga körer – och alltså ingen körsång.

* * *

Vid handboksrevisionen 1942 vidtoges en del förändringar i nattvardsritualet. Skulle man tro J., innebure dessa förändringar lika många avvikelser från en reformatorisk omsorg om »budskapet». Alternativa prefationer har införts – sådant är inte bara överflödigt utan snarast skadligt. Att Sanctus återförts till sin gamla plats efter prefationen måste betraktas som ett kardinalfel. En bön har införts närmast före instiftelseorden – det finns intet behov för något sådant.

Instiftelseorden sjunges icke — det betyder en försvagning av »budskapet». Agnus Dei är icke kommunionssång — det borde den enligt J. vara för att förhindra att den skulle tolkas i mässoffrets anda. Nicenum har tryckts med samma stil som Apostolicum. Den gammalkyrkliga prefationstenen har icke blivit i så hög grad »förenklad» som den ovannämnda från SM:s tid. Som ett fel måste det väl också betraktas att en lång rad gammalkyrkliga introitustoner införts och att kören därmed fått en ordinarie uppgift i mässan. Vilken otur att inte J:s bok publicerats innan man hunnit vidtaga så många för »budskapet» riskabla åtgärder!

* * *

Min granskning har endast kunnat upptaga ett mycket begränsat antal av de uttalanden i J:s bok, som inbjuder till kritik. Det sagda torde emellertid tillräckligt ha demonstrerat två ting; att J:s »budskapsteologi» är schablonmässig och steriliserad samt att de slutsatser han drar ofta saknar tillbörlig motivering, något som gäller både om det liturgiska och det musikaliska materialet. Slutsatserna har icke sin grund i materialet, utan i det schablonmässiga schema, i vilket detta tvingats in.

Det säger sig självt att den historiska överblicken under sådana förhållanden måste bli otillfredsställande. Vid läsningen av J:s bok får man en stark förnimmelse av i hur hög grad vi saknar såväl en ingående framställning av Laurentius Petri och hans insats som en saklig undersökning av de liturgiska strävandena under Johan III. Laurentius Petri har fått en påfallande undanskymd ställning hos J. Den misstänksamhet, som överhuvud präglar J:s bok, har fått ett typiskt uttryck, när han, med anledning av att Laurentius Petri i Kyrkoordningen av 1571 tänkt sig möjligheten av att ett niofaldigt Kyrie skulle kunna förekomma, erinrar om att KO »vann officiellt erkännande först under Johan III:s tid.»

NO och Liturgien är »givetvis» J:s speciella strykpojke. Även när dessa dokument gör uttalanden, som överensstämmer med J:s schema, finner J. att sådana uttalanden *måste* vara gjorda från en felaktig utgångspunkt. J. snuddar vid två tillfällen vid kritiska punkter, men utan att kunna göra sig reda för vad saken egentligen gäller. Den ena gången sker detta, när han fastställer att NO avvisar den lutherska ubikvitetsläran. Här ligger, heter det, »den avgörande skillnaden» mellan NO och »reformatörerna». Till »reformatörerna» räknas i så fall icke Melancthon, vilken som bekant icke accepterade »ubikvitetsläran». Varför är nu denna skillnad avgörande? J. svarar: Det är icke den förhäriligade Kristus, som mottages i nattvarden. Här dyker plötsligen en synpunkt upp, som eljest lyser med sin frånvaro. Hade J. övervägt dess innebörd, skulle hela hans teologiska konception fått en helt annan karaktär. Om nattvarden innebär ett mottagande

av den förhäriligade Kristus, förutsätter detta att han är *den som handlar* med oss i nattvardens sakrament. Just detta är, religiöst sett, det viktiga i Luthers eljest i och för sig nog så äventyrliga spekulationer om ubikviteten. Men denna förhäriligade Kristus är samtidigt ingen annan än den korsfäste, vilken under bröd och vin gör oss delaktiga av sitt offer och dess frukt. När Kristi aktiva, handlande närvaro icke kommer till sin rätt i NO, är detta en väsentligt bidragande orsak till att uppmärksamheten ensidigt kommer att riktas på vad som sker med brödet och vinet. Den andra gången J. snuddar vid en kritisk punkt är när han talar om att »offret intar en viktig plats, trots att mässofferstanken energiskt avvisas». Läsaren frågar ovillkorligen: på vad sätt talas det då om offret? För J. ligger felet däri att det överhuvud talas om »offret». Frågan *hur* detta sker bekymrar honom icke. Det skulle eljest faktiskt ha lönat sig att se närmare efter vad Liturgien säger härom i en formel, vilken onekligen är något dubbeltydig.

Att Liturgien framkallade opposition från den svenska reformationskyrkan är mer än väl förklarligt. Det berodde framför allt på att den var så starkt inställd på att förmedla mellan romerskt och evangeliskt samt därpå att den, trots allt tal om kyrkofäderna, strävade efter att komma den romerska *formen* så nära som möjligt. Yngve Brilioth har säkert rätt, när han säger att en fundamental svaghet låg i föreställningen att den romerska formen skulle vara den enda tänkbara utgångspunkten för mässordningen (Nattvarden, sid. 377). J:s sammanblandning av likt och olik i sin kritik visar bäst i hur hög grad en sakligt kritisk undersökning här är av behovet påkallad.

Vid studiet av J:s bok har jag åter och åter frågat mig hur hans schematiska och doktrinära behandling av reformationshistorien skall kunna förklaras. Ett aktgivande på vissa typiska drag i framställningen ger vägledning. Nattvardens gåva är syndernas förlåtelse. Någon enstaka gång anför J. Luthers klassiska ord i dess helhet: syndernas förlåtelse, *liv och salighet*. Men J. överväger icke vad de här kursiverade orden innebär. Tvärtom, han reagerar surt inför betonandet av oförgänglighet och odödlighet såsom nattvardsgåva. Det eskatologiska perspektivet skjutes undan. Det betyder att syndaförlåtelsen fattas ensidigt såsom ett efterskänkande av skulden. Denna ensidighet hänger samman med att J. icke tillbörligt beaktat hur förlåtelsens gåva är oskiljaktigt förenad med kristusgemenskapens samt att just detta ger den hela dess positiva, rika innehåll. Vi kommer här till frågan om Kristi närvaro i nattvarden. Vad J. har att säga härom är att församlingen genom instiftelseorden »får veta att Kristi närvaro är förhanden». J. överväger icke närmare innebörden av denna närvaro. Tvärtom reagerar han surt, när NO talar om att vi »warde med Jesu Christo inkorporerade och inympade», eller när ortodoxien talar om att vi genom nattvarden »förbli i Kristus

och Kristus förbliver i oss». I själva verket ställer J. gång på gång tanken på Kristi närvaro i motsättning till »budskapet». Ett uttalande om ortodoxien är typiskt för denna egendomliga och för reformationen främmande föreställning. J. skriver: »uppmärksamheten kom främst att riktas på *frågan om Kristi närvaro i nattvarden* (kurs. av förf.), och detta ledde till att intresset drogs bort från budskapet och kom att riktas på nattvardselementen» (sid. 154). Enligt denna tankegång skulle det alltså vara farligt och ödesdigert för »budskapet» att tanken fick en sådan inriktning. Självklart *kan* Kristi närvaro tolkas så att frågan om vad som sker med nattvardselementen träder i förgrunden på ett för reformatörerna främmande sätt. Det skedde också i viss mån i ortodoxien, liksom i Liturgien. Men det reformatoriska perspektivet bevaras sannerligen icke genom att man betraktar Kristi närvaro som ett faroelement för »budskapet», utan därigenom att man gör sig klart vad denna närvaro innebär, något som J. icke gjort. Ingenting kan vara mindre reformatoriskt än att göra »budskapet» och närvaron till konkurrenter.

Summerar vi ihop dessa för J. karakteristiska drag, blir slutsatsen att J. vid sitt bedömande av reformationens nattvardstolkning och liturgi är starkt beroende av den syn på nattvarden, som var den gängse i svensk lutherdom under 1800-talet. Här är det hela koncentrerat kring den enskilde kristnes bot och mottagande av syndaförlåtelsen. Här fattas förlåtelsen på samma ensidiga sätt som hos J. Här spelade kristusgemenskapen ingen nämnvärd roll. Här undanskymdes det eskatologiska perspektivet, liksom också kyrkoperspektivet. Sin grundsyn på nattvarden har J. övertagit från denna tid, vilken förvisso icke var någon lysande och föredömlig period i nattvardsfirandets historia. Det skall tilläggas att J., dogmhistoriskt sett, även är beroende av den åskådning, som var förhärskande inom teologien vid det utgående 1800-talet. Detta framgår med all tydlighet av hans negativa hållning till inkarnationen — inkarnationstanken står enligt J. i motsatsförhållande till »budskapet». Också den negativa inställningen till den nicenska trosbekännelsen är, jämte åtskilligt annat, ett indicium på var ursprunget till J:s schema är att finna. Från nutida teologi kommer däremot J:s huvudterm: budskapet, kerygmat. I denna term har han inpressat sin från 1800-talet stammande åskådning och så gjort den till en trollformel, som med ett slag skall lösa alla problem.

När man upptäckt var J:s schema verkligen hör hemma, får man på samma gång förklaringen till hans snålt restriktiva inställning till liturgien. Aldrig någonsin har vår svenska liturgi både vad text och musik beträffar varit så torftig som under 1800-talet. Här firar den argumentering triumfer, som återklingar hos J.: det »behövs» inga alternativ, det »behövs» ingen särskild bön o. s. v. Det »behövdes» *då* inte heller någon prefation. Frågan kunde fortsättas: behövs överhuvud nattvarden? Även om man inte besvarade denna fråga nekande, handlade

man icke desto mindre i stor utsträckning *som om* nattvarden voro överflödig. Nattvardsfirandet i vårt land nådde ett lågstadium utan like.

Det finns två olikartade inställningar till gudstjänsten. Den ena frågar: behövs det? Den andra har en annan anda. Den utgår, liksom Luther, när han talar om evangeliets olika former, från att »Gud är översvallande rik i sin nåd». Den vill låta den gudstjänstfirande församlingen förnimma, att den befinner sig »i Guds rika hus».

Jag avslutar med några ord om ett tema, till vilket J. ofta återkommer. Det gäller liturgiens enkelhet, »förenklingen». Härom kan det också talas på två sätt. Kravet på enkelhet kan innebära att liturgien framträder i enkel översiktlighet, klarhet och tillgänglighet. Men det kan också innebära torftighet. J. gör sid. 33 ett uttalande av mera principiell karaktär. Han talar om hur formerna för mässfirandet blev alltmer utbyggda inom den romerska medeltidskyrkan, detta i samband med mässoffterstanken. Därefter fortsätter han: »Med reformationen började en motsatt utveckling, — — — Man närmade sig i stället den enkelhet, som utmärkte kyrkans första tid. Reformatorerna uppställde också det nytestamentliga gudstjänstfirandet som förebild i enkelhet.»

Det är naturligtvis riktigt att reformatorerna efterstävade enkelhet i jämförelse med den romerska mässan. Orsaken till förenklingen låg, dogmatiskt sett, närmast i oppositionen mot mässoffret. Men det fanns också andra fullgoda skäl att reagera mot den överlastning, som präglade det romerska ritualet. Med reformationen började, skriver J., en motsatt utveckling. Ser vi på förhållandena i Sverige fortgick denna »utveckling» otvivelaktigt mycket långt, ända till den torftighet, som karakteriserade Handboken av 1811. Men denna »utveckling» bröts i och med Handboken av 1894, och sedan dess har »utvecklingen» gått i motsatt riktning.

J. snuddar en gång vid den principiellt viktiga frågan om gudstjänstlivets förhållande till bibeln. Vad betydde här Skriftens auktoritet för reformationen? Reformatorerna uppställde, heter det, det nytestamentliga gudstjänstfirandet såsom förebild i enkelhet. Detta innebar i varje fall icke att man skulle sökt göra gudstjänsten till en kopia av den nytestamentliga — om nu något sådant överhuvud varit möjligt. Minns jag rätt, finns det verkligen något yttrande av Luther, som går i denna riktning. Men efter någon sådan princip handlade man icke. Varken Formula Missae eller Deutsche Messe har utgestaltats som ett försök att kopiera »det nytestamentliga gudstjänstfirandet». Men detta betyder å andra sidan ingalunda, att Skriften icke skulle ha något auktoritativt att säga också i fråga om gudstjänstlivet. Det auktoritativa gäller icke gudstjänstens detaljerade utförande, utan gudstjänstens karaktär.

I den bibliska synen på nattvarden står förvisso Kristi närvaro och kommunio-

nen med honom i mittpunkten. Nattvarden binder samman *det som skett*, korsets offergärning, och *det som skall ske* i fulländningen med *det som sker* i det eskatologiska nuet, där Kristus möter med hela den frälsningens rikedom, som hör samman med delaktigheten i Kristi kyrka. Nattvarden är centrum i det urkristna gudstjänstlivet. Den bibliska synen på nattvarden ställer allvarliga frågor. De riktar sig till alla kyrkosamfund, också till vårt. De riktar sig även till Jacobssons bok om »Mässans budskap».

Kristus såsom den nya lagen

Några synpunkter på förhållandet mellan lag och mystik i Nya testamentet

Yngve Brilioth har visat sin gestaltande förmåga på många områden inom kyrkolivet. Hans intresse har sträckt sig från den rent historiska forskningen över teologiskt arbete till det praktiska kyrkolivet. Vården om och teorier över predikan har alltid legat honom särskilt varmt om hjärtat; här som på många områden har han gjort en verksam insats.

Till predikan hör också frågan om lagen och dess bruk. Brilioths egen förkunnelse, så som den t. ex. framträdde de år, då han var den store predikanten i Lunds domkyrka, kunde både ge uttryck åt ett klart evangelium och framträda såsom en utläggning av vad han ansåg lagen kräva i en konkret situation.

I olika kyrkor behandlas frågan om lagen på mycket olika sätt. Den engelska kyrkan, som Brilioth visat särskilt intresse för, har haft en annan tradition i fråga om förkunnelsen av lag än vår kyrka. Där har ju inte en teologisk utredning av förhållandet mellan lag och evangelium så präglat hela teologien som här.

Den engelska teologien har i allmänhet gärna velat följa Gamla kyrkan. Där betecknades stundom Kristus såsom den »nya lagen». Frågan blir då, vad detta innebär och i vad mån Gamla kyrkan i detta avseende följt Nya testamentet. Inom en luthersk kyrka kan denna terminologi verka främmande, därför att man där varit van att skilja mellan lag och evangelium och se evangelium såsom det överordnade momentet, då mottagandet därav setts såsom målet också för lagens förkunnelse. Och säkerligen har också uttrycket »nova lex», tillämpat på Kristus, kunnat begagnas eller uppfattas i moraliserande riktning redan under Gamla kyrkans tid.

Likväl behöver detta inte nödvändigt vara fallet. I Nya testamentet kunde man säga, att själva uttrycket »den nya lagen» visserligen inte förekommer som allmän beteckning på Kristus, men tanken, att den gammaltestamentliga lagen i Kristus fått sin fullbordan, är desto mer central. Men detta innebär raka motsatsen till all moralism.

Vi skall i det följande något beröra den tanken hos Paulus, att Kristus är det gammaltestamentliga budskapet i dess fullkomnade form, i det att både löfte

och lag fått sin fullhet och uppfyllelse i honom. Därmed är emellertid tydligt, att lagen inte betraktats från alla de olika synpunkter, som Nya testamentet kan ge anledning till att anlägga. Lagens samband med skapelsen kan t. ex. här inte behandlas. I Pauli särskilda utföranden om lagen vänder han sig särskilt emot den judiska synen på lagen i Gamla testamentet, och han är därför angelägen att betona, att lagen, som rabbinerna kunnat förklara ha funnits till före skapelsen, i själva verket gavs genom Moses efter löftet (Gal. 3: 15 ff.). I denna betydelse av lagen fastställdes alltså denna såsom underordnad löftet – det äldsta ordet var för judisk uppfattning det förnämsta.

Och lagen i denna betydelse hade enligt Paulus en särskild uppgift. Den var en »tuktomästare», en övervakare över människan (Gal. 3: 23 f.), och den utförde så ett nödvändigt verk före evangeliet, som i dess fullhet uppenbarades genom Kristus. Dess mål var evangeliet, men själv var lagen en motsats därtill. Den representerade ett »dödens ämbete» (2 Kor. 3: 6, 7, 9), medan evangeliet kom med livets. Men lagens ämbete var likväl ett gudomligt ämbete, och döden skulle verka för att bereda livet. Lagen i denna betydelse var alltså inte alls lagrättfärdighet utan var ett verk, som Gud ville låta utföras. Lagrättfärdigheten åter innebar, att lagen tagits i syndens tjänst. Lagen var given för att döma och döda, men den syndiga människan kunde inte rätt ta emot domen, inte underordna sig den och se fram emot en Guds frälsning tvärs igenom döden. Israel förmådde inte se på löftet och hålla sig till det i väntan på den rättfärdighet, som Gud skulle skapa fram vid dess uppfyllelse. I stället gjorde den lagen, som var given för att uppenbara syndens djup och skuldkaraktär, till ett medel för rättfärdighet, och sökte upprätta åt sig en egen rättfärdighet. Då blev de, säger Paulus (Rom. 10: 2 f.), inte underdåniga rättfärdigheten från Gud. Denna hade kommit med Kristus men förberetts genom den lag, som dömde synden totalt, utan möjlighet för människan att genom sina gärningar söka undgå domen.

I det följande kan emellertid inte lagens tjänst såsom ett »dödens ämbete» behandlas närmare. I stället skall en del paulinska tankegångar, som kunde sägas gå i den riktningen, att Kristus är den nya lagen, utvecklas. Detta betyder då, att lagen, också i den dess uppgift, som den hade, då den dömde och dödade, får sin fullbordning genom Kristus. I hans död uppenbarades nämligen, vart synden måste leda, samtidigt som den där övervanns och förvandlades till liv. Så blev genom Kristus lagen helt uppfylld, inte såsom en prestation av vissa bestämmelser men så, att han i sin död fullgjorde vad lagen krävde, i det att han tog fördömsen på sig och så underordnade sig Guds rättfärdighet. Detta var att *tro*; och Kristus blev så med Hebréerbrevets uttryck »trons hövding och fullkomnare». Men det, som lagen inte hade kunnat giva, var liv; liv

var emellertid förutsättning för att lagen skulle kunna rätt fullgöras. Då Jeremias såg fram emot det nya förbundet, såg han lagen såsom förbunden med liv. Och lagen, som var dödens ämbete, kunde inte föra till liv. Först Kristus, som kunde kallas den »Rättfärdige», hade liv, och så blev lagen fullkomnad. I uppståndelsen visade sig, hur lagens död fullbordades genom liv.

Vi skall nu något följa en sådan syn på Kristus i Nya testamentet, som kan sägas ligga bakom tanken, att han var den »nya lagen», i ordets djupaste betydelse. Att uttrycket också inom Gamla kyrkan snart kunde komma att få betyda, att Kristus proklamerat en ny lag, är en annan sak, som här inte skall behandlas.

För Nya testamentet kan ordet *lag* sägas beteckna, vad vi nu kallar Gamla testamentet. Språkbruket är dock inte helt konsekvent. Ordet kan beteckna de fem Moseböckerna; i synagogstjänsten betecknades dessa som »lagen». Man tänkte vid ordet *lag* inte blott på de i våra gammaltestamentliga skrifter förekommande buden. »Lagen» inneslöt hela den religiösa traditionen, den reglerade hela livet, allt vad vi nu kan kalla civilrättsligt och borgerligt liv och leverne, lika väl som kultiskt och moraliskt, etiskt och religiöst liv. De tillägg till lagbuden i Moseböckerna och de kommentarer, som gjorts och ständigt gjordes, ansågs inte såsom främmande tillägg, utan de var avsedda att utföra det, som stod i Skriften. Uttrycket »de äldstes stadgar» var menade som en fortsättning av den tradition, i vilken Skriften var ett huvudmoment. Dennes aktualitet framträdde i en ständig diskussion angående hur den skulle förstås och tillämpas. För detta krävdes kasuistiska regler, som tog hänsyn till livets alla situationer, så att man alltid skulle kunna veta, hur en laglydig människa skulle handla.

Om vi nu går till Nya testamentet, framträder där en avgörande skillnad. Det är att märka, att denna skillnad inte innebär, att man brutit sig ut ur traditionen — den tradition, vari Skriften ingick som den avgörande instansen. Alldeles tvärtom: kritiken av fariséer och skriftlärda, av judar och judaister, gick ut på att dessa inte på rätt sätt levde i det Gamla förbundets skrifter, i den tradition som bars upp av den Ande, vari dessa nedskrivits. I Pauli brev — de äldsta skriftligt fixerade dokumenten i Nya testamentet — visar citaten från Gamla testamentet, att Paulus vet med sig att *nu* först kunna tolka Gamla testamentet rätt. Sedan han mött Kristus vid Damaskus såsom den uppståndne, den av Gud utlovade Messias, föll också ljus över alla ord i Gamla testamentet. Nu var det täckelse borta, som för judarna dolt lagens innersta mening, dess slutmål. Den Jesus, vilkens lärjungar han förföljt, visade sig inte vara en förkastad, som skulle skaffas bort så som borde ske med förförare och lagbrytare, utan Herrens lidande tjänare, som burit folkets synd. Och den förbannelse, som

han burit då han hängts upp på trä (Gal. 3: 13; 5 Mos. 21: 23) och förts till de orenas plats, var den förbannelse, som vilade över folket, ja över alla människor.

Detta betydde, kunde man säga, att upplevelsen vid Damaskus gav Paulus nyckeln till Skriften. Han hade följt den rabbiniska traditionen, och han hade lärt mycket av den. Men han upptäckte, att denna på den avgörande punkten tog fel och alltså inte representerade en rätt tradition. Ty rabbinerna förstod inte rättfärdigheten från Gud (Rom. 10: 2 f.). Detta betydde emellertid egentligen inte, att Paulus ville framlägga en ny, säregen lära om rättfärdiggörelsen. Utan det betydde främst, att han menade sig förstå Skriften – Gamla testamentet – på ett nytt sätt. Detta förkunnade enligt Paulus inte lagrättfärdighet utan trosrättfärdighet. Eller, för att sätta saken på sin spets, *lagen* i Gamla testamentet var inte given för att brukas till lagrättfärdighet eller för att människan med den som medel skulle upprätta åt sig en egen rättfärdighet. Den var given för att döma och för att innesluta människan liksom i ett fängelse i väntan på den utlovade välsignelsen.

Med detta är givet en helt annan syn på lagen i Gamla testamentet än den som rabbinerna företrädde. Denna hade enligt Paulus fått sin uppfyllelse och fullbordan först nu genom Kristus, och därför kunde den och hela Gamla testamentet rätt förstås först i ljuset av Kristi död och uppståndelse. Därmed var emellertid också en helt ny syn given på vad lagens uppfyllelse innebar.

Lagens uppfyllelse eller fullgörande förstods av judarna såsom människans iakttagande av konkreta, objektivt fastställda lagbud. För Nya testamentet är emellertid mycket djupare tankar förbundna med lagens fullgörande. Detta fullgörande, varmed löftet om liv var förbundet, tänkes och skildras inte såsom människors prestationer. Inte heller den laguppfyllelse, som var förbunden med det genom Kristus komna nya livet, tänktes, som om nu den enskilde vore i stånd att fullgöra lagbud, som tidigare varit för tunga och svåra för honom att fylla.

Lagens fullgörande sammanhänger för Paulus med dess fullbordan. Lagen själv var inte given såsom slutgiltiga bud, som det gällde att fylla. Lagen ställde i sista hand människan medels bud och förordningar inför den Guds rättfärdighet, som människan *borde* leva i, den som hon var bestämd för men som aldrig kunde uppnås »på gärningarnas väg» (jfr Rom. 9: 32).

Denna rättfärdighet fick sin fullbordan genom Kristus, då han »icke aktade jämlikheten med Gud som ett byte utan utblottade sig . . . , kom i människogestalt . . . och blev lydig intill döden, ja, intill döden på korset» (Fil. 2: 7 f.). Lagen, som ställde människan inför Guds rättfärdighet, måste totalt döma den i hjärtats grund orättfärdiga människan. Att stå under lagen och se den som det högsta var därför att vara under förbannelse, en förbannelse, ur vilken ingen

utväg fanns, om man sökte rättfärdighet genom laggärningar i stället för att i tro se fram emot den utlovade välsignelsen (Gal. 3: 10 f.). Men nu, säger Paulus, har Kristus tagit på sig lagens förbannelse och berett väg för den utlovade välsignelsen. Så blev lagen fullbordad genom Kristus. Den fullbordades, och den blev såsom fullbordad nu *ett* med Kristus. Kristus var slutmålet för lagen (τὸ τέλος; jfr 2 Kor. 3: 13). Israels barn kunde icke få se slutmålet för det som var försvinnande; därför hängde Moses ett täckelse för sitt ansikte (som av återskenet av Guds härlighet gjorts strålande, ett sken, som bebådade slutmålet, Kristus). Kristi härlighet var densamma som Guds, och det var inte Israel givet att, då det fick lagen, se dess slutmål i Kristi härlighet. Israel fick lagen i dess ofullbordade gestalt, alltså såsom något försvinnande. Kristus var lagens slutmål och var då också änden för lagens försvinnande gestalt (Rom. 10: 4). Att fasthålla lagen utan att blicka hän emot löftets uppfyllelse i tro ledde till lagrättfärdighet, vilken blev ett hinder för mottagandet av lagens fullbordan genom Kristus. Därför måste judarna frigöras från trældomen under denna lagrättfärdighet, vilket skedde, då de i tro mottog den utlovade välsignelsen genom Kristus. Han var både *lagens* fullbordan och *löftets* uppfyllelse (jfr 2 Kor. 1: 20). Lagens fullgörande hade med sig löfte om liv (Gal. 3: 12); detta uppfylldes, då lagen genom Kristus fick sin fullbordan och uppfyllelse.

»Lagen» var alltså inte för Nya testamentet en sluten storhet, en avslutad, begränsad samling regler, som det gäller att efterkomma. Den var snarare ett icke avslutat budskap, som innehöll, att människan helt var skyldig allt till sin Skapare och Herre men att hon stod i skuld, därför att hela hennes natur och tillvaro lösgjorts från det, vartill hon skapats och vartill hon hörde. Men lagen själv pekade fram emot det liv som skulle komma vid dess fullgörande. Detta betydde inte, att människan skulle eller kunde pretera, vad lagen krävde. Lagens krav, dess τέλος kunde inte slutgiltigt fixeras som konkreta bud. Kravens innehåll blev inte klart, förrän i och med uppfyllandet av dem. Man kunde alltså inte skilja mellan å ena sidan fixerade bud och å andra sidan mänskliga viljor, som hade att lyda dessa. Utan budens innehåll fixerades först i uppfyllelsen därav; det vill m. a. o. säga, att lagens innehåll innebar ett helt nytt förhållande till Gud, som inte kunde förstås och fattas som sådana bud, som kan preteras av en mänsklig vilja. Lagen måste först realiseras i dess helhet, d. v. s. med avseende på allt den syftade till, för att alls förstås och kunna framställas.

Därför kan man förstå lagens innehåll först i och genom evangeliet, i vilket detta är givet och uppfyllt. Evangeliet betydde emellertid inte en kraft att fullgöra på förhand fixerade bud, utan det innebar ett liv, i vilket en uppfyllelse av rättfärdighet ständigt skedde därigenom, att det livet innebar enhet med Kristi liv. I detta hade lagens förbannelse tillintetgjorts, döden, syndens följd,

hade övervunnits och den kärlek, som kom från Gud och Kristus, kunde ständigt förnyas. Denna kärlek, vars gärningar aldrig på förhand kunde fixeras, var hela lagens uppfyllelse (Gal. 5: 14). Denna uppfyllelse skedde för den kristnes del, menade Paulus, i Kristus. Paulus säger, att han lever i Kristus och Kristus i honom (Gal. 2: 20), han är korsfäst med Kristus, i dopet begravnen med honom till döden för att också få del av uppståndelsens liv (Rom. 6: 4).

Detta liv kan också kallas ett liv i *Anden*. »Ande» betyder då inte något allmänt inre liv. Anden är den levande Kristus. Men för dem, som är i Kristus och alltså lever i Anden, finns ingen fördömelse mer; Kristus har tagit denna på sig. Och i dem, som lever i Andens liv, uppfylles lagens krav – som yttre bud kunde inte lagen åstadkomma rättfärdighet, men vad den hade att tjäna, Guds rättfärdighet, ges dem, som lever i Anden, och de förnyas ständigt, växer till, vandrar framåt i Andens liv. Så kommer lagens krav också till allt djupare uppfyllelse i deras liv.

Kristus var, framhölls det, enligt Paulus lagens slutmål. Hela Skriften med den däri vilande lagen fördes av honom till sin fulländning, till sitt slutmål. Han sammanfattade hela lagen i sig. Så är det helt naturligt, då det senare, t. ex. i Barnabas' brev, säges, att Kristus *är* den nya lagen.

Detta betyder alltså inte, att Kristus gav nya lagar och att det fanns en samling regler och bud, som skulle läggas till eller ersätta Gamla testamentets. Då Kristus i bergspredikan säger sitt: »Men *jag* säger eder», var meningen inte att upphäva utan att fullborda den gammaltestamentliga traditionen. Han talar såsom *kyrios*, med samma fullmakt som den Herre, som givit lagen i det gamla förbundet, han talar i hans namn, och han är den ende som både kan tolka det innersta syftet med de gammaltestamentliga lagarna och föra dem till deras fullhet, alltså föra dem fram till deras djupaste mening, under bortlämnande av det, som skulle försvinna (jfr 2 Kor. 3: 13). Målet för det försvinnande var Kristus och hans härlighet. Denna fick Israels barn inte se; Moses hängde ett täckelse för sitt ansikte för att de inte skulle se återskenet av Guds härlighet däri, sedan Moses talat med Gud. – I Kristus upphörde det försvinnande att gälla. Hans »men jag säger eder», uppenbarar slutmålet, τὸ τέλος, för lagen.

Detta var djupast sett inte uppenbarelsen av en strängare lagregel. Utan det nya var givet i och genom Kristus själv. Då man senare i uttrycket »den nya lagen» inlade tanken på en lagregel, givna åt de kristna, visar detta, att man var på väg bort från Nya testamentets egen syn. Det är helt naturligt, att praktiska och organisatoriska behov framtvungade antagandet av bud och förbud, som reglerade livet. Men om dessa kom att få representera lagtanken i Nya testamentet, är det betänkligt. Då måste de nämligen undanskymma dennas egentliga innebörd.

Man får inte glömma, att »lagen», *tora*, för judendomen representerade hela den religiösa traditionen och bestämde *hela* livet i alla dess gestalter. Det kristna evangeliet fullföljer denna lag men inlägger därvid en ny, djupare betydelse däri, en betydelse, som den själv inte ansåg vara ett intolkande av något nytt däri utan en upptäckt av lagens dittills förborgade egna intentioner och vilja. Det innebar vidare, att lagen själv så fick växa ut ur sin gamla gestalt och antaga en ny gestalt.

Om en lag i betydelse av regler för handlandet skall bestämma *hela* livet, är en detaljerad kasuistik oundviklig. Rabbinerna drevs också in i en sådan. Skulle människans hela liv behärskas av Guds vilja, så att det blir bestämt av Guds gärningar och självt tages in i dessa som ett redskap, ett uttryck för dem, och likväl inte ett kasuistiskt system av lagregler skall upprättas, då *måste* lagen förstås såsom något, som kan behärska människans inre. I ett kasuistiskt system tänks lagen som en storhet, som står *ovanför* människan; det är ett system av regler, vilka människan skall rätta sig efter. Då har man alltid att göra med *tvenne* storheter: å ena sidan lagreglerna, det slutna systemet av bud, förbud, råd, anvisningar, och å andra sidan människan, som inte omedelbart är driven i sitt inre av dessa utan skall anpassa sig efter dem, vänja sig in i att följa dem. Då måste viljan antagas vara *fri*; människan måste förutsättas ha åtminstone någon förmåga att följa reglerna. Om viljan inte helt räcker till utan behöver hjälp, eller om människan på grund av sin ofullkomlighet alltid måste begära överseende med brister i lydnaden, förändrar det inte, att hon principiellt måste antagas ha fri vilja. Så tänkte också fariséerna. Och så tänkte ett och ett halvt årtusende senare också Erasmus av Rotterdam. Om man utgår från den vanliga synen på lagens innebörd, är denna uppfattning av viljans frihet helt enkelt nödvändig. Så föreföll det också Erasmus.

Nu är det emellertid typiskt för Nya testamentet, att man inte delar de förutsättningar, från vilka man utgår, om man räknar med en »fri vilja» i denna betydelse. Man utgår inte från den synen på lagen, enligt vilken denna är ett regelsystem, inför vilket människan står. Kristus *var* den nya lagen. Och *att tro* betyder att vara i Kristus, att leva i honom eller att han lever i den troende. Då finns icke längre skillnaden mellan en lag, som bjuder yttre eller inre prestationer, som människan har att anpassa sig till, och den mänskliga viljan. Utan hon har lagen skriven i sitt hjärta. Därför kan hon inte följa den såsom en yttre regel. Det är inte ens riktigt att säga, att hon uppfyller den medels en ny, genom Anden förlänad kraft. Ty den *finns* inte som en yttre lag. Hon presterar inte laguppfyllelse — men lagens krav uppfylles i henne (Rom. 8: 4). Hon lever i Guds vilja och Guds vilja lever i henne. Kristus lever i henne, och han *är* den nya lagen.

Nya testamentet har självt menat, att Kristus representerade det nya förbundet, den yttersta tidens förbund, som Jeremias profeterat om. Hebréerbrevet hänvisar i kap. 8 direkt till detta. Och då det i Jer. 31 :33 f. heter om Israels hus, att Herren skulle lägga sin lag i deras bröst och skriva den i deras hjärtan och att då de inte mer skulle behöva undervisa varandra, därför att alla skulle känna Herren, då är just den syn på *lagen* tecknad, som präglar Nya testamentet.

Det att lagen har den ovan angivna innebörden belyser, vad som ofta kallas *mystik* i Nya testamentet. Lagen uppfylles blott i den fullständiga enheten med Kristus. Om man med detta vill säga, att de nytestamentliga tankarna är präglade av påverkan av grekiska tankar, torde detta vara helt oriktigt. Det betonades ju just, att det var Jeremias' profetia, som verkligen kan sägas ligga bakom och ha i förväg tecknat synen på lagen.

Genom evangeliet lär man enligt Paulus känna Gud, ja man blir känd av honom — ett ännu starkare uttryck (jfr Gal. 4: 9). Däri ligger för Paulus en fullbordad av den gammaltestamentliga tanken. Det heter i Jer. 24: 7: »Jag skall giva dem hjärtan till att känna, att jag är Herren; och de skola vara mitt folk och jag skall vara deras Gud» (jfr Sak. 8: 8).

Den Kristus-enhet, varigenom Kristus lever i den troende, ligger också bakom tanken på lagen — denna är given i Kristus och den uppfylles genom att Kristus lever i oss.

Man kallar ibland detta Kristus-mystik. Och likväl är den mycket fjärran från vad som eljest brukar kallas mystik. Den har inte heller individualistisk prägel, d. v. s. den är inte inskränkt till individens enhet med Kristus. Den gäller också *kyrkan*. Ty kyrkan finns blott så, att den är ett organ för Kristi verksamhet. I den mån den mänskliga organisation eller de organisationer, som vi brukar kalla »kyrka», inte är organ för Kristi verksamhet, för hans talande i och genom predikan, för hans ankomst till den enskilde genom nattvarden, för hans upptagande av nya medlemmar i församlingen genom dopet, är de ingen kyrka. Om dessa organisationer inte *fungerar*, alltså är organ för Kristus, är de inte någon kyrka. Det är nödvändigt för ett samfund, som vill förtjäna att ses som en lem i Kristi kyrka, att fungera som organ för den levande Kristus, så att han är den däri verkande, talande, givande.

Kyrkan kan betraktas som en organism, vari det viktiga är dess funktioner. I denna organism är Kristus huvudet, men egentligen inte så, som om man kunde skilja detta från kroppen. Det avgörande är förbindelsen mellan huvud och kropp. Kristus är själva livsprincipen, den levande själen i kyrkan. Man kan i den meningen säga, att kyrkan är Kristus. Där kyrkan *är* verklig kyrka,

är den en organism, vari Kristus lever och verkar. Uttrycket »kyrkan är Kristus» säger, att det inte blott är så, att i kyrkan det finns en lära eller krafter, som leder den enskilde till Kristus. Det avgörande är, att han tagits upp i kyrkan genom dopet och att han genomströmmas av dess liv, att han dör och uppstår med Kristus.

Det erinrades ovan om de uttryck, som utsäger, att Kristus *är* rättfärdigheten, *är* kärleken, *är* den nya lagen. De markerade, att det inte var så, att det i kyrkan fanns en lära, en dogmatik och ett system av lagar, bud och råd, som man skulle hålla för sanna och rätta sig efter, utan att förhållandet mellan Kristus, kyrkan och människan är tänkt på ett långt mer intimt sätt. Man utgår inte från konstaterandet av över människan stående regler och bud, inte heller konstateras, att vi har en organisation, som kallas kyrka, och att i den finns bud och läror. Utan här rådde ett förhållande, som kunde sägas vara en identitet: kyrkan *är* Kristus, Kristus *är* Ordet. Kristus talar, förkunnar, förlåter, förnyar själv i kyrkan, och han lever själv i den troende.

Det kunde vara intressant att undersöka uttryck som alla ansett innebära ontologi men som ha olika betydelser i olika sammanhang. Begreppet logos i Johannesevangeliet betyder, redan det, inte detsamma som i den grekiska filosofien.

Utan att gå djupare in på frågan, må blott erinras om, att för urkristen teologi Kristus själv *är* Ordet. Han *är* själv närvarande i bibelns ord, inte bara den, som talat dem eller står bakom dem. Han *är* själv den nya lagen, inte bara den som givit en ny lag. Han *är* själv rättfärdigheten, inte bara den, som handlat rättfärdigt, han *är* den gudomliga kärleken, inte bara den som gjort kärleksfulla gärningar.

Man kunde kanske vilja fråga, om inte sådana som nämnda uttryck, då de förekomma i Nya testamentet, blott är hebraismer i *språket*. Men fast sättet att uttrycka sig säkerligen har hebreiskt språk som bakgrund, är själva *tanken* här utvecklade vidare. Och det är säkerligen inte heller så, att här föreligger grekisk påverkan på det nytestamentliga tänkandet, på så sätt att detta skulle förklara tankegången. Denna är typisk för Nya testamentet och skiljer sig på avgörande sätt från den grekiska ontologien. Grundtanken i den nytestamentliga tankegången utvecklar direkt gammaltestamentliga tankar.

Med Kristus är löftet uppfyllt och lagen fullgjord på ett sätt, som innebär, att Kristus i hela sin person och sitt verk — vilka för oss kan förefalla som skilda storheter men som enligt nytestamentlig tankegång är ett och samma — förde till sitt slutmål hela den tradition, vari Skriften ingick. Denna var själv tänkt inte som något blott teoretiskt, utan som Guds talande och handlande, alltså lika mycket såsom Guds *nu* talade och levande, fullt aktuella och när-

varande ord som såsom ord om Guds handlande. Och konsekvensen blir, att Kristus är subjektet för allt som sker i det nya förbundet, för predikan, för gärningar, för den nya, nu fullbordade tron på Gud, som blott kan förverkligas genom den troendes enhet med Kristus (jfr t. ex. Gal. 2: 19 f.; Rom. 6: 3 ff.; 7: 4 ff.; 14: 7 f.; Fil. 1: 21). Likaså betyder det, att Kristus blev kött, alltså hans inkarnation, egentligen inte ett särskilt skeende, skilt från hans verk i övrigt, t. ex. en sammansättning mellan gudomlig och mänsklig substans; så tänker man däremot i grekisk ontologi, där grundbegreppen just bli sådana som substans, men icke i Nya testamentet.

Om man förstår innebörden av »ontologien» och »mystiken» i Nya testamentet, kan just dessa begrepps relation till förkunnelsen av lag tjäna att utmärka deras egenart i förhållande till grekisk ontologi och mystik. Å andra sidan blir den nytestamentliga synen på förkunnelsen av lag och moral på så sätt bestämd i dess åtskillnad från en motsvarande förkunnelse på grekiskt område.

På detta område är ontologi, resp. mystik och moral, resp. lagförkunnelse tvänne skilda tankekomplex. I en av grekiskt tänkande behärskad teologi måste man alltid skilja mellan en »dogmatik», som innehåller ontologiska-metafysiska satsar (t. ex. om Guds väsen, om Kristi naturer, om människan och hennes fria vilja), och en »etik», som behandlar människans gärningar. Till denna hör då lagen, moralen, som anger, hur människan bör handla.

Hela denna skillnad mellan en »dogmatik» och en »etik» är främmande för Nya testamentet. Ty *lagen*, uttrycket för det goda, är där inte given såsom en samling bud och förbud. Den är s. a. s. inkarnerad i Kristus. I den fulla samhörigheten med honom blir det, som är rätt och rättfärdigt, förverkligat. Men det *lagen* ville var just rätt och rättfärdighet. Genom Kristus har, »utan lag» (Rom. 3), en rättfärdighet uppenbarats.

Denna rättfärdighet gives i livet i Anden. Men Anden är Kristus, och där Kristi Ande verkar, finns frihet från lag — en frihet vari dock faktiskt lagens krav uppfylles.

Så är i och med Kristus såsom »den nya lagen» lagens uppfyllelse given, och predikan om lagen i dess djupaste mening blir en predikan om Kristus. Det, som för grekisk åskådning ter sig som mystik, människans liv i Kristus eller Kristi liv i henne, visar sig vara formen för lagens uppfyllelse, alltså det, som enligt grekisk åskådning tillhör området för den yttre moralen. — Att sedan det, på grund av den ständigt kvarlevande »gamla människan», också behövs yttre lagar, tvång och hot är nog sant, men lagen i denna betydelse är motiverad ut ifrån den innevarande situationen och inte en på förhand föreliggande regelsamling. — På detta bruk av lagen kan vi inte gå in här.

Guds enhet med Kristus, eller att i Kristus den Herre, som talat i Gamla testamentet, åter talar och verkar, är bakgrunden till, att lagen nu kan framträda som Ande i de troendes liv. Dogmatiken, på grekiskt sätt uttryckt så, att Kristus var av gudomlig natur, innebär inte en säregen ontologi, utan är ett uppenbarelsfaktum som förstås bäst ut ifrån lagens uppfyllelse genom Kristus och i Kristus. För den grekiska ontologien är och blir det alltid en svårighet att förbinda den gudomliga naturen i Kristus med den mänskliga naturen. För nytestamentligt tänkande är detta naturligt, ja det enda möjliga. Guds frälsningshandlande innebar just, att Gud lät Kristus bli människa. Det högsta gudomliga, den kärlek, som inte samlar på härlighet och helighet för sig utan utblottar och utger sig, den framträdde just i Kristi gärning att inte bara gå in i det vanliga mänskliga livets förgänglighet och vansklighet, utan att påtaga sig dess djupaste ve, synden (2 Kor. 5: 20), lagens förbannelse (Gal. 3: 13) för andras skull, för att dessa skulle bli delaktiga av välsignelse och evigt liv i stället för förbannelse och död.

I Guds frälsningshandlande förbindes alltså det gudomliga och det mänskliga. Och av detta följer för människans del det nya livet som en form av Guds och Kristi handlande i och genom människan. I Andens liv sker lagens uppfyllelse (Rom. 8: 4). Så är här »dogmatik» och »etik» *ett*, och det, som på det grekiska tänkandets plan blir ontologi och mystik, blir här på naturligt sätt principen för människans nya liv.

Härad och kontrakt i Uppland

1.

I Svensk kyrkokunskap (1946) framhåller ärkebiskop Yngve Brilioth, att indelningen i prosterier eller kontrakt ursprungligen synes ha anslutit sig till häradsindelningen. Han tillfogar emellertid samtidigt, att både kontraktsindelningen och det medeltida prostämbetets ursprung överhuvud skulle behöva en närmare undersökning. En sådan kan dock icke ges i detta sammanhang. Här skall endast lämnas en kortfattad översikt av förhållandet mellan härad och kontrakt i Uppland genom tiderna.

Då det gäller Upplandsdelen av ärkestiftet eller de gamla folklanden: Tiundaland, Attundaland och Fjädrundaland föreligger en fast utgångspunkt i det beslut, till vilket den energiske och målmedvetne ärkebiskop Nils Allesson (1295–1305) säkerligen tagit initiativet. Vid prästmötet i Uppsala 1298 utfärdades en bestämmelse om att varje härad eller på latin »provincia» i de tre nyssnämnda folklanden skulle ha en landdekan, en »decanus ruralis»; ifrågasvarande dekan skulle enligt beslutet handlägga mål, som tillhörde prästernas ämbetsförvaltning.

Avsikten med det nämnda prästmötesbeslutet var sålunda, att i anslutning till häradsindelningen uppdelade de tidigare prosterierna eller »archidiakonaten» (Tiundaland, Attundaland och Fjädrundaland) i mindre förvaltningsområden under en dekan. Den vanliga benämningen på den kyrkoherde, som i häradet kom att fungera som biskopens ställföreträdare och ombud, blev emellertid i Sverige icke dekan utan prost, och prostens ämbetsområde kom att benämnas prosteri. Vid medeltidens slut hade dessa benämningar helt slagit igenom och blivit de officiella. Ordet kontrakt tillhör reformationstiden.

Ännu under 1300-talets förra hälft utgjorde visserligen de tre folklanden särskilda kyrkliga uppbördsområden. Häradet var emellertid den mindre enheten och spelade vid denna tid samma roll som prosteriet vid den skatteindrivning, som blev en följd av beslutet vid herredagen i Vadstena 1526, då ärkestiftets representanter måste förbinda sig att till den lybska skulden betala 4000 mark. I uppbördslängderna från 1310- och 1340-talen förekommer för Upplands vidkommande dock ännu icke ordet prosteri eller prost, såsom förhållandet är i »Stor-Hälsingland». Av de nämnda längderna och andra källor framgår emel-

lertid, att 1298 års beslut håller på att förverkligas, och på 1330-talet omtalas prostar i Enköping och Roden.

Den prosteriorganisation, som återspeglas i källorna från 1300-talets förra hälft, undergick emellertid under tiden efter århundradets mitt betydande förändringar. En av orsakerna härtill – dock icke den enda – var digerdöden och den agrarkris, som uppstod i samband därmed. Den »pastoratsdöd», som följde efter 1350, kom därför att inverka även på prosteriorganisationen. Även prestens ämbetsområde måste anpassas efter de ändrade förhållandena i samhället och det kyrkliga arbetets krav. Denna anpassningsprocess pågick medeltiden ut. Visserligen kom det medeltida prosteriet i Uppland även efter 1350 att i flera fall sammanfalla med häradet och att även behålla dess namn. Vid medeltidens slut omfattade sålunda det andra prosteriet Norunda samma pastorat som häradet med samma namn eller Tensta, Björklinge, Viksta, Ärentuna, Lena, Film och Dannemora. Detsamma gäller om det åttonde prosteriet Oland med pastoraten Alunda, Tuna och Ekeby. Annexförsamlingar voro i detta prosteri vid medeltidens slut Morkarla, Stavby och Skäfthammar. Även prosterierna Åsunda härad, Simtuna, Våla samt Hagunda och Lagunda hade i det närmaste samma omfattning som häraderna med dessa namn. Vittinge i Simtuna och Huddinge i Våla hörde dock till Torstuna härad. I andra fall var däremot överensstämmelsen mellan härad och prosteri mindre. Det första prosteriet Bälinge härad omfattade pastoraten Bälinge, Åkerby, Skuttunge, Gamla Uppsala, Vaksala, Danmark, Näs, Börje och Vänge och bestod alltså av pastorat från tre olika häradar: Bälinge, Vaksala och Ulleråker. Prosteriet Frötuna bestod av pastoraten Länna och Frötuna i Frötuna skeppslag, Husby-Skederid, Rimbo och Fasta (Fasterna) i Sjuhundra härad samt Riala i Lo skeppslag.

Då härad och prosteri icke längre sammanföll, hade man även dragit konsekvenserna härav och gett prosteriet namn efter det pastorat, varest prosten var kyrkoherde. Prosterier med sådana namn voro 1527 Frötuna, som 1541 kallades Husby prosteri, Söderby, Vada, Vidbo och Borby. Vidbo prosteri t. ex. bestod av pastoraten Frösunda, Markim, Skånela, Skepptuna och Vidbo härad i Seminghundra härad samt Laggahärad och Närtuna i Långhundra härad. Prosteriet Borby med pastoraten Borby (= Fresta) och Ed i Vallentuna härad och Bromma och Spånga i Sollentuna härad samt Solna i Danarö skeppslag hade liksom pastoratet 1527 sitt namn efter prästgården i Fresta socken i nuvarande Roslags västra kontrakt. Ett av prosterierna benämndes 1527 »fjortonde prosteriet av öarna» och omfattade Färentuna, Hilleshög, Sånge, Skå, Lovö, Adelsö och Munsö. Det i den vetenskapliga litteraturen omskrivna »Roden Skip-lagen» bildade ett eget prosteri med pastoraten Börstil, Hökhuvud, Valö och Harg. Man kan dessutom konstatera, att det vid medeltidens slut förelåg en

tendens att frångå häradsnamnet och ersätta detta med namnet på det pastorat, där prosten var kyrkoherde. I ett aktstycke från 1531 nämnes sålunda »Norunda härad. Det är Tensta prosteri.» Prosten i prosteriet Norunda var 1531 kyrkoherde Sverker i Tensta.

Under den senare medeltiden sönderföll Uppland i flera slottslän. Till dessa hörde bl. a. Stäkets län omfattande Bro, Håbo och Ärlinghundra härader. I kyrkligt hänseende var detta område delat i två prosterier: »Tolfte prosteriet Stäkslän» med pastoraten Västra Ryd, Näs, Låssa, Kalmar, Håtuna, Gran, Egby (Häggeby), samt »Trettonde prosteriet Stäkslän» omfattande pastoraten Sigtuna, Alsike, Vassunda, Odensharga (Odensala) och Skog (Skokloster).

Vid medeltidens slut, då prosteriorganisationen var helt genomförd, fanns det i ärkestiftet 31 prosterier och 189 pastorat. I Uppland var prosteriernas antal 22, pastoratens 123 och annexförsamlingarnas bortåt 50. I prosteriet Hagunda och Lagunda fanns det icke mindre än 8 annexförsamlingar. Antalet pastorat i varje prosteri varierade från 1 till 10. Enpastoratsprosteri var förutom Stockholm dock endast Värmdö, som utgjorde det tjuogoandra prosteriet i ärkestiftet. Det tjugonde prosteriet, som 1527 saknade särskilt namn, bestod av de båda pastoraten Rasbo och Fundbo.

De i det föregående meddelade uppgifterna om prostorganisationen vid medeltidens slut ha alla hämtats från en nyligen påträffad »räkenskap», som den av Gustav Vasa under 1520-talet flitigt utnyttjade dekanen i Uppsala domkapitel Johannes Laurentii strax före Västerås riksdag 1527 inlämnade till konungen med uppgift om hur mycket varje präst i ärkestiftet hade betalt av den 1526 beslutade hjälpgården på 4000 mark till den lybska skuldens avbetalning. I detta ur personhistorisk synpunkt synnerligen värdefulla aktstycke, som i annat sammanhang kommer att publiceras, äro pastoraten ordnade kontraktsvis.

2.

Under reformationstidens två första årtionden skedde praktiskt taget inga förändringar i prostens ämbetsområde. Det medeltida prosteriet — Gustav Vasa använde 1530 ordet kontrakt — förblev liksom pastoratet tämligen intakt i Uppland. Vid herredagen i Arboga 1546 klagade emellertid biskoparna över att ingen längre önskade åta sig prostämbetet. Denna ovillighet sammanhänger helt visst med de nya arbetsuppgifter, som i samband med tiondeindragningen ålades prostarna. Dessa blevo nu kungliga uppbördsmän, från 1544 direkt underställda den kungliga räknekammaren. Samtidigt med att kammaren övertog kontrollen och prostarna direkt underställdes det nyinrättade ämbetsverket uppgjordes i detta en av J. A. Almquist (1922) publicerad förteckning över

prosterierna och prostarna, som skulle svara för uppbörderna av »biskops-, kyrko- och kaniktionerna uti alla partseler».

Av 1544 års förteckning framgår, att det medeltida prosteriet Värmdö förenats med Vada prosteri och att prosteriet Hagunda och Lagunda delats i två. Vid samma tillfälle erhöles också en del prosterier nya namn. Det heter visserligen ännu 1544 Öarnas prosteri liksom 1527, men i övrigt ha de medeltida häradsnamnen fått ge de prosterier namn, som under medeltiden benämndes efter det pastorat, där prosten var kyrkoherde. Att detta i praktiken var synnerligen olägligt, är uppenbart, och denna praktiska olägenhet är givetvis anledningen till att en del prosterier 1544 fingo nya namn efter häradet. Söderby prosteri fick sålunda heta Lyhundra härads prosteri, Vada Vallentuna härads prosteri, Vidbo Långhundra prosteri och Borby Sollentuna härads prosteri. Det 1527 namnlösa tjugonde prosteriet, som omfattade de båda pastoraten Fundbo och Rasbo, fick 1544 namnet Rasbo härads prosteri. Prosteriet Norra Roden kallades Tierps härads prosteri och prosteriet Roden Skiplagen Frösåkers härads prosteri o. s. v. De prosterier, som 1527 ännu hade kvar sina gamla häradsnamn, fingo naturligtvis bibehålla dessa. Detta gäller om prosterierna Norunda, Oland, Våla och Åsunda. Det sagda innebär, att det stora flertalet av prosterierna i Uppland fr. o. m. 1544 hade namn efter häraderna. Någon namnväxling efter »prostpastoratet» förekom icke längre.

Att de medeltida prosterierna icke genomgående voro identiska med häraderna och att de nya namnen därför stundom blevo en smula missvisande, tog man 1544 ingen hänsyn till. I de i Kammararkivet bevarade tionderäkenskaperna och i ett länsregister över rikets samtliga prosterier från år 1557 har man därför någon gång ändrat på den officiella benämningen. Prosten i Bälunge härad kallades sålunda stundom och med större rätt prost i Bälunge, Ulleråkers och Vaksala härader. På samma sätt kallades prosten i Långhundra prosteri (1527 Vidbo prosteri) prost i Långhundra och Seminghundra härader, enär prosteriet bestod av socknar från båda dessa härader. Man talade även om Torstuna prosteri i Simtuna och Torstuna härader.

Det nya namnskicket blev emellertid icke gammalt, enär hela prostinstitutionen upphörde under 1550-talets senare hälft, då Gustav Vasas organisationsarbete nådde sin höjdpunkt genom inrättandet av en mängd nya fögderier och uppdelningen av stiftet i mindre förvaltningsområden. Motiveringen för denna åtgärd av år 1557 var dels stiftens storlek, dels de forna biskoparnas »äregirighet och listighet». De mycket stora stiftet hade gjort det möjligt för både »ärkebiskopar, lydbiskopar, prelater, kaniker och flera av sådant papistiskt sällskap» att slå under sig »land, riken och furstendömen». I stället för att »vårda sig om Kristi hjord och de församlingar, som de efter Guds skick med hans

heliga ord föregå och förestå skulle», hade de nämnda i Gustav Vasas ögon politiskt hårt belastade biskoparna intresserat sig för världslig politik och låtit »den kristna församlingen sväva och bliva uti stor villfarelse och farlighet både till liv och själ». Den i och för sig mycket angelägna uppgiften att skapa mindre stift och därmed bättre möjligheter för de nya stiftscheferna, de s. k. ordinariearna, att kontrollera prästernas arbete och de kyrkliga förhållandena överhuvud i stiftet var alltså för Gustav förenad med förhoppningen om att kunna göra ett definitivt slut på det medeltida »biskopsregementet», som särskilt under 1520-talet berett honom så många svårigheter och bekymmer.

Enligt 1557 års plan delades ärkestiftet i tre kyrkliga förvaltningsområden med »biskop Lars i Uppsala» och ordinarier i Gävle och Stockholm. Vid gränsdragningen mellan de nämnda »stiften» utgick man från häradet utan någon hänsyn till de gamla prosterierna. Uppsala stift skulle bestå av 22 häradar (Bro, Håbo, Ärlinghundra, Sjuhundra, Oland, Vendel, Tierp, Bälunge, Ulleråker, Vaksala, Rasbo, Lyhundra, Närdinghundra, Börstil, Våla, Edbo, Trögd, Åsunda, Lagund, Hagund, Simtuna och Torstuna).

Då stiftet 1557 uppdelades i mindre förvaltningsområden och häradsfogdarna togo hand om tiondeuppbörden, blevo prostarna mer eller mindre överflödiga. I realiteten innebar också den nya stiftsorganisationen av år 1557, att prosteriet försvann, även om man någon gång ännu in på 1560-talet kan möta prosttiteln. Det är också betecknande, att ärkebiskop Laurentius Petri icke nämner prosten i det kyrkoordningsförslag, som bär årtalet 1561 och som han vid riksdagen i Stockholm 1562 överlämnade till Erik XIV. Ärkebiskopen räknade sålunda vid denna tidpunkt icke med ett särskilt prostämbete. Liksom domkapitlet hörde prosteriet vid tiden för Gustav Vasas död till det förgångna.

3.

Stiftsindelningen av år 1557 blev emellertid icke länge bestående. Redan under Erik XIV:s regering fick biskopstiteln och den gamla stiftsorganisationen ökad betydelse; stiftscheferna i de nyinrättade områdena blevo heller aldrig jämställda med sina kolleger i Uppsala, Linköping, Skara o. s. v. Traditionen var för stark, och vid revolutionen 1568 gjorde Johan III ett hastigt slut på stiftsorganisationen av år 1557 och återgick i de konfirmationsfullmakter, som han utfärdade efter trontillträdet, både till den av Gustav Vasa avskydda biskopstiteln och till de medeltida stiftsgränserna. Johan III:s trontillträde medförde även en nästan omedelbar reorganisation av prosteriet och prostämbetet. Redan 1568 omnämnes domprosten i Åbo och följande år domprostarna i Uppsala och Skara. Samtidigt dyker även prosttiteln upp i akterna. I trohetsför-

säkran till Johan III, avgiven av prästerna i Hälsingland 1568, nämnas prostarna i Bollnäs och Delsbo, och i kyrkomötesbeslutet i Uppsala 1572 landsprostarna i Gästrikland, Delsbo, Vendel och Veckholmen. Kyrkoordningen av 1571, som antogs av prästerna vid det nyss nämnda kyrkomötet, föreskrev även, att biskopen skulle ha sina prostar »uti alla prepositurer på landsbygden, såsom vant är». En reorganisation av prostens ämbetsområde genomfördes också mycket snabbt. I ärkestiftet var den fullt färdig vid tiden för Uppsala möte 1593.

Utgångspunkten för reorganisationen av prostens ämbetsområde blev det medeltida prosteriet men med en del smärre förändringar. Till dessa avvikelser från medeltida svensk tradition hörde, att prosterierna numera rätt allmänt började kallas kontrakt och benämnas efter det pastorat, där prosten var kyrkoherde. På grund härav växlade kontrakten ständigt namn (t. ex. 1594 Täby, 1613 Åkers (Österåkers), 1672 Värmdö, 1729 Solna och 1751 Täby kontrakt), såsom förhållandet delvis var redan under medeltiden. Kyrkoherdarna i ett och samma kontrakt kallades kontraktister. I Uppsala domkapitels protokoll från 1590-talet användes sålunda genomgående kontrakt och kontraktister. 1593 nämnes prosten i »samma kontrakt», 1595 »pastores in contractu Wadsundensi», och prosten i Almunge talar 1595 om sina kontraktister. Vid prästmötet i Uppsala 1608 omtalas prostarna »uti vart sitt kontrakt». I förteckningen över prästernas i Uppsala stift bidrag till Älvsborgs lösen 1613 användes likaledes kontrakt som beteckning för prostens ämbetsområde. Det bör dock härvid genast tillfogas, att benämningen prosteri länge levde kvar vid sidan av kontrakt. I en förteckning över kontrakten i Sverige och Finland från år 1729 användes benämningen prosteri, medan »Ecclesiastik matrikel öfver Sverige» av år 1838 har kontrakt. I Finlands evangelisk-lutherska kyrka är den officiella benämningen på prostens ämbetsområde ännu i dag prosteri. Här har alltså den medeltida traditionen förblivit oförändrad.

De förändringar, som vidtogos i prostens ämbetsområde i samband med reorganisationen vid Johan III:s trontillträde, voro relativt få och föga ingripande i förhållande till medeltida tradition. Det adertonde medeltida prosteriet Hagunda och Lagunda förblev liksom under åren 1544–1557 uppdelat i två kontrakt. Det medeltida prosteriet Bälunge härad delades i två kontrakt. Till det ena lades Bälunge, Börje, Näs, Skuttunge, Vänga och Akerby och till det andra Danmark, Gamla Uppsala, Vaksala samt Lagga från Långhundra härads prosteri och Rasbo och Fundbo i det forna vid medeltidens slut namnlösa tjugonde prosteriet. De båda pastoraten Film och Dannemora i det andra prosteriet Norunda förenades med det medeltida Norra Roden eller reformationstidens Tierps härads prosteri, och det forna åttonde prosteriet Oland

lades till »Roden Skiplagen» eller Frösåkers härads prosteri, som dessutom i staden Öregrund fick ett nytt pastorat. Vallentuna, Vada och Garn lades till Sollentuna härads prosteri och Wärmdö förenades med Täby, Aker och Ö. Ryd till ett kontrakt.

Vid reformationstidens slut var antalet kontrakt i Uppland 21. Det bör härvid anmärkas, att Stockholm numera icke inräknades bland kontrakten och att ett kontrakt överförts från Strängnäs till Uppsala stift. Vad pastoratens antal beträffar uppger ärkebiskop Petrus Kenicius vid 1611 års prästmöte, att det i ärkestiftet fanns 179 pastorat förutom städerna. Av dessa pastorat lågo 120 i Uppland. Härtill komma städerna Stockholm, Uppsala, Enköping, Sigtuna och Öregrund samt pastoraten Bälinge, Järnlås, numera Järlåsa och Arnöberg eller Bondarnö. Antalet pastorat i Uppland var alltså sammanlagt 128, varav 7 från Strängnäs stift. År 1527 var motsvarande antal 123. Talet om sammanslagning av pastorat i stor utsträckning på grund av kungliga befallningar inskränker sig, vad Uppland beträffar, till två: Solna 1529 och Enköping 1548.

4.

Enligt bestämmelserna i 1571 års KO skulle prostarna tillsättas av biskopen. Till prostar skulle denne »utvälja de personer, som ibland de andra prästerna synas vara skickligast, på det han av dem desto mera bistånd hava må uti kyrkans saker». Den personliga skickligheten och lämpligheten skulle alltså vara den avgörande principen vid tillsättning av prost. Under dragkampen mellan biskopen och kontraktisterna om prosttillsättningen under 1600-talet hävdade biskoparna, att till kyrkoherdar i ett pastorat, varav prosteriet fått sitt namn, skulle utses en person, som »då strax, när han bliver ordentligen inställd till en laglig kyrkoherde, erkännes också för en prost över det kontraktet, som därtill lyder», såsom formuleringen lyder i kyrkoordningförslaget av år 1682. Principen innebar, att tillsättningen av prost sammanföll med prästtillsättningen och att kontraktisterna i dessa fall helt ställts utanför prostvalet. Principen innebar också införandet av särskilda »prostpastorat» med bestämda namn.

KL av 1686 tog emellertid ingen hänsyn till biskoparnas önskemål utan föreskrev, att biskopen till prost skall utse den lämpligaste, »sedan kontraktisterna med deras förslag äro inkomna». Genom denna bestämmelse omintetgjordes försöket att skapa fasta prostsäten och samtidigt lösa den i praktiken besvärliga namnfrågan. För att lösa det sistnämnda problemet måste man därför slå in på en annan väg och ge de olika kontrakten särskilda namn. Vid denna namngivning återgick man till äldre tradition och införde på nytt de medeltida häradsnamnen som benämningar på kontrakten. På 1720-talen hade sålunda

kontrakten Hagunda, Norunda, Svartsjö, Trögds och Vaksala sina numera välkända namn. Senare tillkommo namnen Håbo, Lagunda, Ulleråker och Åsunda som kontraktsnamn. Vid prästmötet i Uppsala 1751 tog man steget fullt ut och beslöt, »att de kontrakt i stiftet, som härtill haft sina namn av församlingarna, därest prostarna voro kyrkoherdar, skulle till undvikande av oreda i framtiden med ständiga namn utmärkas». Almunge kontrakt skulle heta Nördinghundra kontrakt, Börstils Olands och Frösåkers, Väddö Lyhundra, Frötuna Sjuhundra, Odensala, Ärlinghundra, Skeptuna Seminghundra, Spånga V. Roslags, Täby Ö. Roslags, Tierp Örbyhus, Nora N. Fjärdhundra, Norrby S. Fjärdhundra. Att härad och kontrakt icke längre voro identiska spelade tydligen ingen roll 1751. Det avgörande var, att kontrakten fingo »ständiga namn».

Utvecklingen hade alltså 1751 lett till att samtliga kontrakt fått särskilda namn hämtade åtminstone i regel från de gamla häradsnamnen.

Under tiden efter prästmötesbeslutet 1751 ha naturligt nog vissa förskjutningar mellan de olika kontrakten och även en del sammanslagningar av kontrakt ägt rum tid efter annan. Detta blev särskilt förhållandet i samband med den pastoratsindelning, som blev en följd av 1910 års lönelagstiftning. Så sammanslogos nu kontrakten Lagunda och Hagunda, såsom förhållandet var vid medeltidens slut, och såsom skett med Olands och Frösåkers under 1600-talet, vidare Seminghundra och Ärlinghundra, Ulleråkers och Norunda samt Trögds och Åsunda. Då domprosteriet (1937) upphörde att vara prebende åt professorn i praktisk teologi vid Uppsala universitet, förenades domprosteriet med Vaksala till ett kontrakt.

JOH. LINDBLÖM

Heliga Birgittas uppenbarelser på nutidssvenska

Tillika en religionspsykologisk inledning till deras studium

Det måste anses som en stor tilldragelse i svenskt kulturliv, att vår medeltids förnämsta bokverk, ett verk av Sveriges väl mest kända författare, om man räknar med tidevarv och utbredning, nu har utkommit eller är på väg att utkomma i modern svensk översättning. Redan mot slutet av medeltiden överflyttades Birgittas latinska *Revelationes celestes* till medeltidssvenska, 1909 utgav rektor Richard Steffen ett urval på modern svenska, men svårbegripligheten av den förra översättningen och ofullständigheten av den senare, som för övrigt gjorts på grundval av den fornsvenska, gjorde att ett behov alltså förefanns av en översättning sådan som den vi nu har fått, direkt från latinet och på en gång fullständig och från språklig synpunkt begriplig.

Man kan ej utan blygsel tänka på att en sådan ej förr har sett dagen, likaså att vi till dags dato icke har en modern, kritisk upplaga av den latinska texten. Det är dock en glädje att veta att en sådan faktiskt nu är under arbete bland en grupp kompetenta latinare i Uppsala. Ett förnämligt prov publicerades för ett par år sedan i och med Lennart Hollmans text till ett viktigt parti av uppenbarelserna, de s. k. *Revelationes extravagantes*. Den nya svenska översättningen, en frukt av ett decenniums mödor, är verkställd av litteraturhistorikern och teologen, fil. licentiaten Tryggve Lundén, som härmed har gjort sig förtjänt av den största tacksamhet. Självfallet har han begagnat Hollmans kritiska text för den del av revelationerna som den omfattar. För det övriga har han använt den första av de många tryckta upplagorna av den latinska texten, den som är utgiven i Lübeck 1492, vilken alltså anses vara den bästa. Bokförlaget, Allhems förlag i Malmö, kan ej nog prisas för de kostnader och den omsorg som det nedlagt på det stora bokverket. Icke blott i rent typografiskt hänseende är det höjt över allt beröm, det är också försett med ett rikt illustrationsmaterial, som med reproduktioner av träsnitt, djup- och färgtryck magnifikt pryder verket och gör det till ett fulländat praktstycke, som icke blott väcker beundran, utan också i många hänseenden, icke minst genom de många sköna bilderna av helgonet, bereder betraktaren en subtil uppbyggelse. Bokförlagschefen Artur Svensson förtjänar här en hög éloge för nit, kunnskap och smak.

Första bandet, som bär tryckåret 1957, innehåller revelationernas tre första

böcker och inledes med en kort översikt av Birgittas liv och författarskap, skriven av översättaren. Därpå följer den heliga Birgittas levernesbeskrivning, författad av de båda biktfäderna Petrus Olovsson från Alvastra och Petrus Olovsson från Skänninge, en krönika från 1400-talet om Birgittas förfäder samt ett sammandrag av magister Mattias' prolog till en samling av Birgittas tidigaste revelationer. Till hjälp för läsaren har översättaren sammanställt en kort översikt av innehållet i de särskilda revelationerna. Andra bandet, tryckt 1958, innehåller fjärde och femte böckerna. Ytterligare två band är att vänta inom den närmaste tiden, innehållande återstoden av Birgittas litterära kvarlåtenskap.¹

Birgittas *Revelationes* har av ålder indelats i åtta böcker. Härtill kommer regeln för Vadstena kloster (*Regula Salvatoris*), en liturgisk text till jungfru Marias lov (*Sermo angelicus*) samt en tilläggsamling av uppenbarelser, hopställd efter de övriga (*Revelationes extravagantes*). Allt detta är redigerat av Birgittas biktfäder och vänner. Materialet härstammar delvis från hennes svenska tid, delvis från tiden efter flyttningen till Rom.

¹ Första bandet innehåller 346 sidor med ett femtiotal illustrationer, varibland sex utsökta färgplanscher; andra bandet 320 sidor med ett trettiotal illustrationer och sex färgplanscher och faksimil. Vardera volymen kostar häftad kr. 40: —, i helklotband 60: —, helpergamentband 95: —. Priset måste anses billigt med hänsyn till vad verket har att bjuda. — Översättarens namn borgar för förtrogenhet med medeltidslatinet och tolkningens allmänna vederhäftighet. Hans tidigare översättningar av latinska medeltidsurkunder har skaffat honom ett gott renommé på detta svåra område. Tagna stickprov visar att tolkningen väl återger latinets, ibland något fritt, vilket i allmänhet är till fördel för begripligheten. Jag har icke haft tillfälle till detaljgranskning. Vid genomläsningen av den svenska texten fastnade jag vid några enstaka ställen. I, 1: *du skall vila i min gudoms arm*; på svenska väl bättre: *du skall vila i min gudoms famn* (*requiesces in brachio deitatis mee*). — IV, 47: *såsom baggar, vilka resa sig på framfötterna och stänga varandra med hornen*. Detta ger en underlig föreställning. Meningen är väl: *resa sig med framfötterna i vädret* etc. (*sicut arietes qui eleuantes se pedibus anterioribus mutuo se impingunt cornibus*). — IV, 33: Birgitta gisslar munkar som behåller privategendom till egen bekvämlighet. Övers. lyder: *Nu träffar man verkligen många, som kallas rika och som dock äro fattigare på penningar och dyrbarheter än de, vilka lovat att leva i fattigdom*. Lat.: *qui tamen in clenodijs et pecunijs pauperiores sunt illis, qui paupertatem professi sunt*. Är icke meningen den, att dessa munkar mitt i sin rikedom, d. v. s. trots sina dyrbarheter och penningar, är fattigare än de verkligt fattiga munkarna? Fornsv.: *rike, ther tho äru fatikare i päningom oc sylfskedhom oc androm sylfkarom oc hafwom än the som lofwadho gudhi at liua i fatikdom*. — V, rev. 13: en tjänare säger till sin husbonde: *Se, din åker är plöjd och rötterna uppryckta. När skola vi nu så vetet?* Husbonden svarar: *Fastän rötterna se ut att vara uppryckta, ha dock gamla stubbar lämnats kvar. De skola lösas upp av regn och bläst om våren.* Lat.: *ecce nouale tuum excultum est et radices extirpate sunt* etc. Husbonden svarar: *licet radices extirpate videantur, tamen adhuc inueterati trunci et stipites derelicti sunt* etc. Stället blir svårbegripligt, om man föreställer sig en vanlig åker. Är det fråga om en nyss uppröjd *nyodling*, blir allt klart: trädrötterna är uppbrutna, men det ligger kvar en del gamla trädstammar och stubbar, som måste försvinna, innan sådden kan börja. — IV, 1: *ingen rövare sämre än honom* (i st. f. *han*) *som förräder* etc. är ren lapsus. Jag har alldeles i förbigående antecknat dessa småsaker, mer för nöjes skull än för att kritisera ett utmärkt arbete.

En fråga som inför Birgittas litterära verk omedelbart inställer sig är denna: vilken är dess litterära genre, som vi brukar säga inom litteraturforskningen, med andra ord: vad är det här fråga om för slags litteratur i jämförelse med andra författarprodukter i forntid och nutid? Heliga Birgittas skrifter är ej ensamma i sitt slag; de tillhör en omfattande klass av litteraturalster, särskilt representativa för det medeltida fromhetslivet på kontinenten, men med talrika exempel och analogier på olika håll både i väster- och österland ända till våra dagar. Vi kan med ett ord beteckna dem som *revelationslitteratur* eller *uppenbarelitelitteratur*. Just som namnet anger, grundar sig denna litteratur på uppenbarelser från den himmelska världen, som fromma män och kvinnor bekänner sig ha fått mottaga i ett tillstånd av inspiration, stundom med karaktär av verklig extas. Bakom hela denna litteratur står män och kvinnor som tillhör den mycket markanta kategori inom religionshistorien, som vi kan kalla den visionära typen. De har gåvan att med mer eller mindre fullständig avbländning av sinnena gentemot yttervärlden öppna sig för ingivelser från den gudomliga sfären — fackpsykologerna skulle väl närmast tala om det under- eller omedvetnas område. Föreställningar, tankar, intryck strömmar över dem, såsom det sker hos skalden i inspirationens ögonblick. Understundom tar ingivelsen konkret, plastisk form, liksom skådades något med ett inre öga. Då inträder vad vi kallar en »vision» i egentlig mening. Är icke syn- utan hörsel förnimmelser övervägande, talar vi om »audition». Dylika upplevelser kan vi med framgång studera hos många av medeltidens mystiker, men också i vissa nyare strömningar speciellt inom väckelsefromheten t. ex. i Finland (»dvalpredikanterna»), för att icke tala om Gamla testamentets profeter. Åtminstone de äldre surorna i Koranen hör hit. Birgitta är ett kronexempel på den visionära fromhetstypen och hennes skrifter på den visionära revelationslitteraturens genre.

Jag använde nyss ordet »extas». Det är ett mångtydigt uttryck, som måste närmare preciseras. Vi kan i huvudsak skilja mellan två slag av extas. I ena fallet är det fråga om den religiösa personlighetens översvinnliga förening med och uppgående i det gudomliga, det yttersta målet för den form av mystik, som vi kallar »enhetsmystiken». Detta är »sammansmältningsextasen». I andra fallet är det fråga om ett psykiskt tillstånd, mer eller mindre varaktigt, då en idé, föreställning eller känsla blir så dominerande i själslivet, att alla andra psykiska funktioner så att säga kopplas av. Medvetandet koncentrerar sig på ett enda; allt annat undantränges, stundom ända till något som liknar vanlig medvetlöshet. Psykologerna talar om »monoideism». Denna form av extas kallar vi lämpligen »koncentrationsextas».

Det är denna senare extas som är typisk för Birgitta, när hennes inspiration når sin höjdpunkt. Sammansmältningsextasen är främmande för henne. Många av

Birgittas revelationer har framgått ur sådana tillstånd av koncentrationsextas. Att detta skulle gälla alla, vore det emellertid ett misstag att tro. Inspirationen har många grader. Den högsta formen är extas i nyssnämnd mening. Den lägsta är den av oss alla välkända psykiska upptagenheten, medförande en mer eller mindre höggradig sinnesfrånvaro. Däremellan ligger många stadier. Olikheten i inspiration märkes mycket väl i de olika revelationerna. Ibland förnimmer man tydligt extasens höjdflykt, ibland märker man hur reflektionen arbetar påfallande tungfotat. Men även i sådana fall bibehålles den revelatoriska stilformen. Visionären har en tendens att räkna allt som stiger upp i hans medvetande som direkta ingivelser från ovan.

Birgitta har själv efterlämnat ytterst värdefulla beskrivningar av extatiska upplevelser. Hon är angelägen att framhålla att hon i sina visioner icke ser med sina lekamliga ögon eller hör med sina lekamliga öron, utan ser med andliga ögon och hör med andliga öron. Hon är vakande, icke sovande; hon vakar i bön och skådar andligen. När det behagar Gud, söver han hennes kropp, icke med lekamlig sömn, utan med andlig vila. Eller också: själen uppväcks liksom ur en dvala till att se, höra och känna på ett andligt sätt. Kroppen sjunker hän såsom i domning, som dock ej är en sömnens domning. Hon känner sitt hjärta upptändas av gudomlig kärleksglöd, hon försjunker i hänryckt betraktelse och, berövad sin kropps sinnen, skådar hon i anden gudomliga, himmelska ting (t. ex. II, 18; IV, 7, 77, 138, 139, 140, 142). En otrolig rikedom av tankar och intryck överströmmar henne under en kort stund. Om den märkliga femte boken av revelationerna, som kallas Frågornas bok, därför att den handlar om frågor som en illistig munk ställer till Kristus och besvaras av honom, berättas följande. Det hände en gång, medan Birgitta red på vägen till sin gård i Vadstena, att hon plötsligt under sin bön blev hänryckt i anden, så att hon berövades sina sinnen och upplyftes i extas, varunder hon skådade hela innehållet i denna bok. I ett kort ögonblick hade hon hela boken i sitt medvetande såsom en enda, enhetlig uppenbarelse. När hon var framme, måste hennes följeslagare röra vid henne för att väcka upp henne ur hennes hänryckning. När hon undfick klosterregeln, var det som om ett kärl med dyrbara ting av mångfaldigt slag hade östs ut över henne. En av hennes biktfäder berättar att han själv flera gånger sett henne sittande eller liggande framstupa liksom medvetlös, hänryckt i extas, utan att hon hörde eller såg vad som tilldrog sig runtomkring henne. Allt detta är typiskt för visionära erfarenheter i alla tider. Här ser man också vad skillnaden är mellan vision i egentlig mening och vad som brukar kallas hallucination. Den hallucinerande menar att han ser med sina yttre ögon och hör med sina yttre öron och placerar vad han förnimmer just i det rum i sinnevärlden, där han själv befinner sig. Visionären menar sig skåda med ett själens öga, och vad han ser

förlägger han till den övernaturliga, osinnliga världen, alltså till en helt annan verklighetssfär.²

Revelationerna har i regel formen av meddelanden från någon himmelsk person. Vanligen är det Kristus eller jungfru Maria som talar; men även andra heliga personer ter sig för sierskan, såsom Johannes Döparen, evangelisten Johannes, apostlarna Petrus och Paulus, biskop Ambrosius, helgonen Dionysius, Botvid, Agnes o. s. v. När en verklig vision av extatisk natur inträffar, berättar hon det så, som vore det en annan person som skådar: »en person som icke sov, utan vakade, fick denna uppenbarelse», »en människa tyckte sig se», heter det, eller något dylikt. I visionens stund sker ett slags personlighetsdifferentiering (icke att förväxla med psykiatriens »personlighetsklyvning»). Vardagsjaget åtskiljer sig från det hänryckta jaget och talar om detta som vore det en främmande person. Ett liknande fenomen möter oss i Paulus' beskrivning av sin extatiska upplevelse i 2 Kor. 12, 2 ff.: »Jag vet om en man i Kristus, att han blev uppryckt till tredje himmelen; huruvida det var i kroppslig måtto, eller om han var skild från sin kropp, det vet jag icke, Gud allena vet det.» Birgitta undviker överhuvudtaget att tala om sig själv i jag-form. Hon betecknar sig vanligen som Bruden, till vilken Brudgummen (Kristus) talar, som Sonens brud, till vilken Guds Moder talar, eller något sådant. Detta tillbakaträdande av det egna jaget hör till den visionära stilen, men det är också ett uttryck för en egendomlig inre erfarenhet, en erfarenhet att i de benådade ögonblicken vara en annan än i det normala livet.

De flesta revelationerna utgöres av meddelanden som rör den kristna läran och moralen eller kyrkliga förhållanden av olika slag. Den romerska kyrkans centrala dogmer utredes, förklaras och inskräpes: treenigheten, inkarnationen och Kristi födelse av jungfrun, återlösningen, mässoffret, transsubstantiationen, de sju sakramenten, helgonens tillbedjan, Marias upptagande med kropp och själ till himmelen, påvedörets höghet, kyrkans väsen. För förklaringen av alla dessa dogmer gör Birgitta ett flitigt bruk av liknelser och allegorier. Hon är över huvud en mästare i metaforisk framställningskonst, vilket icke betyder att hon alltid motsvarar våra smakideal. Det saknas ej exempel på både grovt drastiska och härresande hemska skildringar.

Ett studium av revelationerna efterlämnar ett starkt intryck av Birgittas dramatiska syn på den mänskliga tillvaron. Det står en ständig kamp mellan Gud, omgiven av änglars och heligas skara, och djävulen, Lucifer, den fallne ängeln, och hans anhang av demonernas myriader. Alla dessa makter spelar en överväldigande roll i Birgittas trosliv såväl som i hennes uppenbarelser. Mitt på

² Till skillnaden mellan hallucination och vision i egentlig mening se Tor Andraes utredning i *Mystikens psykologi*, 1926, sid. 216 ff.

valplatsen står människosjälén, ett ständigt föremål för Guds och djävulens dragkamp. I skildringarna av Guds kamp om människosjälarna frapperas man dock ofta av försäkringarna om Guds oändliga barmhärtighet, Guds vilja att frälsa och förlåta även den mest förhärdade syndare, om han blott gör bot och bättring. »Guds barmhärtighet följer varje människa allt intill döden», säger hon på ett ställe (IV, 7).

Syndens förskräckande makt i världen är ett genomgående tema. Synder som Birgitta oftast återkommer till är högmod, vinningslystnad, flärd och kättja. Hon går skarpt till rätta med bristerna i romarkyrkan, hos påvarna, prästerskapet och klosterfolket. Simonien vid utdelandet av kyrkliga ämbeten och påvarnas flyttning från Rom till Avignon (påvarnas »babyloniska fångenskap») betraktar hon som svåra skamfläckar. Till påven Clemens VI riktar hon följande strafftal: »Du som borde förlösa själar och föra dem till mig, du är i sanning själarnas förgörare. Jag förordnade ju Petrus till herde och vårdare för mina får. Du däremot förskingrar och sargar dem. Du är sämre än Lucifer. Han hyste nämligen avund mot mig och önskade icke döda någon annan än mig, för att han skulle få härska i mitt ställe. Du är mycket sämre, du som icke blott dödar mig, i det du med dina onda gärningar driver mig bort från dig, utan även dödar själar genom ditt dåliga exempel» (I, 41).

Präster jämföres en gång med Israels barn, som i öknen dansade kring guldkalven. De liknas vid nyponen, som till det yttre är röda och vackra, men till det inre är fulla av »smuts och taggar» (I, 48). Klosterfolket bestraffas för förvärldsligt sinnelag och vinningslystnad. Sierskan går så långt, att hon säger att somliga nunnekloster mer liknar bordeller än kloster (IV, 33). Hennes domsord drabbar i samma grad ridderskapet och gemene man i Sveriges land. Oförskräckt och utan anseende till personen bestraffar hon också enskilda individer: kyrkomän, furstar, riddare, vanliga människor, alla lika. Makt eller rang spelar för denna sanningssägerska ingen roll.

Birgitta är ej blott den skoningslösa domaren, hon är även en förkunnare av Guds sökande och frälsande kärlek. Hon är outtröttlig i att mana och visa vägen till tro, bättring och helgelse. Hon prisar askesens och de andliga övningarnas makt; gärna undervisar hon om bödens välsignelse. Sonen säger i en uppenbarelse: »Stå fast i din tro på den heliga Treenigheten, älska Gud av hela ditt hjärta; var lydlig såväl i motgång som i medgång, sätt dig icke framför någon i dina tankar, räds även när du gör väl, tro icke att du är klokare än andra, antvarda hela din vilja åt Gud och var beredd till allt som Gud vill» (IV, 38). Om bönen heter det: »När du beder någon bön till mig, så sluta alltid din bön så, att du vill att min vilja alltid skall ske och icke din» (I, 14).

Ett av de säkraste medlen till själens befastande i tron och helgelsen är be-

traktelsen av Kristi lidande. Den kristna människan bör alltid ha ett bröstsmykke fäst vid sitt bröst, nämligen betraktandet av Jesus i hans lidande, hur han blev begabbad och gisslad, hängde på korset, blodig och sargad i alla lemmar, hur han anbefallde sin ande i Faderns händer (I, 7). Skildringar av Kristus i hans lidande och död spelar en mycket stor roll i revelationerna. De har också rikligen återspeglats i den birgittinska konsten. Den moderliga ömheten hos Birgitta, själv moder till åtta barn, av ingen klarare sedd och finare skildrad än av Emilia Fogelklou-Norlind,³ dallrar omisskännligt i dessa skildringar, icke minst när de tar formen av Marias betraktelse av den korsfäste sonen. De detaljerade beskrivningarna av alla den härjade kroppens morbida förändringar, skådade med hejdlös smärta, vittnar om modersförälskelsen även i barnets fysiska kropp och lemmar. Så här klagar Jesu moder i en av revelationerna: »När den första spiken fästes i honom, blev jag utom mig vid ljudet av det första slaget och föll ned såsom död, med förmörkade ögon, skälvande händer och sviktande ben, och i min smärta förmådde jag icke se upp, förrän han var helt och hållet fastspikad. Men när jag reste mig, såg jag min son ömkligt hängande, och jag, hans högt bedrövade moder, sörjande och förtvivlad, kunde knappast stå av smärta. Min son, som såg mig och sina vänner i tröstlös gråt, ropade med hög och sorgsen röst till sin Fader: 'Fader, varför har du övergivit mig?' Det var som ville han säga: 'Det är ingen som förbarmar sig över mig utom du, Fader.'» Så följer en detaljerad beskrivning av alla ömkansvärda dödsmärken i hans misshandlade lekamen, och sedan: »Så lade de honom i graven. O hur gärna hade jag icke velat att man lagt mig levande i graven med min son, om det varit hans vilja!» (I, 10).

Betraktelsen av Kristus, framför allt i hans lidande, skapar kärlek till honom. Kristus drager själen till sig som magneten järnet (I, 3). Till den som älskar Kristus kommer allt annat andligt gott i överflöd. Änkans olja sinar icke. Glädjen och jublet skall aldrig tryta för den Kristusälskande själen (I, 1).

Rikt erfaren i det andliga livets hemligheter uppträder revelationernas Birgitta som en insiktsfull själavårdare. Man måste beundra hennes skarpsynthet och visdom, både när hennes andliga läkekonst vänder sig mot henne själv, och när den vänder sig mot andra. Hon är bekymrad för att hon hemsökes av många skiftande och onyttiga tankar. Det gäller, får vi höra, att icke ha sin lust i de syndiga tankarna, utan kämpa emot dem och fast förtrösta på Gud (III, 19). Hon beder för och med de samvetsplågade. Den femte boken, Frågornas bok, är särskilt rik på andlig visdom. Här kommer hon också in på allmänmänskliga problem, sådana som kunde oroa varje kristen själ, t. ex. lidandets gåta, frågan

³ E. Fogelklou, Birgitta. Urval och inledning (Religionens människor och dokument, 2), 1925. Dens., Birgitta, 2 uppl., 1955 (särsk. sid. 123 ff.).

om orättvisorna i världen, det ondas problem, svårigheten med utebliven bön-hörelse o. s. v. Högst intressanta är den illistige munkens fråga om evangeliernas avvikelser från varandra i Nya testamentet och Birgittas genmäle. Man måste erkänna klokheten i hennes svar. Kristus svarar genom Birgittas mun: »Den helige Ande är mångfaldig i sina gärningar, ty han fördelar på många sätt sina gåvor bland sina utvalda. — — — När jag, Guds Son, synlig i köttet, predikade olika ting på olika platser, hade jag därför olika efterföljare och lyssnare. — — — Stundom upprepade jag det förut sagda, stundom ökade jag eller förminskade. Det är sålunda icke underligt, om de, som ordnat evangeliernas berättelse, ha satt upp olika men dock sanna ting. Några av dem ha lagt ord till ord, andra ha givit ordens innebörd men icke orden själva; några ha beskrivit det som de hört men icke sett, andra ha talat om det tidigare senare, andra ha berättat mera om min gudom; ja var och en har talat som den Helige Ande unnade honom att tala.»

Det vida övervägande antalet av Birgittas revelationer meddelar dogmatisk undervisning, etisk tillrättavisning, andlig vägledning, meditativt stoff. De extatiska synerna i egentlig mening är kanske ej så talrika som man skulle vänta, men de finns dock i tillräckligt stort antal och med så stor plastisk åskådlighet, så att man kan tala om en starkt visuell läggning hos det svenska helgonet.

En av de ståtligaste visionerna är den som skildras i den fjärde bokens sjunde kapitel. Den utgöres av en domsscen i himmelen, där den italienske hovmannen Nicolaus Acciajuoli stod som anklagad. Han hade bland annat främjat drottningens av Neapel olaga giftermål med sin kusin. Visionären skådar ett palats av omätlig storlek, där ett otal varelser tagit plats. Längst framme i palatset stod ett domarsäte, och det såg ut som om en sol sutte där. Ett jungfruligt väsen med en krona på huvudet stod bredvid tronen. En neger syntes, fasansfull att skåda. Han fungerade som åklagare. Bredvid stod försvararen, en gestalt i riddarskepnad. En ordduell mellan negern och riddaren ägde rum. Det gällde den syndiga själen. Riddaren gjorde sitt bästa att påvisa goda gärningar hos den anklagade. Negern var assisterad av oräkneliga djävlar, liknande gnistor som flyger upp ur en brinnande ugn. Alla dessa yrkade på att få den anklagade själen sig tilldömd och så kastad i helvetet. Nu uppträdde Guds Moder. Under sin mantel dolde hon några föremål: en kyrka, vari några munkar befann sig, samt några heliga män och kvinnor. Alla ropade: »Förbarma dig, nåderike Gud!» Jungfrun erinrade om alla dessas kärleksgärningar och förböner. Sedan hördes från solen en röst, som förkunnade att för dessa Guds vänners skull skulle mannen beskäras ångerns gåva. Han skulle icke hamna i helvetet, utan renas i skärselden. Då flydde demonerna. Visions-skildringen fortsätter med en syn av helvetet och skärselden och deras fasor samt en allegorisk förklaring, allt starkt

påminnande om Dantes purgatorio- och infernoskildringar. Till sist hörs en röst liksom ur morgonrodnadens sky: »O Herre Gud, giv av din oändliga makt hundrafaldig lön åt dem i världen, som med sina goda gärningar lyfta oss upp till gudomens ljus och till ditt anletes åsyn!»

Frågornas bok inledes med en vision likaledes av stor åskådlighet. Det står uttryckligen att Birgitta fick den i ett tillstånd av extas. Hon såg en stege som stod fast på marken och räckte upp till himmelen. Ovanför stegen, i himmelen, såg hon Kristus sitta på en underbar tron, liksom en domare som håller på att döma. Vid hans fötter satt Jungfru Maria, och runt kring tronen stod en härskara av änglar och helgon. Mitt på stegen stod en munk, känd för sin lärdom, men också för sin ondska. Han hördes framställa listiga frågor, vilka Kristus saktmodigt besvarade. Innehållet i denna syn, heter det, blev så fast inpräntat i Birgittas minne, som om det varit inristat på en marmortavla.

Domsscenerna i revelationerna leder gärna tankarna till Birgittas egna intryck av rättsliga förfaranden. Både hennes far och hennes man var ju lagmän, och hon hade sålunda så att säga ända från barndomen levat i en juridisk miljö. Det går ett juridiskt drag också genom själva stilen. Revelationerna med sin reda, sina nästan pedantiska indelningar, sina taluppgifter (för det första, för det andra, för det tredje o. s. v.) påminner ibland om lagtexter eller domstolsprotokoll. Men säkert har Birgitta i detta såväl som i andra hänseenden också påverkats av medeltidens predikningar, vilka icke blott vimlar av liknelser, allegorier och anekdoter, utan också av numreringar av olika slag i didaktiskt intresse. Bibliska texter spelar däremot hos Birgitta en underordnad roll. De som förekommer, icke minst hämtade från Gamla testamentet, tjänar genom sin konkreta åskådlighet mer som exempel än som grundval för utläggningarna.

Revelationslitteraturen grundar sig på ingivelser, mottagna i inspiration, stundom övergående i extas. Då uppstår den frågan: hur har dessa ingivelser blivit litteratur och i form av litteratur bevarats åt eftervärlden? I inledningen till Frågornas bok får vi ett klart besked på denna punkt. Vad Birgitta hade hört och sett i sin vision, medan hon satt på hästryggen på väg från Alvastra till Vadstena, fastnade i hennes minne, så att hon sedan strax efter framkomsten kunde skriva upp alltsammans på svenska. Därefter översattes det av hennes bikt-fader på latin. På ett annat ställe säges det att hon andaktsfullt dikterade vad som hade blivit henne ingivet för bikt-fadern, som omedelbart översatte till latin. Hon kontrollerade själv mycket noga det som hade översatts och nedskrivits.

Den stora mängden av revelationer ger en mycket klar och konkret bild av Birgittas fromhet. Det första som omedelbart frapperar är hur helt och fullt förankrad hon är i medeltida, romersk kyrkofromhet. Den romerska kyrkan är Guds byggnadsverk på jorden, påvedömet en gudomlig institution, de sju sakramenten

är kyrkans sju grundpelare, kyrkans dogmer är självklar sanning. Allt detta trots att hon samtidigt ofta skarpt kritiserar det rådande förfallet inom kyrkan i den tid vari hon levde. Att kalla Birgitta en »reformationens förelöpare», som stundom sker, är vilseledande. Man finner hos henne ingenting av det som är kärnan i reformationen, icke bibelordets auktoritet som högsta trosnorm, icke rättfärdiggörelsen genom tron allena, icke den kristna frihetens grundsats. Den skarpa kritik av de faktiska missförhållandena inom kyrkan, som vi finner hos Birgitta, är ingenting annat än vad vi finner på många håll inom romarkyrkan, särskilt mot medeltidens slut. Av den tendens till oppositionell, mer eller mindre okyrklig förenings- eller sektbildning, som florerade just under 1300-talet, finns icke ett spår hos den svenska sierskan. Hennes stora personliga mål var klosterstiftelsen i Vadstena, och den stod givetvis helt på kyrklig grund.

1300-talet var mystikens århundrade. Det är vanligt att räkna in Birgitta bland mystikernas skara. Ett studium av revelationerna skapar tveksamhet angående det berättigade i att kalla Birgitta mystiker. Nu är ju begreppet »mystik» ett av religionsforskningens mest oklara och svårhanterliga. Skulle man med mystik mena detsamma som religiös innerlighet, helhjärtenhet och helgjutenhet i gudsförhållandet, vore Birgitta visserligen en mystiker, likaså om mystik vore detsamma som att äga visionär och extatisk begåvning. Men varken det ena eller det andra räcker till för att motivera att man betecknar en människa som mystiker. Innerlighet och även visionär extas finns också hos religiösa personligheter, som ingen skulle vilja kalla mystiker i egentlig mening. Vad som karakteriserar mystiken, om man tar ordet i en mer preciserad betydelse, är den religiösa introspektionen. Mystikern finner Gud inom sig själv, Gud uppenbarar sig för honom i hans eget inre, och gemenskapen med Gud består i umgängelsen med honom i själens dolda djup. Så avgränsar sig mystiken från den extrospektiva religionen, som kännetecknas av att Gud gör sig känd för den fromme i den yttre uppenbarelsen. Här består gudsförhållandet icke i upplevelsen av Gud i översvinnliga känslorörelser i själens inre, utan i personlighetens överlåtelse åt Gud i tro, kärlek och lydnad.

Men icke all mystik är av samma slag. Det finns en mystik för vilken målet är fullständig enhet med, sammansmältning med det gudomliga, uppfattat som en mer eller mindre opersonlig substans. Den mänskliga personligheten absorberas av och i det gudomliga, den försvinner i gudomen som droppen i havet, gnistan i elden. Denna form av mystik kallar vi apersonalistisk enhetsmystik. Det finns en annan form av religiös mystik, en för vilken målet ej är sammansmältning i enhet, utan ett inre umgänge mellan den fromme och den personligt fattade gudomen. Även detta är mystik, ty mötet mellan människan och den gudomliga personen sker också här i människans inre, i själens dolda djup; men denna mystik

är personalistisk, ty det är här ej fråga om personlighetens utplånande, utan tvärtom om det personligas bevarande såväl hos den fromme som hos gudomen. Av mystik av det förra slaget finns icke ett spår hos Birgitta; däremot påträffar man ibland ställen i revelationerna, av vilka man kan sluta till att hon haft sådana erfarenheter som är typiska för det som vi kallat personalistisk mystik, nämligen i den inre Kristusumgängelsens och brudmystikens form. Vi hör en gång Kristus säga till Birgitta: »Ditt hjärta skall vara i mitt hjärta och upptändas av min kärlek, såsom något torrt lätteligen upptändes av eld. Så skall din själ fyllas av mig, och jag skall vara i dig, så att allt timligt skall bli dig bittert och all köttslig åtrå till ett gift. Du skall vila i min gudoms famn, varest ingen köttslig åtrå finnes, utan andens glädje och förnöjelse, varav den förtjusta själen berusas till det inre och till det yttre och fylles av fröjd, så att hon icke tänker på och ingenting annat begär än den glädje som hon har» (I, 1). Detta är den personalistiska brudmystikens språk. På ett annat ställe säger hon att hennes själ är fylld av Kristus. Kristus är inne i henne och bor i hennes hjärta. Himmelen och jorden kan ej rymma honom, dock vill han ta sin boning i den lilla köttklump som är hennes hjärta (I, 30). Men det är förvånande hur sällan dylika yttranden förekommer, och dock levde Birgitta i det tidevarv då Kristusmystiken blommade som bäst.

Det finns en annan sida i Birgittas fromhetsliv, som träder mer i ögonen än det mystika draget, jag menar det profetiska.⁴

När vi talar om profeter, går våra tankar gärna till Gamla testamentets profetgestalter. Men från religionspsykologisk synpunkt kan man tala om en profetisk typ av *homines religiosi*, utbredd över hela världen. Vad är det som utmärker denna profetiska typ? Det är först och främst kallelsen, kallelsen från gudomen att vara dess tjänare, budbärare, språkrör. För det andra känslan av att stå under ett gudomligt tvång, att icke vara sin egen, utan helt och hållet bunden, till själ och kropp, av den gudomliga makt som tagit väldet i ens liv. För det tredje gåvan att i ett tillstånd av inspiration, stundom övergående i extas, mottaga uppenbarelsen från gudomen. För det fjärde medvetandet om en betvingande plikt att förkunna för andra vad som meddelats i uppenbarelsens ögonblick.

Alla dessa för den profetiska typen karakteristiska drag återfinnes hos Birgitta. Vad den revelatoriska och visionära gåvan beträffar, har den mer än tillräckligt belysts i det föregående. Tänker vi på de övriga dragen, så vet vi att Birgitta kunde peka på ett särskilt tillfälle i sitt liv, då hon mottog kallelsen.

⁴ Det profetiska draget hos Birgitta är, säkerligen under intrycket av den livliga profetforskningen i Uppsala under seklets första årtionden (Stave, Billing, Söderblom), klart fattat i sikte av K. B. Westman i hans för hela den moderna Birgitta-forskningen grundläggande arbete *Birgitta-Studier*, 1911 (särsk. sid. 129 ff.).

Detta inträffade kort efter mannens död. Hon fick nu veta att Kristus talade till henne icke för hennes egen skull, utan för alla kristnas skull och till andras frälsning. Hon skulle vara hans språkrör och, alltid trygg under hans beskydd, lydigt gå hans ärenden. Från den stunden kände sig Birgitta utvald för ett högt uppdrag, ja, till att med sitt budskap prägla en ny epok i uppenbarelsens historia. Från den stunden kände hon sig också stå under ett gudomligt tvång. Hon var blott ett kärl vari Kristus öste sitt vin, och att förkunna för andra vad som blev henne givet blev henne en ofrånkomlig nödvändighet. Hon kunde med Paulus ha sagt: »Ve mig, om jag icke förkunnade!» Så finner vi henne, personligen eller genom andra, bära fram budskap till påvarna Clemens VI, Urban V och Gregorius XI, till kejsar Karl IV, Englands och Frankrikes konungar under 100-årsfejden, kung Magnus Eriksson, drottningen av Neapel, Cyperns, Neapels och Roms befolkning och till många andra av olika stånd och klasser. Hon är ofta ute i samma ärenden, som när de gammaltestamentliga profeterna förkunnade sina domsord över Israels och Juda konungar, över Israels folk, Assur, Babylon, Egypten, Tyrus, Edom o. s. v. Hon skrädde aldrig sina ord, när det gällde att bestraffa och döma, men hon kunde ock tala varkunnsamt till tröst och andlig vägledning.

Det är ej ovanligt att det myndiga draget hos Birgitta har tolkats som uttryck för härsklystnad och ett högmodigt sinnelag. Detta är en felsyn. Hur Birgitta personligen än kan ha varit anlagd, när hon uppträder som Guds språkrör, som profet, kan hon med lika liten rätt beskyllas för arrogans som profeten Amos, när han slungade sina domsorakel mot konung Jerobeam och prästen i Betel, eller aposteln Paulus, när han gick till rätta med de falska apostlarna i Korint. Detta har riktigt insetts och betonats av den forskare åt vilken denna hyllnings-skrift är ägnad.⁵ Profeternas — liksom geniernas — myndighet bottnar i deras kallesemedvetande. Den kan väl förenas med ett ödmjukt sinne, när det gäller det egna jaget. Paulus liknar sig själv vid ett ofullgånget foster, Birgitta kallar sig en myra, en mygga, en åsna, en fattig löpare som frambär en stor herres brev.

Det profetiska draget kan ej nog betonas, när det gäller Birgittas fromhet. Det framträder i själva verket långt starkare än det mystiska. Birgitta förverkligade med stor konsekvens det allmänna medeltidsidealet av *vita religiosa*. Men hennes speciella gåva var den *visionär-profetiska* tillika med ett inslag av *personalistisk mystik*.⁶

⁵ Y. Brilioth i: Holmquist och Pleijel, Svenska kyrkans historia, II, 1941, sid. 248.

⁶ Sedan detta skrivits, har tredje bandet av Uppenbarelserna utkommit, innehållande böckerna VI—VIII. Det fjärde och sista bandet väntas under hösten.

Kristi närvaro i ordet och sakramenten

I.

När vi tala om Kristi »närvaro», så ligger i detta ord »närvaro» redan en rad förutsättningar, och detta av såväl filosofisk som teologisk art. Vi måste här inskränka oss till att blott peka på några för förståendet av det följande avgörande punkter.

1. Med begreppet »närvaro» förhåller det sig på ett egendomligt sätt. Å *ena sidan* är det ett för teologien centralt begrepp och måste så vara. Ty utan tron på Kristi närvaro skulle den kristna tron själv sväva i luften. Å *andra sidan* är ordet »närvaro» icke något nytestamentligt ord med teologisk präglighet. Uttrycket för »närvarande» (παρών) för tanken i riktning mot παρουσία, men detta begrepp har sin alldeles specifika innebörd. När det i Nya testamentet talas om Kristi närvaro, sker detta med användning av helt andra uttryck. Då Jesus talar till sina lärjungar om sin förblivande närvaro hos dem, så sker det t. ex. med orden: ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἶμι (Matt. 28: 20). Detta gör att vi, då vi prägla ett eget begrepp av filosofisk struktur för att uttrycka ett den kristna tron tillhörande förhållande, måste vara på vår vakt, så att vi icke däri inlägga förutsättningar, som äro främmande för den kristna tron.

2. Med begreppet »närvaro» måste i varje fall menas något helt konkret. Det är fråga om något *hic et nunc*. När jag säger att något är närvarande, så betyder det, att det är tillstädes på denna konkreta ort och att det är tillstädes i detta konkreta ögonblick. Konkretionen får aldrig förflyktigas.

3. Det kunde nu synas, som om begreppet »närvaro» vore att bestämma såsom skärningspunkten av tid och rum i det innevarande nuet. Detta åter lägger tanken nära, att »det närvarande» vore det mellan de båda andra tidsmomenten, det förflutna och det tillkommande, belägna tidsmomentet och alltså ett bestämt avsnitt av den ständigt fortlöpande tidsströmmen. Det som i går var »närvarande» är idag ett förgånget och det som i dag är »närvarande» blir i morgon ett förgånget o. s. v. Det är emellertid uppenbart, att detta icke kan vara menat, då vi tala om Kristi närvaro. Där är det fastmer fråga om en närvaro, som griper över skillnaden mellan förgånget, närvarande och tillkommande. Då vi tala om Kristi närvaro, så tala vi om »honom som är, och som

var, och som skall komma» (Apok. 1: 4). »Jesus Kristus är densamme i går och i dag, så ock i evighet» (Hebr. 13: 8). Och på motsvarande sätt betyder Kristi närvaro icke en rumslig inskränkning, utan hans närvaro »här» är tillika uttryck för hans allestädes närvaro.

4. För att klargöra innebörden i denna tids- och rumsöverlägsna närvaro har man i teologien — särskilt i anslutning till Augustinus' tids- och evighetsspekulation — tillgripit platonska tankegångar och talat om det »eviga nuet», men därmed också glidit bort från den bibliska synen och förflyktigt Kristi närvaro till en mystisk eller spiritualistisk närvaro.

5. Till en verklig uppfattning av Kristi närvaro i biblisk mening nå vi fram först om vi göra allvar av dess *eskatologiska* innebörd. Kristi närvaro i det konkreta ögonblicket beror på hans messianska ställning och att med honom τὸ ἔσχατον tagit sin begynnelse. Han är den som var *närvarande* i det gamla förbundets löften, *närvarande* i löftenas uppfyllelse — inkarnationen, korset, uppståndelsen, och såsom den upphöjde Herren *närvarande* i sin kyrka, i ordet och sakramenten »alla dagar intill tidens ände» (Matt. 28: 20). Han är den som »skulle komma», som i tidens fullbordan kom och som skall komma i härlighet då τὸ ἔσχατον når sin eviga fullbordan.

II.

1. Det är i detta stora sammanhang som vi ha att förstå Kristi närvaro i det förkunnade ordet och Kristi närvaro i sakramenten. Dessa båda höra oskiljaktigt samman och kasta ömsesidigt ljus över varandra. Dopet, Ordet och Nattvarden *äro* Kristi närvaro ibland oss såsom den för oss utgivne, åt vilken nu all makt i himmelen och på jorden är given (Matt. 28: 18–20; Fil. 2: 7–11; Jes. 53: 12).

Dopet är *Kristi närvaro* i detta ögonblick hos den konkreta människa, som döpes, och varigenom hon blir införlivad med Kristus, en lem i σώμα Χριστοῦ

Ordet är *Kristi närvaro* just i det ögonblick då ordet ljuder till dessa konkreta människor, som nås av ordets ljud.

Nattvarden är *Kristi närvaro* i det ögonblick, då nattvarden firas och hos de konkreta människor, som mottaga Kristi lekamen och blod (σώμα Χριστοῦ, αἷμα Χριστοῦ, 1 Kor. 11: 24 f.): den i nattvarden själv närvarande Herren.

Det är här fråga om något som verkligen *skett*, något som skett *en gång* på en bestämd punkt i vårt släktes historia. Men eftersom det skedde icke blott såsom en vanlig historisk tilldragelse, som i nästa ögonblick hör det förflutna till, utan skedde — visserligen en gång, men — *en gång för alla* (ἐφάπαξ, Hebr. 7: 27), så är det *alltid närvarande*.

2. Här framträder med all tydlighet skillnaden mellan den platonsk-idémässiga närvaron och den biblisk-eskatologiska närvaron. Idéen kan vara ständigt närvarande, därför att det är icke fråga om något skeende. Den eskatologiska närvaron åter har sin grund just i ett skeende, men icke ett skeende vilket som helst, utan i den Guds gärning, varigenom han lät τὸ ἔσχατον inträda. Både Ordet och Sakramenten äro en ἀνάμνησις av Kristus och hans gärning (1 Kor. 11: 25), men en Anamnesis av säregen art, icke en erinran om något historiskt förgånget, ej heller en erinran från idéernas värld, utan en Anamnesis som på en gång visar tillbaka på Kristus och hans gärning och tillika innesluter hans egen närvaro och närvaron av hans gärning.

3. Det här sagda gäller i samma mån Domet, Ordet och Nattvarden. *Jesudop* är något »Einmaliges», något som tilldrog sig på en viss punkt i det förgångna. Innebörden i det som då skedde var, att den ene rättfärdige trädde in under de många syndarnas lott och mottog »domet till döden» (Jes. 53: 4 ff.; Rom. 6: 4). Synden var de mångas skuld, döden de mångas lott. Genom sitt dop trädde Jesus Kristus såsom Herrens lidande tjänare solidariskt in i denna skuld och detta öde. »Den som icke visste av någon synd, honom har Gud för oss gjort till synd, på det att vi i honom må bliva Guds rättfärdighet.» Den identifiering mellan Kristus och oss, som skedde en gång, nämligen vid Kristi dop, då han trädde in i de mångas ställe och gjorde deras synd till sin, sker alltjämt, då människor döpas i hans namn, ty det innebär, att de många få träda in i hans ställe och att han därigenom gör sin rättfärdighet till deras. Genom domet inympas den döpte i Kristus, blir en lem i σῶμα Χριστοῦ och får leva sitt liv »i Kristus». Men just därför att domet är ett sådant reallt införlivande, bygger det på Kristi reala närvaro. Liksom den som genom domet inympas i Kristus är närvarande här och nu, så är också Kristus, i vilken inympandet sker, närvarande här och nu, och inympandet sker här och nu.

4. På samma sätt förhåller det sig med *Ordet*: *Kristus är närvarande i ordet*. Ordet kommer med budskapet om Kristus och hans frälsningsgärning. Men det icke blott handlar om detta; då ordet förkunnas är *gärningen själv närvarande*. Här möter oss åter detta i vartannat av det som skett *en gång* och det som sker *nu*, vilket har sin grund däri att det som skedde *en gång* tillika skedde *en gång för alla*.

Den gärning, om vilken Ordet förtäljer är i första hand något som ligger i det förflutna. Guds Sons människoblivande, hans jordiska liv, hans lidande, död och uppståndelse är icke en idé, utan i historien timade händelser, vilka kunna lokaliseras i tiden liksom andra fakta. Allt detta är sådant som icke får förflyktigas eller spiritualiseras, utan fasthållas i sin konkreta innebörd, så som det skedde en gång. Men på samma gång skedde det ἐφάπαξ. I sin »Einmalig-

keit» är det närvarande tiderna igenom. Trosbekännelsens satser »född av jungfrun Maria, pinad under Pontius Pilatus, korsfäst, död och begravnen, på tredje dagen uppstånden igen ifrån de döda», ge genom sina formuleringar tillkänna, att de avse konkreta tilldragelser i denna vår värld. Det är icke fråga om något som svävar ovanför vår värld, utan det har skett mitt i vår historia. Och även om uppståndelselivet inte kan infångas i våra vanliga tankeformer, så betyder detta dock icke, att uppståndelsens tilldragelse icke skulle höra vår historia till.

Men allt detta, som sålunda har sin konkreta tillvaro och är närvarande på en bestämd tidpunkt, då det kan sägas: »det är fullbordat», »Guds rike har kommit», är också *närvarande* bland oss i *Ordet*. Det förkunnade ordet är icke blott berättelsen om ett förflutet skeende, utan tillbudandet av Guds frälsningsgärning såsom en i detta nu verksam kraft. Det grundar sig på den *en gång* skedda gärningen, men då denna skedde *en gång för alla* är den närvarande och utövar sin frälsande verkan i och genom det förkunnade ordet. Då ordet förkunnas och därigenom att det förkunnas *sker* något till frälsning för den som i tron tar emot ordet. »Ty evangelium är en Guds kraft till frälsning för var och en som tror» (Rom. 1: 16). I ordet är Kristus själv närvarande och löser den människa, som i tron mottar ordet, ur fördärvsmakternas trældom. Lika konkret, som jag själv är närvarande såsom en hörande människa, bunden och underställd fördärvsmakter, vilka alldeles konkret behärska mig, lika konkret är Kristus närvarande såsom den som talar till mig och därmed befriar mig. Utan min närvaro såsom hörande sker intet befriande. Utan Kristi närvaro såsom talande och befriande sker heller intet. Det är Kristi närvaro som tar in mitt närvarande liv i det eskatologiska sammanhanget.

5. Vad som gäller om dopet och ordet, gäller ock om nattvarden. Den har sin förankring i det som skedde *en gång*. Den anknyter vid en historisk tilldragelse i det förflutna: Kristi död. »Så ofta I äten detta bröd och dricken kalken, förkunnen I Herrens död, till dess han kommer» (1 Kor. 11: 26). Nattvarden är en förkunnelse av det som skedde vid Kristi död, men en förkunnelse där det som förkunnas också verkligen *sker*. Den upphöjde Herren, som icke är någon annan än den Korsfäste, — »Jag var död, men se, jag lever i evigheternas evigheter», Uppb. 1: 18 — är själv närvarande i nattvarden och gör oss delaktiga av $\sigma\omega\mu\alpha \text{ Χριστοῦ}$. Nattvarden är Kristi *eskatologiska närvaro*. Den innefattar i ett det som var, det som är och det som kommer. Kristus, just han som utgav sig själv i döden för oss, är närvarande hos oss i den heliga måltiden, och den är riktad framåt mot den eskatologiska fullkomningen — »till dess han kommer».

III.

Sedan innebörden i Kristi närvaro härigenom blivit innehållsigt bestämd, kunna vi nu återvända till det formella begreppet och avslutande ge några korta avgränsningar av detsamma.

1. *Det är icke blott en »Vergegenwärtigung».* När man talar om Kristi närvaro i det förkunnade ordet, har man stundom tolkat det som om Kristus och hans frälsningsgärning genom ordets förkunnelse skulle bli »vergegenwärtigt». Det förkunnade ordets verkan uppfattas då i analogi med ordets eller berättelsens kraft att göra den omtalade saken »närvarande» för åhöraren. Predikan om Kristus ställer hans bild och bilden av hans gärningar inför åhörarens blick som om de vore närvarande realiteter. Denna tanke om »Vergegenwärtigung» lider emellertid av ett dubbelt fel. Dels förknippas här närvaron med ett »als ob», som sätter dess verklighet i fråga. Dels är Kristus här blott objekt för förkunnelsen, men icke dess subjekt.

2. *Icke blott ett »Sich-Vergegenwärtigen Christi».* Om man för att neutralisera det sistnämnda felet gör Kristus till det förkunnade ordets subjekt och säger, att det är Kristus själv, som »sich vergegenwärtigt» i ordet, så är detta visserligen ett steg framåt. Och dock stannar man även här på halva vägen. Ty det är här icke blott fråga om att Kristus »sich vergegenwärtigt» utan att han *är* närvarande.

3. *Kristi närvaro.* Varje »als ob» måste hållas fjärran, då det är fråga om Kristi närvaro. Det består ett oupplösligt förhållande mellan Kristus och hans ord. Det förhåller sig alltså icke blott så, att ordet talar om honom, vittnar om honom, påminner om honom och hans gärning. Han *är* själv i sitt ord. Kristus och Ordet — de tu äro ett. Han är det personliga Ordet (Joh. 1: 1, 14). Det var just i egenskap av det inkarnerade Ordet, som han »tog sin boning ibland oss» och i det förkunnade ordet som han nu själv är närvarande hos oss.

4. *Den fördolda närvaron.* Det som gör att man så lätt glider bort från närvaron till en »Vergegenwärtigung» eller till ett »Sich-Vergegenwärtigen» och därmed till ett »als ob» är, att Kristi närvaro är en fördold, en andlig närvaro. Men detta får ej föranleda oss att omtyda hans närvaro i mystisk eller spiritualistisk riktning.

5. *Den reala närvaron.* Kristi på en gång fördolda och dock reala närvaro kommer till klart uttryck i den berömda formeln »i, med och under». Kristus är närvarande i vårt konkreta liv, och han är närvarande »i, med och under» något konkret. I det hörbara ordet, i den synliga handlingen i sakramentet är han reallt närvarande. Den konkreta församlingen, som är τὸ σῶμα Χριστοῦ,

är Kristi reala närvaro. »Var två eller tre äro församlade i mitt namn, där är jag mitt ibland dem» (Matt. 18: 20).

Man kunde fråga om icke uttrycket *realpresens* – Kristi realpresens i Ordet och sakramenten – innehåller en tautologi. Att Kristus är »praesens» betyder ju att han är närvarande, verkligt närvarande och tillstädes. Vad är det då som ytterligare fogas därtill, om man säger, att han är »realt» närvarande? I sak ingenting. Och dock är detta tillägg icke utan sin vikt. Ty det förebygger de ovan omtalade utglidningarna i »als ob»-riktning. Det framhåller, att det är fråga om Kristi verkliga och maktfulla närvaro. Sin största betydelse har realpresensens tanke därigenom att den bringar till klart uttryck den verkliga förbindelse och enhet, som består mellan »den ene» och »de många» (Jes. 53), mellan Kristus och dem som tro på honom – denna enhet, som fått sin klassiska formel i Jesu ord: »I i mig och jag i eder» (Joh. 15: 4, 7). Det är samma sak som Paulus åsyftar då han ömsom använder uttrycket jag »i Kristus» och »Kristus i mig».

Husandakten i svenskt kyrkoliv

Några utvecklingslinjer

När dåvarande Växjöbiskopen Yngve Brilioth år 1941 höll sitt första prästmöte med stiftets prästerskap, hade han att enligt kyrkolagens bud företaga en »noga och flitig rannsaking om församlingarnas tillstånd i hela stiftet». I ett magistralt rundsvep tecknade han det kyrkliga läget i smålandsbygderna och kom därvid också in på husandaktens roll i nutidens kyrkoliv. Orden förtjäna att citeras: »Om husandakten har man icke mycket att säga. Den tid, då den verkligen var allmän, ligger långt tillbaka . . . I trakter, där gammalläseriet satt spår, är väl det enskilda bruket av Ordet vanligare än det för familjen gemensamma. Detsamma är kanske förhållandet i bygder, som märkts av senare, låg- och frikyrkliga väckelser. Positiva vittnesbörd äro på denna punkt mycket sällsynta . . . Kanske kunde det dock löna sig att göra något för att väcka husandakten till nytt liv genom upplysning i undervisningen och väckande maningar vid ungdomsmöten och andra sammankomster.»¹

Man kunde kalla den citerade överblicken för en husandaktens svanesång. Denna religiösa gemenskapsform är ej längre någon realitet i svenskt kyrkoliv.² Det är tid att skriva dess historia. Denna ter sig ganska enkel för den gängse uppfattningen. I äldre tider, menar man, var det allmän sed att man samlades i storstugan och vid brasans sken lyssnade till bibelordet, sjöng en psalm och nedkallade Herrens välsignelse. Allteftersom tiden gick och den s. k. sekulariseringen vann ingång bland folket, avtog vanan att samlas till en gemensam andakt för att slutligen helt upphöra. Granskar man det historiska aktmaterialet, finner man emellertid snart att utvecklingen ej förlöpt så enkelt och rätlinjigt. Här skall därför göras ett försök att ange huvudlinjerna i denna utveckling.

Den evangeliska husandakten har sina rötter hos Martin Luther själv och hans pastoral verksamhet. Reformatorn insåg att församlingslivet framför allt krävde att man sörjde för ungdomens undervisning i kristendomens huvudstycken.³ I »Deutsche Messe» nedskrev han den betydelsefulla parollen: »Välän i Guds

¹ Handlingar ang. prästmötet i Växjö 1941 (1941), s. 105.

² Det är betecknande, att husandakten ej upptogs till behandling vid de följande prästmötena i Växjö, år 1947 och år 1953.

³ Till det följande se: H. Pleijel, De lutherska bekännelseskriterierna (1936), s. 140 ff.

namn! Det första som behöves i den tyska gudstjänsten är en enkel och enfaldig, god katekesundervisning i stora drag.»⁴ Därför grep sig också Luther an med det katekesarbete som resulterade i Stora och Lilla Katekesen. Dessa böcker voro närmast avsedda som hjälp för de olärda prästerna och predikanterna. Detta framgår både av företalet och av själva titeln, som anger boken vara skriven »fur die gemeine Pfarrherr und Prediger». Många av lantprästerna voro nämligen så okunniga och oskickliga, att de väl behövde en handledning vid undervisningen i kyrka och skola.

Det är emellertid tydligt att Luther avsett att Lilla katekesen skulle användas även ute i hemmen, av husfädrar och husmödrar, av barn och ungdom. Katekesen utgavs till en början i tabula- eller plakatform, så att den kunde hängas upp i hemmen till läsning för allt husfolket. Överskrifterna vid förklaringarna till de olika huvudstyckena angiva uttryckligt att husfadern skall inpränta dem hos sitt husfolk.⁵ I det kortare företalet till Stora Katekesen ålägger också Luther varje husfader att åtminstone en gång i veckan rikta frågor till sina barn och sitt husfolk för att höra efter vad de känna till i katekesen och vad de tillägnat sig ur den.⁶ Lilla katekesen var sålunda ej en skolbok utan riktade sig från början till Sachsens bonde- och hantverkarhem.

Snart nog anträdde Lilla Katekesen ett verkligt segertåg i de olika länderna. Till Sverige kom den tidigt, även om den sannolikt äldsta översättningen ej finns bevarad.⁷ Betydelsefullt var att Luther till själva katekesen fogat dels Hustavlan, dels anvisningar »huru en husfader skall lära sitt husfolk» såväl morgon- och aftonböner som »välsignelsen till bords och tacksägelsen efter måltid». Särskilt morgon- och aftonbönerna kunde bilda stommen till en hemmets gemensamma andakt, en husandakt. *Ordet* husandakt nämnes icke — det var först långt senare det började användas⁸ — men i realiteten fanns företeelsen ända från början.

Denna katekesandakt vann ökad framgång i samma mån som katekesen själv fick ökad spridning i landet. Detta senare blev särskilt fallet efter lutherdomens slutgiltiga seger i och med Uppsala möte. 1600-talet blev katekesens århundrade framför andra, då nitiska präster under energiska stiftschefers ledning sökte inpränta luthersk åskådning ute i bygderna med hjälp av Luthers lilla katekes. Bibeln var ju närmast avsedd för kyrkobruk och mycket svåråtkomlig. I dess ställe trädde därför katekesen, som fanns med i varje psalmbok. Den fick därför

⁴ W. A. 19, s. 76.

⁵ »Wie ein Hausvater dasselbige seinem Gesinde einfältlich fürhalten soll (quomodo paterfamilias simplicissime suam familiam de eo docere debeat)». Die Bekenntnisschriften der evang.-luth. Kirche (2. Aufl. 1952), s. 507 ff.

⁶ Die Bekenntnisschriften, s. 554.

⁷ Se härom: Hj. Holmquist i Sv. Kyrk. hist. III: 1 (1933), s. 252.

⁸ Se nedan s. 237.

också namnet »den lilla och gemene mans biblia» och blev med tiden en verklig folkbok.⁹

En annan del av katekesen kom att spela en ofantlig roll för den dåtida generationens syn på samhället och dess uppgifter och därmed också indirekt för husandaktens ökade spridning. Det var Hustavlan, som kom att bilda liksom själva ryggraden i allt samhällstänkande i Sverige under 1600-talet och långt in på 1700-talet. Enligt hustavlan var som bekant samhällets uppgifter uppdelade på tre olika stånd, som hade var sina bestämda funktioner. Lärostandet skulle förvalta ord och sakrament samt handhava löse- och bindenyecklarna. Överhetsstandet ålåg det att sörja för kyrkans bestånd, främja Ordets utbredning samt övervaka tukt och ordning. Det tredje standet var hushållsstandet eller familjen, som skulle återspegla samhället i stort och – som en 1600-talsteolog träffande uttryckte det – utgöra »kyrkans plantskola».¹⁰

Det är särskilt hushållsstandet eller familjen som är av intresse i förevarande sammanhang. Man får komma ihåg att »hushållsstandet» vid denna tid icke var en luftig idé utan en handfast realitet. Detta gällde lika mycket om det dåtida agrara Sverige som om Sachsens bondemenigheter, för vilka Hustavlan en gång var skriven. Hushållsstandet eller hemmet var då ett helt litet samhälle av husbondefolk och barn, tjänare, undantagsfolk och andra fränder, som alla voro fast sammanbundna genom släktskapets och det dagliga arbetets olika band. Hushållet var sålunda en återspeglning av församlingen i stort. Det var i hemmet som den grundläggande fostran av barnen och de blivande församlingsmedlemmarna skulle ske.

Därför blev husfaderns ansvar så stort och hans uppgift så betydelsefull. En av 1600-talets främsta främjare av en kyrklig folkfostran, biskop Laurentius Paulinus Gothus, utlade saken på följande sätt.¹¹ Han utgår från vad han kallar »itt märkeligt ordspråk». Vad en predikare är i sinom predikestol, det är en husfader uti sitt hus. En församlingslärare undervisar sina åhörare i Guds ord, förmanar dem att helga vilodagen, håller dem till bönen, brukar en nödtorftig kyrkodisciplin, samt föregår dem med ett gott exempel och ett kristligt umgänge. På samma sätt bör enligt Paulinus en trogen och gudfruktig husfader akta och öva detsamma i sitt hus med sina barn och sitt husfolk, alla dagar och utan någon försummelse och synnerligen när någon nöd och bedrövelse är för handen. Med flitiga bibelhänvisningar utlägger så Paulinus de olika punkterna mera detaljerat. När han utvecklar husfaderns plikt att hålla barnen och allt husfolket till bönen,

⁹ Se härom: H. Pleijel, *Katekesen som svensk folkbok* (1942), s. 23 ff.

¹⁰ Se närmare: H. Pleijel, *Under hustavlans tid* (1951), s. 15 ff.

¹¹ L. Paulinus Gothus, *Cometoscopia* (1613), s. 143 ff. Jfr även Petrus Jonee, *Cursus visitationis* (1605), s. 320 ff.

framhåller han att detta framför allt innebär att morgon och afton och när de gå till och från bordet lova och prisa Gud för hans mångfaldiga välgärningar och bedja honom om allehanda nödtorfter, andeliga och lekamliga. Detta är vad man med en senare uppfunnen term plägat kalla husandakt.

Enligt hustavlans bud hörde sålunda husandakten till ett rätt kristet samhällsliv. Under svensk stormaktstid var också husandakten i den här angivna formen påbjuden och blev även alltmer praktiserad. Det bör emellertid påpekas att enligt gammallutherdomens principer syftade all förkunnelse både i predikan och i undervisningen icke så mycket att skänka uppbyggelse i detta ords moderna betydelse som att meddela kunskap om kristendomens huvudsanningar. Barn, drängar och pigor skulle enligt kyrkolagens berömda ord lära sig läsa för att »se med egna ögon vad Gud i sitt heliga ord bjuder och befäller». Att denna läsning och undervisning i hemmet även medförde en sinnets lyftning och hjärtats andakt framgår av ett dokument från försvenskningstiden i Skåne. I en skrivelse till Eric Lindschöld år 1684 berörde lundabiskopen Canutus Hahn katekesläsningens framgång i stiftet. I början hade bönderna varit misslynta, men de hade ändrat mening, när de funno hur de små barnen utan möda kunde läsa och förstå den svenska katekesen. Framför allt glädde de sig över att »deras barn kunna nu hemma uti husen både läsa och sjunga för de gamle».¹² Orden framkalla lätt visionen av en trohjärtad karolinsk husandakt.

I denna gammallutherska värld, där all undervisning och uppbyggelse var koncentrerad till sockenkyrkan och hemmet, inträngde mot 1600-talets slut ett nytt ferment, oroande och livgivande på en gång. Det var pietismen. Dennas krav på den enskilde individens religiösa frihet och på ett mera personligt tillägnat kristendomsliv var ett led i en omfattande internationell och interkonfessionell utveckling inom protestantismen. Den svenska pietismen var emellertid närmast präglad av den tyska, samlad kring Halleprofessorn August Hermann Franckes stridbara och viljestarka personlighet. Den krävde att en rätt kristen måste erfara en personlig livsavgörande, som helst skulle bestämmas till tid och rum. Nu kunde den väckte ej som tidigare gå i flock i religiösa ting utan måste intaga en personligt avgjord ställning. Följden av detta blev att de som vunnit likartade religiösa erfarenheter gärna slöto sig samman för gemensam uppbyggelse och trons förökelse. Dessa sammankomster fick namnet konventiklar.

Konventiklarna voro alltså ett nytt slag av husandakt. Om en av de första pietistiska pionjärerna i Karlskrona omvittnas det, att han gick omkring i husen, läste, sjöng och bad.¹³ Den första dokumenterade konventikeln i huvudstaden under 1700-talets första år var anordnad på liknande sätt. En från Halle hem-

¹² Cit. fr. H. Pleijel i Sv. Kyrk. hist. V (1935), s. 57.

¹³ H. Pleijel, Hermhutismen i Sydsverige (1925), s. 5.

kommen student samlade varje onsdags- och fredagskväll några likasinnade vänner till en gemensam andaktsstund. Man sjöng en psalm, läste upp och förklarade ett stycke av bibeln — man tog därvid alltid sin utgångspunkt i grundtexten — samt samtalande sedan över det lästa och över sina upplevda religiösa erfarenheter. Det hela avslutades med bön och sång.¹⁴

För den traditionella gammallutherska kyrkofromhetens målsmän tedde sig dessa sammankomster som uppseendeväckande, ja rent av revolutionära nyheter. Dessa pietister representerade nämligen, hur konservativa de än voro både i de teologiska lärofrågorna och i sin uppfattning av kyrkans och gudstjänstens religiösa betydelse, en helt ny livsuppfattning. Därav kom det sig att de vid det religiösa livets utövande radikalt bröto med den gamla på Hustavlan grundade samhällsgrupperingen i hem, by och socken. Nu blev den religiösa upplevelsen helt avgörande. Därför betraktade pietisterna anknytningen till familjen eller byn som långt mindre avgörande än samhörigheten med dem som mötte upp i konventiklarna, där motsatsställningen till »världens barn» på så sätt också betonades.

Ortodoxiens män å sin sida förnummo instinktivt, att den nya fromheten innebar en ödesdiger splittring inom den gammallutherska enhetskyrkan med dess fasta normer, att den i sig bar fröet till en upplösning av den intima förbindelsen mellan kyrkans och det borgerliga samhällets ordningar och att den därför måste giva dödsstöten åt stormaktstidens hela kristendomssyn.

De gammallutherska tankegångarna kommo klart till uttryck under debatten i den kommission, som hade att behandla det s. k. Sicklamålet, vilket småningom ledde till 1726 års beryktade konventikelplakat. De båda prästerliga ledamöterna framhöllo att det var självklart att en husfader icke blott ägde rätt utan även skyldighet att hålla morgon- och aftonandakt med sina barn och tjänare och att om söndagarna höra efter vad de lärt av dagens predikan samt överhuvud förmana dem till sorgfällighet i sin kristendomskunskap och till ett kristligt sinne och liv. Däremot ansågo dessa ortodoxiens representanter varje sammankomst vara otillåten, som »består av många men olika ståndspersoner», vilka utan att vara släkt eller äga närmare samhörighet komma tillsammans »vissa förelagda tider och stunder att taga sig en särskild andakt före».¹⁵ Här framträder tydligt gammallutherdomens på Hustavlan grundade samhälls- och kyrkosyn. Man fick ej gå utanför »hushållsståndet», d. v. s. utanför hemmets krets, och samla meningsfränder från olika håll till ett gemensamt möte, även om det skedde under det egna hemmets tak.

Det var denna åskådning som segrade i 1726 års religionsplakat. Men det bör

¹⁴ H. Pleijel, *Der schwedische Pietismus* (1935), s. 38 f.

¹⁵ Cit. fr. H. Levin, *Religionstväng och religionsfrihet i Sverige* (1896), s. 208 f.

observeras att samtidigt som de nya andaktsformerna förbjödos, inskräptes vikten av att »föräldrar och husfäder efter den kristliga plikten deras barn, anhöriga och tjänstefolk uti sina hus lära och undervisa samt lära och undervisa låta uti katekesen och deras kristendom, efterfråga och förhöra vad de kunna om helgdagarna ha lärt av predikan, dagligen med dem hålla bön, läsa utur Bibeln eller några andra gudliga och här i vårt rike vedertagna böcker».¹⁶ Den gamla formen för gemensam husandakt blev sålunda ånyo konfirmerad. Men samtidigt finner man vid en närmare granskning av stadgans ordalydelse att denna undergått en viss förändring. Den tidigare husandakten kunde karakteriseras som en »katekesandakt». Nu talades det om att läsa bibeln och »några andra gudliga böcker». Det var den ökade läskunnigheten och den stegrade bokspridningen som åstadkommit denna förändring, samtidigt som det pietistiska inflytandet medverkat till en viss uppmjukning av tänkesättet.

Trots alla förbud och motåtgärder trängde nämligen den allmänt pietistiska kristendomssynen in i kyrkolivet, vare sig man såsom i den konservativa pietismen manade till bättring och försakelse eller man som i herrnhutismen betonade evangeliets ljuvliga budskap. 1700-talet blev postillornas stora århundrade, då framstående predikanter utgävo den ena volymen predikningar efter den andra, de flesta av praktiskt-uppbyggligt innehåll. Det var dessa långt mera än den ännu ganska sällsynta bibeln som blevo — för att använda Wieselgrens ord om Anders Nohrborg — »den osynliga församlingens huspredikant i Sverige».¹⁷ Nu kan man därför börja tala om husandakt i modern mening.

Samtidigt inträdde en viss förskjutning mot en mera konventikelartad husandakt. Det var herrnhutismen och de av denna fromhetsriktning påverkade prästerna som orsakade detta. Vid diaspora-arbetarnas stundom ganska regelbundna besök i socknarna samlades meningsfränderna i prästgården till gemensam andakt, där dessa diaspora-arbetare framträdde som frivilliga medhjälpare vid prästernas sida.¹⁸ Även i de herrnhutiska hemmen samlades de väckta, männen för sig och kvinnorna för sig i olika »gesellschaften» under församlingsprästens ledning. Vid dessa möten spelade de personliga vittnesbörden (»herzenserklärungen») stor roll; man läste ur brödraförsamlingens »tidskrift» Gemein-nachrichten, sjöng ur de herrnhutiska sångsamlingarna och förenade sig i gemensam bön. Däremot synes bibelläsningen ej ha varit vanlig.

I de av hallepietismen påverkade kretsarna intog däremot bibeln alltid huvudplatsen under husandakten. De pietistiskt influerade prästerna ivrade

¹⁶ A. v. Stiernman, Samling utaf ... kongl. stadgar, bref och förordningar angående religion (1744), s. 203.

¹⁷ P. Wieselgren, Sv. kyrkans sköna litt. (1866), s. 312.

¹⁸ Se härom: H. Pleijel, Herrnhutismen i Sydsverige (1925), passim.

mycket för bibelspridning och ökad bibelläsning. Peter Murbeck berättar sålunda från 1730-talet, att där väckelsen gick fram begynte de väckta »förskaffa sig allehanda här i vårt rike vedertagna och brukeliga svenska böcker som kunde leda till gudaktigheten, men ibland dem besynnerligen Biblar, Nya testamenten och Swebilii språkkatekeser».¹⁹ Det var därför också helt naturligt, att Murbeck i sin utläggning av Hustavlan förmanade husfäderna att »flitigt läsa den Heliga Skrift för sitt tjänstefolk, åtminstone morgon och afton, då de göra bön med dem». Han tillägger att husbönderna även skola låta tjänarna »flitigt gå i kyrkan och sedan läsa och sjunga med dem hela sabbaten».²⁰

På samma linje verkade Henric Schartau. Med outtröttlig målmedvetenhet hävdade han Ordets primära ställning i såväl församlingens som den enskildes liv. Schartau är den förste inom den svenska uppbyggelselitteraturen som använder *ordet* husandakt — såsom redan påpekats, fanns själva saken långt förut. I en predikan år 1807 framhåller han, att »en sann kristen kan icke uträtta det att hans barn och underhavande låta deras hjärtan bliva Guds tempel». Men, tillägger han omedelbart, »han kan tvinga dem att vara närvarande vid en kristelig husandakt inom egna väggar».²¹ Här återspeglas den ovan skisserade utvecklingen. Hustavlans ordning, för att icke säga tvångssystem kvarstår alltjämt, men innehållet, den »kristeliga husandakten» är präglad av pietismens krav på personlig uppbyggelse.

Under 1800-talets frambrutande folkväckelse, pietismens och herrnhutismens direkta arvtagare, blev bibelordet huvudsaken både i hemmets och i den enskildes andaktsliv. Men samtidigt utsuddades gränserna mellan å ena sidan den egentliga husandakten såsom ett hemmets slutna andaktsövning och å andra sidan samlingslivet av likatänkande i något av de väckta hemmen kring Ordet och bönen. Nu kom begreppet »husandakt» att innefatta ej blott den förra utan även den senare mötesformen. Detta framträder tydligast i 1846 års kyrkolagsförslag, där det i andra kapitlet stadgas »om samfälda andaktsövningar». I femte paragrafen heter det, att »husandakt må präst, i den församling, där han tjänstgör, på lämpligt sätt uppmuntra». Att det här ej är fråga bara om hemmets slutna gemensamma andakt framgår både av den redan citerade kapitelöverskriften och

¹⁹ P. Murbecks s. k. trosbekännelse, tr. i: A. Rydberg, Peter Murbecks verksamhet i Skåne (1904), Bil. s. 49.

²⁰ P. Murbecks Catechetiska arbete, förestäldt ungdomen ... och innehållande den heliga hustaflan, 3 uppl. (1828), s. 217.

²¹ H. Schartau, Utkast till predikningar, 2 (1828), s. 329. — Detta belägg har jag uppmärksammat tack vare Svenska Akademiens Ordboks samlings. Tyvärr innehålla dessa intet enda av de nedan i texten nämnda exemplen från 1800-talets riksdagsdebatter och kyrkolagsförslag. Fördenskull har ej den skiftande betydelsen av ordet »husandakt» kommit till synes i ordboksartikeln »husandakt», som definieras helt kort såsom »andakt([s]övning) i hemmet».

framför allt av paragrafens fortsättning: »Skulle husandakt föranleda split, villfarelse eller annan oordning och kan kyrkoherde det ej rätta; anmäla saken hos domkapitlet».²² Det är uppenbart att här syftas på andaktsövningar av det slag som man tidigare kallat konventiklar.

Den begreppsfrskjutning som inträtt i fråga om husandaktens innebörd kommer klart till synes i den debatt om konventikelfriheten som fördes i prästeståndet vid 1847–48 års riksdag. Den liberale Madesjöprosten Anders Sandberg hade motionerat om att konventikelplakatet skulle ersättas av ett stadgande av samma lydelse som den nyssnämnda paragrafen i 1846 års kyrkolagsförslag. Det blev en livlig diskussion i sakfrågan både vid remissen till lagutskottet och senare, när utskottets betänkande kommit på bordet.²³

Flera talare gingo på samma linje som motionären och yrkade på större frihet i fråga om »husandakten», vilken då uppfattades som ett uppbyggelsemöte av likasinnade. »Må det vara vänner tillåtet», utropade Strömstadsprosten A. P. Traneus, »att under hemfridens och husandaktens helgd samlas till andaktsövningar, likaväl som till kroppsövningar, konstens nöjen och låga, sinnliga njutningar.»²⁴ Växjölektorn Anders Melander gav sig in på en närmare definition av husandakten. »Vad är husandakt?», frågade han. »Är det icke detsamma som enskild andaktsövning eller andaktsövning i enskilt hus, i motsats till kyrkoandakt, d. ä. offentlig andaktsövning eller andaktsövning i kyrka? Men vad äro de så kallade konventiklarna annat än andaktsövningar i enskilda hus utav sådana kristna som känna behov av gemensam uppbyggelse även utom de offentliga andaktsstunderna.»²⁵ Den redan nämnde Traneus hade klart för sig att »husandakten är familjens gudaktighetsövning» men ansåg liksom Melander att dess motsats var den offentliga gudstjänsten. Han menade emellertid att det fanns ett tredje slag av andaktsövning mellan dessa båda, »då nämligen ett större eller mindre antal kristne samlas till sådana övningar, än här, än där, under ledning av än den ene, än den andre huvudmannen, stundom utan sådan».²⁶ Samtliga de nämnda talarna hade sålunda förlorat blicken för den på Hustavlans ordningar grundade principuppfattning som låg bakom 1726 års religionsplakat.

Den ende som klart såg och även gav uttryck åt denna skillnad var Örebroprosten, den blivande Strängnäs-biskopen Thure Annerstedt. Redan vid remissen av motionen hade han påpekat, att motionären, d. v. s. Anders Sandberg, »icke behörigen skilt mellan husandakt och konventiklar».²⁷ Nu tog han upp Melanders

²² Förslag till kyrkolag och . . . kyrkostadgar avgivet 29 dec. 1846 (1847), kap. 2, § 5.

²³ Prästest. prot. 4 jan. 1848 (2: 8 ff.) och 30 sept. 1848 (10: 291 ff.).

²⁴ Prästest. prot. 23 dec. 1847 (1: 577).

²⁵ Prästest. prot. 30 sept. 1848 (10: 294).

²⁶ Prästest. prot. 30 sept. 1848 (10: 299).

²⁷ Prästest. prot. 4 jan. 1848 (2: 27).

ovan återgivna yttrande och framhöll med skärpa att denne sammanblandat olika saker, husandakt och konventiklar. Enligt Annerstedt satte den kyrkliga lagstiftningen husandakten emot offentlig gudstjänst och begagnade ordet »liktydigt med familj, en bemärkelse vilken det ofta i vårt språk motsvarar». Men om icke blott familjen utan en hel samling människor där sammanträffar till andaktsövning, blir ju denna offentlig. Med husandakt, fastslår han, »måste således förstås familjens andaktsövning i hemmet». För denna satte 1726 års religionsplakat ingen gräns utan tvärtom anbefallde dylik; däremot förbjöds konventiklar eller andaktsövningar utan ledning av utav kyrkan vederbörligen prövad och kallad lärare.²⁸ Det är efter den föregående utredningen ingen tvekan om att Annerstedts tolkning av 1726 års konventikelplakat är den historiskt riktiga. Trots Annerstedts klagörande inlägg fasthöll Melander vid sin mening, att »med husandakt lika väl kan menas en sammankomst i enskilt hus eller bostad, där flere eller färre samlats för gemensam uppbyggelse genom Guds ords betraktande, bön och sång».²⁹ Det är ett tydligt tecken på att Hustavlans ideologi höll på att försvinna och i stället liberalismens associationsidéer börjat tränga in i den bildade allmänhetens medvetande.

Den vidgade innebörden av begreppet »husandakt» kom emellertid icke att slå igenom, kanske främst därför att konventikelplakatets upphävande gjorde det onödigt att vindicera konventiklarna under den legitima husandaktens form.³⁰ När man från 1800-talets mitt fram till vår egen tid talar om husandakt, åsyftas alltid den form som blivit lagfäst genom 1726 års förordning, nämligen föräldraplikten att »dagligen hålla bön, läsa utur Bibeln eller några andliga gudliga och här i vårt rike vedertagna böcker».

Viktigare än ordets historia är emellertid sakens. Hur gick det med husandakten i det svenska kyrkolivet, när väckelsen alltmer kallade människorna till samling kring Ordet utanför hemmets krets? Det säger sig självt att där de religiösa gemenskapsbehoven tillgodosågos i konventikelns eller kvällsmötenas form, där fanns det snart ej samma behov och mången gång ej möjlighet att samla »hushållet», d. v. s. familjen, till gemensam uppbyggelse i husandaktens gamla utgestaltning. Redan i början av 1850-talet klagades det över att »föräldrens vackra sed att familjefadern med barn och tjänstefolk dagligen ägnar en stund åt Guds ords läsning, betraktelse och bön, hos oss mycket avtagit».³¹

Att den gamla husandakten började försvinna, framgår av de ämbetsberättelser

²⁸ Prästest. prot. 30 sept. 1848 (10: 304).

²⁹ Prästest. prot. 30 sept. 1848 (10: 308).

³⁰ Svenska Akademiens Ordboks samlingar äger intet enda belägg på ordet »husandakt» i den där omnämnda vidgade betydelsen.

³¹ Prosten J. A. Sæve i prästeståndet vid 1850–51 års riksdag. Prot. 28 aug. 1851 (11: 435).

som biskoparna under 1800-talets senare hälft framlade vid de vart sjätte år återkommande prästmötena. I stift efter stift möter man efter seklets mitt en ständig klagan över att »den ordning vore mera sällsynt, till följe av vilken man gör någon morgon- eller aftonstund till en gudstjänststund för allt husfolket och låter detta gemensamt sysselsätta sig med bön och andlig betraktelse», såsom Henrik Reuterdahl uttrycker saken vid ärkestiftets prästmöte år 1865.³² Vid samma tid omtalar hans biskopskollega E. G. Bring från Linköpings stift, att husandakten visserligen ännu är i bruk men att »de hus utgöra det övervägande antalet, till vilkas ordning den gemensamma andaktsövningen icke hörer».³³ Samma toner ljuda från Norrland, där Härnösandsbiskopen A. F. Beckman år 1866 meddelar, att »det dagliga samlandet kring Guds ord i bön, åkallan och lovsägelse» synes vara »vida mindre allmän nu än den varit i forna tider».³⁴ Och från Strängnäs stift uppger biskop Th. Annerstedt, att den husliga andakten utövas »mera sällan gemensamt».³⁵

Endast i Smålandsstiften låter det mera optimistiskt. Biskop Ch. I. Heurlin i Växjö meddelar vid prästmötet år 1859 att man för husandakten »märker en varmare nitälskan. Guds ord läses och brukas flitigt i de enskilda husen. Biblar och nya testamenten äro allmänt spridda, även bland de fattigare. Med få undantag finnas Nya testamenten även i den uslaste koja.»³⁶ Kalmarbiskopen P. Genbergs rapport vid prästmötet år 1858 går i samma tonart: i ungefär halva antalet av stiftets församlingar är husandakten »mera allmän eller övas inom de flesta hus».³⁷

När det gäller att angiva orsaken till den gemensamma husandaktens tillbakagång, äro stiftscheferna i stort sett eniga. Flera framhålla den synpunkt som ovan redan antytts: de nya väckelsemötena ersatte hemmets mera slutna andaktsstund. »Denna lätthet att ständigt få höra ordet av andra förkunna», skriver ärkebiskop A. N. Sundberg år 1873 efter att ha skildrat hur de många bibelförklaringarna i kyrkorna, bönesalarna och de enskilda husen ansenligt bidragit till att stegra begäret efter att lyssna till Herrens ord, »har gjort intrång på den fromma husliga seden och det av ingenting annat ersättliga stilla självbegrundandet i den ensliga kammaren.»³⁸ Strängnäs biskopen Th. Annerstedt

³² Uppsala prästmöteshandl. 1865, s. 88.

³³ Linköpings prästmöteshandl. 1862, s. 32.

³⁴ Härnösands prästmöteshandl. 1866, s. 133 f.

³⁵ Strängnäs prästmöteshandl. 1859, s. 16.

³⁶ Växjö prästmöteshandl. 1859, s. 30.

³⁷ Kalmar prästmöteshandl. 1858, s. LXX.

³⁸ Uppsala prästmöteshandl. 1873, s. 22 f. Vid 1885 års prästmöte formulerar han samma sak så: »När folket av nyfikenheten ständigt jagas ut att höra något nytt, bliver ej mycken tid kvar för självuppyggelse inom den husliga kretsen» (Uppsala prästmöteshandl. 1885, s. 19).

citerar en prästmans temperamentsfulla förklaring: »Den gamla vördnadsvärda husliga andakten, som icke mer är vad den varit, har till det mesta blivit undanträngd av begäret att löpa utom hus efter åhörande av de främlingars föredrag, vilka hitkomma titt och ofta från alla väderstreck».³⁹ Biskop C. O. Björling i Västerås vill psykologiskt förklara förändringen. »Man känner sig ej längre», skriver han, »i andligt hänseende lika innerligt som förr förenad med den mindre samhälligheten i hemmet och med den större i kyrkan, utan konventikeln har trätt emellan båda och till skada för båda skapat en särskild samhällighet, bestående av en hop så kallade andeliga vänner, som känna sig tillhöra en avskild krets; och därigenom inträffar på längden, även mot deltagarnas avsikt, genom konsekvensens makt, att det andeliga föreningsbandet upplöses såväl med hemmet som kyrkan.»⁴⁰

För den tillbakablickande historikern är det emellertid uppenbart att den nu nämnda orsaken icke är tillräcklig för att förklara husandaktens tillbakagång och att den ej ens träffar det djupaste motivet. Detta måste sökas i den förändrade samhällssituationen. Det gamla statiska agrar-Sverige började under dessa årtionden att omvandlas till ett dynamiskt industrisamhälle. Därmed upplöstes den ganska fasta grupp, som hushållsståndet, d. v. s. den stora jordbruksfamiljen, utgjort. Naturhushållningen ersattes av specialtjänster, och därmed upphörde hemmet att vara den dagliga arbetsplatsen för alla dess medlemmar. Det blev helt enkelt icke möjligt att på samma sätt som tidigare skett samla allt husfolket till gemensam andakt. Nu fick varje enskild medlem själv söka sin uppbyggelse i Ordet och i de olika postillorna.

De här skisserade synpunkterna framskymta även i några biskopars ämbetsberättelser. Sålunda påpekar t. ex. Karlstadsbiskopen C. H. Rundgren år 1881, att husandakten kommit ur bruk, i samma mån som dels bönesammankomsterna tilltagit, dels befolkningen vant sig vid ett rörligare liv med tillfälligt arbete å skilda orter.⁴¹ Värld att beakta är även den synpunkt som framföres av H. G. Hultman vid 1867 års prästmöte i Växjö. Han citerar en av sina präster, som påpekar att sedan föräldarna genom den nya folkskolestadgan ansett sig befriade från barnens undervisning, ha de låtit »bön och läsning tystna i hemmet». Husandakten har flyttat till folkskolan.⁴²

Såsom redan påpekats, upplevde emellertid den enskilda husandakten en ny blomstring på många håll efter seklets mitt. Den gemensamma andakten förföll för att så småningom helt försvinna, men den enskildes dagliga andakt levde

³⁹ Strängnäs prästmöteshandl. 1859, s. 17.

⁴⁰ Västerås prästmöteshandl. 1878, s. 6.

⁴¹ Karlstads prästmöteshandl. 1881, s. 41.

⁴² Växjö prästmöteshandl. 1867, s. 72.

kvar och vann ökad utbredning. Detta är helt naturligt om man betänker att väckelsens religiositet, liksom en gång pietismens och herrnhutismens, var högst personligt betingad. Det var den individuella fromhetens seger över den gamla kollektiva samfundskristendomen. Överallt där väckelsen, såväl av gammalpietistisk och schartausk som av nyevangelisk art, gick fram i bygderna och den ene efter den andre blev »väckt ur säkerhetens dvala» (för att använda Schartaus ord om sig själv) — överallt och alltid uppstod ett spontant behov att lyssna till och begrunda bibelns budskap. Detta gäller lika mycket om det gammalpietistiska Sydsverige och det Schartau-påverkade Västsverige som om det nyevangeliska Norrland.

Ämbetsberättelsernas vittnesbörd äro enstämmiga i detta hänseende.⁴³ Det är överflödigt att här lämna enstaka exempel. I stift efter stift, på prästmöte efter prästmöte framhålles — jämsides med en vemodig klagan över den gemensamma husandaktens försvinnande — att det regelbundna enskilda bruket av Guds ord och andra uppbyggelseskrifter förekommer i stor utsträckning. Endast en av biskoparna har reflekterat över orsaken till denna motsättning. Det är Göteborgsbiskopen E. H. Rodhe, som vid sitt första prästmöte år 1890 först konstaterar nämnda, till synes oförklarliga företeelse och sedan framkastar frågan, om icke detta »sammanhänger med den nyss påpekade individualismen».⁴⁴ Därmed har Rodhe träffat den avgörande punkten, såsom framgår av det som ovan redan utvecklats i detta sammanhang.

Den enskildes andaktsliv är ju strängt taget en tidlös företeelse. I det föregående har påpekats hur den enskilda dagliga andakten fick ett stort uppsving till följd av 1700tals- och 1800talsväckelsernas appell till den enskilde individen och dennes religiösa problem. Men även här gick utvecklingen från läsning till lyssnande. När den dagliga radioandakten blev en fast institution i vårt land, visade det sig snart nog att den i mycket stor utsträckning kom att ersätta det stilla begrundandet inför Ordet i den enskilda kammaren.

⁴³ Den här på grundval av biskoparnas ämbetsberättelser skildrade utvecklingen bekräftas till alla delar av de muntliga vittnesbörd om husandakten under de sista hundra åren som finnas i de rika samlingarna i Kyrkohistoriska Arkivet i Lund.

⁴⁴ Göteborgs prästmöteshandl. 1890, s. 22.

Evangelietraditionens ursprung

Av alla Nya testamentets skrifter kan evangelierna påräkna störst intresse från bibelläsares och forskares sida, och detta med all rätt. Ty om vi exempelvis i aposteln Paulus' brev möter en stor tänkares bredd och djup, en mans som betytt mer än någon annan under den första generationen av dem vilka medverkat till att bana kristendomens väg ut i den grekisk-romerska världen, så känner vi oss i evangelierna stå vid själva källflödena. Vad Paulus skrivit som förkunnelse och undervisning om Jesus såsom Kristus och Herre, det blir riktigt gripbart och begripligt blott om det konfronteras med evangeliernas berättelser om Jesu ord och gärningar. Som vi i det följande skall se, beror detta inte bara på att vi från barnsben blivit mest förtrogna med evangelierna, utan därpå att Jesu liv utgjorde själva grundvalen för all förkunnelse, undervisning och teologisk reflexion redan under urkristendomens dagar.

Om vi nu vänder oss till evangelierna, så borde ju den första frågan vara: vad är ett evangelium? Nog kan vi ge ett beskrivande svar, men vare sig vi tänker därpå eller inte, så står vi i själva verket inför ett stort problem. Inte blott religionshistoriskt utan även litteraturhistoriskt sett är ett evangelium ett fullständigt unikum. Visserligen finns det en och annan beröringspunkt mellan biografier över filosofer eller härskare i den hellenistiska tidens grekiska litteratur och låt oss säga Lukasevangeliet, det enda bland våra evangelier som i viss utsträckning präglas av litterär ambition. Men likväl skulle ingen komma på idén att utan vidare inränga evangelierna bland dessa *vitae*. Å andra sidan äger vi betydelsefulla paralleller på palestinensisk mark, nämligen i de gammaltestamentliga profetböckerna, paralleller, med avseende på framställningens stil, såväl till Jesu förkunnelse som till hela hans framträdande, sådant det skildras i evangelierna. Men även dessa paralleller är relevanta endast för enskilda drag i evangelierna, inte för dessa såsom helhet. Där saknar vi analogier. Negativa resultat lämnar i detta avseende även de mångomtalade och redan ingående behandlade handskriftsfyndnen från Döda havets västra strand. Dessa texter, som skänkts oss av hittills föga kända riktningar inom judendomen, har givit beaktansvärda bidrag till förståelsen av urkristendomen, dess tänkesätt och organisation, dess skrifter och ordförråd. Åtskilligt i Nya testamentet, vars ursprung man hittills trott sig böra söka på långt håll, så t. ex. Johannesevangeliets symboliska användning av begreppen ljus och mörker eller, för att ta ett annat

exempel, samfundsordningen med fasta ämbeten, har kunnat i analoga former lokaliseras till palestinensisk miljö. Även det ofta mycket fria sätt, varpå urkristendomen använde och uttydde citat från Gamla testamentet, kan belysas med talrika och instruktiva belägg, hämtade från de s. k. sektskrifterna. Hur gärna skulle vi inte bland alla de texter och fragment som upphittats ha funnit något som liknade ett evangelium om den ledande personligheten i denna judiska sekt, den »rättfärdige läraren». Men därav har inte framkommit det allra minsta spår — och med all säkerhet kommer så inte heller att ske. Orsaken därtill ligger inte så mycket i skillnaden mellan dödahavssekten och urkristendomen som fastmer i skillnaden mellan den rättfärdige läraren och Jesus som centralgestalter i var sitt samfund.

Varifrån kommer då evangelierna? Svaret: »från evangelisterna» är med avseende på frågan inte tillfredsställande. Naturligtvis är evangelierna vart för sig verk av medvetet formande författare och teologer. Därvidlag kan man räkna med enskilda författare eller med kretsar eller skolor ur vilka vissa av evangelierna framgått. Till de förstnämnda hör med all säkerhet Lukas och sannolikt även Markus, vilka i sina verk och dessutom i den fornkyrkliga traditionen bär individuella drag, till den andra kategorin hör måhända de män som utformat Matteusevangeliet och Johannesevangeliet. Men vad som har skapats av evangelisterna är — för att säga det något tillspetsat — vad som skiljer de olika evangelierna från varandra, alltså särdragen i fråga om komposition, stil eller Jesus-bild. Det är sålunda mer än en tillfällighet att evangelierna bär de under fornkyrkans tid satta rubrikerna: »Evangelium enligt Matteus», »Evangelium enligt Markus» o. s. v. Själva stoffet som gör de fyra framställningarna till just evangelier, har evangelisterna däremot övertagit från mer eller mindre gemensamma traditioner före dem. Även om man kan konstatera att somliga av evangelierna står i ett litterärt beroendeförhållande till varandra, så utgör intet av dem evangelieformens litteraturhistoriska eller religionshistoriska prototyp. Denna bör, med all sannolikhet i muntlig form, ha funnits i våra evangeliers för oss inte direkt åtkomliga förhistoria.

I det följande skall vi inte sysselsätta oss med frågan om evangeliernas utformning i deras nuvarande skick och med deras karakteristiska egenheter, alltså med vad som kan betecknas som evangelisternas verk. Där rör det sig i själva verket om fyra stora forskningsfält, av vilka vart och ett helt kan kräva sin man. Vi skall i stället försöka att med hjälp av indicier i våra evangelier och i den övriga nytestamentliga litteraturen lämna ytterligare ett litet bidrag till förståelsen av den dunkla förhistorien och där framför allt av själva upprinnelsen av den tradition, vilken till slut fått sitt skriftliga nedslag i de fyra bevarade evangelierna.

Var har alltså denna tradition uppstått, vars innehåll utgöres av Jesu ord och gärningar, av berättelser om Jesu liv och död och uppståndelse, och vars form i så hög grad redan på ett tidigt stadium tycks ha präglats av detta innehåll? Ett svar på denna fråga har givits med ett för snart fyra decennier sedan framlagt lösningsförsök, som på sin tid banade nya och stimulerande vägar, men som i sin tidsbundenhet och ensidighet råkade bli till en av dessa vetenskapens myter eller dogmer, vilka efter en tid måste röjas ur vägen för att de inte skall hindra forskningens fortsatta framsteg. Jag syftar här på den förklaring av evangeliernas tillkomst som givits av den s. k. formhistoriska skolan. Det skulle vara att stjalpa ut barnet med badvattnet, om man ville förneka betydelsen av den bestående insats, som denna skola och dess första och ännu främsta representanter gjort.¹ De har genomfört en nödvändig formell analys och klassificering av evangeliatraditionens element, t. ex. liknelser och andra Jesusord eller berättelser om Jesu gärningar eller tilldragelser i hans liv. Vidare har de gjort troligt att dessa traditionselement till en början fördes vidare muntligt som fristående enheter eller samlade i smärre grupper, tills de fogades samman till allt större komplex och i sinom tid efter traditionens gradvisa övergång till skriftlig form av medvetet arbetande evangelister fick sin nuvarande skepnad.

Numera vet vi sålunda att exempelvis liknelserna eller underberättelserna formades i enlighet med bestämda stilistiska lagar, vilket man kan iakttaga på alla till samma kategori hörande perikoper, oaktat de variationer som naturligtvis också alltid i någon mån gör sig gällande, eftersom det ju är fråga om levande stoff. Med kännedom om lagarna för traditionens utformning kan man vida säkrare bedöma de olika evangelisternas egenheter. Synnerligen betydelsefull är den med hjälp av den formhistoriska metoden vunna insikten att traditionselementen, alltså perikoperna, under den tid de förts vidare och särskilt i samband med sin slutliga skriftliga fixering, har rönt en stundom iakttagbar påverkan från den kyrkliga miljö, i vilken de traderades eller nedtecknades. Om vissa teologiska, samfundsmässiga eller moraliska problem där var särskilt aktuella, hade detta till följd att relevanta Jesusord eller berättelser fick en tillspetsning eller betoning i det just aktuella avseendet. Detta träder i dagen vid en jämförelse av exempelvis synoptiska paralleller. Men även i en berättelse som den om Marta och Maria, Luk. 10: 38—42, kan man på detaljer i ordalydelsen avläsa vad man på 50-talet eller 60-talet ansåg vara betydelsefullt

¹ Se t. ex. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (1919, 2:a uppl. 1933); K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (1919); R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1921, 3:e uppl. 1957). — E. Fascher, *Die formgeschichtliche Methode* (1924); P. Benoit, *Réflexions sur la «formgeschichtliche Methode»*, *Rev. Bibl.* 53 (1946), s. 481—542.

rörande kvinnornas ställning eller den diakonala verksamheten i de församlingar som det lukanska stoffet härrör ifrån eller där Lukas själv var särskilt engagerad. Allt detta är resultat av förblivande värde, vilka bör räknas den formhistoriska skolan till förtjänst.

Denna skolas skapare och efterföljare gick emellertid längre i vissa riktningar och drog slutsatser, vilka måste betraktas som problematiska. Man trodde att ett iakttagande av vissa traditionslagar var liktydigt med ett uppklarande av hela frågan om traditionens funktion i kyrkan, ja mer än så, man till och med trodde sig på denna väg kunna lösa problemet om själva uppkomsten av traditionen. Slagordet blev »Sitz im Leben», och med en bestämning av traditionselementens »Sitz im Leben», vilket betyder deras funktion i kyrkans liv, ansåg man sig ha besvarat jämväl frågan om dessa elements tillblivelse. Sålunda sades det att evangeliernas byggstenar, de enskilda perikoperna, hade haft sin plats i predikan, undervisning och polemik. Redan de första missionärerna i den nya rörelse, som plötsligt uppstod ur uppståndelsetron, tvingades att grunda sin predikan på Jesus-ord eller berättelser om den store Mästarens från Nasaret liv. Denna teori förutsatte mer eller mindre medvetet en utomordentlig skapande kraft hos den första generationens kristna. En ansenlig del av evangeliernas innehåll skulle vara fritt uppfunnet och sedan upptaget i traditionen. Vi tar som exempel det sätt på vilket man tänkte sig att underberättelserna tillkommit. När kristendomen banade sig väg från Palestina ut i den stora Medelhavsvärlden med dess hellenistiska kultur, mötte de kristna missionärerna kringvandrande predikanter av grekisk-orientalisk typ, vilka förkunnade frälsning och gjorde mirakler. De kristna kände sig därför förpliktade att, då de proklamerade Kristi storhet, också använda samma metoder som de undergörare de tävlade med om åhörarnas uppmärksamhet. Därför uppfann de historier om mirakulösa gärningar, vilka de tillskrev Jesus. Härigenom ville de ge sina lyssnare ett starkt intryck av sin Frälsares makt.

Jag kan inte här gå in på en detaljerad kritik av dessa teorier. Redan antagandet av en anonym, skapande generation i urkristendomen förutsätter, i betraktande av vad vi vet från Nya testamentet om apostlarna och medlemmarna av de första kristna församlingarna, en verklig mirakulös och därför otrolig faktor i evangelietraditionens historia. Hypotesen att underberättelserna uppstått på hellenistisk mark kan direkt vederläggas. En analys av de motiv, som utgör underberättelsernas innehåll – och vi måste tolka undren som handlingar i symboliskt syfte, vilka har sitt motstycke i de analoga symbolhandlingar, som de gammaltestamentliga profeterna utförde – visar att symboliken i alla de under, som förekommer eller beskrives i evangelierna, bygger på genuina gammaltestamentlig-judiska föreställningar, vilka förvisso inte uppkommit eller

varit aktuella i en hellenistisk miljö. Det är just på sådana punkter, som de senare årens nya, differentierade metoder lyckats korrigera felaktiga slutsatser i tidigare forskning. Ja, analysen av det symbolspråk vi finner i Nya testamentet ger oss mera trovärdig ledning, när det gäller att bestämma traditionens »Sitz im Leben».

Ett annat faktum, som man måste rikta uppmärksamheten på, är att i formhistoriska problemlösningar värderingar har införts som är bestämda utifrån moderna utgångspunkter, värderingar som är väsensfrämmande för det undersökta materialet. Forskare har utgått från en Jesus-bild som de konstruerat a priori, och de har sedan frågat sig vilka delar av evangeliematerialet som stämmer med denna Jesus-bild. De har mer eller mindre omedvetet som måttstock använt den frågeställningen vad Jesus kan ha gjort eller icke kan ha gjort, utan att ta med i räkningen det faktum, att traditionen ända från början uppfattade inte bara Jesu gärningar utan även hans ord som något fullständigt oväntat och unikt, något som bara kan förstås i ett eskatologiskt, världssprängande perspektiv. Ett metodologiskt oavvisbart krav är att undersökningens natur och de kriterier efter vilka materialet bedömes måste vara avpassade efter forskningsobjektet. Detta kan vi nu se tydligare än för några tiotal år sedan.²

Men – för att nu slutligen komma till huvudsaken – var nu predikan under kristendomens första tid verkligen en av de huvudkällor ur vilka evangelietraditionen framkom? Har inte de forskare som kommit till denna slutsats låtit sig vilseledas genom att omedvetet tänka på vår tids präster. De ser framför sig en predikant, som utan att vara bunden av någon perikopordning, väljer ut en passande text som utgångspunkt för sin söndagspredikan. Så, antar de, måste det ha gått till också för 1900 år sedan – med undantag för att texten stundom inte förelåg utan först måste uppfinnas. Men en sådan bild verkar knappast trovärdig.

I själva verket behöver vi inte röra oss med allmänna antaganden. Ett studium av materialet ger oss möjlighet att komma fram till vissa konkreta slutsatser.

Det är nu över tjugo år sedan C. H. Dodd uppvisade att vi ur apostlarnas tal, som är inkomponerade i de första kapitlen av Apostlagärningarna, kan destillera fram karakteristiska element i den tidiga kristna predikan.³ Kärnan och tillika huvudpunkten i denna predikan, vars ändamål var att vinna åhörarna för tron på Jesus Kristus, och som därför vanligen kallas missionspredikan, består av det s. k. »kerygma», den i korta formuleringar fattade summan av Kristi frälsande gärning. Dess innehåll var i stort sett följande: »Jesus från

² Jfr F. V. Filson, *The New Testament against its Environment* (1950), s. 43–50.

³ C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments* (1936).

Nasaret, en man som inför eder fick vittnesbörd av Gud genom kraftgärningar och under och tecken, vilka Gud genom honom gjorde bland eder, såsom I själva veten, denne som blev given i edert våld, enligt vad Gud i sitt rådslut och sin försyn hade bestämt, honom haven I genom män som icke veta av lagen låtit fastnagla vid korset och döda. Men Gud gjorde en ände på dödens vända och lät honom uppstå, eftersom det inte var möjligt att han skulle kunna behållas av döden. Denne — Jesus — har nu Gud låtit uppstå; därom kunna vi alla vittna. Och sedan han genom Guds högra hand har blivit upphöjd och av Fadern undfått den utlovade helige Anden, har han utgjutit vad I här sen och hören. Så må nu hela Israels hus veta och vara förvissad om att denne Jesus som I haven korsfäst, honom har Gud gjort både till Herre och till Messias. När de hörde detta kände de ett styng i hjärtat». (Apg. 2: 22 ff.; 32 ff.). Här har vi framför oss typiska drag ur den tidiga kristna predikan: summan av Kristi frälsningsgärning framställd i nära anslutning till åhörarnas religiösa situation. Alltsammans når sin kulmen i missionsappellen och den enträgna uppmaningen till omvändelse och tro. Vid predikan för judar sker anknytningen å ena sidan till Gamla testamentet. Man uppvisar genom citat att Jesus verkligen är den utlovade Messias, som nu utövar sin makt som den Uppståndne. Å andra sidan varnar man för den slutliga domen, som alla judar under bävan väntade på. Man förkunnade att domen var omedelbart förestående och proklamerade att frälsning i den kunde finnas endast genom tron på Jesus Kristus. Sådan var alltså predikan då den riktades till judarna.

Men även om predikan för hedningarna, så som den troligen framfördes av bl. a. Paulus, har vi antydningar i Apostlagärningarna. I en svensk avhandling har uppvisats att det är troligt att Paulus' s. k. Areopagtal i Athen utgör ett förkortat och schematiserat exempel på en predikan för den hellenistiska kulturens människor efter paulinska tankebanor.⁴ Även här finner vi direkta anknytningar till åhörarnas religiösa förutsättningar, fastän de nu är helt andra: »Ty medan jag har gått omkring och betraktat edra helgedomar, har jag ock funnit ett altare med den inskriften: 'Åt en okänd Gud.' Om just detta väsende, som I sålunda dyrken utan att känna det, är det jag nu kommer med budskap till eder. Den Gud som har gjort världen och allt vad däri är, han är Herre över himmel och jord, han bor icke i tempel som äro gjorda med händer.» (Apg. 17: 22—24). Och sedan kommer slutligen i samband med uppmaningen till omvändelse en hänvisning till Jesu egen predikan: »Men nu bjuder han människorna att de alla allestädes skola göra bättring. Ty han har fastställt en dag då han skall 'döma världen med rättfärdighet', genom en man som han

⁴ B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (1955).

har bestämt därtill; och han har åt alla givit en bekräftelse härpå, i det att han har låtit honom uppstå från de döda.» (Apg. 17: 30 f.). Den belgiske exegeten L. Cerfaux har gjort den utmärkta iakttagelsen att Paulus i sina tidigare brev, där han utgår från den judiska situationen, gör fruktan för den kommande domen till den viktigaste anknytningspunkten hos åhörarna, medan han i sina senare brev mera betonar den dödsfruktan, vilken var existensialfrågan i den hellenistiska världen, där man inte hade reda på en hotande dom men vändades under livets meningslöshet inför döden.⁵

På detta sätt kan vi ur Apostlagärningarna och vissa ekon i de nytestamentliga breven läsa fram kännetecken på den första kristna missionspredikan, både den för judar och den för hedningar. Och som vi tidigare nämnt, har vi där fragment av kerygmatiska formuleringar av Kristi frälsningsverk. Men av något som påminner om evangeliestoff hittar vi tyvärr inte det ringaste spår. Det är visserligen sant, att man ibland påstått sig ha funnit sådana. Det finns t. ex. en utsaga om Jesus lagd i Petrus' mun i Apg. 10, där vi läser: »Det ord som han har sänt till Israels barn för att genom Jesus Kristus, som är allas Herre, förkunna det glada budskapet om frid, det ordet kännen I, den förkunnelse som gick ut över hela Judeen, sedan den hade begynt i Galileen efter den döpelse Johannes predikade — förkunnelsen om Jesus från Nasaret och om hur Gud hade smort honom med helig ande och kraft, honom som vandrade omkring och gjorde gott och botade alla som voro under djävulens våld; ty Gud var med honom. Vi kunna själva vittna om allt vad han gjorde både på judiska landsbygden och i Jerusalem; likväl upphängde man honom på trä och dödade honom.» (Apg. 10: 36—39). Kan inte denna sammanfattning av Jesu liv och död uppfattas som ett frö, så att säga, till evangelietraditionen? Skulle den inte ur sådana ansatser ha kunnat utvecklas till sin senare fulländning? På detta sätt uppfattas förloppet fortfarande ofta. Men blir inte ett sådant antagande bara en ny hypotetisk dogm? Belägg för en utveckling av den arten vore önskvärda, men de saknas i själva verket helt i våra evangelier, i synnerhet om vi jämför de synoptiska med det fjärde. Utan att här behöva anföra ytterligare bevis vill vi dra vår slutsats: Missionspredikan var inte evangelietraditionens »Sitz im Leben».

Sida vid sida med missionspredikan löpte förkunnelsen *inom* de kristna församlingarna. Å ena sidan hade man katekumenundervisningen, å den andra församlingsmedlemmarnas fortsatta uppbyggelse (som inte spelade på åhörarnas känslor utan framförallt gav kunskap om frälsningens innebörd och handledning för det kristna livet). Denna församlingspredikan har framförallt haft

⁵ L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (1951), s. 45, 90 ff., 121 f., 125.

undervisande karaktär och omfattade såväl kristologiska och andra teologiska frågor som etiska förmaningar, det senare ofta i parenesens form. Hit hör dygd- och lastkatalogerna samt hustavlorna. Inte heller här är vi helt hänvisade till spekulationer. Ut ifrån de nytestamentliga breven — särskilt de icke-paulinska — kan vi i viss utsträckning göra oss en föreställning om vilka som var ämnena för en sådan församlingspredikan. Ty utan tvekan har dessa brev författats och använts för att läsas i församlingarna som förkunnelse, alltså för att föreläsas som predikan. Säkert kunde endast få predikningar jämföras med Paulus' brev i fråga om stilens och innehållets höjdläge, men med avseende på förkunnelsens art kan vi likväl bygga på analogier.

Vi måste nu fråga oss: Kan vi i församlingspredikan återfinna evangelietraditionen? Även här har exegeter försökt dra positiva slutsatser. I 1 Kor. 7: 10 f. åberopar Paulus uttryckligen Jesu undervisning om äktenskapet: »Men dem äro gifta bjuder jag — dock icke jag, utan Herren: En hustru må icke skilja sig från sin man (om hon likväl skulle skilja sig, så förblive hon ogift eller förlike sig åter med mannen), ej heller må en man förskjuta sin hustru.» Utan tvekan hänvisar aposteln här till Jesu ord om äktenskapet, som återfinnes t. ex. i Mark. 10: 11 f. Situationen är ännu klarare i Jakobs brev, där vi i nästan varje avsnitt möter en anspelning på parenetiska Jesus-ord. Är inte detta ett bevis på att i varje fall Jesus-orden med etiskt innehåll traderades eller till och med skapades i förbindelse med den urkristna parenesen? Men inte heller denna lösning kan jag acceptera, framför allt på grund av vissa nya undersökningar som utförts i Uppsala och som kommer att publiceras.⁶

Ty om vi antar existensen av en sådan relation mellan urkristen församlingspredikan och evangelietraditionen, förblir det oförklarligt att vi i de kristologiska och parenetiska delarna av de nytestamentliga breven har talrika anspelningar på Jesus-ord — däremot inte på evangeliernas berättande material — men inga uttryckliga citat av hans ord. Det finns endast en förklaring till detta. De urkristna brevskrivarna, och bland dem Paulus, har medvetet undvikit att citera Jesus-ord i framställningen, d. v. s. deras metod var den motsatta mot våra dagars predikanter. Jesus-orden och traditionerna om Jesus förutsattes som bekanta, men de åberopades inte i själva predikan.

Två exempel kan illustrera detta. Låt oss jämföra Jak. 2: 5: »Hören mina älskade bröder: Har inte Gud utvalt just dem som i världens ögon äro fattiga till att bliva rika i tro, och att få till arvedel riket», med Matt. 5: 3 och 5: 5: »Saliga äro de som äro fattiga i anden, ty dem hör himmelriket till ... Saliga äro de saktmodiga, ty de skola besitta jorden.» Och vidare orden i Jak. 1: 25: »Men

⁶ I en kommande avhandling av B. Gerhardsson.

den som skådar in i den fullkomliga lagen, frihetens lag, och förbliver därvid och icke är en glömsk hörare, utan en verklig görare, han varder salig i sin gärning», har sitt motstycke i bl. a. Joh. 13: 17: »Då I veten detta, saliga ären I, om I ock gören det.» Av de åtta saligprisningarna hos Matteus återfinnes sålunda fyra i Jakobs brev. De står där i samma ordning som hos Matteus, vilket i förbigående sagt inte kan bero bara på en slump. I varje fall förutsätter brevets författare att Bergspredikan åtminstone i vissa delar är välkänd för hans läsare. Man kan därjämte slå fast att den ordalydelse som Jakob förutsätter är den vi finner hos Matteus och inte den hos Lukas.

En analys av paulusbreven kunde ge mycket mer material för belysande av detta, men vi måste här inskränka oss till några få påpekanden. Man kan inte komma ifrån att Paulus var förtrogen med traditionen om Jesus, och att han på många ställen i sina brev anspelar på bestämda Jesus-ord, vilket i sin tur innebär att dessa var aktuella för hans läsare. Orden i Rom. 12: 14: »Välsignen dem som förfölja eder; välsignen och förbannen icke» är helt enkelt en parafras av Jesu ord: »Älsken edra ovänner, och bedjen för dem som förfölja eder» (Matt. 5: 44). Härav har man dragit den slutsatsen — och säkert med rätta — att ett sådant avsnitt som Rom. 14: 13 ff. utlägger parentetiska ord av Jesus, och att Tessalonikerbrevet till underlag har apokalyptisk undervisning, enligt vad som också finns i den synoptiska traditionen.⁷

Ur denna insikt öppnar sig vittgående perspektiv. Till Nya testamentets karakteristiska drag hör att användningen av den messianska titel, som Jesus använder om sig själv, Människosonen, så gott som helt är begränsad till evangelierna. Författarna till de nytestamentliga breven måste ha känt till den, men kunde tydligen ej förmå sig till att använda den. Inte heller detta kan bero på en händelse. Å andra sidan låter sig väsentliga delar av den paulinska kristologien förklaras som en utläggning eller »teologisering» av Jesu människosord.

Vi vill åter sammanfatta det negativa resultatet av vår undersökning: Evangelietraditionens »Sitz im Leben» och dess källa var varken missionspredikan eller urkyrkans församlingspredikan.

•

Det är nu hög tid att gå in på vårt problems positiva aspekt. Endast ett möjligt svar återstår, även om det kräver en ingående analys, nämligen: Evangelietraditionen tillhör en kategori som är *sui generis* och, för att precisera detta

⁷ Se t. ex. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1948, 2:a uppl. 1956); E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament* (1957); G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future* (1954), s. 232–234. — Jfr E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter* (1946), s. 23 f., 158 f., 268 ff., 376 ff., 442–449.

närmare, har sin egen »Sitz im Leben». Det är den slutsats som med ständigt växande intensitet tränger sig på oss. Då vi insett detta är vi visserligen fortfarande vid början av vår uppgift. Men likväl kan denna insikt vara tillräcklig för att befria oss från de band med vilka en ensidig användning av den formhistoriska metoden binder förståelsen av evangelietraditionen.

Det är inte oförenligt med ett fasthållande av den unika karaktären hos det urkristna budskapet, och därmed hos evangelietraditionen, att ge akt på analogier från den miljö i vilken denna tradition uppstod. Egendomligt nog har man hittills endast otillräckligt riktat sin uppmärksamhet på dessa analogier. Predikan och undervisning var vanliga och försiggick på liknande sätt både i den palestinensiska judendomen och i medelhavsvärldens diasporajudendom, även om denna verksamhets karaktär var mindre intensiv än i urkyrkan. Men ingen som sysslar med judendomen under den hellenistiska tiden skulle för ett ögonblick komma på den idén att denna religions auktoritativa eller »heliga» ord hade sin »Sitz im Leben» i predikan, undervisning eller i polemik mot den omgivande världen.

Vad beträffar Gamla testamentets skrifter, var deras litterära form redan fixerad vid denna tid, varav följer att det inte längre var tal om någon muntlig tradition. Men vid sidan av denna heliga skrift fanns ett omfattande och viktigt traditionskomplex, »de älstes stadgar» eller »den muntliga lagen», en omfattande utläggning och utveckling av Lagen, som omsorgsfullt traderades från generation till generation, och slutligen fick sin litterära form i Mishna omkr. 200 e. Kr. Här har vi verkligen att göra med en auktoritativ, »helig» tradition, vars ursprung man försökte leda tillbaka ända till Jahves uppenbarelse för Mose på Sinai.

Beträffande denna judiska traditions väsen och gång är vi ganska väl underbyggda.* Men vad som ger oss rätt att därav dra vissa betydelsefulla slutsatser beträffande urkristendomen är det faktum, att den terminologi som används i judendomen för att beskriva traditionsförfarandet återkommer i Nya testamentet. Där finner vi den, visserligen i grekisk översättning, men ändå lätt tillgänglig. Vi måste redan här i början — för att inte ge det missvisande intrycket av att sätta evangelietraditionen på samma plan som den judiska lagtolkningen — understryka att vi nu endast behandlar den formella sidan av traditionsgången och inte avser dess innehåll.

Παραλαμβάνειν »övertaga», hebr. *qibbēl*, betecknar det mottagandet av en lärotradition, som man har fått sig anförtrodd, medan παραδιδόναι »räcka över»,

* T. ex. W. Bacher, Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babylo niens (1914); G. Kittel, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum (1926), s. 7 ff., 63–70; O. Cullmann, Die Tradition (1954), s. 12 ff.

hebr. *māsar*, används om undervisningen av en bestämd elev. Den situation som därmed avses är ej den godtyckliga spridningen av berättelser, sägner eller anekdoter, som studeras i folkloristiken, utan det omsorgsfullt kontrollerade överförandet av ett memorerat stoff från en traditionsbärare till en utvald elev, *talmid*. Traditionsbäraren eller läraren, *rabbi*, övervakar sålunda att hans elev lär sig utantill ord för ord. Det som på så sätt vidarebefordrades var alltså både till innehåll och form noga fixerat. Detta gäller i synnerhet om Mishna-traditionens halaka-material, d. v. s. det som betraktades som dess särskilt viktiga, »heliga», delar. Idealeleven förlorade aldrig ett iota, glömde aldrig en prick av traditionen. Av psykologiska skäl uppstod naturligtvis trots allt variationer i stoffet, vilket ger oss möjlighet att på en eller annan punkt följa traditionsgången. Ty hur stor orientalens receptivitet än var, så kan han ändå inte jämföras med en bandspelare.

Den omständigheten att den rabbinska traditionens gång var noga kontrollerad och dess traderande reglerat av fixerade lagar — något som hänger ihop med uppfattningen av traditionsstoffet som heligt — innebär att den muntliga traditionen var esoterisk, detta ej i den meningen att den doldes som en hemlighet, utan så att den inte anförtroddes åt vem som helst eller att var och en kunde handskas därmed efter gottfinnande.

Allt detta betyder alltså, att den specifikt judiska traditionen under nytestamentlig tid icke bars upp av en konturlös, anonym massa. Folket eller menigheten i synagogorna fick naturligtvis undervisning i Skriften och Lagen, men detta gjorde dem aldrig till traditionsbärare. I motsats härtill utgjorde de som hade denna speciella uppgift en avgränsad och bestämd grupp i samhället.

Utifrån detta kan vi nu förklara, eller åtminstone belysa, den nytestamentliga uppfattningen av παράδοσις »tradition». Det finns ett karakteristiskt ställe hos Paulus, vilket är relevant i detta sammanhang. Han skriver: »Ytterligare, käre bröder, bedja vi nu och förmana eder i Herren Jesus att allt mer förkovra eder i en sådan vandel som I haven mottagit av oss (d. v. s. som tradition) att I skolen föra, Gud till behag — en sådan vandel som I redan fören.» (1 Tess. 4: 1). Här anför aposteln den terminologi, som vi redan refererat till: församlingen har genom hans medverkan mottagit en tradition. Men vad slags tradition? En undersökning av liknande uttryck på andra ställen hos Paulus ger oss rätt i antagandet att det var Jesus-ord om lärjungaskapet och om det sätt på vilket de kristna skulle leva.

För att fatta mig kort, vill jag bara fastslå en av de slutsatser som synes framgå av materialet. Paulus var själv bärare av evangelietraditionen, d. v. s. han hade övertagit den omsorgsfullt och inpräglad den i minnet. Då Paulus i det självbiografiska avsnittet i början av Galaterbrevet säger, att han tillbragt

tre år i Arabien efter sin omvändelse, och att han sedan rest till Jerusalem för att där gästa Petrus och stanna hos honom i fjorton dagar, ligger det nära till hands att förmoda att hans huvuduppgift under dessa veckor ej var teologiska diskussioner eller kyrkopolitiska projekt utan något som hörde till förutsättningarna för själva hans apostoliska gärning, nämligen detta att Petrus skulle kontrollera att Paulus under sin långa förberedelsestid tillägnat sig traditionen av Jesu ord och gärningar i den form den hade bland de egentliga lärjungarna vid denna tid. I de paulinska breven ser vi hur aposteln vid olika tillfällen anför en föreliggande tradition, och denna kan inte ha varit någon annan än evangelietraditionen i dess egen särart. Om Paulus, liksom övriga författare till de nytestamentliga breven, vanligen avstår från att uttryckligen citera denna tradition – och denna återhållsamhet, som ytterligare måste föras på tal, är säkert avsiktlig – så anger han likväl på vissa särskilt viktiga punkter att han citerar den muntliga traditionen, t. ex. på det ställe där han högtidligt meddelar instiftelseorden vid nattvarden (1 Kor. 11: 23–25). Det sätt på vilket Paulus anför ett sådant citat visar, att traditionen var något för sig och i vanliga fall inte hade sin plats i ett brev.

Just därför att Paulus i full bemärkelse var bärare av traditionen av Jesu ord och gärningar kunde han betrakta sig som jämställd med de övriga apostlarna och särskilt då med de tolv. Ty till apostelns huvuduppgifter hörde inte bara predikan och överinseende över församlingarna utan också bevarandet såväl som vidareförandet till betrodda personer av Jesu ord och gärningar, evangelietraditionen alltså. Detta framgår särskilt tydligt av ett par ställen ur Lukas' skrifter. I Apg. 6 beskrivs närmare apostlarnas verksamhet: »Det är icke tillbörligt att vi försumma Guds ord för att göra tjänst vid borden» (6: 2). Därför avskildes sju medarbetare för denna senare uppgift, medan apostlarna helt fick ägna sig åt bön och »ordets tjänst» (διακονία τοῦ λόγου). Vad denna tjänst avsåg, och att det inte i första hand var fråga om predikan, framgår av det begrepp som används: λόγος τοῦ θεοῦ, Guds ord. Vi kan då gå till Lukasevangeliets prolog, skriven av samma författare som Apostlagärningarna. Där talas om händelserna i Jesu liv, »vad som har blivit oss meddelat (vi lägger märke till denna *terminus technicus*) av dem som från begynnelsen själva voro åsyna vittnen och ordets tjänare» (ὑπηρέται τοῦ λόγου) (Luk. 1: 2). Jesu ord och gärningar har varit heliga ord, jämförbara med Gamla testamentets, och traderandet av detta material svarade särskilda personer för. Just därför var det så betydelsefullt, då den tolfte platsen i lärjungakretsen hade blivit tom genom Judas Iskariots avfall och död och måste fyllas igen, att finna någon som – såsom vi läser – »hade följt oss (d. v. s. de tolv) under hela den tid då Herren Jesus gick ut och in bland oss, allt ifrån den dag då han döptes av Johannes ända till

den dag då han blev upptagen och skildes från oss — någon av dessa män bör insättas till att jämte oss vittna om hans uppståndelse» (Apg. 1: 21 f.). För att bli apostel och vittne om uppståndelsen var det inte tillräckligt att ha mött den uppståndne Kristus, utan vederbörande skulle ha så konkreta intryck av Jesu liv och undervisning att det gjorde honom kvalificerad att övertaga den heliga traditionen av Jesu ord och gärningar.

Kan vi finna en »Sitz im Leben» för en sådan speciell »helig» tradition om Jesus redan i den äldsta urkristendomen? Vid besvarandet av denna fråga får vi hjälp om vi betraktar arten av den tradition, som går före evangelierna i deras skriftligt fixerade form. Vid en jämförelse med stilen i Gamla testamentets profetiska partier å ena sidan och med det rabbinska materialet å den andra, ligger det nära till hands att antaga att traditionen reciterades, och eftersom traditionen inte var esoterisk i exklusiv mening, så skedde det även för andra åhörare än de som bestämts till att bli traditionsbärare. Men så snart man besinnar karaktären hos den kristna traditionen som heliga ord, som Guds ord och därmed något jämförbart med Gamla testamentets skrifter, tvingar även den ringaste kunskap om den palestinensiska och urkristna miljön till den slutsatsen att Jesu ord och gärningar inte improviserades, att det inte var fråga om ett fritt berättande eller påhittande även om den som talade var driven av helig ande. I motsats härtill har tydligen ända från början de strikta lagarna för överlämnandet av helig tradition varit i funktion och reglerat både vad som sades och vad som traderades, vilket naturligtvis inte utesluter att varianter i detaljerna kunde uppkomma och också verkligen uppstod.

Var föredrogs eller reciterades detta stoff? Även här behöver vi inte bli svaret skyldiga. Det är självklart att det skedde då församlingen kommit samman. Vi kan åter gå till analogier från judedomens sätt att använda Gamla testamentets heliga böcker. Det är karakteristiskt att Nya testamentet från början inte kallar evangeliatraditionen för εὐαγγέλιον — vilket avser frälsningsbudskapet — utan λόγος och λόγος θεοῦ — termer som motsvarar judiska beteckningar för de heliga skrifterna.⁹ Jesu ord och berättelserna om hans gärningar och hans liv betraktades, trots att de ursprungligen traderades muntligt, redan på ett mycket tidigt stadium som den nya toran, och därmed också som det nya, eskatologiska förbundets gudomliga ord.

Nu vet vi från Apostlagärningarna att urförsamlingen i Jerusalem fortfor att delta i gudstjänsten i templet och i synagogorna, och vi får antaga att de gjorde det för börnernas och skriftläsningarnas skull. Men vid sidan av detta offentliga gudstjänstfirande samlades de som trodde på den uppståndne Herren i en trängre krets, först i salen i övre våningen, men snart också i andra enskilda

⁹ Jfr G. Kittel, λέγω, λόγος: Theol. Wörterb. zum N. T., bd 4 (1942), s. 114–124.

hem för brödsbrytelse, bön och apostlarnas undervisning, διδασχῆ τῶν ἀποστόλων, vilken ägde rum inför hela församlingen (Apg. 2: 42). Under förutsättning av ett tidigare deltagande i den judiska kulturen är det naturligt att betrakta apostlarnas undervisning som i första hand ett återgivande av Jesu ord och gärningar och därmed ett komplement till Gamla testamentets heliga ord, som församlingen redan hört. Ja, mer än så, de har betraktats inte bara som ett komplement utan upplevts som Gamla testamentets uppfyllelse. Liksom i synagogan följde utläggning på läsningen, och hur utläggningen såg ut, därom har vi antydningar i de nytestamentliga breven.

Här får vi förklaringen till att man i missionspredikan troligen aldrig och i församlingsundervisningen endast sällan direkt citerade Jesu ord och gärningar. Ty denna tradition var helig och blev därför, i motsats till våra dagars praxis, inte utan vidare tagen på tungan. Missionspredikan ledde fram till den och hänvisade till den. Undervisningen i församlingen förutsatte den och knöt an till den. Men till sin ordalydelse och sin »Sitz im Leben» i församlingen var den något för sig.

Härunder faller också ljus över traditionens gång inom urkyrkan och över den process, som ledde fram till dess skriftliga fixering. Med tanke på att återgivandet av Jesus-traditionen var det nya förbundets heliga ord och en väsentlig beståndsdel i den kristna gudstjänsten, måste behovet av traditionsbärare ha ökat allteftersom den kristna kyrkan bredde ut sig och församlingarnas antal växte. Detta behov bör väsentligen ha bidragit till utformningen av det kristna ämbetet. Samma omständigheter ledde, återigen i analogi med Gamla testamentet, till det skriftliga fixerandet av texten redan vid ett jämförelsevis tidigt datum. Härvid sammanfördes först Jesus-orden, på samma sätt, som man inom judendomen lade särskild vikt vid »fädernas ord». Det första steget bort från den heliga traditionens exklusivitet är Lukas' evangelium, där Jesu ord och gärningar redan återfinnes i en litterär och apologetisk ram.

Men för att helt förstå evangelietraditionens upprinnelse måste vi gå ännu längre tillbaka. Vad är förklaringen till att traditionen om Jesus redan under kyrkans första tid kunde ha den särskilda karaktären av heligt ord? Svaret måste bli: denna tradition har, just som tradition, sitt ursprung hos ingen annan än Jesus. Vår tes är alltså den, att evangelietraditionens ursprung måste sökas redan hos Jesus själv.

Av evangelierna framgår klart att Jesus framstod som lärare, och detta särskilt i sitt förhållande till sina lärjungar.¹⁰ Detta betyder mer än att han predikade i dessas närvaro. Han gav dem undervisning, och härvid påminns vi,

¹⁰ K. H. Rengstorff, διδάσκαλος: Theol. Wörterb. zum N. T., bd 2 (1935), s. 155–159; W. Manson, Jesus the Messiah (1943), s. 51 ff.

mutatis mutandis, om en judisk rabbins metod. Det innebär att han låtit sina lärjungar, och särskilt de tolv, lära sig, ja därutöver låtit dem lära sig utantill.

Om vi nalkas problemet från en annan sida, så är det tydligt att större delen av Jesu ord i evangelierna präglats just i en sådan form att de är lämpade för att läras utantill och föras vidare. Även här kan vi göra jämförelser med de stilistiska lagarna för judarnas heliga tradition, utan att förlora olikheterna ur blickfältet. Om Fader vår säges det uttryckligen att Jesus lärde sina lärjungar den bönen (Luk. 11: 1 f., jfr Matt. 6: 9). Men också i övrigt är många av Jesu ord så utformade, att det är möjligt att inte bara bakom dem höra det arameiska originalets ordalydelse, utan att även förstå att de fått sin pregnanta formulering för att kunna läras in och upprepas.¹¹ Man behöver bara läsa liknelsen om husbyggnaden, vilken hos Matteus avslutar Bergspredikan:

»Var och en som hör dessa mina ord och gör efter dem,
han är lik en förständig man
som byggde sitt hus på hälleberget.

Och slagregn föll, och vattenströmmarna kommo, och vindarna blåste,
och de kastade sig mot det huset
och det föll icke,
ty det var grundat på hälleberget.

Men var och en som hör dessa mina ord och icke gör efter dem,
han är lik en dåraktig man
som byggde sitt hus på sanden.

Och slagregn föll, och vattenströmmarna kommo, och vindarna blåste
och slogo mot det huset
och det föll,
och dess fall var stort.» (Matt. 7: 24–27).

I samklang härmed står också det faktum, att vissa ord även efter evangelietraditionens översättning till grekiska behöll sin ursprungliga arameiska form, såsom t. ex. *ṭalithā qūm*, »flicka, stå upp», i berättelsen om uppväckandet av Jairus' dotter (Mark. 5: 41). Det är här inte – såsom påståtts – fråga om magiska ord som man i urförsamlingen använt för att bota sjuka, utan formuleringen har man lagt på minnet och bevarat för Jesu skull, just därför att den kom från honom, och inte på grund av någon mirakulös kraft hos den.

Jesu predikan för folkskarorna i Galileen var uppenbarelse, förkunnelse av en gudomlig hemlighet, *μυστήριον*. Vi måste tänka oss att lärjungarna i anslutning till denna förkunnelse samlades kring sin mästare, dels för att ännu en

¹¹ C. F. Burney, *The Poetry of Our Lord* (1925); M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (1946), s. 105 f.

gång höra hans ord och kunna lära sig dem utantill, dels för att få djupare insikt i deras innehåll, så som t. ex. — vad lärometoden beträffar — framgår av Mark. 4: 10: »När han sedan hade dragit sig undan ifrån folket, frågade honom de tolv, och med dem de andra som följde honom, om liknelserna.» På liknande sätt undervisades lärjungarna också om Människosönens uppgift och om villkoren för efterföljeslsen. Denna undervisning var, så länge Jesus levde, esoterisk och endast avsedd för en trängre lärjungakrets.¹²

I vår tid gör man sig ofta följande bild av evangelietraditionens uppkomst: Driven av profetisk ande predikade Jesus fritt och utan några som helst inskränkningar. En bråkdel av hans ord har mer eller mindre ordagrant fastnat i åhörarnas minne och sedermera blandats med urkyrkans trosvittnesbörd. På samma sätt har man i urkyrkan predikat fritt och andeburet, varvid Jesus-ord och berättelser om Jesus skapats och komponerats. Ur detta rikhaltiga stoff har evangelisterna eller deras föregångare gjort ett lämpligt urval. Denna romantiska bild har emellertid ingen anknytning till verkligheten. I stället är det troligt både att materialet från början varit mycket mera begränsat och att det gavs vidare under striktare och mera fixerade former. Ett tecken härpå är den trots allt mycket begränsade utomkanoniska Jesus-traditionen. Själv har Jesus säkerligen inte heller predikat obegränsat, utan han torde ha inskränkt sitt framträdande som förkunnare liksom han gjorde det med sina karftgärningar eller tecken. Även däri låg något av mysteriet. De viktigaste delarna av förkunnelsen lät han sina lärjungar lära sig utantill. Säkerligen har ett och annat gått förlorat, men vi har anledning att fråga oss om inte ändå det mesta finns bevarat i våra evangelier. En sådan formulering som Joh. 21: 25 är en tydlig överdrift.

På den väg vi slagit in på kan vi gå ännu längre. Vi har att fråga oss om inte också traditionen om Jesu gärningar kan föras tillbaka till Jesus själv. Naturligtvis får vi därvidlag helt se bort från passionshistorien, som bildar ett enhetligt traditionskomplex med sina egna problem. Men det finns antydningar, t. ex. i samband med brödundret (Mark. 8: 19—21), vilka leder till den slutsatsen, att Jesus även talat med sina lärjungar om gärningarna och deras innebörd. Vi kan jämföra med svaret på Döparens fråga om undren (Matt. 11: 4 f.). Det är också troligt att substansen i berättelserna om dopet och frestelsen måste ledas tillbaka till Jesu undervisning i lärjungakretsen.

Berättelsen om smörjelsen i Betania (Mark. 14: 3—9) avslutas med Jesu ord om kvinnan med alabasterflaskan och om hennes gärning: »Varhelst i hela världen evangelium bliver predikat, där skall ock det som hon nu har gjort bliva omtalat, henne till åminnelse.» Vanligen betraktas denna anmärkning som en

¹² Jfr Joh. 16: 1.

sekundär utvidgning från urkyrkans tid. Man frågar sig emellertid om den tankegång som vi konfronteras med i dessa ord är oförenlig med Jesu intention, sådan den kommer till uttryck i detta och andra liknande sammanhang. Att Jesus räknat med en intervall mellan sin död och parusien, att han alltså räknat med en kyrkans tid, framgår otvetydigt av nattvardens instiftande. Sakramentet är avsett som en för kyrkans funktion väsentlig symbolhandling. Kan man tänka sig en sådan handling i Jesu intention utan det förkunnande ordet som komplement? Därför måste vi allvarligt fråga oss, om inte Jesus räknat med evangelieförkunnelsen under mellantiden, kyrkans tid, och om han inte just med tanke på en sådan förkunnelse eller proklamation gav sina lärjungar en till sina ansatser redan utformad λόγος med på vägen. Dubbelheten av ord och handling finns både hos Jesus och i kyrkan. Mellan Jesu gärningar och kyrkans sakrament eller symbolhandlingar existerar ett bestämt sammanhang. Skulle inte ett liknande förhållande kunna finnas eller vara sannolikt mellan Jesu predikan och traditionen av Jesu ord och gärningar i kyrkan? Jag vågar därför påstå, att Jesus räknat med vad vi kallar återgivandet av evangelietraditionen för tiden mellan hans död och parusien.

Då vi påstår detta, säger vi naturligtvis inte vare sig att evangelietraditionen, såsom den föreligger i den synoptiska traditionen, från början existerat fix och färdig, eller att den i sin slutgiltiga form kan ledas tillbaka till Jesus. Det är alldeles självklart att traditionens utgestaltning – genom samling och gruppering av de enskilda perikoperna, genom omformning och tillägg – blivit till under loppet av urkyrkans liv. Det väsentliga är att ansatserna, själva uppkomsten av den särartade traditionen av Jesu ord och gärningar som heliga ord, kan fixeras. Vi är böjda för att leda dessa ansatser tillbaka till Jesu verksamhet såsom lärare i lärjungakretsen. Ur ett sådant betraktelsesätt framkommer naturligtvis en mera positiv inställning till frågan om inte också de väsentliga beståndsdelarna av kristologien och etiken, sådana som vi nu finner dem i evangeliernas traditionsstoff, går tillbaka på Jesus själv.

Längs dessa linjer kan vi också finna utgångspunkter för ett bedömande av johannestraditionen. Det är tydligt, att utformningen av detta evangelium skett efter delvis andra lagar än de som gällt för det synoptiska materialet. Det är karakteristiskt för Johannes' sätt att presentera Jesu ord och gärningar att de så att säga kommenteras och blir föremål för »meditation». Jag är hågad att tro att Johannesevangeliet vilar på en oberoende traditionslinje, vars yttersta utgångspunkt också den måste sökas i Jesu verksamhet, och som löpte parallellt med den synoptiska traditionslinjen. Här ligger utgångspunkten i Jesu samtal och »meditationer» i lärjungakretsen. Sådant ägde säkerligen rum vid sidan av det slags undervisning som skedde i striktare former. Detta hindrar inte att den

johanneiska traditionslinjen sedermera har genomgått en lång och komplicerad utveckling.

Till slut hänger emellertid lösningen av problemet om evangelietraditionen samman med den inställning man har till frågan om Jesu messianska självmedvetande. Här finner vi åter, att detta är den avgörande frågan vid tolkningen av Nya testamentet och speciellt evangelierna. Vid besvarandet av den skiljs vägarna åt.

Om vi på allvar räknar med att Jesus betraktade sig som Messias, och att han som följd av detta drog konsekvenserna av en fullt utformad messiansk ideologi,¹³ är det inte förvånande om Jesus känt sig som bärare av en uppenbarelse, som den som kom med den nya toran och som lärare.¹⁴ Under förutsättning av ett sådant messiasmedvetande bildar lärjungakretsen kärnan till den eskatologiska menigheten. Med tanke på den gammaltestamentliga bakgrunden och judarnas messiasförväntningar är det också legitimt att räkna med att Jesus givit sina lärjungar och därmed det eskatologiska gudsfolket ett i sina konturer utformat heligt ord, vilket sedan med nödvändighet bildar utgångspunkten för en tradition. Om vi förutsätter ett messianskt medvetande hos Jesus, måste han också ha undervisat om betydelsen av sin person och om reglerna för livet i den messianska församlingen. Härvid ger oss dödahavsrollarna åtminstone en fingervisning.

I nyare framställningar av Nya testamentets teologi finner man stundom att Jesu framträdande och hans förkunnelse behandlas som prolegomena.¹⁵ Under sådana förutsättningar hör Jesus från Nasaret fortfarande till senjudendomen. Kristendomen – d. v. s. tron på Jesus som Messias och Frälsare – skulle ha uppkommit först i urförsamlingen efter upplevelsen av uppståndelsen och måste därför skiljas från Jesu förkunnelse. Den ovan framlagda uppfattningen ger oss anledning att gå tillbaka till det »klassiska» betraktelsesättet. Kristus-tron finns i själva verket redan i Jesu ord och gärningar, just därför att Jesus betraktar sig som Messias. Urkyrkans tro har vuxit fram ur vad Jesus förkunnade och i symbolisk form framställde. Ett av villkoren härför har vi sökt klarlägga: urkyrkan fick grunden för sin tro genom den tradition av Jesu ord och gärningar som kom från honom själv. Detta ger oss också en fruktbar utgångspunkt för en jämförelse dels mellan de fyra evangelierna, dels mellan dem och resten av Nya testamentets skrifter, vilka är uttryck för den första kristna generationens tro.

Om vi alltså räknar med det faktum att Jesus är evangelietraditionens grun-

¹³ W. Manson, a. a., s. 97 f.

¹⁴ W. D. Davies, *Torah in the Messianic Age and/or the Age to come* (1952), s. 90 ff.

¹⁵ Senast R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (1948–53), s. 1 ff.

dare, både beträffande dess art och dess ursprung, kommer vi på ett naturligt sätt till en syntes som i sin tur redan är klassisk. Vi tolkar »Jesu Kristi evangelium» (εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ, jfr Mark. 1: 1) både som det evangelium som Jesus Kristus kommit med (subjektiv genitiv) och evangeliet om Jesus Kristus (objektiv genitiv). De båda linjerna möts redan från början i Jesu person och verksamhet.

*

Vi har försökt ge ett svar på frågan om evangelietraditionens ursprung. Vi måste söka det redan hos Jesus, i hans messianska självmedvetande. Jesus är inte bara objekt för en senare tro, vilken å sin sida har givit upphov till muntlig och skriftlig tradition, utan som Messias och lärare är Jesus objekt och subjekt för en tradition av auktoritativa och heliga ord, som han själv skapade och anförtrodde åt sina lärjungar för att de skulle traderas vidare under tiden mellan hans död och parusi.

Martyr

Det egendomliga i att ett ord, som egentligen betyder *vittne*, inom kyrkan och genom dess inflytande kommit att betyda *en som får lida döden för sin tro* eller sin övertygelse, uppmärksammades som ett vetenskapligt filologiskt-kyrkohistoriskt problem egentligen först i början av detta sekel. Stöten gavs i en uppsats i Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1903 av Ferdinand Kattenbusch, och hans tillrättaläggning av problemet blev efter någon tid grundval för en lång och ivrig diskussion, som ännu inte har lett till något allmänt vedertaget resultat. Kattenbusch ger inte något bestämt svar på sin fråga »Was bezeugt der Märtyrer?», man han anvisar tre enligt honom möjliga lösningar, av vilka han till sist visar störst benägenhet för den sämsta, nämligen att martyren är en avbild av Kristus; vittnesbördet han avlägger består i att han framställer Kristi bild för världen, inklusive lidande och död. Därigenom skiljer han sig från »bekännaren», »confessor».

Kattenbuschs två övriga förslag upptogs sedan av andra och utvecklades och fördjupades på skilda håll. Det första säger att ett vittne ju vittnar om vad han har sett och upplevat; i detta fallet skulle det närmast vara vad han ser och upplever när han står inför domstolen och på arenan, med döden för ögonen; då skådar han in i himmelen i en underbar vision och ser Kristus på Faderns högra sida. Utgångspunkten är då berättelsen i Apostlagärningarna om Stefanus som »såg Jesus stå på Guds högra sida». Denna möjlighet upptogs av kyrkohistorikern Karl Holl, först i en uppsats i Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 1914. Han förklarar uttryckligen att det är visionen (i eller före dödsögonblicket) av den himmelska världen, som martyren vittnar om och som skiljer honom från den vanlige bekännaren, confessor. Holl stöder sin teori med att framdra en judisk föreställning om att en äkta profet beseglar sin predikan med sin död och att han i dödsstunden är undanryckt jorden och i extas ser och talar med Gud. Denna teori motbevisas redan av den omständigheten att martyrakterna endast i ett fåtal fall tala om någon martyrens visionära upplevelse av den himmelska världen och något vittnesbörd därom.

Den andra möjligheten som Kattenbusch diskuterar togs sedan upp av filologen och religionshistorikern Richard Reitzenstein, först och utförligast i Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1916. Den lägger huvudvikten inte vid att martyren har sett och upplevat det han förkunnar och

vittnar om utan vid själva den uttalade förkunnelsen. För den betraktelsen blir vittne och förkunnare ungefär ett och detsamma, och att »martyr» sedan fått den speciella betydelsen av en som dör för sitt vittnesbörd beror på den historiska utvecklingen. Martyr är från början den som vittnar om Gudsriket, och denna dess användning har vissa judiska rötter; det blir snart allmänt vedertaget som uttryck för det kristna budskapets bärare, men när kristendomen blev en av staten förföljd tro blev det icke tillfälle till något sådant offentligt vittnesbörd, och inför domstolen är redan den enkla, korta bekännelsen tillräcklig att fälla. Men nu voro begreppen *μαρτυρία*, *μαρτυρεῖν* och *μάρτυς* så invanda och fastsittande att man behöll dem men gav dem en något annan innebörd, som hämtades från hedniskt hellenistiskt populärfilosofiskt håll. Man fattade vittnesbördet, martyriet, som ett handlingens vittnesbörd, och denna handling är att gå i döden för Kristus; därmed sammangingo de vanliga föreställningarna om att den kristne skulle vara en Kristi efterliknare i hans lidande och död, särskilt som Kristi död alltmer framstod som det nödvändiga villkoret för hans upphøjelse. Reitzensteins uppfattning har en bredare grundval än Holls och tar mer hänsyn till de historiska fakta, men förefaller rätt komplicerad, och den hedniska *μαρτυρία*, som Epiktetos talar om, avser icke speciellt döden för övertygelsen utan filosofens hela liv.

Den grekiska populärfilosofiens *μαρτυρία* hade förut framhållits av filologen Johannes Geffcken i *Hermes* 1910. Anknypningen till judendomen, som framträder redan hos Holl, genomfördes nästan samtidigt utförligare av teologen Adolf Schlatter i *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie* 1915. Jag vill icke referera hela den följande diskussionen, som i stort sett har följt de angivna linjerna men icke förts enbart av tyskar; man kan finna en redogörelse för den i det sista utförligare inlägget, E. Günther, *ΜΑΡΤΥΣ*, *Die Geschichte eines Wortes*, 1941. Jag vill endast nämna det viktigaste arbetet, som också vid sidan av Günthers bok är det utförligaste, H. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, 1936. Campenhausen vill se det hela i allt väsentligt som en inomkristlig företeelse. Inom den kristna världen lokaliserar han martyridéns uppkomst på ett noggrannare sätt än föregångarna till den johanneiska teologiens område och visar att martyrföreställningarna inte ha blivit allmän kristen egendom förrän ganska sent. Ignatios, som själv led martyrdöden och i sina brev visar en glödande längtan efter den, använder icke martyrnammnet eller något av de dithörande orden. Det johanneiska *μαρτυρεῖν* användes om Kristus, som vittnar om, betygar, uppenbarar och med hela sin person garanterar sanningen, men detta vittnesbörd ges också av profeterna och av den kristne som vittnar om Kristus inför och gentemot världen. I Apokalypsen förbindes detta med fordran på uthållighet i förföljelsen, där troheten till sist

endast kan visas genom att martyren, vittnet, dör för Kristus. Därmed fulländas hans vittnesbörd. Campenhausen gör för skarpa sakliga distinktioner mellan de olika nytestamentliga författarnas användning av de ifrågavarande orden och tar sedan ut den johanneiska användningen som den »äkta», varför han också får konstatera att i så gott som alla skildringar av kristna martyrs död redan från 100-talet martyridén redan är »förvanskad». Resultatet blir, att själva den användning av ordet martyr, som debatten ursprungligen skulle förklara, ter sig som en förvanskning av die Idee des Martyriums. Någon »äkta» martyr finns icke skildrad i några av de bevarade martyrakterna, endast i några antydningar i Apokalypsen, 1:a Clemensbrevet och ett Hegesipposfragment skymtar han fram och har icke blivit sedd av någon senare förrän av Professor Dr. theol. Hans Freiherr von Campenhausen.

Günther, som mer vill förklara ordet martyr än idén, anknyter i mycket till Campenhausen, icke minst däri att det är det johanneiska språkbruket som får bilda utgångspunkten för martyrbetydelsen. Men han anser att några verkliga belägg för martyr i betydelsen av blodsvittne icke kunna hämtas ur vare sig Apokalypsen eller Clemens och preciserar utgångspunkten ytterligare till vad han kallar det apokalyptiska språkbruket, som har vissa rötter i senjudisk apokalyptik. Det avser den kristne som i likhet med Kristus mottagare och framförare för offentligheten av uppenbarelse om himmelska sanningar och rådslut. Men Kristus blir på ett sätt som är okänt inom judendomen först genom sin död till »eine himmlisch-irdische Grösse», och på samma sätt är det med mänskliga vittnen som nämnas i Apokalypsen. När på grund av förföljelserna behovet inträdde att ha en särskild titel för dem som tagit Kristi lidande helt på sig och gått i döden och strax också att skilja dessa från dem som visserligen utstått vedermödor och plågor för sin tro men icke blivit avrättade, erbjöd sig ordet martyr i denna apokalyptiska mening, därför att under tiden också behovet att understryka Kristi *död* som ett vittnesbörd hade blivit aktuellt genom doketiska irrlärores spridning. Från tanken på »imitatio Christi» låg det nära att liksom man redan hade vant sig vid att beteckna Kristi död som »martyrion» också beteckna Kristi lärjungars och efterliknares död för Kristus som ett martyrion. Günther har framdragit åtskilligt intressant material och gjort många goda iakttagelser, men han har många felinterpretationer, icke minst genom att han läser in för mycket, och hans väg är sannerligen icke någon genväg eller kungsväg.

Man får erkänna att martyria och martyr osv. ha flera olika betydelser och nyanser redan i NT, men det är icke givet att någon av dem lämnar den riktiga förklaringen till martyrnämnet i dess senare mening, och det är kanske icke nödvändigt att dra så långa och många linjer. Både hos Campenhausen och hos

Günther har den lilla omständigheten kommit bort att martyrtiteln vinnes under en av myndigheterna ordnad rättegång; martyrakterna uppträda ju ofta i form av rättegångsprotokoll. Men innan jag går vidare på den vägen vill jag påpeka vissa fakta som åtskilliga av debattens deltagare icke haft riktigt klart för sig. Först en sak som kan vara förrädisk inte minst för oss svenskar. Vi frestas lätt tro att den grekiska serien *μάρτυς, μαρτυρία, μαρτυρεῖν* är likbetydande med den tyska serien Zeuge, Zeugnis, (be)zeugen och den svenska serien vittne, vittnesbörd, (be)vittna. Men även om de tre ordgruppernas betydelser till stor del täcka varandra, så är så att säga deras centrum ett annat än hos grekerna och ännu mer ett annat än hos oss. Våra ord ha en del betydelser som de grekiska orden icke ha, och vice versa. När vi höra ordet vittne gå våra tankar mer åt det objektiva hållet, vi avse gärna en som har varit med om något, sett och hört och sedan vid påfordran kan uttala sig om saken såsom den var och hände, men det behöver icke innebära att han också verkligen avlägger något vittnesmål inför någon annan. Därför säga vi t. ex. »jag blev just vittne till en sorglustig händelse nere på gatan», vilket inte betyder mer än att jag var med och såg den, eller »olyckan bevittnades endast av en sexårig dövsstum flicka». Men sådana betydelser, endast vara ögonvittne till något, saknas i grekiskan; de fall som bruka översättas så ha icke den innebörden. Den grekiska ordgruppens betydelse ligger mer åt det subjektiva och åt frambärandet av vittnesmålet, och det behöver icke vara fråga om något man har sett eller hört utan likaväl om en inre övertygelse; *μαρτυρεῖν* motsvarar något mer »betyga», som vi ha från det medellågtyska »betugen» = tyska bezeugen, det ligger alltså närmare »intyga», »bekräfta», »gå i god för». Samma skillnad kan iakttagas i rättsväsendet. Både »vittne» och »μάρτυς» användas där som termer. Men hos oss instämmer allmänne åklagaren i brottmål vittnen för att fastställa hur saken gick till, hos grekerna äro vittnena alltid parternas vittnen, som uppträda till förmån för den part som har kallat dem. Den grekiska vittneseden gäller övertygelsen om den anklagades skuld eller oskuld, den svenska att man skall berätta vad man vet om sakförhållandet eller händelseförloppet. Därför ser man också att *μαρτυρεῖν* ofta har betydelsen »ge intyg åt», »ge erkännande åt», »rekommendera», som »bevittna» icke kan få, och »betyga» och »bezeugen» icke få i den utsträckningen. Kattenbuschs fråga, som inledde debatten: was bezeugt der Märtyrer?, får alltså preciseras så här: vad bekräftar martyren? vad går han i god för? till vems förmån uppträder han?

I sammanhang därmed bör också påpekas att Campenhausen synes ha gjort stor lycka med sina distinktioner av ordens användning i de lukanska och de johanneiska skrifterna. Hos Lukas skulle de avse att betyga sanningen av vad man berättar såsom upplevt, det skulle vara skälet till att *διαμαρτύρεσθαι* är så

karaktäristiskt för Lukas, medan hos Johannes vikten icke ligger vid betygandet av enskilda fakta som uppståndelsen utan i stället att Kristus är Guds utsände och Guds son, att hela Kristus är sanningen, vilken förkunnas inför en ond och oförstående värld. Denna skarpa skillnad kan icke grundas på skillnader i ordens betydelse; jag hänvisar bara till Apostlag. 23, 11 ὡς γὰρ διεμαρτύρω τὰ περὶ ἑμοῦ εἰς Ἱερουσαλήμ, οὕτω σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι, där Günther gör fåfänga försök att få fram en sakskillnad mellan διαμαρτύρομαι och μαρτυρέω. Skillnaden mellan Lukas och Johannes är till mycket stor del en språkstilistisk sådan; διαμαρτύρεσθαι, som Lukas så gärna använder, är ett litteraturspråksord som tillhör ett annat språkskikt än Johannesevangeliets utan att därför till betydelsen vara så klart avgränsat.

Men jag vill återvända till vad som ovan framhölls, att μάρτυς = martyr alltid användes i juridiskt sammanhang, om den kristne som av en domare eller ett domarkollegium dömes till döden och undergår straffet i trohet mot sin Herre. Kan det inte tänkas att också μάρτυς har sin juridiska mening i detta sammanhang? Nu är ju den kristne inför den hedniska domaren formellt den anklagade, svaranden i målet, och icke något vittne i vanlig juridisk mening. Men det skymtar en uppfattning som bakom detta yttre formellt officiella ser det så, att processerna mot de kristna icke egentligen äro riktade mot dem utan mot Kristus, det är han som är den verkliga anklagade i en stor sammanhängande process som den onda makten har satt i gång mot honom, och de kristna ställas inför domstolen som vittnen, de kallas av honom som hans vittnen. Observera att fraser som »kallas till vittne», »kallas till vittnesmål» icke äro sällsynta: Hippolytos In Dan. II 38 ἦνίκα γὰρ τις τῶν ἁγίων εἰς μαρτύριον κληθῆ, Orig. Cohort. ad mart. s. 16 Koetschau ἐπὶ τὸ μαρτύριον καλούμενοι, alldeles som man i klassisk tid sade εἰς μαρτυρίαν κληθῆναι (Plat. Lag. 937 A) eller det heter hos Epiktetos I 29, 47 μάρτυς κεκλημένος.

Detta sammanhang med tanken på process och vittnesmål konstateras i viss mån av den store byzantinske patriarken Fotios i hans Amphilochia 181 C Migne: αὐτίκα μάρτυρας καλοῦμεν τοὺς ὑπεραθλήσαντας Χριστοῦ, καὶ τὰ αἵματα αὐτῶν προσαγαγεῖν φαμέν τῷ Θεῷ καλῶς γε καὶ δικαίως, ἀλλ' ἐκ μεταφορᾶς τῶν ὀνομάτων ἐκάτερον (d. v. s. såväl μάρτυς som τὸ αἷμα προσαγαγεῖν) λέγεται· ἀπὸ γὰρ οὗς ἡ πολιτεία μάρτυρας καλεῖν οἶδεν, οἱ πάρεισιν ἐπὶ βεβαιώσει τῆς κατὰ τὸν βίον ἀληθείας καὶ πίστιν δι' ὧν ἴσασι ἐπάγουσι τοῖς προτεινομένοις, ἀπὸ τούτων καὶ τοὺς τῆς εὐσεβείας ἀγωνιστὰς ὀνομάζομεν μάρτυρας· καὶ γὰρ ὡς ἀληθῶς οὗτοι τὴν ἐνυπόστατον θεολογοῦντες ἀλήθειαν ἐνώπιον τυράννων καὶ βασιλέων ἐμαρτύρησαν . . . Denna gamla sammanställning är väl värd att taga fasta på, men man har då också att närmare förklara varför man har valt denna metafor, och för-

klaringen synes ligga just i tanken på att det egentligen är Kristus som är den anklagade.

Att så är utsäges tydligt av Origenes i hans Jeremiahomilier S. 112 f. Klostermann, i utläggningen av orden *ὡς τίνα με ἔτεκες ἄνδρα δικαζόμενον καὶ διακρινόμενον ἐν πάσῃ τῇ γῆ;* (Jerem. 15, 10): *ἐὰν ἴδῃς μοι τοὺς πανταχοῦ μάρτυρας δικαζομένους <καὶ> καθ' ἐκάστην ἐκκλησίαν παρισταμένους τοῖς δικασταῖς, ὅψει τίνα τρόπον Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ἐκάστῳ τῶν μαρτύρων δικάζεται· αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐν τοῖς μάρτυσιν τῇ ἀληθείᾳ δικαζόμενος· καὶ τοῦτο πεισθήσῃ παραδέξασθαι βλέπων ὅτι οὐ σέ φησιν εἶναι ἐν φυλακῇ ὅτε σὺ ἦς ἐν φυλακῇ, ἀλλ' ἑαυτόν, οὐ σέ πεινῶντα ὅταν σὺ πεινῆς, ἀλλ' ἑαυτόν, οὐ σέ διψῶντα, ἀλλ' ἑαυτόν· »ἐν φυλακῇ ἤμην καὶ ἤλυθετε πρὸς με· ἐπέινω καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψω καὶ ἐποτίσατε» (Matt. 25, 35 f.). οὐκοῦν κἂν δικάζεται Χριστιανός, οὐ δι' ἄλλο τι, οὐ διὰ τὰς ἰδίας ἀμαρτίας, ἀλλ' ὅτι Χριστιανός ἐστι, Χριστός ἐστὶν ὁ δικαζόμενος· ἐν πάσῃ οὖν τῇ γῆ δικάζεται Χριστὸς Ἰησοῦς· καὶ ὁσάκις οὖν Χριστιανός δικάζεται, Χριστός ἐστὶν ὁ δικαζόμενος. Kortare säger han detsamma s. 124 *ὁ δικαστὴς καθέζεται δικάζων καὶ τρυφῶν ἐν δικαστηρίῳ· ὁ Χριστιανός, ἐν ᾧ ἐστὶν Χριστὸς δικαζόμενος ... καταδυναστεύεται ὑπὸ τοῦ ἀδίκου καὶ καταδικάζεται. Jfr också Contra Celsum prooem. 2 Ἰησοῦς οὖν ἀεὶ ψευδομαρτυρεῖται, καὶ οὐκ ἔστιν ὅτε κακίας οὔσης οὐ κατηγορεῖται. Origenes har icke dragit slutsatsen att själva ordet *μάρτυς* som martyrbeteckning förklaras av detta, men han visar att tanken som ligger bakom var levande ännu på hans tid.**

Tanken möter i själva verket redan i Nya Testamentet. *Σαοὺλ Σαοὺλ, τί με διώκεις;* säger Jesus till Paulus på vägen till Damaskus (Apg. 9, 4). Det var de kristna Paulus förföljde, men djupare sett är det Jesus själv som är förföljelsens föremål.

Denna tanke torde det vara som har åstadkommit att de kristna som ställdes inför domstol för sin tro och icke avföllö kallas för vittnen, *μάρτυρες*. Men därmed är ju icke allt sagt; det ligger från början icke i begreppet, att de fingo dö för sin tro. Att detta togs med i ordets betydelse blev en frukt av de faktiska förhållandena. Den som instämde som vittne för Kristus och verkligen vittnade om honom utan att förneka honom och offra till kejsaren, han var eo ipso hemfallen åt döden. Lagbestämmelsen sade så. Martyren, vittnet, blev därigenom martyren i vår mening. Men det torde ha dröjt några årtionden innan språkbruket var fullt utbildat och *μαρτυρεῖν* enbart i sig kunde betyda avrättas för sin tro. Ett mellanstadium kan man se i de omdiskuterade orden i 1:a Klemensbrevet 5, 4 f.; som Campenhausen (liksom tidigare Lietzmann m. fl.) anser redan förete betydelsen »martyr», Günther (liksom tidigare Heussi m. fl.) däremot icke. *Λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους· Πέτρον, ὃς διὰ ζῆλον ἀδικῶν οὐχ ἓνα οὐδὲ δύο, ἀλλὰ πλέονας ὑπήνεγκεν πόνους καὶ οὕτω μαρτυρήσας*

ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης, och om Paulus: ἐπτάκις δεσμὰ φορέσας, φυγαδευθείς, λιθασθείς, κῆρυξ γενόμενος ἐν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει, τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλεός ἔλαβεν, δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ἐπὶ τὸ τέλος τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἀνελήμφθη . . . Av utrymmesskäl skall jag icke referera diskussionen om detta ställe utan här bara säga att parallellismen är så uppenbar mellan orden om Petrus och om Paulus att alla tolkningar som försöka uppfatta μαρτυρεῖν olika på de båda ställena äro dömda på förhand. Om Petrus säges, att han »för orättfärdig rivalitets skull fick utstå icke en eller två utan en rad av vedermödor och så (d. v. s. i anslutning därtill, i sammanhang därmed, som följd därav) fick bli ett vittne, fick avlägga vittnesmål, och gå till den härlighetens boning som tillkom honom»; om Paulus, att » . . . sedan han kommit ända bort till västerns yttersta gräns och fått avlägga vittnesmål inför myndigheterna, fick han så (som följd därav) gå bort från världen och bli upptagen i de heliga boningarna». »Kallas inför domstol och avlägga vittnesmål» uttryckes endast med μαρτυρήσας, men ännu måste ett särskilt uttryck tillfogas som säger att detta medförde hans död. Det är ett intimt samband mellan vittnesmålet och döden, men uttrycket har ännu icke blivit så pregnant att föreställningen om döden ingår i ordet för avläggande av vittnesmål. På samma sätt uttrycker sig längre fram Eirenaios III 3 om Polykarpos: ἐνδόξως καὶ ἐπιφανέστατα μαρτυρήσας ἐξῆλθε τοῦ βίου.

Det sista steget har emellertid tagits på sina håll före Eirenaios, så att man i Polykarposmartyriet och i Hegesipposfragmentet om Jakobs martyrdöd har språkbruket fullt utbildat: alla tillsatser ha bortfallit och μαρτυρεῖν betyder utan vidare »avlägga vittnesmål och lida döden», »bli martyr».

För hela denna utveckling, som alltså icke direkt sammanhänger med de nytestamentliga användningarna av »vittne» osv., torde dock ett nytestamentligt ord ha haft betydelse, ett Jesusord i Markusevangeliet, som också återfinnes hos Matteus (och även hos Lukas, men han tycks ha haft en förvanskad arameisk text som underlag). Det är Mark. 13, 9 καὶ ἐπὶ ἡγεμόνων καὶ βασιλέων σταθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς ~ Matt. 10, 18 καὶ ἐπὶ ἡγεμόνας καὶ βασιλεῖς ἀχθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν. μαρτύριον betyder här egentligen varken »vittnesmål inför rätta» eller — ännu mindre — »martyrskap» i vår mening, och ett semitiskt uttryckssätt ligger bakom, men användningen av ordet tillsammans med ἕνεκεν ἐμοῦ och i samband med rättegångsförhandlingar mot Jesu lärjungar torde ha pådrivit utvecklingen av μαρτυρεῖν, μάρτυς, μαρτύριον till ord för martyrskap såsom vi använda det.

I Nya Testamentet finnas olika betydelser av de ifrågavarande orden, såsom redan sagt är, och så är det också under 100-talet, men senare har μάρτυς

i betydelsen martyr så trängt ut de andra meningarna att Johannes Chrysostomos måste särskilt påpeka när han tar det i en annan betydelse, även om det är en som hämtas ur Nya Testamentet: In ascensionem Jesu Christi 778 (Migne bd 52) μάρτυρα δὲ λέγω νῦν οὐ μόνον τὸν διὰ παθῶν τελειούμενον, ἀλλὰ καὶ τὸν τῷ λόγῳ μαρτυροῦντα τῆς χάριτος· πᾶς γὰρ κῆρυξ ἀληθείας μάρτυς ἐστὶ Θεοῦ med hänvisning till Joh. 1, 32 καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων ὅτι osv., till vilket Chrysostomos fogar förklaringen μαρτυρεῖ δὲ οὐ τῷ πάσχειν ἀλλὰ τῷ βoᾶν. Jfr också Ad eos qui scandalizati sunt 549 (Migne ibdm) med hänvisning till Hebr. 12, 1.

Martyrnamnet torde alltså ha sin härkomst ur en föreställning att processerna mot de kristna bara voro delar av en stor onskans fortgående process mot Jesus Kristus, han var den anklagade, och han kallade in vittnen för sin räkning. Då förföljelsen blev permanent och »vittnenas» vittnesmål, om det vidhölls, automatiskt medförde döden, kunde orden för vittne och vittna övergå till att betyda lida döden för sin i vittnesmålet deklarerade tro. Denna förklaring har åtminstone den förtjänsten att vara mindre komplicerad än de andra. När sedan under 100-talet på grund av de kristnas växande antal och av andra orsaker statens inskridande mot de kristna delvis ändrade karaktär, så att det kunde hända att somliga släpptes efter att ha utstått plågor av olika slag men dock icke avfallit, blev det ett behov att skilja mellan dessa och dem som hade beseglat sin tro med döden, och i den situationen valde man så beteckningen ὁμολογητής för de förra, medan de senare fingo behålla martyrtiteln. Övergången kan man se i berättelsen om martyrerne i Lyon från 170-talet.

GUSTAF WINGREN

Kyrkoordning och enhet

Reflexioner kring nyare ekumenisk litteratur

När man befinner sig mitt uppe i ett skeende, där flera oförenliga faktorer näro i gång, kan man sällan bedöma, vilken ström i förloppet som är starkast. En hel del praktiska initiativ i kyrkolivet på 1920-talet tedde sig vid den tiden mycket bärkraftiga, men i det långa loppet blev det vissa dogmatiska skrivbordsprodukter, just då lästa under huvudskakningar, som visade sig ha styrka att gestalta historiska avgöranden. Även nu kan det förhålla sig så, att systematiska utredningar om Kristus och hans kyrka representera det verkligt nya och livskraftiga på det mellankyrkliga samlivets område. Det var som bekant främst Faith and Order-konferensen i Lund 1952 som tog initiativet till en omläggning av det ekumeniska arbetet i denna utpräglad teologiska riktning. Det ligger i det teologiska arbetets art, att det i förstone inte avkastar någon frukt alls utan blott föranleder långvarig tillvaro bakom stängda dörrar. Sex år ha redan gått sedan mötet i Lund, flera forskningskommissioner äro nu i arbete, men ingen av dessa har hittills offentligen publicerat någonting. Under tiden har uppenbarligen ett helt nytt och djärvt, rent praktiskt orienterat skede i de mellankyrkliga relationerna inletts. Utan att avvakta resultatet av teologiska översväganden och utan att själva ställa alltför intrikata teoretiska problem mötas numera på många olika håll i världen representanter för kyrkor på samma geografiska område för att praktiskt diskutera villkoren för *sammanslagning* till ett enda samfund. Det bor en elementär kraft i detta skeende. För tillfället är det denna flod av sammanslagningar och sammanslagningsförsök som dominerar den ekumeniska bilden.

En god del av dessa kyrkounioner företer ur teologisk synpunkt en problemfri uppsyn. När flera lutherska kyrkor förenas till en eller när två stora presbyterianska kyrkor uppge sin självständighet för att bilda en enda organism, kunna frågorna om pengar, byggnader och ordförandeskap bli nog så smärtsamma, men problemen om bekännelse och lära behöva i regel icke ställas. Vida större intresse tilldra sig ur vår synvinkel de unioner, där de sammansmältande parterna en gång i dogmhistorien ha varit teologiska fiender, vilkas skilsmässa berodde på en verklig konflikt och vilkas moderna förening måste bero på en inre förändring i parternas liv under senare tid. Granskar man enbart denna typ

av unioner resp. unionsförsök på 1940- och 1950-talet, kommer man till en grupp med ganska entydigt mönster. På några få undantag när ingå anglikaner som en part i uppgörelsen. Den andra parten — eller de andra parterna — bildas ofta av sådana samfund, vilka under sista seklet visat ringa stränghet i fråga om kyrkans ämbetsordning och yttre former och i stället låtit väckelsemomentet dominera. En starkt formbunden kyrka möter sålunda relativt formlösa kyrkor. I randen av uppgörelserna snuddar man också stundom vid lutherdomen, som en diskussionspartner åtminstone, men man lyckas icke i unionsorganismen absorbera denna egendomligt främmande lutherska kropp.¹

Ingen union har tillkommit med anglikaner som part och intet unionsschema har uppställts för förhandlingar med anglikaner som part utan att biskopsämbetet har ingått däri. Man kränker icke de andra kyrkorna genom att som villkor för unionen uppställa kravet på omvigning av dessas prästerskap. Men den nybildade kyrkan kommer att erhålla ett i »den apostoliska successionen» stående biskopsämbete. Efter en mansålder kan man följaktligen räkna med att den nybildade kyrkan genomgående äger ett prästerskap med episkopal vigning. På det dogmatiska planet införes emellertid ingen teori om biskopsämbetets nödvändighet för sakramentens validitet. Det väsentliga ligger s. a. s. på handbokens plan: det finns en rit, som faktiskt äger rum men som var och en får tolka som han vill. Vill någon anse, att biskopsämbetet icke är principiellt nödvändigt, så får han anse det — alla präster äro dock inom kort vigda av biskop. Anser någon däremot, att biskopsämbetet är principiellt nödvändigt, så vet denne, att hela den yttre ordningen snart kommer att vara konform med hans dogm, trots att hans dogm icke står formulerad i någon bekännelseskraft. På den nybildade kyrkan överföres sålunda den egenartat blandade attityd, som sedan 1800-talets början utmärkt Church of England: många enskilda hysa en uppfattning om kyrkans *allra väsentligaste* kännetecken, vilken icke står att läsa i något officiellt dokument inom deras kyrka. Ty Church of England uttalar som bekant ingen bestämd lära om »den apostoliska successionen». Den äger bara en handbok som gör det möjligt för den enskilde att företräda en bestämd lära

¹ En god sammanställning av pågående unionsförsök och av litteratur i ämnet ges i *Ecumenical Review* 9, häfte 3, april 1957, s. 284—302. Eftersom diskussioner praktiskt taget utan avbrott pågå och rapporter regelbundet tryckas, är denna sammanställning, utförd av dåvarande Faith and Order-skreteraren J. Robert Nelson, givetvis nu icke helt up to date. Viktiga tillägg äro t. ex. följande: *Relations between Anglican and Presbyterian Churches. A joint report 1957.* — *Conversations between the Church of England and the Methodist Church 1958.* (Båda dessa rapporter röra överläggningar inom själva moderlandet England och Skottland, dit vågorna från missionsfältet alltså omsider ha nått; begynnelsen ligger i Sydindien 1947.)

Man bör kanske påpeka, att de moderna unionsförhandlingarnas språk normalt tycks vara engelska och att de synas ha störst livskraft inom det gamla brittiska imperiet eller — ännu större — på dess ruiner.

om denna succession. Om handboken blott följes, förmår han alltid hävda sin teori. Han kan avstå från att ha teorin fixerad i en bekännelseskraft, när han har riten fixerad i en handbok.

Säger man att i unioner av denna typ en formbunden kyrka med biskopsämbete möter relativt formlösa kyrkor och på dessa överför sin form, tarvar detta omdöme dock åtskilliga modifikationer. Flytta vi oss bakåt till den efterreformatoriska tidens första sekler, kan rentav det motsatta omdömet om ifrågasvarande kyrkors yttre form och ordning uppställas. De gammalanglikanska fäderna under 1500-talets senare del och 1600-talets början företrädde snarare en luthersk ståndpunkt i kyrkoordningsfrågor, d. v. s. de betraktade den yttre ordningen (incl. ämbetets form) såsom underkastad lämplighetsbedömning och såsom föränderlig, icke instiftad i Bibeln. En presbyterian har däremot en lära om ämbetets yttre form och anser — om han vill vara trogen mot sin historiska rot — att det i en sann kyrka skall saknas biskopar och finnas äldste. En kongregationalist anser på samma sätt, att en församling idag skall likna de församlingar som omtalas i Nya testamentet, även organisationsmässigt. Betraktar man presbyterianismen och kongregationalismen i deras historiska rot, måste man konstatera, att de båda hämta regler för kyrkans yttre ordning ur bibliska texter och att det alltså är *de* som representera den principiella formbundenheten. Däremot är anglikanismen från början lika fri som lutherdomen: båda avvisa företaget att ur Bibeln hämta lagar för kyrkans yttre ordning. Det skulle vara intressant att undersöka, hur det kom sig att anglikanismen så småningom ändrades och inom sig gav plats för denna lära om biskopen såsom garanten för kyrkans sanna liv. En viss roll ha otvivelaktigt de bittra fejderna med presbyterianer spelat. Varje polemiker löper fara att bli en omvänd avbild av sin fiende.

Men även i sin moderna, tämligen förstenade och formbundna gestalt bevarar anglikanismen frihetsdraget från sin ungdom, just i frånvaron av en lära eller dogm om successionen. Man värderar traditionen men man söker inte krampaktigt argumentera med bibelversar. En bildad anglikan som hävdar, att »diakon, präst och biskop» är precis den ämbetsordning pastoralbreven fordra av oss, är inte lätt att hitta. Man är tillräckligt intelligent för att förstå, att en biblicistisk argumentation med bumerangens kraft skulle återvända och drabba anglikanismens egen byggnad. Biskopsämbetets nödvändighet hävdas på andra grunder, och därvid spelar kyrkans långa tradition en avgörande roll. Och när anglikanerna, så rustade och klädda, träda ut att möta de andra i unionsförsöken ingående samfunden, te sig dessa andra såsom formlösa, traditionslösa till sin struktur. Visserligen torde den presbyterianska kyrkan, ej minst i det skotska moderlandet, alltfört rymma en övertygelse om äldsteämbetets nödvändighet och

biskopsämbetets förkastlighet ur biblisk synpunkt, en övertygelse som bjuder motstånd. Men i stort sett har såväl presbyterianismen som kongregationalismen släppt föreställningen om en biblisk kyrkoordning och accepterat den rimliga ståndpunkten, att kyrkoordningsfrågor äro lämplighetsfrågor. I unionsöverläggningarna kräver heller ingen av dem, att de nu skola underskriva en dogm om biskopsämbetets nödvändighet. De få t. o. m. infoga en del av sin presbyterianska och kongregationalistiska ordning i den nybildade kyrkan. På Ceylon ser det ut som om även baptismens kyrkoskick skulle kunna insmältas i helheten, såsom ett moment vid sidan om alla de andra.² Under sådana omständigheter framstår det för dessa relativt traditionslösa kyrkor såsom fullt acceptabelt att foga sig i den episkopala ordning, som paraplymässigt spännes ut över det hela.

Härtill bidrar ett förhållande av närmast psykologisk natur. Väckelsemomentet har varit starkt i dessa samfund utan biskopar. Den personliga, oliturgiska, extemporerade andligheten var under 1800-talet icke sällan deras ideal — vi hade ju själva samma ideal mitt i Sverige på den tiden. När detta ideal pressas, leder det till överansträngning av individens extemporationsförmåga och till hunger efter ordning, ämbetsordning, gudstjänstordning — och den hungern stillas i vår tid. När den sydindiske biskopen Lesslie Newbig in i sitt arbete »The household of God» 1953 söker att bryta sönder den enkla tudelningen i »katolskt» och »protestantiskt» och i stället lägga upp det ekumeniska problemet såsom en triangel, där även »the Pentecostal type» ingår, öppnar han i själva verket sitt hus för väckelsens folk, pingstfolket världen över, en människogrupp, som nu på många håll är ganska mogen för att acceptera »det katolska» i mild form, gärna i gestalten av någorlunda upplöst anglikanism.³ Man bör i det sammanhanget komma ihåg, att Newbig intar en ledande ställning inom Faith and Order, att han är ordförande i Internationella missionsrådet samt att integrationen av Kyrkornas världsråd och Internationella missionsrådet är en trots allt motstånd segerrik process.

Lutheranerna ha hittills icke dragits in i någon union av här skildrat slag. Några gånger ha de deltagit i överläggningar; även härom finns det tryckta rapporter. Överläggningarna mellan den nybildade kyrkan i Sydindien och vissa lutherska grupper äro icke i detta nu avbrutna, ett återupptagande av dem är fullt möjligt. Men det är tydligt, att lutheraner i dessa unionssammanhang känna sig såsom vilsna fåglar. I regel tydes detta så, att lutherdomen är dogmatiskt trång och — på bekännelseskrifternas plan — legalistisk, benägen att avkräva

² Se Proposed scheme of Church union in Ceylon, 3rd revised ed. 1955 (möjligen har nu färskare dokument rörande denna planerade union publicerats).

³ Angående triangeln se exempelvis L. Newbig in, The household of God 1953, s. 30 f., 94–98, 111, 131–134.

motparten en viss konfessionell attityd. Det är icke vår avsikt att här fritaga den nu existerande lutherdomen från dylika beskyllningar, ej heller att bekräfta riktigheten av dylika beskyllningar mot lutherdomen. Vi ha i stället att rikta uppmärksamheten på en helt annan punkt, på kyrkoordningsfrågornas underordnade plats inom lutherdomen. Olikhet och variation i fråga om yttre ordning rubbar icke kyrkans sanna enhet enligt luthersk tro. Likhet och konformitet i fråga om yttre ordning skapar heller inte enligt luthersk tro någon sann enhet i kyrkan. En viss reflexion över detta öppna och fria drag i den ursprungliga lutherdomens hållning synes påkallad i det nuvarande, av kyrkoordningsfrågor dominerade läget. När samfund med ordningstänkandet i blodet, gripna av tvivel på sin egen form och trötta på väckelse, möta en formbunden och traditionsmedveten hierarki, fångas alla lätt av tanken, att enhet kan uppnås endast på grundval av konformitet i yttre ordning. Man börjar resonera utifrån förutsättningen, att en viss kyrkoordning måste vara »riktig» — frågan är bara vilken. Lutherdomen är främmande för själva denna förutsättning: den vägrar att tala om riktighet på detta plan och den kan utan irritation acceptera brist på konformitet. Man frågar sig om icke även en sådan möjlighet borde praktiskt prövas inom ekumeniken. I varje fall är möjligheten värd en stunds rent teoretisk reflexion.

»För kyrkans sanna enhet är det nog», heter det i Augustanas berömda sjunde artikel, »att vara ense i fråga om evangelii lära och förvaltningen av sakramenten.» Till sakramenten hörde inga av de vigningsakter som praktiserades, varken några akter inom Rom eller några motsvarande akter inom de lutherska kyrkorna, varken prästvigning eller biskopsvigning. Eftersom det icke var nödvändigt att eftersträva konformitet på detta plan, kunde man å ena sidan utan medverkan av biskop viga präster till att utföra det som var nödvändigt för kyrkan (= evangeliepredikan och sakramentsförvaltning), å andra sidan tilltala en av romersk biskop vigd präst och i tilltalet uppfordra en sådan att lyda Kristus (= predika evangeliet och utdela sakramenten). I sina funktioner bli dessa av biskop vigda och utan biskop vigda präster *ett*: alla fullgöra de vad Kristus befallt, och detta av Kristus befallda är kyrkans sanna enhet. Riktat man uppmärksamheten på frågan, vilka vigningsakter de ha undergått, måste man givetvis konstatera, att de utgöra ett icke enhetligt prästerskap. Men denna punkt, där de faktiskt äro olika, saknar betydelse för kyrkans sanna enhet. Olikheten får alltså utan irritation kvarstå. Man genomför ingen »unification of the ministries», såsom slagordet lyder i 1950-talets unionsförsök. På samma sätt orkar man på 1500-talet vara olika när det gäller själva förekomsten av biskopsämbetet inom de lutherska kyrkorna. Augustanas artikel 28, som ofta felaktigt anföres i detta sammanhang, hävdar icke, att det bör finnas ett särskilt biskopsämbete, utan artikeln utgår från att biskopar finnas och den säger vad deras plikt och uppdrag enligt evan-

geliet är. Denna plikt och detta uppdrag rymmer intet moment som inte är inrymt också i församlingsprästens ämbete.⁴ Skillnaden mellan biskop och präst beror på mänsklig ordning och överenskommelse, icke på en Kristi stiftelse.⁵ Följaktligen står det varje kyrka fritt att själv avgöra, om hon vill organisera sig episkopalt eller icke. Olikhet på den punkten *betyder icke splittring av enheten*, kyrkans sanna enhet består oskadd rakt igenom dessa differenser i den yttre ordningen. Ty enheten flyter fram ur det predikade evangeliet och de utdelade sakramenten, detta som ämbetet i alla sina gestalter tjänar.

Teologiska teorier av detta slag ha inom lutherdomens historia ägt stark genomslagskraft. De faktiska lutherska kyrkorna se ut på ett med teorin överensstämmande sätt ännu idag. Somliga av dem ha biskopar, andra äro utan. Somliga ha synoder, andra äro utan. Somliga ha domkapitel, andra äro utan. Och mitt i mångfalden äga de en självklar förnimmelse av enhet inbördes — såvida icke någon utifrån kommer och lär en del av familjen, att den delen ensam är en riktig kyrka, medan syskonen ha skavanker.

Däremot finns det en annan i de lutherska bekännelseskrifterna lika klart uttryckt teologisk teori, vars historiska genomslagskraft i senare lutherdom har varit ringa. De första bladen i Konkordieformeln relativerar med ett häpnadsväckande tydligt språk värdet av *alla* bekännelseskrifter. Alla symbola och alla bekännelseskrifter definieras direkt såsom varande *endast* skriftutläggning.⁶ Därtill kommer att ingen sådan efterbiblisk skrift, icke heller Apostolicum eller Nicaenum, kan göra anspråk på att vara skriftutläggning för någon annan tid än den *då den skrevs*; vi äro fortfarande i nuet fria att pröva deras brukbarhet såsom skriftutläggning för oss och vår tid, ja, vi äro förpliktade till en sådan prövning. »De nämnda symbola och bekännelseskrifterna äro icke domare såsom den heliga Skrift, utan endast trosvittnesbörd och förklaringar, som visa, huru med avseende på omstridda frågor den heliga Skrift tolkats och förklarats i Guds kyrka under olika tider av de då levande . . .»⁷ Den kyrka, som om sina bekännelseskrifter uttalar dylika satser och som samtidigt på sig själv tar uppdraget att för sin samtid utlägga evangeliet, befinner sig uppenbarligen icke i det läget, att hon vid mötet med en annan kyrka äger rätt att avkräva denna sin motpart erkännandet av vissa bekännelseskrifter. »Att vara ense i fråga om evangeli

⁴ Svenska kyrkans bekännelseskrifter 1944, s. 303 f. Prästvigningsrätten nämnes i detta sammanhang icke. Det är icke evangeliet som ger biskopen denna makt.

⁵ Ibid., s. 334 f., 351. I detta sammanhang nämnes prästvigningen såsom något biskopen utför. Att biskop viger präster vilar på en mänsklig överenskommelse. Laurentius Petri företräder samma syn.

⁶ Ibid., s. 499 f.

⁷ Ibid., s. 500. Detta är en svensk text. De latinska och tyska originaltexterna äro minst lika tydliga.

lära», denna enhet som behövs för att undvika splittring, måste syfta på något annat, det kan inte syfta på en gemensam historisk dokumentsamling. Om två kyrkor i nuet båda klart utlägga och tolka Kristi evangelium, i predikan och i undervisning, då äro de »ense i fråga om evangelii lära», även om de haft olika historia och även om de, som en följd av detta, sakna konformitet i uppsättningen av bekännelseskriterier. Att avkräva en annan kyrka en viss bekännelseskriterium på 1500-talet är icke helt olik företaget att avkräva en annan kyrka en viss vigningsakt på 1500-talet. I bägge fallen betraktar man primärt kyrkan såsom förvarande ett depositum.

Man kan icke hävda, att de lutherska kyrkorna på 1900-talet klart ha sett, vilken ekumenisk öppenhet de själva ha möjligheter till. Utan att ha utnyttjat sin rikedom, tyngda av ett isolerat och från andra avsnört förflutet, kastas de nu vid 1900-talets mitt in i en virvel av planer på synnerligen konkreta kyrkounioner, genomgående baserade på konformitet i fråga om kyrkoordning, en konformitet som lutherdomen aldrig eftersträvat ens i sitt eget hus och sin egen familj. Det är icke uteslutet att lutherdomen tack vare detta kan hjälpa de andra till ett ögonblicks teologisk besinning.

Ju allvarligare man i de nu pågående unionsförhandlingarna av skilda slag bemödar sig om att derivera den planerade nya kyrkobilidningens yttre ämbetsordning ur en central princip, t. ex. ur Bibeln, ur tron på Kristus eller något annat för oss alla gemensamt, desto mer ödesdigra måste konsekvenserna i det långa loppet bli för oss alla. Av dessa förhandlingar torde inga i vikt kunna mäta sig med dem som äga rum i det brittiska moderlandet mellan anglikaner och presbyterianer. Visserligen syftar arbetet där blott till närmare gemenskap och ännu icke till organisk enhet, men de frågor som tas upp — införandet av äldste i den anglikanska kyrkan och införandet av biskopar i den presbyterianska — ha en sådan räckvidd, att den organiska enheten ligger strax bakom nästa vägskäl. Under förhandlingarnas gång ha enskilda teologer publicerat tungt vägande bidrag av rent teologisk natur. Synnerligen betydelsefulla äro de skrifter i ämnet, vilka som författare ha den unge systematikern i Edinburgh, T. F. Torrance, en av de ledande teologerna inom Faith and Order och medlem av dess forskningsutskott rörande kyrkobegreppet. Detta utskott, som arbetar med problemet »Kristus och kyrkan», har fått i uppdrag att analysera kyrkobegreppet på kristologiens grund och med de bibliska skrifterna som utgångspunkt. Torrance, som själv är presbyterian, tänker i samma kategorier när han är utanför utskottet och inte minst när han förhandlar med anglikaner om kyrklig gemenskap på de brittiska öarna. Följaktligen försöker han deducera den planerade nya ämbetsordningen direkt ur kristologien.⁸ Det skulle föra för långt

⁸ Se T. F. Torrance, *Royal Priesthood* 1955, s. 36, 42 och 103 f.

att här referera hans argumentation och hans tankegång — det väsentliga är för tillfället själva förfaringsättet. I bilaterala förhandlingar föreslås för enhetens skull ett inympande av den ena partens ordning i den andra partens kropp och vice versa, så att båda parterna mottaga och införliva med sig själva *kyrkoordning* från den andra sidan och därigenom växa samman till inbördes likhet.⁹ Om detta vore ett rent lämplighetsresonemang, skulle risken vara tämligen liten, ty på detta sätt måste man stundom gå tillväga, när man praktiskt skall förena två organisationer med olika yttre struktur. Men nu är kristologien själva grundvalen, den nybildade ordningen skall vara *principiellt* grundad i den kristna trons centrum.¹⁰ Detta måste i längden leda till ny splittring mellan kyrkorna och icke till enhet.

Om tvenne kyrkor i bilaterala överläggningar behandla kyrkoordningsproblemet på detta sätt, måste de fortsätta därmed så snart de vända sig ut mot andra samfund. Ty de andra uppvisa nya varianter av yttre ordning, assimilationen av dessa andra ordningsmoment kräver ständigt nya förändringar, vilka återigen måste grundas principiellt. För en allvarlig observatör måste kristologien till slut komma att te sig såsom en påse, ur vilken alla behöfliga effekter kunna framhämtas. Men framför allt: eftersom man på förhand kan veta — om man nämligen känner till den ekumeniska världskartan — att full konformitet på ordningens plan aldrig kan åstadkommas, så står det redan vid starten av allt detta enhetsarbete klart, att en gnagande förnimmelse av splittring kommer att födas överallt där differenser i yttre ordning ööverbunna äro kvar. Och denna förnimmelse av splittring torde i de flesta fall vara helt onödig. Samfundet fullgöra säkerligen sina uppgifter i evangeliets tjänst inom olika kulturer på ett bättre sätt, när de äro just olika till sin yttre ordning. Deras enhet i Kristus minskas icke därigenom. Vill man gå ner i Nya testamentet för att där finna ett forskningsresultat av *principiell* betydelse för kyrkornas ämbetsordning av idag, då bör man stanna inför det av ingen exeget bestridda faktum, att enligt de nytestamentliga skrifternas klara vittnesbörd den yttre ämbetsordningen i urkristen tid var *olika på olika platser*. Just denna exegetiska iakttagelse ligger bakom formuleringen i Augustanas sjunde artikel angående »kyrkans sanna enhet»: »Det är icke nödvändigt, att nedärvda människobud eller religiösa bruk eller yttre, av människor föreskrivna former för gudsdyrkan överallt äro lika.»¹¹ Enheten vilar blott på det, som Kristus själv har stiftat och försett med frälsningens löfte och som ingen församling i urkristen tid var utan.

⁹ Jfr även nu T. F. Torrance, *Relations between Presbyterian and Anglican Churches in Scotland and England*, i *Biblical theology*, häfte 2, januari 1958, s. 32 ff.

¹⁰ Se Torrance i *Biblical theology* 1958, s. 27 f. Samma grundsyn skymtar flerstädes i arbetet 1955.

¹¹ Svenska kyrkans bekännelseskriter, s. 59.

I det ekumeniska arbetet råder i viss mån lagen för ebb och flod. Det finns tider då en viss enkel tanke inte alls kan göra sig gällande. De nuvarande unionsförsöken på kyrkoordningens plan äro så främmande för lutherdomen som något kan vara. Men samtidigt skapa dessa unionsförsök en mångfald nya ordningstyper som icke funnits förut, de öka för tillfället brokigheten. Det är icke omöjligt att slutresultatet blir ett läge, där man är mogen för att *acceptera mångfald i fråga om yttre ordning*, d. v. s. acceptera det som man nu flyr från. Detta vore besinning. Och besinning är nästan det enda som lutherdomen för närvarande kan hjälpa sina bröder till. Man vågar inte hoppas, att en luthersk kyrka idag själv skulle praktiskt ta upp unionsöverläggningar med ett annat samfund och bana ny väg genom att därvid ställa andra principiella frågor än kyrkoordningsfrågor samt överföra ordningsproblemen till den lämplighetsnivå, där de höra hemma. Till slut är givetvis denna positiva och praktiska väg den enda gångbara. Men det torde dröja en tid innan vi gå på den.

I nuet är lutherdomen passiv, vilket betyder att ordningsfrågorna utgöra unionstänkandets principiella bas. Det är typiskt att Torrance i sitt arbete »Royal Priesthood» 1955, som icke enbart har de aktuella förhandlingarna mellan presbyterianer och anglikaner på de brittiska öarna i sikte utan mera allmänt tar upp enhetsproblemet i dess helhet, visar en märkbar koncentration till de tre här tidigare nämnda kyrkobilddningarna, anglikanism, presbyterianism, kongregationalism. Utanför dessa tre går blicken icke gärna. För alla tre är frågan om den yttre ordningen eller om ämbetets form mer eller mindre av principiell natur. Torrance skriver: »In the light of this it would appear proper to work for a mutual adaptation of our churches and a re-ordering of their ministries in such a way as to assimilate into unity the three main aspects of the ministry that appear in churches of the Congregational, Presbyterian, and Episcopal types. In such an adaptation there would take place an integration of the episcopate with the presbytery and an integration of episcopal presbytery with the corporate priesthood of the whole Body.»¹² Grundtanken synes vara, att ingen part skall ge upp sitt eget, ty alla tre ha de fått något med sig av den ursprungliga, i Kristus grundade enheten.¹³ Men var och en har bevarat blott ett brottstycke, och nu mötas de för att komplettera varandra genom addition av ordningsfragment. Ingen kastar bort sitt arv men alla ge det ändå ifrån sig

¹² Torrance 1955, s. 103. Jfr *ibid.*, s. 42 (om »den trefaldiga kontinuiteten»).

¹³ Det är betecknande att det var dessa tre, anglikanism, presbyterianism och kongregationalism, som byggde upp den nya sydindiska kyrkan 1947 — jämte det fjärde elementet, metodismen. Inom denna senare torde det vara ganska lätt att vinna många enskildas bifall till enhetstankar av här skildrad art. Av intresse är i detta sammanhang det nya arbetet av John Knox, *The early Church and the coming great Church* 1955; se t. ex. s. 142–146 om »det historiska episkopatet». Knox är nytestamentlig exeget och metodist.

— till den gemensamma kistan, den i hoppet skådade nya, hela kyrkan, byggd på komplett kyrkoordning. Föreställningen att det i dessa frågor om yttre ordning skulle kunna råda *frihet* just i Kristi sanna kyrka, föreställningen att ordning är *redskap* för något och därför ständigt någonting med avseende på sin lämplighet prövbart, den föreställningen är ganska fjärran. Det är också svårt att se, hur en sådan tanke på frihet och lämplighetsbedömning skulle kunna uppstå i unionsförhandlingarna, såvida den icke fördes dit av en part, som radikalt sätter *evangeliet* i kyrkans centrum och betraktar kyrkoordningen som ett organ, en verktygsbod för det suveräna evangeliet.

Det finns tyvärr blott en sådan part på den ekumeniska kartan, och denne är nu borta ur de flesta samtal: lutherdomen. Visserligen har lutherdomen en känslomässig benägenhet för att välja gamla verktyg och rata nya, men denna lilla egenhet i dess väsen skulle, i de episkopala sammanhang det här gäller, snarast vara till gagn. I princip anser den dock alla verktyg, de nya likaväl som de gamla, vara fria att ta i bruk. Och framför allt anser den dem vara *verktyg* — och den synen skulle nu kunna ha karaktären av en hälsodryck. Ty åtskilligt i den allmänna atmosfären kring de nu pågående unionsförsöken är av den arten, att det uppfordrar alla samfund, även de en smula skeptiska, att delta. Det är helt enkelt sant, att konfessionerna och denominationerna, sådana de nu utformats, rymma blott brottstycken av en ursprunglig enhet. Därför är det också givet, att en mera hel och enad kyrka i framtiden icke kan vara alldeles lik någon av de splittrade kroppar, vilka nu famlande söka sig in emot varandra. Men om enheten åvägabringas därigenom, att ordningsfrågorna över hela linjen göras till principiella frågor, då blir den nya enheten ett värlöst offer för kyrkans permanenta fara: legalismen. Och lutherdomen borde vara med för att hissa denna varningssignal, det är nämligen *dess* bidrag. Den borde också vara med för att representera en positiv frihet på ordningsplanet. Är den trogen sitt innersta, kan den underligt nog betrakta *alla de andras* kyrkoordning såsom god och nyttig, förutsatt att ordningen tjänar och icke gör sig absolut, icke exkluderar annan sorts ordning, icke dömer. Detta skulle också vara ett bidrag, värt att ge.

Unionsförhandlingar äro alltid av lokal art, det hör till deras natur. Part i sådana förhandlingar kan man bara bli på ett sätt, genom att se sig omkring på det geografiska område där man bor och börja samtala med de andra samfund, som också bo på området. Den strukturen ha alla de nu pågående förhandlingarna, de äro lokala företag. På internationella sammankomster framläggas sedan rapporter, och ordet är fritt för diskussion. Vid sådana internationella sammankomster är idag lutherdomen företrädd, ganska rikligt företrädd förresten. Däremot är den endast i mycket ringa grad en verksam part på det

lokala planet, den låter alltså mönstret för enhet väsentligen formas av andra samfund. Ty ett dylikt mönster kan endast formas lokalt, icke internationellt.

Skulle nu någonstans i världen en luthersk kyrka överhuvud kunna tänkas uppträda som part i förhandlingar på det lokala planet, så vore det mycket svårt att inom lutherdomens spridningsområde finna ett land, där förutsättningarna härför vore mera gynnsamma än i Sverige. I vårt land finns en stark frikyrka utan egen dogmbildning, Svenska Missionsförbundet, som är medlem i Kyrkornas världsråd. Dessutom finns i landet frikyrkor av anglosaxiskt ursprung, inom vilka den yngre generationen ofta äger god kännedom om de unionsförhandlingar, där deras trosfränder i andra länder och världsdelar ingå såsom aktiva parter – detta gäller både metodismen och baptismen. Slutligen är Svenska kyrkan själv sedan lång tid tillbaka väl förankrad i den internationella ekumeniken. Det skulle inte förvåna om allt detta en dag, avlägsen måhända, utmynnade i inomsvenska överläggningar.

Universitetsbiblioteket

-6. OKT. 1958

LUND