

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT

ÅRGÅNG 16

1940

HÄFTE 1

INNEHÅLL

	Sid.
<i>ARTIKLAR:</i>	
NILS JOHANSSON: Τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ	3
RAGNAR BRING: De kristna tankarnas sanningsvärde	39
ELIS MALMESTRÖM: Syndernas förlåtelse	50
JERKER ROSÉN: De sekulära domkapitlenas tillkomst	60
<i>FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN:</i>	
Einar Billing som teolog, av biskop ARVID RUNESTAM	82
<i>TEOLOGISK LITTERATUR:</i>	
H. Pohlmann: Die Metanoia als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit, av docent G. LINDESKOG	89
D. Lindquist: Studier i den svenska andaktslitteraturen, av docent S. KJÖLLERSTRÖM	94
H. Pleijel: Från fädernas fromhetsliv, av teol. lic. K. GIEROW	98
J. Cullberg: Das Problem der Ethik in der dialektischen Theologie, av professor Hj. LINDROTH	100
N. H. Søre: Karl Barths Bibelopfattelse, av docent M. LINDSTRÖM	104
H. Elmgren: Philon av Alexandria, av docent E. PERCY	106
Ur tidskrifterna 1939, av pastor V. LINDSTRÖM	109

ΤΟ ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ ΤΗΣ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ ΤΟΥ ΘΕΟΥ

AV KONTRAKTSPROSTEN TEOL. LIC. NILS JOHANSSON, BORRBY

I sitt klassiska verk »Kyrios Christos» ger oss Wilhelm Bousset den kanhända mest konsekvent genomförda teckning vi äga av Kristusgestaltens uppkomst och utveckling i den palestinensiska urförsamlingen, i de tre första evangelierna, hos de hednakristna, hos Paulus, i den johanneiska fromheten och i den efterapostoliska fornkyrkan. Med konstnärlig skicklighet målar han för våra blickar den mytiska eller åtminstone till stor del mytiska frälsargestalten, och med alltmer stegrat intresse höra vi honom tala om, varifrån de olika dragen i bilden ha lånats: från den historiske Jesus av Nasaret, från Gamla testamentets profeter och psalmer, från mysteriereligionerna, från gnosticismen. Annu långt innan bilden är färdigtecknad, gör Bousset ett uppehåll för en fråga: Hur kunde man i urförsamlingen reda sig undan en svårighet, som man säkert gång på gång mött? Motståndare till evangeliet måste ha kommit med följande invändningar: Om Jesus verkligen så tydligt inför allt folket bevisat sig som den av Gud sände messias eller Människosonen, om han gjort sådana under, varpå kan det då bero, att folket, till vilket han dock i första hand var sänd av Gud, ej trodde på honom? Hur skall man kunna förklara, att hans predikan uppenbarligen misslyckats?

Bousset vet att ge klart besked om hur man redde sig mot dylika invändningar. Han visar oss den konstrikt vävda mantel man ägde inom församlingen, och som enligt dennas tro och påstående Herren hade använt för att dölja sin messianska härlighet. Blott för några få utvalda, och blott då han själv så fann för gott, lade han av denna. Att denna mantel i Boussets ögon liksom frälsargestalten åtminstone i all huvudsak är en skapelse av församlingen, är en självklar sak. Om Jesus av Nasaret ej skapat tron på sig själv som Människosonen, frälsaren och kyrios, så följer med logisk nödvändighet, att han

inte heller kan ha gjort något för att denna tro endast skulle bli vissa utvaldas egendom.

Teorin om Jesu messiashemlighet och teorin om att liknelsernas ändamål varit att förstocka i stället för att upplysa och klarlägga, sådan vi möter denna i Mark. 4: 10—13, 33—34, äro enligt Bousset församlingens svar på ovannämnda invändningar från motståndarhåll. Dessa teorier föreligga färdiga i Markusevangeliet. Troligen ha de inte skapats av Markus, men de ha av honom konsekvent genomförts. De gå genom hela evangeliet. Enligt detta har Jesus alls icke velat, att det judiska folket skulle komma till tro. Lika ofta som han uppenbarar sin messianska härlighet, har han dolt den. Han har utdrivit demonerna, därför att de känt honom och följaktligen inneburit en risk för honom att bli röjd. Demonerna vädra i Jesus den helige och gudasände, innan någon människa haft en aning därom. »Tyvärr», säger Bousset, »har denna hårdnackat fasthållna tendens svårt vanställt bilden av Jesu demonutdrivningar i evangelierna och blottat dem på nästan alla åskådliga drag». Till samma teori hör Jesu maning till lärjungarna att iakttaga sträng tystnad angående hans botande av sjuka. Tystnadsmaningen beträffande Jairi dotter och den blinde vid Betsaida visar, hur evangelisten förlorat varje sinne för det möjliga och verkliga och följer en schematisk tendens.

På alldeles samma linje ligger enligt Bousset teorin, att Jesus genom sitt liknelsetal velat förstocka folket och att han senare tolkat för sina lärjungar de djupa mysterier, som ligga dolda i liknelserna. Markus lägger stor vikt vid denna teori och sätter den i centrum av sin framställning av Jesu liknelsetal. Det behöver, menar Bousset, knappast bevisas, att det här är fråga om en teori och ingenting annat. Det stämmer varken med Jesu förhållande till folket i allmänhet eller med hans karaktär av folktalare.

Boussets skarpa öga kan ej undgå att se en annan viktig sak. Teorin utsträcker till att beröra även andra delar av Jesu förkunnelse än de verkliga liknelserna. Den spåras också Mark. 7: 18 ff. Här kallas ordet: »Intet som utifrån går in i människan kan orena henne, men vad som går ut ifrån människan, detta är det, som orenar henne» för en παραβολή. Lärjungarna fråga, vad detta betyder, och Jesus ger dem allena en tydning av detta paradoxon.

Med förstockelse teorin hör nära samman berättelserna om hur Jesus ej vill ha uppenbarat, att han är Messias. Han vill förstocka det judiska folket; därför döljer han sin messianska härlighet, som annars lyser fram i ord och gärningar. Berättelsen om Petri bekännelse vid Cesarea Filippi, vars historicitet Bousset ej vågar förneka — något som egentligen innebär en inkonsekvens i hans framställning — visar klart, hur teorin om messias hemligheten färgat det stoff, evangelisten använt.

Det behöver knappast framhållas, hur starkt Bousset i här refererade framställning är beroende av ett annat betydelsefullt arbete, som utkom något mer än ett årtionde före »Kyrios Christos»: William Wredes »Das Messiasgeheimnis in den Evangelien».

*

Den tes, som Bousset på ett så glänsande sätt sökt genomföra och bevisa, nämligen att den kristna församlingen i allt väsentligt skapat messias- och frälsargestalten av en judisk rabbi, som vandrade omkring i Galiléen, manade till bot och undervisade om enkelhet och sanning i religionen och ville lära människorna en stark gudsförtröstan, och vilken slutligen blev martyr för sin sak och korsfäst vid en påskhögtid i Jerusalem, kan omöjligt härledas ur de till oss bevarade källorna till urkristendomen. Vi äga nu tillräckligt historiskt perspektiv för att kunna säga, varifrån den »historiske» Jesus stammar, som Bousset väl, om än med mycket suddiga konturer, vill låta oss ana å de sista sidorna i andra kapitlet i »Kyrios Christos». Det är den liberala teologins Jesusbild, en konstruktion, som har ytterst litet med den historiska verkligheten att göra. Skulle man ej kunna våga påståendet, att den s. k. religionshistoriska skolans tragik ligger däri, att den tyvärr länge omedvetet släpat med sig mer eller mindre av liberalismens Jesusbild, för att kunna spela ut vissa drag ur denna som den historiska verkligheten gentemot församlingens, eller bör man kanhända snarare säga Kyrkans, mytiska frälsargestalt. Och detta, fastän den religionshistoriska skolan själv i liberalismen med dess moderniserande och humaniserande omtolkningar av urkristendomen alltid velat se fienden nummer ett. Detta gäller givetvis ej alla dess arbeten men en betydande

del av dem. Om man ej tagit som ett axiom, att församlingens tro skapat frälsargestalten i evangelierna och därför också som ett axiom, att Jesus ej velat vara den han enligt källornas vittnesbörd gjort anspråk på att vara, skulle aldrig den nytestamentliga forskningen komma in i de återvändsgränder, där den nu faktiskt på många punkter står. Den skulle ha nått långt flera positiva resultat. Den religionshistoriska skolans metod måste annars vara den riktiga. Att förstå urkristendomen kan väl för exegetiken ej vara annat än att se den i dess historiska sammanhang. Det är därför nödvändigt, att allt jämförelsematerial, som kan finnas, hämtas fram, varifrån det än kommer. Att detta sker är lika nödvändigt för att se urkristendomens egenart som för att se dess släktskap med andra religioner.

De synpunkter, som härnedan komma att framläggas på de problem, som sammanhånga med Boussets ovan refererade teori om »förstockelsen» och Jesu messiashemlighet, förutsätta, att Jesus uppträtt med anspråk att vara Människosonen och frälsaren, i enlighet med källornas vittnesbörd. Någon utförlig bevisning för detta antagande eller diskussion med någon eller några av de forskare, som bestrida dess berättigande, är givetvis av utrymmesskäl omöjlig. Vi skola endast helt flyktigt dröja vid ett förhållande, som i allmänhet lämnats tämligen obeaktat av dem, som helt eller till största delen fränskriva »den historiske Jesus» de vittnesbörd om sin person och sitt verk, som de nytestamentliga skrifterna lägga i hans mun.

I 1 Korintierbrevet — alltså i en av de allra äldsta källorna till urkristendomen, vi äga — förekommer i kap. 15: 3 ff. en sammanfattning av det kristna frälsningsbudskapet. Paulus återoppar här uttryckligen den tradition, han tagit emot. Han nämner vittnena. De flesta av dem leva ännu. Brevet kan ju inte vara skrivet senare än 20 eller högst 25 år efter Jesu död. Bland dem han nämner äro de, som tillhört Jesu närmaste lärjungakrets. Då Paulus uppräknat grundfakta, nämligen att Jesus dött för våra synder enligt skrifterna, att han blivit begravnen, att han uppstått på tredje dagen enligt skrifterna och att han uppenbarat sig efter uppståndelsen, tillägger han en för vår fråga mycket betydelsefull sats: »Vare sig det nu är jag eller de andra, på det sättet predika vi, och på det sättet haven I kommit till tro» (v. 11). Dem han här ställer bredvid sig, äro de övriga apost-

larna. Han betonar alltså den fullkomliga samstämmigheten mellan honom och dem rörande budskapets grundfakta. I frågan om Kristi person och hans frälsningsverk visa oss källorna inte ens det minsta spår av någon oenighet mellan Paulus och dem som undervisats direkt av Jesus.

*

Om man har rätt till antagandet, att Jesus verkligen velat vara Människosonen och frälsaren, såsom källorna enstämmigt vittna om, blir det ej på förhand omöjligt, att han själv skapat och använt ett täckelse för att inför folket dölja, vem han var och vad hans verk innebar. Problemet om hans liknelsers uppgift att »förstocka» och om hans messiashemlighet kommer genast i ett annat läge än det har hos forskare som Wrede eller Bousset. Dock torde man kunna säga att de exegeter, som hävda historiciteten av Jesu messiasmedvetande och messiasanspråk, i allmänhet äro betydligt mer skeptiska, då det gäller »täckelset». Framförallt ha de varit benägna att riva sönder det och förklara större eller mindre delar därav antingen för missförstådda och starkt förvanskade Jesusord eller ock för nyskapelser av församlingsdogmatiken. En moderniserande Jesustolkning har väl varit den förnämsta anledningen till detta. Hur skulle liknelsernas mening och ändamål kunna ha varit vad som säges i Mark. 4: 10—13? Till och med en gentemot all modernisering så fördomsfri religionshistoriker och exeget som Rudolf Otto står i sitt mäktiga arbete »Reich Gottes und Menschensohn» ganska rådvill inför detta och närbesläktade stäl- len såsom t. ex. Matt. 10: 26—27 och Luk. 12: 2—3. Han måste använda sig av omtolkningar och bortförklaringar, som bjärt sticka av mot hans förfaringssätt annars. Men föreställningen, att Jesus varit en folkpredikant i stil med de gamla profeterna eller Johannes Döpa- ren, som sett som sin uppgift att i första hand genom offentlig förkunnelse leda människorna in på frälsningens väg, och först sedan detta visat sig omöjligt, sökt en annan väg, är fast rotad. Man vill inte, ja man kan helt enkelt inte tänka sig annat än att han undervisat alla, som kommit i tillfälle att få höra honom, om himmelrikets hemligheter. Att dessa skulle vara förbehållna en liten utvald krets, och att Jesu lära skulle haft något esoteriskt över sig, det finner man svårt

att tro, även om vissa ställen i källorna tyda därpå eller rent av vittna därom. Sådana ställen måste vara *cruces interpretum*, som man kan gå förbi och ej behöver taga någon större hänsyn till.

Men täckelset, varmed Jesus för de många dolde gudsríkets mysterium, sina messiasanspråk och bevisen för dessa anspråks rätt, får inte rivas sönder. Det *kan* inte delas. Likasom livklädnaden, som krigsknektarna kastade lott om, »har den inga sömmar, utan är vävd i ett stycke, uppifrån och alltigenom». Det är ett bevis på Wredes och Boussets skarpsyn och förmåga att upptäcka för vanliga ögon dolda sammanhang, att de kunnat sammanställa det som rätteligen bör ställas samman. Men Bousset måste kompletteras på en punkt. Det är inte fråga om en »teori», som är förbehållen Markus ensam. Även i den övriga evangelietraditionen möta vi ord, som höra hemma i detta sammanhang.

I bestämd motsats till Boussets påstående, att orden om liknelsernas ändamål i Mark. 4: 10—13, maningarna till lärjungarna att iakttaga tystnad, påståendet att Jesus drev ut demonerna, därför att de kände honom och inneburo en risk för honom att bli röjd, messiashemligheten o. s. v. äro en teori, skapad av församlingsdogmatiken, skall härnedan den tesen försvaras, att allt detta vilar på gammal och ytterst värdefull tradition. Det får under inga omständigheter förbises eller bortförklaras vid studiet av urkristendomen. Och det måste ses som en helhet. Grunderna till dessa påståenden skola sammanföras till tvenne grupper.

1. Det finns inom gammaltestamentlig religion, senjudendom och urkristendom ett mycket slutet och lättavgränsat föreställningskomplex om *förespråkare för människorna hos Gud*. Efter mycket att döma torde dessa föreställningar ha tagit fasta former i vissa kretsar av Israel under den andliga rörelse och kris, som skapades av domsprofetismen. De ha givetvis knutits till olika slag av förespråkargestalter, men för övrigt ha de bevarats förunderligt oförändrade århundradena igenom. Sedan man sett dem och följt dem i de olika urkunderna, lämna de nyckeln till en ny förståelse av många dunkla ställen. De spela stor roll i den johanneiska fromheten och i paulinismen. Det kan knappast vara tvivel underkastat, att detta föreställningskomplex om förespråkare för människorna hos Gud varit av stor

betydelse för Jesu tankar om sig själv och om sitt verk. Han har mött detsamma inte blott i Gamla testamentet utan också i Henokslitteraturen. Denna senares betydelse för Jesus och urkristendomen har säkerligen varit oerhörd stor. R. H. Charles påpekar denna betydelse i »The Book of Enoch» (1912), och den påvisas med stor kraft av Rudolf Otto i hans redan omnämnda bok »Reich Gottes und Menschensohn» (1934). Ju mer man sysslar med den etiopiska Henoksboken, desto mer får man den uppfattningen, att den måste ha varit en för Jesus helig bok. Sedan länge har det ju antagits, att den använts i vissa kretsar i norra delen av Palestina. F. n. är den nytestamentliga forskningen i starkt behov av en ny undersökning av hela problemet om Henokslitteraturen och Nya testamentet. Nya papyrusfynd göra en dylik undersökning än mera behövlig och givande.

I förespråkarens uppgift ingår alltid att vara människornas vägledare. Men denna vägledning ingår på ett mycket mera organiskt och intimt sätt i hans frälsningsverk än en offentlig undervisning skulle kunna antagas göra. Han tar sig helt an den han vill rädda. Hans röst höres icke på gatorna. Hans vägledning är gärna »ett sakta smygande ord, som örat förnimmer likasom en viskning». Undervisningen får över sig ett esoteriskt drag. Förespråkaren viskar i lärjungens öra hemligheter, som ej få predikas på taken. Om vi vilja se Jesus som vägledaren, böra vi i första hand vända oss till vad som uttryckes med ordet *ἀκολουθεῖν* och de termer, som höra till samma idévärld, eller till det i fjärde evangeliets tradition bevarade Jesusordet: »Jag är vägen, sanningen och livet».

2. De av Bousset sammanställda orden i Markusevangeliet om liknelsetalens mening, om messiashemligheten etc. jämte några andra, av honom ej anförda, som visa inre släktskap med de förra, bli fullt begripliga, endast om vi se dem tillsammans, och endast om vi betrakta dem som värdefulla vittnesbörd om Jesu syn på sitt verk.

Den omfattande undersökning, varpå de under 1 gjorda påståendena äro grundade, kommer — såvida tidsläget och omständigheterna i övrigt medgiva det — att läggas fram under loppet av innevarande år. Här skall närmare utföras endast vad som säges under 2. Givetvis kan detta, som oupphörligt måste tangera problem av stor räckvidd, i en kort uppsats ej bli annat än en skiss.

Liksom så många andra ord i evangelierna, stå flera av dem som här skola behandlas, i ett sammanhang, där de äro fullständigt obegripliga, eller där de omöjliga kunna ha någon ursprunglig hemortsrätt. Med rätta skriver A. E. J. Rawlinson i sin kommentar till Markus om avsnittet Mark. 4: 21—25, vari ett av dem ingår: »A catena of short sayings . . . As they now stand in the Gospels the sayings bear different meanings in different Evangelists, according to the different contexts in which they are placed. Their original meaning and context is no longer recoverable.» I många fall stå de i klart motsatsförhållande till andra ord. Då man läser evangelierna i sammanhang, med särskilt aktgivande på dessa ord, kommer man nästan att tänka på en palimpsest, där de äro de icke helt uttraderade fragmenten av den äldre skriften, och alla de övriga utgöra den nya skriften. Denna bild är givetvis mindre träffande, då det är fråga om Markus än om de övriga evangelierna.

Troligen har det i fornkyrkan funnits ett slags arcani disciplina ända sedan den apostoliska tiden. Det kristna frälsningsbudskapet har ej lagts fram i sin helhet vid missionspredikan. Evangelierna ha aldrig varit propagandalitteratur. Snarare ha de varit hemliga böcker, som åtminstone ej i allmänhet sattes i de odöptas händer. Vi skola här ej gå in på detta problem. Vad som emellertid för vår undersökning är av den största betydelse är, att vi kunna konstatera följande: För Jesus var allt som rörde det kommande och redan inbrytande gudsriket — med undantag av det faktum att det var nära och att det krävde av människorna en radikal sinnesändring, en fullständig brytning med hela det föregående livet — allt som rörde hans egen ställning som den utkorade Människosonen och hans bestämmelse att snart efter sin död komma tillbaka med himmelens skyar, allt som rörde hans verk såsom människornas förespråkare hos Gud, hans förbön för dem, hans försoningslidande och försoningsdöd, för honom var allt detta en hemlighet, vari endast de utvalda invigdes. Och då de invigdes i detta mysterium, skedde det ej av »kött och blod». De invigda hade den strängaste befallning att iakttaga fullkomlig tystnad. Ett av Jesu tystnadsbud har bevarats i Matt. 7: 6. Det har en skarp, nästan från klang: »Given icke åt hundarna vad heligt är, och kasten icke

edra pärlor för svinen, på det att dessa icke må trampa dem under fötterna och sedan vända sig om och riva eder.»

Men tystnadsplikten gällde blott, »till dess att Människosonen hade uppstått från de döda» (Mark. 9: 9). Då Gud gjorde detta under, bröt han inseglet. Lärjungarna voro befriade från sin tystnadsplikt. Deras tungas band var löst. Gud själv hade genom sitt under då börjat uppenbara himmelrikets hemlighet.

I detta ljus måste vi se ett ord som Matt. 10: 26—27 och dess parallell Luk. 12: 2—3: »Ty intet är förborgat, som icke skall bliva uppenbarat, och intet är fördolt, som icke skall bliva känt. Vad jag säger eder i mörkret, det skolen I säga i ljuset, och vad I hören viskas i edert öra, det skolen I predika på taken.» Vid vilket tillfälle ordet ursprungligen sagts, är oss fullkomligt obekant. Matteus och Lukas använde det i helt olika situationer. Det måste förstas utifrån sig självt och utifrån ord, som höra till samma idékrets. Matteus 10: 26—27 och Lukas 12: 2—3 tilldelas den s. k. logiakällan. Det möter stora svårigheter att hålla fast vid denna »källa» som en skrift. Men ju mer man läser den judiska litteraturen och iakttagjer judarnas för oss ofattbara förmåga att bevara det traderade i minnet och att kunna återge det korrekt, desto mindre intresse får man för »källorna» bakom våra evangelier. Att vi i Matt. 10: 26—27 ha ett autentiskt Jesusord, finns intet som helst skäl att betvivla.

Markus har bevarat ena hälften av det anförda ordet i en form, som genom finalsatserna än mer understryker Jesu mening, att vad som nu är en hemlighet, en gång skall uppenbaras: »Ty intet är fördolt, utom för att det skall bliva uppenbarat, ej heller har något blivit undangömt, utom för att det skall komma i dagen» (4: 22, par. Luk. 8: 17).

Tvenne av Jesu liknelser säga alldeles detsamma: liknelserna om ljuset på ljusstaken och om staden på berget. Den förra, som bevarats i två eller möjligen tre olika traditioner, i Mark. 4: 21, Luk. 8: 16, Matt. 5: 15 och Luk. 11: 33, anföres enligt det förstnämnda stället, dock utan något ställningstagande till frågan om logiets äldsta form: »Och han sade till dem: Icke tager man väl fram ett ljus, för att det skall ställas under skäppan eller under bänken, man gör det ju för att det skall ställas på ljusstaken.» Matteus, som ej utan skäl sagts vara

representant för ett slags »Frühkatholizismus», har en tydning av liknelsen. Ljuset är lärjungarnas goda gärningar, som skola synas inför människorna, så att Gud därigenom blir prisad. Att denna tolkning är något sekundärt, torde framgå bl. a. därav, att den står i den starkast tänkbara motsats till Jesu övriga ord såsom t. ex. dem, som bevarats i Matt. 6: 1—6. Nära ansluten till liknelsen om ljuset på ljusstaken är liknelsen om staden på berget i Matt. 5: 14: »Icke kan en stad döljas, som ligger på ett berg». Man kan knappast undgå att ställa en fråga, på vilken man vet att intet svar kan givas, varken ja eller nej: tänkte Jesus, när han sade detta ord, på den stad, där Gud skulle bryta inseglet för gudsrikets hemlighet, så att det, som var dolt, skulle bli uppenbarat? Vi ha ingen aning om, i vilket sammanhang ordet ursprungligen talats. Men tidigt har det säkert stått klart för Jesus, att i Jerusalem skulle avgörandet ske. Då man läser Matt. 6: 14, går tanken lätt till Mark. 10: 33—34: »Se, vi gå nu upp till Jerusalem, och Människosonen skall bliva överlämnad åt överstepräster och de skriftlärde, och de skola döma honom till döden och överlämna honom åt hedningarna, och dessa skola begabba honom och bespotta honom och gissla honom och döda honom, men tre dagar därefter skall han uppstå igen».

Vad här ovan sagts kastar nytt ljus över den betydelse, som ordet *μυστήριον* har hos Paulus. En undersökning av de ställen, där det förekommer i paulinerna, kunde vara lockande, men det skulle här taga alldeles för stort utrymme i anspråk. I stället skall blott anföras, vad Frederik Torm säger därom i sin »Nyttestamentlig Hermenevtik»: »Den Dristighed, hvormed Paulus resolut foretager en fuldstændig Ombøjning af et Ords Betydning, kan ogsaa iakttages gennem hans Forhold til Ordet *μυστήριον*. Hele den Side af Begrebet, i Kraft af hvilken der skal udtrykkes noget, som ikke frit og uhindret kan omtales til alle, som skal være en »Hemmelighed», forbeholdt de faa, — med anre Ord hele den Side, som der just lagdes Vægt paa i Tidens Mysteriesprog, — hele denne Side afstrejfer Paulus ganske, hvor Ordet bruges om Evangeliets Indhold. Hvad Paulus kalder *μυστήριον*, er just den Evangelieforkyndelse og de evangeliske Sandheder, som skal forkyndes for alle, — som m. a. O. har en Bestemmelse, der er ganske i Modstrid med den Bestemmelse, en Hemmelighed (*μυστήριον*) ellers

har. Det var i og for sig tænkeligt, at Paulus har foretaget denne Betydningsændring i bevidst Modsætning til Datidens Mysteriekulter (som han i øvrigt næppe har kendt nærmere til, men som han i hvert Fald paa Grund af sit Helhedssyn netop kun kunde tænkes at staa i fuldstændig Modsætning til). Men i hvert Fald har Paulus i sin Brug af Ordet dels kun villet benytte en enkelt af de til dette knyttede Forestillinger, nemlig Forestillingen om det for Mennesker uigennemtrængelige; han har villet betone, at Kristendommens Indhold er noget, som ikke er opkommet i noget Menneskehjærte (1 Kor. 2, 9), — dels har han samtidig villet betone, at medens Mennesker ofte smaaligt vaager over ubetydelige »Hemmeligheder«, saa har Gud stillet sin store Hemmelighed aaben for alle. — Udenfor Paulus, Matth. 13, 11 og Paralleller og flere Steder i Apok. (f. Eks. 1, 20) har Ordet sin gængse Betydning, ligesom denne ogsaa hos Paulus forekommer, naar Ordet ikke bruges om Evangeliet (1 Kor. 13, 2; 14, 2; Efes. 5, 32; 2 Tess. 2, 7)» (sid. 79—80). — Om Torm sett, att vad som under Jesu livstid var ett mysterium, efter hans uppståndelse var något som fick predikas på taken, skulle han kanhända funnit Pauli användning av ordet *μυστήριον* mindre svårförklarlig.

*

Då det gäller att söka ett svar på frågan om liknelsernas mening, måste vi taga vår utgångspunkt i det av traditionen bevarade ord, där Jesus själv talar om denna, i Mark. 4: 10—13, och i Mark. 4: 33—34. Parallellerna i Matt. 13: 10—15 och Luk. 8: 9—10 bringa ej några andra avvikelser av betydelse än att Matteusstället inlagt ett logion, som även förekommer i Mark, 4: 25: »Ty den som har, åt honom skall givas och givas i överflöd, men den som icke har, från honom skall tagas även det han har» (v. 12). Markusställena lyda: »När han sedan hade dragit sig undan från folket, frågade honom de tolv, och med dem de andra som följde honom (*οἱ περὶ αὐτόν*) om liknelserna. Då sade han till dem: Ät eder är gudsrikets hemlighet (*τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*) given, men för dem som äro utanför (*ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω*) meddelas alltsammans i liknelser, för att de med seende ögon skola se, och dock intet förnimma, och med hörande öron höra, och dock intet

förstå, så att de icke omvända sig och undfå förlåtelse. Och han sade till dem: Förstån I icke denna liknelse, huru skolen I då kunna fatta alla de andra liknelserna?» (4: 10—13).

»I många sådana liknelser talade han ordet för dem, såsom de kunde höra, och utan liknelse talade han icke till dem. Men för sina lärjungar uttydde han allt, när de voro allena» (4: 33—34).

I sitt stora verk »Die Gleichnisreden Jesu» ägnar Adolf Jülicher detta ställe 30 sidor (118—148). Frågan om liknelsernas ändamål finner han löst i och med att han klargjort deras väsen: »Was sind die Gleichnisse, die Parabeln samt und sonders als Veranschaulichungs- und Ueberführungsmittel? Was können sie denn gewollt haben als veranschaulichen, als das $\sigma\alpha\varphi\acute{\epsilon}\varsigma$ der hohen Gottes-wahrheiten besorgen und die Gemüter dafür gewinnen?» (sid. 118). Med den utförlighet och den grundlighet, som utmärker hela hans arbete, gör Jülicher upp räkningen med de många, som gjort mer eller mindre skarpsinniga försök att bortförklara eller minska »förstockelse-teorins» svårigheter eller lösa upp dess knutar. Han förnekar ej, att enligt Markus lärjungarna i motsats till de utomstående äga gudsríkets hemligheter. Markus menar verkligen, att liknelserna äro obegripliga för folket. Denna uppfattning är i enlighet med evangelistens tendens och hör till hans teologi. Nästan med beklagande konstaterar Jülicher, att Matteus och Lukas följa den andre evangelisten i detta stycke. Med deras hjälp kan man därför ej avfärda Markus som dåligt orienterad angående Jesu avsikt med liknelserna. Även de säga klart och så, att det ej kan missförstås: en insikt i himmelrikets hemlighet är lärjungakretsen förbehållen.

För Markus äro liknelserna, framhåller Jülicher, $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$ $\sigma\kappa\omicron\tau\epsilon\iota\nu\acute{o}\iota$ par excellence. Då Joh. 16: 25 ff. betraktar motsatsen mellan liknelsetal och öppet tal som något naturligt och i det förra ser det ofullkomliga lärosättet, som ej för till klarhet, så har han enligt Jülicher från synoptikerna övertagit en teori, som helt förvrider Jesu mening. Denna teori är intet annat än en senare tids försök att förklara motsatsen mellan lärjungar och utomstående. Med Jesus har den intet att göra. Den innebär raka motsatsen till hans avsikt med liknelserna, som var att för alla, som hörde dem, höja hans tankars tydlighet och övertygelsekraft.

I alla tider har det varit lättare att avhugga en gordisk knut än att lösa upp den. Detta gäller också om Mark. 4: 10—13. Jülicher förklarar detta ställe och de övriga, som höra samman därmed, för sekundära. Han påstår, att vi här ställas inför ett val: antingen evangelisterna eller Jesus. Det är kapitlet om liknelsernas ändamål, som han slutar med de ståtliga, ofta citerade orden: »Wer Jesus höher stellt, wer ihm nicht den Diamanten aus seiner unvergänglichen Ehrenkrone ausbrechen will, der bricht ein Steinlein aus dem Mauerwerk der Tradition und bekennt, dass der Zweck der Parabelrede trotz Mc und den andern Evangelisten ein noch einfacherer ist als diese Rede selber» (sid. 148).

Jülicher's antingen-eller på denna punkt vilar på en historiekonstruktion. Det kommer av en moderniserad Jesusbild. Men en Jesus, som i egenskap av folkpredikant och folkupplysare vill inviga alla, som till äventyrs komma att höra honom, i himmelrikets hemlighet för att därigenom leda dem till frälsning, är alls icke den Jesus, som våra källor visa oss.

Huvudsaken i Mark. 4: 10—13 och 4: 33—34 är, att det skarpt skiljer mellan lärjungarna, mellan dem som voro omkring Jesus, och dem som voro utanför. Klyftan dem emellan får ej överbryggas med moderna uppfattningar och känslor. τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, d. v. s. allt som gällde det inbrytande himmelriket, Människosonen, hans roll som människornas förespråkare hos Gud etc., det yppades endast för Jesuskretsen.

Sin offentliga verksamhet började Jesus med en appell, som Markus sammanfattar sålunda: »Tiden är fullbordad, och Guds rike är nära. Gören bättring och tron evangelium» (1: 15). Det betonas vanligen, att denna framställning är starkt stilerad. Ordet bör endast fattas som en rubrik till en omfattande predikoverksamhet. Troligen komma vi den historiska verkligheten närmast, om vi antaga, att Mark. 1: 15 innehåller hela Jesu första förkunnelse i dess grundtankar. Man bör lägga märke till, att Jesus, i motsats till Döparen, ej talar om vrededomen. Från första stund framhåller han, att han kommer med ett glatt budskap. Det behöves inte mer än som innehålles i Mark. 1: 15, för att förklara den rörelse bland Galiléens folk, Jesu uppträdande åstadkom. Hans appell anknyter till hela det komplex av förhopp-

ningar och längtan, som var knuten till termen »riket». Ingen hade naturligtvis en konkret bild av vad detta »rike» innebar. På ett sätt, som vi icke lätt kunna sätta oss in i, var det religiösa hoppet sammanvävt med förhoppningar av nationell och delvis även av social natur. Tidsläget bidrog härtill. Långt mer än de flesta framställningar av den nytestamentliga tidshistorien ge vid handen, är kristendomen född i ett politiskt och andligt stormcentrum. Den galileiska idyll och de gudsríkets vårdagar, vi länge haft som liknelsernas bakgrund, äro givetvis konstruktioner från början till slut. Typisk för ett helt tidskede är följande mening av Jülicher i det ovan refererade kapitlet om liknelsernas ändamål: »Ich könnte den Herrn nicht begreifen und also auch nicht lieben, wenn nicht seinem jerusalemischen Todesostern ein galiläischer Frühling voranging, sonnige Tage mit begeisterter Aussicht von hohen Bergen. An seinem Anfang muss eine Periode seliger Siegeswisseheit stehen, eine Zeit, wo er Anklang und Liebe fand, wo das Volk gerade sich zu ihm drängte und jedes Wort von seinen Lippen entzückt verschlang. Von Anfang an hat die Parabelrede vorgewogen in seiner Lehre, nicht weil sie zu dem düsteren Zweck Mc 4 12 ersonnen worden wäre: sie kam ihm von selber in den Mund, weil sein Auge alles, was es sah, seinem Geiste zutrug als Mittel, Andre Grösseres sehen zu lassen» (sid. 144—145). Man tycker, att dylika vackra konstruktioner borde vara tämligen oskyldiga. Men mer än man tror, ha de bidragit till att man ej förstått, hur en kort appell genast kunnat skapa en stark rörelse och därmed inte heller liknelsernas ändamål.

Jesu appell har enligt källornas vittnesbörd vunnit genklang. Folket har strömmat till. Det hemlighetsfulla har väldig makt, särskilt i upprörda och mörka tider. Men från första stund har Jesus samlat kring sig en liten krets, och endast den har invigts i gudsríkets hemlighet. Han har haft stora krav på dessa få utvalda, som fått namnet lärjungar. De ha måst övergiva allt. Här har han ej kompromissat. Försiktigt har han för dem lyft på täcket, som dolt mysteriet. Samtidigt har han bibehållit kontakten med dem, som stått utanför. Appellen till dem har fortsatt. Den har blivit allt enträgnare. På liknelsernas hemliga språk har han talat till dem. Han har satt i rörelse alla associationer, som talet om riket utlöst, men utan att uppenbara dess hemlighet. Han har aldrig givit dem den nyckel till

liknelserna, utan vilken de ej kunde förstås. Ty den nyckeln var en inblick i hans egen bestämelse som Människosonen och förespråkaren. Den utlämnades endast åt dem, som »övergåvo allt och följde honom». Sin förkunnelse för folket och dess verkan ser han enligt Mark. 4: 12 i ljuset av Jes. 6: 9. Det är meningslöst att förklara såväl Jesajastället som Markusstället i moderniserande riktning och tala om att hans förkunnelse skapade en andlig kris e. d. Rörande innebörden av Jes. 6: 9 och därmed även av Mark. 4: 12 kan hänvisas till J. Lindblom, Profetismen i Israel, sid. 489.

Men Jesus visste, att en annan, mera verksam appell till dem, som nu stodo utanför, skulle utgå. Det skulle ske, då Gud, genom att uppväcka Människosonen från de döda, brutit inseglet för gudsrikets hemlighet. Då skulle de omvända sig. Undret skulle övertyga dem. »Men vem trodde, vad som predikades för oss». Så skulle de många tänka, då de erinrade sig Jesu appell.

För att ytterligare belysa den synpunkt på Mark. 4: 10 ff. som här framlagts, måste vi göra ett försök att intränga i liknelsernas väsen.

Man torde kunna våga påståendet, att det viktigaste bidraget som lämnats till liknelsetolkningen efter Jülicher, är Anders Nygrens artikel »Till förståelsen av Jesu liknelser» (Sv. teol. Kvartalsskrift 1928 sid. 217—236). Det är onödigt att här referera denna eller gå in på Nygrens uppgörelse med Jülicher. Den kompletteras med vad som står om liknelsernas vittnesbörd i »Den kristna kärlekstanken genom tiderna» I, sid. 54—63. I motsats till Jülicher's uppfattning, att liknelserna med enkla, från det dagliga livet hämtade bilder tvinga åhörarna att bejaka ett liknande förhållande på det andliga området, hävdar Nygren, att Jesu liknelser, och detta just de största och mest centrala, bli fullkomligt oförståeliga, om de ej uppfattas med agape-tanken som bakgrund. I full anslutning till vad Nygren anför, fast från andra utgångspunkter än hans, skall här uppställas följande tes: *Jesu liknelser, och detta gäller särskilt de största och mest centrala, kunde förstås endast av dem bland hans åhörare, som voro invigda i gudsrikets hemlighet.* De, som skulle kunna förstå dem, måste ej endast känna hans tankar om riket utan även och framför allt hemligheten om honom som Människosonen och om hans verk som förespråkare för människorna hos Gud. Naturligtvis är det endast teore-

tiskt, som riket, Människosonen och hans verk som förespråkare kunna skiljas åt. Allt detta bildar i verkligheten ett enda, helt och odelbart mysterium.

Vi skola söka ställa fyra av Jesu liknelser i ljuset av det här sagda, nämligen 1. Den förlorade sonen 2. Det förlorade fåret 3. Konungens räkenskap och 4. Vingårdsmännen.

1. Liknelsen om den förlorade sonen (Luk. 15: 11—32) har ju överallt räknats som en av de förnämsta och mest betecknande för Jesu förkunnelse, oberoende av vilken teologisk ståndpunkt man haft. Den har prisats för sin klarhet och enkelhet. Många ha använt den för att exemplifiera »Jesu enkla lära», »Jesu religion», som skulle vara något helt annat än den religion om Kristus, som Kyrkan, framför allt med paulinismens hjälp, har skapat. Här ha vi klara verba om Fadern. Här förekommer ingen medlare mellan Gud och människor. Enligt Jesu förkunnelse ligger vägen öppen för syndare direkt till nådens tron, utan att människan behöver gå omvägen över Kristus och hans försoningsverk. Vilket evangelium måste inte denna liknelse ha varit för Jesu åhörare, då de första gången hörde den. Den måste med ett slag ha löst alla religiösa frågor och sopat undan alla religiösa svårigheter för dem.

Här skall ej göras något försök att bedöma den *religiösa inställning*, som utgör grund för en dylik liknelsetolkning. Det är något helt annat än ett försök att historiskt förstå en text i dess sammanhang. Med skärpa skall däremot framhållas, att ovan refererade tolkning ligger lika fjärran från Jesu avsikt som från åhörarnas reaktion inför liknelsen. Gång på gång säges i evangelietraditionen, att man tog anstöt av att Jesus tog emot syndare och åt med dem. Man bör vara på sin vakt mot generella omdömen, framför allt, då det gäller en religiös värld, så full av motsatta strömningar och idéer som den, i vilken Jesus verkade. I fråga om Guds förhållande till syndare enligt senjudisk uppfattning ha en del korrigeringar måst göras i den traditionella åsikten, och ännu är säkert ej sista ordet sagt i denna fråga lika litet som i någon annan. Men att folket, som hörde liknelsen om den förlorade sonen, i denna utan vidare funnit ett enkelt och lättförståeligt evangelium, är helt enkelt orimligt att påstå. Om åhörarna överhuvudtaget tillämpat fadern i liknelsen på Gud, måste de ha fattat

liknelsen som en hädelse och tagit anstöt av den. Ty den stred alltför våldsamt mot vad de kände och tänkte om Gud. Nej, liksom de flesta andra av Jesu liknelser, innehåller även denna ett gudsríkets mysterium, som ej kunde fattas av andra än dem, som voro invigda däri. Fadern i liknelsen är verklígen Gud. Hans förhållande till den förlorade sonen är verklígen en bild av Guds förhållande till syndaren. Men alltsamman syftar på *det nya gudsförhållande, som tillhör det inbrytande gudsríket*. Så handlar Gud mot syndaren, då gudsríket kommit, det gudsríke, som begynner med Människosonen-förespråkarens medlarverk. Endast den, som var invigd i detta mysterium, ägde nyckeln till och kunde fatta liknelsens oerhörda, för alla utomstående anstötliga paradoxon.

2. Liknelsen om det förlorade fåret (Matt. 18: 12—14, Luk. 15: 4—6) är ju närbesläktad med den förut behandlade. Den går emellertid ett steg utöver denna och betonar, att Gud icke blott tager emot syndare utan söker dem. Det är otänkbart, att en Jesu åhörare skulle kunna fatta denna på annat sätt än den förra, om han identifierade den sökande herden med Gud. C. G. Montefiore, som är reformjude och ytterst angelägen att finna evangelíets tankar inom judendomen, skriver i sin bok »The Synoptic Gospels edited with a commentary» vid behandlingen av Luk. 15: »The sinners drew near to hear him. Surely this is a new note, something which we have not yet heard in the Old Testament or of *its* heroes, something which we do not hear in the Talmud or of *its* heroes. 'The sinners drew near to hear him': his teaching did not repel them. It did not palter with, or make light of sin, but yet it gave comfort to the sinner. The virtues of repentance are gloriously praised in the Rabbinical literature, but this direct search for, and appeal to, the sinner, are new and moving notes of high import and significance. The good shepherd who searches for the lost sheep, and reclaims it and rejoices over it, is a new figure, which has never ceased to play its great part in the moral and religious development of the world» (II, sid. 520). Även om Montefiore tolkar liknelsen närmast utifrån Jülichers ståndpunkt, har citatet sin betydelse för här hävdade liknelsetolkning, då det visar, vilket paradoxon det måste vara för Jesu åhörare, att Gud uppsöker syndare.

Vi äga faktiskt i Nya testamentet en liknelse med herdemotivet, som åtföljes av en utläggning i förespråkaridéernas ljus. Den står i fjärde evangeliet, kap. 10: 1—6. Det sägs här i vändningar, som påminna om Mark. 4: 10—13: »Så talade Jesus till dem i förtäckta ord, men de förstodo icke, vad han talade till dem» (v. 6). I det följande, i v. 7—18, ha vi emellertid liknelsens utläggning för dem som voro invigda i gudsríkets mysterium, en utläggning, som naturligtvis är stilliserad på fjärde evangeliets typiska sätt, men som inte blott låter oss ana utan tydligt röjer den gamla, ytterst värdefulla tradition, som ligger bakom och utgör grundstommen. Att utläggningen av liknelsen i motsats till denna är talad endast till lärjungarna, framhålles ej. Fjärde evangeliet ger oss lika litet som synoptikerna i allmänhet den konkreta situation, som är de traderade Jesusordens bakgrund. Då våra evangelier skrevos, var ju inseglet för himmelrikets hemlighet sedan länge brutet. Men om vi med ledning av föreställningarna om *förespråkare för människorna hos Gud* söka tydningen av liknelserna med herdemotivet, vare sig det gäller Joh. 10: 1—5 eller Matt. 18: 12—14 med par. Luk. 15: 4—6, och förutsätta, att Jesus är förespråkaren och själv talar, så går det att nästan med matematisk visshet (*venia sit verbis*) få fram följande: »Jag är den gode herden. Jag känner mina får, och mina får känna mig. Jag går framför mina får, och fåren följa mig, ty de känna min röst. Jag giver mitt liv för fåren».

Att dessa i fjärde evangeliet bevarade ord, som så väl gå in i den Jesusbild, samtliga urkristna källor teckna för oss, äro autentiska Jesusord, finns intet verkligt skäl att betvivla. Att här tala om en skapelse av församlingsdogmatiken innebär att till förmån för konstlade teorier och för att rädda vetenskapliga fördomar gå förbi det naturligaste, det som ligger närmast till hands. Jesus har skapat församlingsdogmatiken i lärjungakretsen. Endast genom detta antagande kan forskningen komma framåt, då det gäller att historiskt förstå urkristendomens problem.

Här gjorda påståenden beröra det stora problemet om fjärde evangeliets värde som källa till Jesu liv, dess värde som källa för vår kunskap om hans person och verk. Detta problem måste därför, om än mycket ytligt, beröras.

Ingenstädes har forskningen varit så bunden av vetenskapliga för-

domar och av felaktiga historiekonstruktioner som i fråga om Johannes-evangeliet. Men ingenstädes är den heller så energiskt i färd med att slita sina bojar. Det har tidigare i denna tidskrift från olika håll anmälts arbeten, som beröra detta evangelium. Sedan sista anmälan skrevs, har utkommit en liten skrift, som i koncentrerad form innehåller en uppgörelse med de fördomar, som den tidigare exegetikens historiekonstruktion givit anledning till. Den har till författare Hugo Odeberg och bär titeln: »Johannesevangeliets krav på den teologiska forskningen» (Södermanlands Bibelsällskaps årsskrift 1939). Odeberg framhåller, hur det nästan blivit en självklar sak, att Markusevangeliet innehåller urförsamlingens traditioner, medan paulinerna företråda denna traditions senare anpassning till den hellenistiska omgivningen. Det har länge varit ett axiom, att Johannes utgör ett ännu senare stadium, ett slags påbyggnad på paulinismen. Odeberg visar, att detta »axiom» saknar allt existensberättigande. Sedan forskningen befriats från den konstruktionen, att fjärde evangeliet måste komma efter paulinismen, måste den föra in frågan om förhållandet mellan Johannes och synoptikerna under nya synpunkter. Detta har redan skett i många fall. Alltmer synes man komma till klarhet över att Johannes-evangeliet icke är beroende av de synoptiska evangelierna, fastän det känner den s. k. synoptiska traditionen eller dragen däri. »Man torde kunna förmoda», skriver Odeberg, »att den uppfattningen mer och mer skall tränga igenom, att Johannesevangeliet inte kan vara beroende av synoptikerna i den meningen, att det blott bygger på synoptikerna och lägger dem tillrätta i dogmatiskt hänseende utan självständig traditionsgrundval. Om man får antaga, att det johanneiska traditionsstoffet är parallellt med det synoptiska, så måste man också antaga, att det s. k. tillrättaläggandet av den synoptiska traditionen från evangelisten Johannes' sida icke skett av dogmatiska skäl utan uteslutande därför att evangelisten håller sina egna uppgifter för bättre styrkta» (sid. 11—12).

Sålunda har frågan om den johanneiska traditionens källvärde åter blivit ett brännande problem, som kan behandlas av en från många fördomar befriad forskning. Vad förespråkaridéerna beträffar, är det uppenbart, att fjärde evangeliet företräder ett i förhållande till paulinismen äldre stadium. Man kan antaga, att Paulus känt den tradi-

tion, som ligger bakom fjärde evangeliet på detta område. Däremot är det omöjligt att här se den johanneiska teologien som beroende av Paulus. Man känner sig frestad att uppställa följande tes: bakom fjärde evangeliet döljer sig den direkta och av alla judaiserande tendenser oberoende traditionen från en lärjunge, som av Jesus helt invigts i τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ.

3. Med stor skärpa har Jülicher i »Die Gleichnisreden Jesu» inte blott riktat ett dödshugg mot den tidigare florerande allegoriska liknelsetolkningen utan även velat utrensa varje rest av den. Betydelsen av detta hans arbete kan knappast överskattas. Men då man sett, hur nära hans intresse här är förknippat med hans säkerligen ohållbara uppfattning av liknelsernas ändamål, blir man benägen för mindre stränghet än denne liknelsetolkningens mästare visat på denna punkt. Liknelsen om konungens räkenkap i Matt. 18: 23—35 har väl sin poäng i den »benådade» tjänarens förhållande till sin medtjänare. Inför en sådan liknelse måste Jesu åhörare, både lärjungarna och de som stodo utanför, ha tvingats erkänna, att den som inte visar barmhärtighet inte är värd att själv få röna barmhärtighet. Tillämpningsordet leder ju också tanken i denna riktning: »Så skall ock min himmelske Fader göra med eder, om I icke av hjärtat förlåten, var och en sin broder» (Matt. 18: 35). Liknelsen vill inskräpa samma sak som ett annat av traditionen bevarat Jesusord: »Ty om I förlåten människorna deras försyndelser, så skall ock eder himmelske Fader förlåta eder, men om I icke förlåten människorna, så skall ej heller eder Fader förlåta edra försyndelser» (Matt. 6: 14—15). Så långt är allt klart och behöver ingen inblick i himmelrikets hemlighet för att vara fattbart för alla Jesu åhörare.

Men då man läser liknelsen, känner man, att dess första del har liksom för stor tyngd, för att det hela skall kunna luta mot liknelsens poäng. Konungens beteende mot den tjänare, som hade den orimligt stora skulden på 10 000 pund, drager uppmärksamheten till sig i så hög grad, att man måste tala om *en* poäng här. Det är betecknande, att summans storlek besvärar Jülicher: »Die Summe, bei genauer Berechnung auf 40 Millionen Mark sich belaufend, ist übermässig hoch, selbst für den Knecht eines Königs; vielleicht hat erst Mt oder seine Vorlage diese krasse Farbe eingeführt» (Die Gleichnisreden II, sid.

305). Om det lägges tonvikt på liknelsens första del, överskrides naturligtvis det enligt Jülicher tillåtnas gräns, och vi äro redan inne på allegoriens mark. Jülicher betonar därför, att liknelsen ej har mer än en poäng. Att han emellertid ej är alldeles säker på att i längden kunna hindra en begynnande allegorisering här, visar hans iver att åtminstone kunna försvara en annan sak: »dass ohne irgend ein Sühnopfer, ohne Eingreifen eines Heilsmittlers die Vergebung selbst der grössten Sündenmassen, durch einfache Erklärung der göttlichen Gnade an den um Geduld Bittenden, gewährt wird» (sid. 311). Båda hans positioner äro ohållbara. Liknelsens första del kan aldrig försvinna i den andra delens skugga. Och antaga vi, att Jesus i konungens hållning velat ge sina åhörare en undervisning om Guds förhållande till syndare, så stå vi inför samma svårigheter som då det gäller tolkningen av liknelsen om den förlorade sonen på detta sätt. Även liknelsen om konungens räkenskap kräver, för att kunna helt förstås, att åhöraren är given τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ. Konungen är Gud, och tjänaren med den orimligt stora skulden är syndaren. Att Gud kan förlåta denne, är ett anstötligt paradoxon, tills gudsríkets hemlighet uppenbarats och därmed även hemligheten med förespråkaren och hans verk.

4. Fastän källmaterialet är sprött och fragmentariskt, kunna vi dock tydligt skönja i Markusevangeliet, huru Jesu liknelser bli en allt starkare appell, allteftersom de avgörande händelserna närma sig. Han låter dem allt starkare antyda hans egen persons väsen och hans sändnings innebörd. Täckelset över τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ blir tunnare. Det blir nästan genomskinligt. Men det tages ändå inte bort. Detta fick inte göras av någon annan hand än Guds, genom det stora under, som han visste att Fadern skulle utföra.

Det starkaste beviset på att Jesu liknelser — liksom hans förkun- nelse i övrigt — mot slutet blevo en allt enträgnare appell är den *liknelsehandling*, som vi kalla intåget i Jerusalem. Därom skall närmare talas härnedan. Ett annat bevis är liknelsen om vingårdsmännen (Mark. 12: 1—12 med par. Matt. 21: 33—46 och Luk. 20: 9—19). Att vi här ha att göra med en allegori, torde vara omöjligt att förneka. Redan den nära anslutningen till Jes. 5: 1—7 gör detta uppenbart. Jülicher, som här öppet och oförbehållsamt erkänner, att en allegori

föreligger, kan därför ej reda sig på annat sätt än genom att tillgripa den räddningsplanka, exegetiken alltid haft till hands, när man stöter på något som ej stämmer med den uppgjorda teorin: han frånskriver Jesus liknelsen om vingårdsmännen. »Das Urchristentum, nicht Jesus selber, scheint Mc 12 1—11 das Wort zu führen» (sid. 406). På samma sätt förfara en hel rad av exegeter, som strängt följa liknelsetolkningens mästare. »Those critics», skriver Rawlinson i sin här förut citerade Markuskommentar, »who, accepting rigidly the principle of Jülicher, suppose that our Lord *never* employed allegory, conclude not unnaturally that this particular 'parable' is rather a symbolic exposition of early Church doctrine than an actual utterance of Jesus. It is argued, moreover, that the allegory presupposes Christ's death, that the punishment of the murderers envisages the destruction of Jerusalem, and, further, that the story embodies too emphatic an expression of the Messianic claim to be ascribed in this context to our Lord.»

Men det är onödigt att här tillgripa en dylik räddningsplanka. I det sammanhang liknelsen står, blir den lätt förståelig. Den går utmärkt väl in i allt annat, som traditionen bevarat från den sista, avgörande påsken. Allt flera hade invigts i gudsrikets hemlighet. Den krets, som visste, vem Jesus var, hade så småningom vidgats, även om intet ger anledning tro, att den var stor. Tiden var nära, då det, som viskats i de invigdes öra, skulle predikas på taken. Ljuset, som dolts under skäppan, skulle ställas på ljusstaken. Lika litet som staden på berget kunde döljas, skulle Jesu hemlighet kunna det, sedan Gud uppväckt Människosonen från de döda och därmed brutit inseglet för τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ.

*

Den liknelsetolkning, som här i största korthet skisserats, kan, om den innehåller något av värde, knappast bli utan konsekvenser för vår förståelse av Jesu förkunnelse även i övrigt. Med större energi än hittills måste exegetiken ställa in denna i det sammanhang, som hans ord om gudsrikets hemlighet låter oss ana. Särskilt den av Matteus gjorda sammanställning av Jesusord, som vi bruka kalla *bergspredikan*, har man ju sedan länge på olika sätt sökt förbinda med gudsriket.

Men det har vanligen varit den liberala teologiens gudsrikesbegrepp. Jesus har ej varit annat än en kringvandrande rabbi, en lärare i religiösa och etiska frågor. Det är nödvändigt för förståelsen av Jesu förkunnelse, att man behåller i sikte hela det idékomplex, som gudsriket innesluter, där Jesus som Människosonen och förespråkaren för människorna hos Gud ingår som något väsentligt och konstitutivt. Det är av lika stor vikt att hålla fast vid det esoteriska draget i Jesu förkunnelse, hur omodernt och stridande mot nu rådande uppfattning detta än kan vara. Himmelrikets hemlighet var under Jesu offentliga verksamhet ej uppenbarad för andra än den lilla Jesuskretsens medlemmar. Det är ej underligt att »bergspredikan» visat sig vara svår att komma till rätta med, då man sökt lägga den till grund för en undervisning i vad kristendom är. De otaliga försök som gjorts att lägga den tillrätta för ett sådant ändamål, att omtolka den, att modernisera den, att anpassa den efter nutida krav och behov, ha i varje fall ej lämnat någon hjälp till en religionshistorisk förståelse av densamma i det sammanhang, där den hör hemma. Det är ju dock en sådan förståelse exegetiken aldrig får tröttna att sträva efter.

För undvikande av missförstånd måste först en reservation göras. Då det säges, att Jesus ville vara och var något annat än en rabbi, innebär detta ej ett förnekande av att han i mångt och mycket var och uppträdde som en sådan. Ord, som han talat i olika situationer och som ej ha direkt syftning på gudsriket, ingå säkert i de av traditionen bevarade Jesusorden. Till denna kategori höra troligen många av de ord, som ingå i stridssamtalen med fariséerna och de skriftlärd. Givetvis är det omöjligt att sätta allt, som bevarats av Jesu mun, i direkt samband med gudsriket. Vi måste också räkna med att många Jesusord starkt förvanskats och att andra lagts i hans mun, fast de härröra från någon annan. Att avgöra, om dylika ord, som äro mera »neutrala» eller ha en mer »allmän» karaktär, äro autentiska eller ej, är givetvis oftast en ytterst svår eller omöjlig uppgift. Aldrig har godtycket fått fira sådana triumfer som på detta område. Återhållsamhet och försiktighet i omdömet äro av nöden.

Vi skola taga till utgångspunkt ett Markusställe, som redan nämnts vid redogörelsen för Boussets behandling av »förstockelse teorien». En utsaga, som lyder: »Intet som utifrån går in i människan kan oreña

henne, men vad som går ut ifrån människan, detta är det som orenar henne» (Mark. 7: 15), en utsaga, som icke har formen av en liknelse, kallas *παρὰβολή* och behöver uttydning som en sådan. Markus fortsätter: »När han sedan hade lämnat folket och kommit inomhus, frågade hans lärjungar honom om denna *παρὰβολή*. Han svarade dem: Ären då också I så utan förstånd? (7: 17—18). Stället är en fullständig parallell till Mark. 4: 10—13, 33—34. Jesus synes ej förutsätta, att folket utan vidare skulle kunna fatta, vad utsagan innebär, men han förvånas över att lärjungarna ej kunna göra det. Förutsättningen är naturligtvis, att de, såsom bättre invigda i gudsríkets hemlighet, borde ha djupare förståelse för hans tal än de utomstående. I sitt ovan omnämnda arbete »The Synoptic Gospels» betonar Montefiore, vilket paradoxon för judarna, Mark. 7: 15 måste ha varit, och han använder många sidor i sin bok för att betona den revolution i religionens värld, det åstadkommit. Sak samma gäller en stor del av Jesu utsagor. De äro alltför paradoxala och ha varit alltför svårtillgängliga för de första åhörarna för att kunna fattas som ett slags undervisning åt Galiléens folk. Vi äro vana vid att betrakta t. ex. bergspredikan som en ny lag, en predikan om hurudana människorna måste vara för att komma in i himmelriket. Matteus bär nog en del av skulden till detta betraktelsesätt. Med rätta skriver Rudolf Otto i »Reich Gottes und Menschensohn»: »Mt karakterisiert Jesu Predigen von dem Standpunkte und von der Betrachtungsweise aus, die ihm selber eigen ist. Mt ist der Evangelist des sich formenden »Frühkatholizismus«, wo man beginnt, Christum und seine Botschaft zu betrachten unter dem Gesichtspunkte des Gesetzgebers, der die nova lex Christi an Stelle der vetus lex Mosis bringt. Wie Moses steigt Jesus darum hier nicht ins Schiffelein am See, sondern auf den Berg, auf den Berg einer neuen Gesetzgebung. Nicht mit Himmelreichs-gleichnissen, sondern mit einem Katechismus der »Gerechtigkeit« beginnt er hier sein Lehrwirken. Und durch diesen wird er hier charakterisiert» (sid. 66—67). Inledningsorden i Matt. 5 äro emellertid oklara. Man får ej tydligt veta, huruvida evangelisten menar, att Jesus talar till folket eller endast till lärjungarna, men av 7: 28 synes framgå, att det förstnämnda är meningen. Lukas markerar däremot klart, att de delar av »bergspredikan», som han har i 6: 20 ff., äro ett tal, som gäller lärjungarna.

Saligprisningarna ha bevarats i tvenne, ganska divergerande traditioner. Att som tidigare plägat ske, föra dem tillbaka till en och samma skriftliga källa, är orimligt. Troligen är Lukastraditionen med I-formen den ursprungligare. Detta innebär emellertid ej, att de led, som finnas hos Matteus men saknas hos Lukas, måste vara sekundära. Till vem äro saligprisningarna ursprungligen talade? Det kan knappast vara tvivel underkastat, att det är till lärjungakretsen. Jesus har talat till de utvalda, till dem, som redan invigts i gudsrikets mysterium. »Saliga ären I fattiga, ty gudsriket hör eder till. Saliga ären I, som nu hungren, ty I skolen bliva mättade. Saliga ären I, som nu gråten, ty I skolen le. Saliga ären I, när människorna för *Människosonens skull* hata eder, förskjuta eder och smäda eder och kasta bort edert namn såsom något ont. Glädjens på den dagen och springen upp av fröjd, ty se, eder lön är stor i himmelen. På samma sätt gjorde ju deras fäder med profeterna» (Luk. 6: 20—23). Detta lukanska stoff, särskilt dess sista led, ansluter sig ju nära till det logion, som bevarats i Matt. 5: 11: »Saliga ären I, då man smädar och förföljer eder och sanningslöst säger allt ont mot eder för *min skull*». Här höra vi förespåkarenvägledaren tala till de utvalda, som övergivit allt för att följa honom, och som dela hans lidanden.

Om man insätter saligprisningarna i en offentlig, till allt folket riktad förkunnelse, kommer man in på endera av två oframkomliga vägar. Antingen ser man i dem en »ny lag», vissa minimikrav, som sättas upp för dem, som mer eller mindre allvarligt tänka på att avgöra sig för himmelriket, och som måste uppfyllas, innan de äro värdiga att ingå i detta. Eller också lägger man hela tonvikten på ordet »fattiga» eller »fattiga i anden» och sätter in dem i ett Jesu budskap »om den aapne dør» (L. Brun, Jesu evangelium, sid. 358). Förutsättningen för att vinna himmelriket är egentligen ingenting annat än att man känner sin egen ringhet och otillräcklighet inför Gud, att man känner sig otillfredsställd i världen och äger den inre öppenheten för Gud och hans gåva. Denna öppenhet fann Jesus ej bland sin tids mönsterfromma, de skriftlärde och fariséerna, men väl hos dem, som led under de »rättfärdigas» förakt, hos de stilla i landet, bland vilka psaltarens fromhet var levande. Här är det, säger L. Brun, vi måste söka dem som saligprisningarna ha för ögonen, Jesu samtids fattiga och

saktmodiga. Men lika litet som saligprisningarna äro att fatta som en »lex nova» ingå de i ett »den öppna dörrens budskap». Något budskap om den öppna dörren i vedertagen bemärkelse har Jesus ej riktat till sina åhörare. Det finns i hans förkunnelse ingenting, som avtrubbar sådana ord som Matt. 7: 13—14: »Gån in genom den trånga porten. Ty vid och bred är den väg, som leder till fördärvet, och många äro de som gå fram på den, och den port är trång och den väg är smal, som leder till livet, och få äro de som finna den.»

Saligprisningarna kunna endast förstås som talade till lärjunga-kretsen. De uppenbara, hurudana *de* nu äro och huru *de* nu leva, som redan ha del i gudsriket och i förespråkarens gärning. Men de uppenbara också, hurudana de bli och vad de få vara med om, »när de få se gudsriket vara kommit i sin kraft» (Mark. 9: 1).

Även ett sådant Jesusord som den paradoxala maningen till fiendekärlek blir förståeligt, endast om vi se det som ett ord till dem, som äro invigda i gudsrikets hemlighet. Har det talats till folket, måste det fattas som en $\pi\alpha\rho\alpha\beta\omicron\lambda\eta$ i samma bemärkelse som Mark. 7: 15. Vi anföra några av de paradoxala Jesusord, som höra hemma i detta sammanhang: »Men jag säger eder, att I icke skolen stå emot en oförrätt, utan om någon slår dig på den högra sidan, så vänd honom också den andra till» (Matt. 5: 39—40, Luk. 6: 29). »Men jag säger eder: Älsken edra fiender och bedjen för dem som förfölja eder» (Matt. 5: 44, något divergerande parallell Luk. 6: 27—28). Då det gäller att förstå den ursprungliga innebörden av de i den s. k. synoptiska traditionen bevarade Jesusorden, särskilt Matteustraditionens Jesusord, möter oss alltid en svårighet. Denna ligger ej så mycket i Kristusförsamlingens »messiasdogmatik». Denna är i allt väsentligt identisk med Jesu egen. Värre är, att den synoptiska traditionen och särskilt Matteustraditionen gått genom ett judaiserande filter. Det har haft stor betydelse för traditionen — både vad Jesusordens form och framför allt vad urvalet beträffar — att under de viktiga årtionden, då denna bevarades muntligen, ingen definitiv brytning kommit till stånd mellan de Kristus-troende och judendomen. Inte blott i den betydelsefulla kristenförsamlingen i Jerusalem utan säkert även i de övriga palestinensiska församlingarna hade man skapat ett slags *modus vivendi*. Det andliga

bandet med judendomen var starkt. Här har förut pekats på hur Matteustraditionen omtolkat Jesusord i judaiserande riktning. Omedvetet avslipade man det paradoxala och egenartade. Man tillfogade motiveringar för vad Jesus sagt, som avslipade orden deras skarpaste kanter och inbäddade dem i judendomen. Så har också skett, då det gäller maningen: »älsken edra fiender och bedjen för dem som förfölja eder».

Ofta har det framhållits, att maningen till fiendekärlek har motsvarigheter i judisk litteratur. Visserligen kunna inga belägg uppletas till uppmaningen att *älska* sina fiender, men väl till att man bör visa dem godhet och t. o. m. till att man bör bedja för dem. Strack-Billerbeck anför en hel del sådana, och andra kunna helt säkert uppletas. För vår undersökning är detta ej av så stor betydelse som en annan jämförelse. De anförda Jesusorden i Matt. 5: 39—40 och 5: 44 med par. ävensom deras återklang i Luk. 23: 34 och Apg. 7: 60 leda tanken närmast till sådana ställen, som handla om det ställföreträdande lidandet, såsom t. ex. Jes. 53: 7 och 12, 2 Mack. 7: 37—38 och 4 Mack. 6: 28. De draga med andra ord tanken just till det som är hjärtpunkten i τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ. När och till vem de än ha talats, komma de i klart ljus och få sin fulla mening endast för den, som är invigd i detta mysterium. Att lösgöra dem från detta och förvandla dem till ett slags ny lag, är att lösgöra dem från det religionshistoriska sammanhang, där de höra hemma.

Säkerligen gör man sig icke skyldig till någon överdrift, om man antager, att det logion, som bevarats i Matt. 19: 11, har en långt vidsträcktare tillämpning än på den undervisning om äktenskapsskillnad, vartill det enligt evangelisten hör: »Men han svarade dem: Icke alla kunna taga emot det ordet, utan allenast de, åt vilka sådant är givet».

För att ytterligare illustrera, vad som här ovan påståtts, nämligen att icke endast liknelserna utan även en väsentlig del av Jesu övriga förkunnelse kunnat förstås blott av dem, som voro invigda i gudsríkets hemlighet, skall här anföras ett ord ur Gamla testamentet för att sedan jämföras med den form det har fått såsom ett Jesusord. Syrak 51: 23—27 lyder:

»Så kommen då hit till mig, I olärde,
 Sägen, varför stån I ännu tillbaka i dessa stycken,
 och dväljens i mitt lärohus.
 och varför skola edra själar plågas av så svår törst?
 Jag har upplåtit min mun och talat,
 förvärven eder nu vishet utan penningar.
 Böjen eder hals under hennes ok,
 och låten eder själ mottaga undervisning.
 Nära är hon, så att I kunnen finna henne.
 Sen med egna ögon, att jag har gjort mig allenast ringa möda,
 men att jag dock har funnit mycken ro.»

Det är en vishetslärare, som talar här. Han inbjuder till undervisning och talar om, vilken stor lön, han själv fått för ringa möda. Syraks bok visar oss, vad vishetsläraren har att bjuda. Det är en massa sentenser och råd i religiösa och etiska frågor. Vishetsläraren uppträder här som vägledare men ej på det sätt som vägledaren inom förespråkaridén. När detta senare är fallet inom vishetslitteraturen, är det den personifierade visheten och ej vishetsläraren, som verkar.

Syr. 51: 23—27 går igen i det bekanta Jesusordet i Matt. 11: 25—30, och i den ofullständiga parallellen Luk. 10: 21—22: »Vid den tiden talade Jesus och sade: Jag prisar dig, Fader, du himmelens och jordens Herre, för att du väl har dolt detta för de visa och kloka, men uppenbarat det för de enfaldiga. Ja, Fader, så har ju varit ditt behag. Allt har av min Fader blivit förtrott åt mig. Och ingen känner Sonen utom Fadern och den för vilken Sonen vill göra honom känd. — Kommen till mig, I alle, som arbeten och ären betungade, så skall jag giva eder ro. Tagen på eder mitt ok och lären av mig, ty jag är saktmodig och ödmjuk av hjärtat. Så skolen I finna ro för edra själar. Ty mitt ok är milt, och min börda är lätt.»

För den som ej kan hålla fast vid logiakällan som en skrift, är den omständigheten, att v. 28—30 ej förekomma i den lukanska parallellen ej något avgörande skäl att i Matt. 11: 25—30 ej se en ursprunglig enhet. Denna enhet har också hävdats från flera håll under återopande av inre grunder. Detta logion har varit föremål för ingående specialundersökningar såväl ur språkligt-formell som ur religionshistorisk

synpunkt. Dessa undersökningar ha givit oss möjlighet att djupare in-tränga i det mysterium Christi, det innehåller, och att se dess grund-åskådning i ett större sammanhang. Detta förhållande kan med så mycket större glädje noteras, som det är en svensk forskare, som skrivit det grundligaste och lärdaste arbetet därom: Tomas Arvedson.

Om man ställer Syr. 51: 23—27 och detta ställes omformning till ett Jesusord i Matt. 11: 25—30 bredvid varandra, får man ett klart intryck av hur starkt det som ligger i uttrycket τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ präglar Jesu till oss bevarade ord. Vi märka, hur mycket han skiljer sig från en vishetslärare eller rabbi. Den frälsande insikten kommer icke till de olärde genom någon undervisning i vanlig mening. Denna insikt kan mycket väl finnas och den finns verkligen hos dem, som i människornas ögon äro enfaldiga, men den kan saknas hos dem, som fått mycken undervisning. Den kan vara dold för de visa och kloka. Ty den kommer helt genom en Guds uppenbarelse. Detta mysterium är Guds frälsningsväg. Endast den lilla krets, som slutit sig till Jesus, οἱ περὶ αὐτόν, de som följa honom, är invigd i detta. Endast de som tagit på sig Jesu ok och följa honom, endast de som trätt in i den innerligaste gemenskap med honom, få del av himmelrikets hemligheter. Men för dem äro de uppenbarade, redan innan Gud, genom att uppväcka Människosonen från de döda, brutit inseget för dem.

Till det, som redan gjorts på skilda håll för att belysa logiet Matt. 11: 25—30, bör läggas ännu ett försök: logiet bör sättas in i ljuset av judendomens och urkristendomens föreställningar om förespråkare för människorna hos Gud. Detta kan givetvis inte göras här. Vidare bör detta märkliga logion tagas för vad det vill vara och utan tvivel också är: en hymn eller en bön, som den slutna Jesuskretsens medlemmar ofta hörde *honom* uttala, i vilken de, utan att det uppenbarats för dem av »kött och blod», lärt sig se Människosonen. Av bönerna, som användes i deras krets, åt vilka gudsríkets mysterium var givet, har åtminstone ännu en bevarats: Fader vår. Och troligen äga vi betydande fragment kvar av dem i den tradition, som ingår i fjärde evangeliet, framför allt i dettas 17de kapitel.

I sin bok »Le problème du miracle» bestrider Anton Fridrichsen, i en polemik mot Wrede, att man har rätt att se Jesu tystnadsbefallningar till demonerna, till de botade och till lärjungarna under samma synvinkel, då det gäller att bedöma, huruvida dessa tystnadsbefallningar höra till den ursprungliga traditionen eller icke. »Il faut objecter a Wrede, d'une manière générale, qu'il place toutes les recommandations de Jésus ordonnant le silence sur le même plan pour pouvoir les exploiter en faveur de sa théorie. Une telle méthode est défectueuse. Il faut distinguer nettement entre trois groupes (les démons, les malades guéris et les disciples) et les examiner, chaque groupe pris à part. La question est de savoir si l'interdiction est un élément primitif de la tradition, ou s'il faut y voir déjà une addition postérieure adoptée par Marc, ou si elle est l'oeuvre du rédacteur de l'Évangile lui-même. Ce n'est qu'en tenant compte de ces questions que nous pouvons découvrir pourquoi Jésus défendait de parler (sid. 77). Problemet har här lagts tillrätta med stor klarhet. Men om det sättes in i hela det sammanhang, vartill τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ hör, måste en undersökning efter Fridrichsens linjer leda till delvis andra resultat än hans.

Att den upprepade maningen till tystnad inte kan vara en av Markus skapad teori, framgår redan därav, att vi funnit spår av den även i den övriga traditionen t. ex. Matt. 7: 6 och 10: 27.

För att förstå Jesu tystnadsbefallning till demonerna, är det nödvändigt att göra klart för sig, vilken roll demontron spelat för Jesu uppfattning om sin person och sitt verk. I en artikel med rubriken »Jesu kamp mot de urene ånder» (Sv. teol. Kvartalsskrift 1929, sid. 299—314) har Fridrichsen givit en levande bild av den. Jesus var medveten om att en övermänsklig, ond och gudsfientlig makt med enorma resurser motarbetade honom. Vi finna spår av denna uppfattning, framhåller Fridrichsen, genom hela den evangeliska traditionen, från början till slut. Jesus visste, att domen var fälld över Satan och härmed över demonerna. Men denna dom var ännu icke gången i verkställighet. Detta skulle ske först med Människosönens parusi. Den korta tid, som var kvar till dess, betydde den demoniska maktens våldsammaste aktivitet.

Jesu makt över demonerna har säkert betydtt mycket för hans över-

tygelse om sin messianska sändning. Gudsrikets ankomst bevisades också genom den. De besatta sågo messias i sin befriare från plågoandarna. Det är därför högst antagligt, att dessa voro de första, som hälsade honom med messianska tillrop, då ryktet spreds över Galiléen om den nye exorcisten. Enligt gängse tro — en tro, som Jesus naturligtvis delade med sin samtid — hade demonerna stor makt att genomskåda hemligheter. Faran var inte blott, att de som befriats från demonerna, skulle kunna röja honom, avslöja den gudsrikets hemlighet, han ville ha dold för de många, till dess att Gud själv bröt inseglet (Mark. 1: 27—28). En ännu större fara hotade från demonerna själva, som genast genomskådade, vem han var. »Och han drev ut många onda andar men tillstodde icke de onda andarna att tala, eftersom de kände honom» (Mark. 1: 34). »Och när de onda andarna sågo honom, föllo de ned för honom och ropade och sade: Du är Guds son. Men han förbjöd dem strängeligen, åter och åter, att röja honom» (3: 12). Berättelsen i Mark. 5: 1—20 är intet undantag från tystnadsregeln. Befallningen »Gå hem till de dina och tala om huru stora ting Herren har gjort med dig», är väl en befallning att ej omtala undret för andra än dem, för vilka det var absolut nödvändigt. Berättelserna äro något stiliserade, men detta utesluter ej, att de kunna innehålla en värdefull tradition. Det finns för övrigt knappast någon tradition, som ej är mer eller mindre stiliserad.

Tystnadsbefallning till botade sjuka förekommer på åtminstone fyra ställen hos Markus (1: 44, 5: 43, 7: 36, 8: 26). Stiliseringen är här ej särskilt framträdande. Framför allt i berättelsen om Jairi dotter äro Jesu bemödanden att dölja, vad som skulle ske och vad som skett, något som sätter sin prägel på berättelsens hela utformning. Han låter endast tre av lärjungarna gå med. Alla gråterskorna drivas ut. Jesus påstår, att flickan ej är död utan att hon endast sover. Innan Jesus botar den dövsomme, tager han honom avsides bort från folket. Den blinde vid Betsaida tar han vid handen och leder honom utanför byn. Om vi överhuvudtaget få tillmäta detaljerna i Markusstoffet något historiskt värde — och det torde vara svårt att andraga verkliga skäl, varför vi ej skulle göra detta — så måste vi också göra det med ovan nämnda detaljer, som spela stor roll i berättelserna.

Om vi antaga, att frestelseberättelserna i Matt. 4: 1—11 och Luk.

4: 1—13 helt eller delvis gå tillbaka på ord av Jesus, så är Satans försök att förmå Jesus att kasta sig ned från helgedomens mur en frestelse att låta undren röja den messiashemlighet, som endast Gud själv hade rätt att uppenbara.

I detta sammanhang måste vi även insätta den i evangelietraditionen djupt rotade berättelsen om hur Jesus avvisar dem, som begära tecken från himmelen. Denna har bevarats i flera av varandra oberoende traditioner. Här skall inte göras något försök att jämföra och bedöma dessa. I sin kortaste form förekommer berättelsen i Mark. 8: 11—12. Där omtalas blott, att Jesus suckade i sin andes djup och avslog fariséernas begäran. A. E. J. Rawlinson skriver i sin kommentar till detta ställe: »For these 'outsiders' (the Pharisees) the 'mystery of the Kingdom' was not intended, and to them no 'sign' shall be given. The situation is parallel to that in IV 10—12». Enligt en annan tradition lydte Jesu svar: »Ett ont och trolöst släkte är detta. Det åstundar ett tecken, men intet annat tecken skall givas det än profeten Jonas' tecken» (Matt. 12: 39, 16: 4, Luk. 11: 29). Vad betyder Jonas' tecken? Två tolkningar föreligga. Enligt Matt. 12: 41—42 synes det hänsyfta på Jonas' bättringspredikan i Nineve. Liksom denne profet hade Jesus låtit sin appell utgå. Något annat tecken skulle inte givas. Den andra tolkningen möter oss i Matt. 12: 40: »Ty likasom Jonas tre dagar och tre nätter var i den stora fiskens buk, så skall ock Människosonen tre dagar och tre nätter vara i jordens sköte». Här är Jonastecknet en antydning om Jesu uppståndelse. Forskningen har i regel sökt göra gällande, att den förra tolkningen går tillbaka på Jesus själv, medan den senare är »församlingsteologi». Så länge den liberala exegetikens Jesusbild var det kriterium, varmed man avgjorde traditionens historiska värde, måste man ju komma till denna slutsats. Men om denna Jesusbild upplöses och blir till intet, blir problemet inte så enkelt. Kunna inte båda tolkningarna gå tillbaka på Jesus? Kan han inte, vid samma eller skilda tillfällen, ha talat både om Jonas' bättringspredikan i Nineve, under hänsyftning på sin egen appell till bättring, och om Jonas' trenne dygn i fiskens buk såsom en bild av Människosonens död och uppståndelse? Talet om att Människosonen i tre dagar och tre nätter skulle vara i jordens sköte, som så markant strider mot vad som berättades i församlingen om den första påskens händelser,

gör det mycket svårt — eller kanhända omöjligt — att i Matt. 12: 40 se en »församlingsteologiens» skapelse. Innehåller denna vers ett autentiskt Jesusord, innehåller den också ett bevis för riktigheten av här hävdade tes: Jesus ville ej genom något tecken röja gudsrikets hemlighet. Denna skulle uppenbaras av Gud själv, därigenom att han uppväckte Människosonen från de döda.

Det är en självklar sak, att Jesu botande av de sjuka lika litet som hans utdrivande av demonerna kunde döljas helt. Detta framhålles också av traditionen. Gång på gång säges, att ju mer han förbjöd dem, desto mer utbreddes de ryktet om honom. Understundom synes Jesus också ha använt sina kraftgärningar till att skärpa den appell, han riktade till folket. Så var väl förhållandet med de under han gjort i de galileiska städer, över vilka han utropar ett ve (Matt. 11: 20—24, Luk. 10: 13—15). Vi måste här konstatera en spänning — en lättförklarlig spänning — mellan tvenne tendenser hos Jesus. Han ville å ena sidan bevara gudsrikets hemlighet och å den andra ge vädjan den starkast tänkbara kraft. Att stryka viktiga delar av traditionen som sekundära, blott för att låta Jesus handla med absolut konsekvens i en eller annan riktning, är att konstruera den historiska verkligheten i stället för att söka efter att finna den.

*

Den krets av lärjungar, som Jesus enligt källornas samstämmiga vittnesbörd samlade omkring sig redan vid början av sin verksamhet, blev säkert ej omedelbart och fullständigt invigd i gudsrikets hemlighet. De fingo höra mera direkt om gudsriket än de som stodo utanför. De fingo på nära håll bevittna, huru demonernas makt bröts av Jesus och huru sjukdomarna veko under hans händer. Men den viktiga del av τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, som Jesus såsom Människosonen utgör, väntade han att Gud själv skulle uppenbara för dem. Nästan med otålighet synes han ha väntat på denna stund. Gång på gång förebrår han sina lärjungar, att deras ögon ännu inte öppnats. Så mycket större blev hans glädje, då Simon i trakten av Cesarea Filippi bekände honom som messias. Vi ha inte någon som helst anledning att betvivla historiciteten av Jesu svar till Simon: »Salig är

du, Simon, Jonas' son, ty kött och blod har icke uppenbarat detta för dig, utan min Fader, som är i himmelen» (Matt. 16: 17). En tidigare exegetiks benägenhet att med misstro betrakta varje tradition, som ej ingår i Markus eller »logiakällan», vilar på överskattning av den litterära kritikens resultat. Markus och efter honom Matteus och Lukas berätta, att Jesus strängeligen förbjöd lärjungarna, att för någon säga detta om honom. Cesarea Filippi-berättelsen blir utan egentlig mening, såvida man stryker traditionen om messiashemligheten som en av Markus skapad »teori». Vad skulle en bekännelse efter någon tids lärjungaskap vara värd, om Jesus redan själv proklamerat sig som messias eller offentligen uttalat messianska anspråk?

Markus ställer första lidandesförutsägelsen i omedelbart samband med den viktiga bekännelsen vid Cesarea Filippi. Säkert är detta samband historiskt. Då Gud själv uppenbarat Människosonen i Jesus för lärjungarna och därmed för dem redan brutit den stora hemlighetens insegel, var tiden kommen för Jesus, att inviga dem i ännu ett mysterium: Människosonen måste lida och dö, men efter tre dagar — den äldsta traditionen har icke »på tredje dagen», trots vad som skedde vid påsken — skulle han uppstå igen. »Och han talade detta i oförtäckta ordalag» (Mark. 8: 32). Vi böra lägga märke till hur Markus framhåller det ovanliga och nya i att Jesus nu talade så öppet. Man var van vid »förtäckta ordalag».

Kort efter Simons bekännelse inträffade enligt Markus den svår-förståeliga händelse, som vi bruka kalla Jesu förklaring. Fridrichsen inordnar denna i de berättelser, som ursprungligen återgavos som den uppståndnes uppenbarelser och senare ombildats till historiska scener i Jesu liv. Onekligen kommer man vid läsningen av Mark. 9: 1—8 att tänka på de uppenbarelser, som Paulus talar om i 1 Kor. 15. Men är det omöjligare att tänka sig en dylik lärjungarnas vision före påsken än efter densamma? Det är efter vittnesbördet å nämnda Paulusställe omöjligt att förneka det faktum, att flera troende på en gång sett den uppståndne. Alla försök att »psykologiskt» förklara eller att säga vad som ligger bakom förklaringsscenen äro givetvis tämligen meningslösa och skola väl alltid så förbliva. Vad som än må ha skett på berget, »då hans utseende förvandlades inför dem», visar denna berättelses plats traditionens syn på Jesu messiashemlighet. Den har

uppenbarats steg för steg för lärjungakretsen, icke av »kött och blod» utan av Gud själv. Allt talar för, att denna syn härpå också var Jesu. Om förklaringsscenen skriver Rudolf Otto i sitt förut anförda arbete: »Vielleicht ist sie Legende. Aber wenn sie das auch wäre, so wäre ihre Einfügung an dieser Stelle noch immer ein Beweis dafür, dass man den Sinn der Petruscene verstanden hatte: ein entscheidender Akt Gottes hatte stattgefunden. Gott selber hatte die apocalypsis vollzogen» (sid. 185).

»Då de sedan gingo ned från berget, bjöd han dem, att de icke, förrän Människosonen hade uppstått från de döda, skulle för någon omtala, vad de hade sett» (Mark. 9: 9).

Huruvida de upprepade berättelserna i Markusevangeliet om att Jesus drog sig bort från folket böra sättas i direkt samband med messiashemligheten, såsom Wrede vill, är troligt men ej nödvändigt. De kunna, åtminstone till en del, lika naturligt förklaras på annat sätt.

Det har framhållits vid behandlingen av Jesu liknelser, att de blevo en allt enträgnare appell till folket, allteftersom den avgörande katastrofen närmade sig. Detta gäller också Jesu övriga förkunnelse och hela hans uppträdande i Jerusalem den sista påsken.

Sedd mot bakgrunden av vad som här sagts om Jesu messiashemlighet och om hans liknelserns ändamål blir det s. k. intåget i Jerusalem en typisk liknelsehandling. Den får alldeles samma mening som hans övriga liknelser. Den blir en appell till folket att besinna gudsrikets närhet och göra den nödvändiga bättringen, innan det blev för sent. Det har diskuterats, om intåget i Jerusalem bör tolkas som ett öppet proklamerande av messianiteten eller ej. Skälen för och emot ha vägts emot varandra. Hela denna diskussion blir överflödig, om intåget tolkas som en liknelsehandling. Det torde kunna ses som en parallell till liknelsen om vingårdsmännen. Att det hela planlagts och utförts i nära anslutning till profetian i Sak. 9, finns intet skäl att betvivla. De av festpilgrimerna, som tidigare av Jesus invigts i τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, voro väl de som började hyllningen. De förstodo utan vidare innebörden i det, de voro med om. De hyllade messias. Folket i allmänhet höll Jesus för en profet. Det hyllade honom som en sådan. Även »profeten» utlöste associationerna om »vår fader Davids rike, som kommer».

Men ännu tog Jesus inte bort »täckelset». Tempelreningen var en mycket djärv handling, som måste få vittgående konsekvenser. Men det var ingen messiasproklamation. Och då han enligt Mark. 11: 27—33 tillfrågades av överstepräster och de skriftlärde och de äldste: »Med vad myndighet gör du detta? Och vem har givit dig myndighet att göra detta?», gav han dem ett undvikande svar.

Täckelset över gudsrikets mysterium, som under de sista ödesdigra dagarna i Jerusalem alltmer hade förvandlats till en tunn och genomskinlig slöja, revs sönder på ett brutalt sätt av »kött och blod». Judas, Simon Iskariots son, han som var en av de tolv, røjde, av motiv som vi ej kunna närmare förstå, gudsrikets hemlighet. Men det måste ju så ske. »Ja», säger Jesus, »Människosonen går bort, såsom det är skrivet om honom, men ve den människa, genom vilken Människosonen bliver förrådd. Det hade varit bättre för den människan, om hon icke hade blivit född» (Mark. 14: 21). Först då detta förräderi var ett fullbordat faktum, bekände sig Jesus som messias utanför de utvaldas krets. Det skedde inför översteprästen. Den romerske prokuratorn lät sätta gudsrikets mysterium såsom överskrift på Jesu kors. Det var anklagelseakten mot den dödsdömde och hade fått den formulering, som svarade mot prokuratorns förmåga att fatta det: *Iesus Nazarenus Rex Judaeorum*.

DE KRISTNA TANKARNAS SANNINGSVÄRDE I OLIKA KULTURSITUATIONER

AV PROFESSOR RAGNAR BRING, LUND

Många svårigheter med avseende på teologiens arbete och metod sammanhånga med den egendomligheten hos dess objekt, den kristna tron, att detta är något levande, som ej föreligger såsom ett avslutat helt. En historisk företeelse måste fixeras i avslutad gestalt; kristendomen är emellertid ej något avslutat utan lever och förnyas ständigt. Av detta följer lätt en viss dubbelhet i teologiens sätt att ställa frågorna, vilken ej alltid tillräckligt klart genomtänkts, nämligen den, att man dels frågar efter kristendomens innebörd i historisk mening, dels omedvetet i den frågan inlägger en fråga om vad som med rätta kan vara kristendomens innebörd i innevarande kultursituation. Man frågar, kunde man också säga, på en gång, vad kristendomen historiskt sett innebär, och hur dess sanningsvärde ter sig, bedömt ut ifrån en given situation i kulturläget och den allmänna livsåskådningen.

Det förefaller nu, som om man faktiskt på olika håll inom teologien drives att genomföra en medveten skillnad mellan dessa båda sätt att fråga och då, för att få fram klara och entydiga resultat, att huvudsakligen ställa frågorna på historiskt sätt under ett medvetet bortseende från alla tankar på, vad som kan synas rimligt och antagbart ut ifrån den innevarande kultursituationen. Detta gäller ej blott den systematiska teologien utan även exegetiken. Såsom exempel kan hänvisas till skillnaden mellan de sätt, varpå exegeter under liberalismens tid och nu bruka behandla de nytestamentliga berättelserna. Då frågade man gärna, vad som kunde vara sant och riktigt i dessa, och man sökte gärna från det väsentliga i evangelierna avskilja det, som föreföll vara orimligt (underberättelser och s. k. legendariskt stoff). Detta innebar egentligen, att man bedömde evangelierna ut ifrån den innevarande kultursituationen. Alltifrån upplysningstidens ackom-

modationsteori och reduktionsmetod har man faktiskt i hög grad med- eller omedvetet sammanblandat ovannämnda båda olika sätt att fråga. Om det t. ex. varit fråga om undren i Nya testamentet, så har det ju ofta omedelbart stått såsom klart, att dessa ej kunna tillhöra det centrala i Jesu verksamhet, därför att de helt eller delvis ansetts orimliga ut ifrån en senare tids uppfattning. En exeget arbetar numera faktiskt rent metodiskt på annat sätt. Det torde nämligen för den nyaste exegetiken vara ganska typiskt att fråga, vilken betydelse dessa underberättelser ha i sammanhanget och huru de belysa den nytestamentliga åskådningen överhuvud (eller åskådningen i en viss skrift i Nya testamentet). Därvid avkopplas medvetet frågan, om berättelsen från nutida uppfattning betraktad återger något troligt eller möjligt, och i stället går undersökningsmetoden ut på att söka se det nytestamentliga innehållet, så som det tedde sig för den tids ögon, då skrifterna skrevos. Blott så menar en nutida exeget sig få fram hela sammanhanget av tankar och idéer i Nya testamentet. Den tidigare vanliga tendensen att bortförklara som legender det, som ter sig orimligt, har nämligen visat sig blanda in en ovidkommande synpunkt vid bedömandet av materialet och därmed förrycka förståelsen av vad det till synes orimliga kan ha betytt i sammanhanget. Det har visat sig, att just om man bortser från hur det ter sig från nutida synpunkt, går det bättre att se, vad texterna verkligen betyda. Men därmed har man också medvetet avstått från uppgiften att ställa texterna i omedelbar kontakt med vår tid och från att svara på frågan, vad de nu hava att säga.

Om vi gå till det olika bedömandet av kristen idéhistoria, kunna vi likaledes iakttaga, att nämnda dubbla frågor föreligga. Man har faktiskt ofta vid tolkningen av kristendomens innebörd ej blott frågat, vad kristendomen velat vara, utan man har också sökt visa, hur den i en konkret kultursituation har något att säga och vad den betyder för människor, som tillhöra denna kultursituation och tänka i överensstämmelse med den. Detta torde nog ibland bortglömts av dem, som bedömt tidigare kristendomstolkningar. Då det gäller t. ex. Schleiermacher, är det nog lätt att konstatera, att han tappat bort väsentliga kristna tankar och synpunkter. Men man får ej glömma, att Schleiermacher aldrig någonsin ens avsett att endast konstatera historiskt

objektivt, vad kristendom är, utan att han från början också arbetade med frågan, hur kristendomen i hans kultursituation skulle kunna förstås såsom en kulturbestämmande faktor. Med detta avse vi ej att säga, att Schleiermacher sett de antydda uppgifterna som två från varandra skiljbara utan blott att i hans uppgift även ingick en uppgift, som numera stundom faktiskt utskiljes från teologiens arbete med kristendomens egenart, nämligen uppgiften att se dess betydelse i och sammanhang med innevarande kultursituation.

För närvarande torde det vara av vikt att först och främst noggrant skilja på ovan angivna olika uppgifter. Ty man kommer, som framhållits, aldrig fram till att förstå vare sig Nya testamentet eller kristendomens stora förnyare, om man *utgår* från en sammanblandning av uppgifterna. Om man t. ex. vid behandlingen av Luthers djävulstro blott vill se på den som vidskepelse, fördöljer man för sig vad den *religiöst* betyder för Luther; likaså kunna ej Luthers anfäktelser avfärdas såsom blotta utslag av vissa psykiska abnormiteter — då fattar man aldrig, vad de faktiskt betyda i sammanhang med Luthers övriga åskådning (att de mycket väl kunna studeras från psykologisk eller psykiatrisk synpunkt är självklart, men det blir en helt annan undersökning, än om man vill söka förstå sammanhanget i Luthers religiösa föreställningsvärld). Och om man från början vill bedöma Jesu uppståndelse såsom på visioner beroende berättelser, kommer man aldrig att kunna komma åt det egenartade i lärjungarnas tro.

Därför måste man, även om man i sista hand önskar att även kunna besvara frågan, vad kristendomen betyder i innevarande kultursituation, till att börja med avstå från att bedöma den historiskt givna kristendomen ut ifrån vad som kan vara rimligt eller användbart i vår kultursituation. Det är också delvis just *därför*, som man på somligt håll varit så ivrig att framhålla teologiens objektiva, vetenskapliga karaktär. Meningen torde då ej varit att gå in på frågan, i vad mån vi vid ett historiskt bedömande överhuvud kunna avlägsna oss från vissa subjektiva faktorer, våra upplevelser, känslor, värderingar, utan man har avsett att betona, att *målet* är att konstatera ett historiskt givet faktum med bortseende från vår *nuvarande* faktiska eller möjliga tro.

Ty om man ej håller de omnämnda uppgifterna i sär, kommer man

att misstolka vad kristendomen, historiskt sett, faktiskt velat vara. Det var det man gjorde på upplysningstiden, och det ligger nära till hands att ständigt göra så. Och om för både exegetik och systematisk teologi den religionshistoriska skolans insats kommit att indirekt betyda mycket, kanske det just kan sägas sammanhånga med, att den skolan medvetet bortsåg från frågan om kristendomens betydelse i det närvarande och så frigjorde den historiska betraktelsen av kristendomen. Om sedan dess *resultat* redan nu i stor utsträckning övergivits såsom ohållbart, så betydde detta dock en viktig insats.

Men frågan blir sedan: finns det över huvud någon väg till besvaret av den andra frågan, den om kristendomens betydelse för det närvarande? Eller måste den frågan helt skjutas åt sidan såsom ovidkommande eller överlämnas åt enskildas ställningstagande?

Så vitt vi kunna se, måste teologien här söka klarlägga situationen. Faktiskt torde därvid först och främst en öppen blick för skillnaden mellan de båda frågeställningarna vara av betydelse. Då t. ex. upplysningstiden sökte ett förblivande evigt värde i de tidshistoriskt betingade berättelserna i Nya testamentet, var ju det misstag, som vi nu se, att man gjorde, det, att detta värde direkt var hämtat från det egna kulturmedvetandet och att alltså det nytestamentliga budskapet kom i skymundan. Likväl torde man ej få dölja för sig att själva *den* tendensen, att man ville se det av de tidshistoriska omständigheterna oberoende, i och för sig var något mycket förståeligt och ofrånkomligt.

Men om man nu först går till det nytestamentliga budskapet, så som dess innebörd klarlägges av exegetiken, och frågar, i vad mån vi i vårt kultursammanhang, med vår syn på vad som är sant och möjligt att ansluta sig till, kunna tillgodogöra oss detta och leva på det, hur kunna vi då ställa oss? Naturligtvis kan någon då säga antingen: »Det är alltsammans orimligt», eller: »Här gäller att taga förnuftet tillfånga under trons lydnad». Men svårigheten är ej *blott* den, att vi med den »naturliga» människans syn sträva emot det nytestamentliga budskapet, utan också, att förkunnelsen ej kan förnimmas som realistisk och sann, om ej sanningsfrågan och dess innebörd principiellt göres klar.

Emellertid blir frågan då, huru detta skall kunna ske. Därvid torde det vara klart, att man ej utan vidare får utgå från en viss

tids tendens att identifiera dess syn på sanningens innebörd med vad som för alltid och i sig vore sant. Då »sanning» förbindes med en allmän livsåskådning, har den något tillfälligt i sig. För *en* tid kan vad som sammanhänger med materialismens livsåskådning och dess syn framstå såsom det självklart sanna. Då uppkommer naturligtvis en spänning mellan denna »sanning» och det kristna budskapet. Under vissa kulturella omständigheter synes det orimligt att betrakta bönen annorlunda än som självsuggestion; det förefaller då »osant» eller »oärligt» att under kristet inflytande se på den på annat sätt. Om teologien i det fallet fått en viss benägenhet att vara försiktig och att ej förkasta varje kristen lära eller varje i den kristna traditionen given åskådning, som synes stå i konflikt med vad som den tiden synes vara »sant» — då nämligen »sanningen» är betingad av en viss kultursituations syn på det rimliga — så torde detta ej vara att förundra sig över. I synnerhet är en sådan återhållsam hållning naturlig, då teologien måste ha alldeles klart för sig, att det finns något i det kristna budskapet som faktiskt *måste* strida mot vad som synes rimligt, nämligen att Gud verkar, att han är kärlek och att han kan förlåta dem, som ej levat så, att de själva byggt upp ett av moraliska värden buret liv utan som verkligen försummat det goda och förbrutit sig mot det heligaste. Att dessa, mot vanligt kulturmedvetande och mot varje livsåskådning, som blott räknar med det mänskligas möjligheter, stridande tankar kunna vara konkretiserade i eller förbundna med ett tanke-sammanhang, som står i strid med vad som synes rimligt och sant i ett visst kulturellt läge, är helt naturligt.

Vidare måste beaktas en annan omständighet, som föranleder teologien att ej utan vidare såsom föråldrade eller för oss ej längre sanna avvisa traditionella föreställningar. Som ovan framhållits, kan man ej gå så till väga, att man ur det som i en viss kulturmiljö synes rimligt och religiöst värdefullt söker få fram en åskådning, som antingen inläses i kristendomens traditionella urkunder eller som anses vara den på rätt sätt reformerade kristendomen — om man ej vill riskera, att det mest typiska för den historiskt givna, i Nya testamentet betygade, kristendomen helt uppgives. I stället måste man som nämnts utgå från en undersökning av vad de kristna tankarna och lärorna egentligen innebära. Nu kan det emellertid hända, att detta ej är tillfredsstäl-

lande utforskat. Om vi t. ex. taga läran om jungfrufödelsen, så torde man kunna säga, att det varken exegetiskt eller dogmhistoriskt är fullt klarlagt med moderna teologiska metoder, vad den läran egentligen innebär i det nytestamentliga och gammalkyrkliga sammanhanget. Då man blott avförde alla tankekomplex, som syntes orimliga, och frågade efter, hur sådana föreställningar uppkommit, syntes saken relativt enkel; då man åter söker se, vad tanken i ett helt idésammanhang kan betyda, blir förhållandet ett annat. Att man i allmänhet kan säga, att nämnda tankekomplex sammanhänger med tron, att Kristus kom från Gud samt att han var helt utan synd och utanför det syndiga sammanhang, vari människan sågs inställd, synes klart. Men vad innebär tankekomplexet närmare, och hur pass intim är förbindelsen mellan det och övriga kristna grundtankar; i vad mån uttryckes genom detta något som organiskt sammanhänger med andra kristna tankar. Och vad innebär så i sista hand tanken på »jungfrufödelsen» och huru förhåller den sig till tanken på Människosonen-frälsaren? Innan detta är klarlagt exegetiskt och dogmhistoriskt, torde det vara för tidigt att upptaga frågan om dess möjliga sanningsvärde i nuvarande kultursammanhang.

Om så vissa frågor få lämnas öppna, finnas emellertid många andra, efter vilkas betydelse och sanning med avseende på ej blott kristendomens eget inre sammanhang utan även vårt kultursammanhang man måste söka få svar. Vi kunna som ett exempel uppta tanken på Jesu uppståndelse.

Den gamla teologiska liberalismens och senare även den religionshistoriska skolans ståndpunkt gick väl i allmänhet ut på, att här förelågo vissa visioner; och ut ifrån detta bortförklarades hela saken, då den ej syntes kunna bringas i överensstämmelse med, vad som föreföll rimligt och möjligt enligt vår tids åskådning. Emellertid har det å andra sidan visat sig klart framgå, både att tanken på Kristi uppståndelse är väsentlig för hela Nya testamentet och att den tanken sammanhänger med vad som överhuvud är centralt i urkristen åskådning. I Sverige insåg ju t. ex. E. Billing tidigt, att uppståndelsen och korsdöden enligt nytestamentlig åskådning bilda en enhet, och nutida exegeter torde ej tveka om, att för urkristendomen tron på Kristi uppståndelse var för hela åskådningen väsentlig.

Sedan man på exegetiskt håll övergivit teorien om att de synoptiska evangelierna innehöllo ansatser till historiska biografier om Jesus, inträda vissa konsekvenser också beträffande synen på Kristi död och uppståndelse. De framstå ej som blott historiska berättelser utan få en annan betydelse. Liksom det från början i synoptikerna är fråga om Människosonen, om den uppståndne Herren och vad Gud gjort genom honom, så avse berättelserna om döden på korset ej blott att återge ett historiskt händelseförlopp utan att framställa korsets betydelse: »på den vägen skulle Messias ingå i sin härlighet». Att då uppståndelseberättelserna organiskt höra samman med framställningarna av Jesu död på korset och med hela fullgörandet av hans gudomliga gärning, är tydligt. Paulus har återgivit just, hur man såg på denna gärning och på dess sammanhang med uppståndelsen, t. ex. i 1 Kor. 15, Rom. 1: 4, 6: 9 f., 7: 4 eller Fil. 3: 10.

Men om tanken på Kristi uppståndelse har denna betydelse i Nya testamentet, vilken betydelse kan den då ha i vårt kultursammanhang?

Om vi förstått något av Nya testamentets syn på uppståndelsen, bör det först vara klart, att vi ej ha med den att göra, om vi ställa oss, som om det blott vore fråga om en övernaturlig tilldragelse, som hänt för 2000 år sedan. Tvärtom bli berättelserna om denna ganska meningslösa, om man ej ser dem i deras sammanhang och då ser, att hela Nya testamentet talar om Människosonen-frälsaren, som kom från Gud med frälsning och som sedan genom lidande, död och uppståndelse återvände till Gud. Men det betyder i den nuvarande kultursituationen, att vi ej kunna förstå, vad det är fråga om i berättelserna om uppståndelsen, om vi ej först få känsla för de realiteter, i vilkas sammanhang dessa höra hemma. Och är det hela tiden fråga om frälsaren, som kom från Gud med frälsning från honom, då är det tydligen omöjligt att förstå hela meningen med uppståndelseberättelserna utan att först ha sinne för, vad det är fråga om på detta plan, nämligen synd, skuld, dom, förlåtelse, frälsning. Först dessa tankar angiva de realiteter, i vilkas sammanhang talet om Kristi uppståndelse kan få mening. Och det för Nya testamentets syn utmärkande härvidlag torde kunna sägas vara tanken på Guds särskilda ingripande genom Kristus till människors frälsning. Människosonen, den Messias, som var Her-

rens lidande tjänare, var genom honom sänd för att utföra Guds verk. Om Kristi *frälsningsverk* handla alla evangelierna; de avse ej att återge historiska berättelser. Det är ej fråga om en framställning om en judisk martyr utan om Guds frälsning till Israel och till hela världen. Uppståndelseberättelserna äro ej ett legendariskt tillägg till historiska berättelser utan ligga på alldeles samma plan som övriga berättelser. Och frågan blir då här, om *allt* är »legend». Ut ifrån en kultur, som ej kan räkna med sådana realiteter som synd, skuld, frälsning, försoning, Gud, blir *allt* mer eller mindre legendariskt. Eller om från början det måste te sig orimligt att tala om en frälsning från Gud, d. v. s. en frälsning, som ej blott innebär en människans egen självförbättring eller hennes själskrafters stärkande, utan som kommer ut ifrån, då måste egentligen *allt* i Nya testamentet te sig orimligt, för så vitt som där just är tal om Guds frälsande gärning.

I sista hand är det så fråga om tanken på en *levande Gud* och hans frälsning. Av ungefär samma skäl, som man råkar vilse, om man vill börja med att fråga, om uppståndelseberättelserna äro legendariska eller ej — man lägger då in dem på ett orätt plan och tar ej sikte på den slags realitet, som det är fråga om här —, kommer man också bort från vad det är fråga om vid talet om en levande Gud och hans frälsning, om man först vill lösa frågan om Guds existens på vetenskapligt sätt. Då betraktas denna som en fråga, som skulle kunna besvaras oberoende av frågorna om frälsning, och då blir frågan från början meningslös. (Eller, kunde man också säga, då en religiös fråga behandlas som blott teoretisk, inträder förvirring i hela problemläget. Därför har det kunnat synas riktigare att — då de religionsfilosofiska frågorna uppkomma — undersöka det religiösa giltighet överhuvud och förhållande till det teoretiska principiellt sett än att ta upp frågan om Guds existens.)

Men då frågan gäller Gud och hans frälsning, måste man alltid vara beredd på, att det här blir en viss konflikt mellan vad som i nuvarande kulturläge synes rimligt och Bibelns syn på Gud. Dels ha ju vissa livsåskådningsriktningar helt sökt bortförklara giltigheten i *varje* religiöst föreställningssätt och betrakta varje religiös tanke som en värdelös illusion. Dels står den specifikt kristna frälsningstanken alltid i motsats till vad som ligger närmast till hands, till den »natur-

liga» människans religiösa tendenser — sådana kan hon ju ha utan att alls vara medveten om dem såsom religiösa.

Tanken på Kristi uppståndelse är egentligen uttryck för *samma* frälsningstanke, som finns överallt i Nya testamentet. Det är ej fråga om att avgöra »med vilken kropp» Kristus uppstått (eller enligt nytestamentlig tes de döda skola uppstå) — inför sådana spekulationer säger Paulus i 1 Kor. 15: »Du dåre!» Det i sista hand underbara ligger i att *Gud* lever och verkar och giver sin frälsning.

Det är klart, att tanken på en levande, dömande och frälsande Gud måste te sig främmande för nutida av vår kulturmiljö bestämda livsåskådningar. Men om man genomskådar, hur frågan ligger till, kan man se, att det ofta är så, att denna svårighet och spänning sammanblandas med den spänning, som uppkommer, om man vill söka tro det, som är osant. I ärlighetens namn vill man gärna göra kristen tro omöjlig, förebärande, att man ej kan vara ärlig, om man tror på Guds frälsningsgärning. Där förblandas emellertid ärlighet med accepterande av de metafysiska och religiösa tendenser, som sammanhånga med vårt kulturläge. Men att antaga dessa som sanning är ej något ärlighetskrav. Vål måste spänningen här kännas, men om man genomtänker dess innebörd, inses, att det gäller en helt annan sak vid kravet på att bortta spänningen, än ärlighet.

Däremot är det tydligt, att det för den enskilde är svårt att på något sätt hålla uppe en i nytestamentlig åskådning grundad tro, om man ej har någon inre kontakt med de realiteter, det där är fråga om (sådana som synd, frälsning, dom, förlåtelse, evigt liv). Här öppnar det individuella troslivet, som kommit i kontakt med dessa, en väg att se och uppfatta det nytestamentliga budskapet. En livsåskådning, från vilken allt sådant bortelimineras, bjuder då ej någon utgångspunkt att rätt förstå, på vilket plan det nytestamentliga budskapet ligger, utan kommer att missförstå det genom att teoretisera det.

Då det gäller uppgiften att i vårt kulturläge med en därav given med- eller omedveten livsåskådning kunna omfatta och religiöst helt leva på de nytestamentliga trostankarna, föreligger naturligtvis ständigt många svårigheter. Som ovan framhållits, måste man vid försöken att i vår kulturmiljö realisera kristna tankar först se till, att dessa ej

förvanskas utan att de få vara vad de äro. Sedan torde det däremot vara synnerligen möjligt eller säkert, att många kristna tankar och motiv äro oanvändbara vissa tider. Då få de ligga där obrukade, tills eventuellt en ny tid kommer, som plötsligt finner dem innehålla ett kanske det största värde. Så ha ju t. ex. många tankar i Johannes-Apokalypsen varit oförståeliga, medan de nu kanske synas bli fattbara; och i hårda, tunga tider ha ju stundom vissa sidor av Bibelns innehåll liksom upplåtit sig på nytt. Många kristna läror ha ju synts helt föråldrade, då plötsligt en ny tid funnit dem ytterst värdefulla.

Det är ju klart, att hela Nya testamentets föreställningsvärld sammanhänger med ett annat kulturläge än vårt. Därmed följer, att vissa föreställningar för oss ej kunna bli omedelbart brukbara. Om man går till undren i Nya testamentet, ha vi redan angivit skälen, varför de ej böra avlägsnas som legender. Men omedelbart tala de ej till vår tid som till den tiden, då ju för oss undret ej ingår i vår livs-åskådning. Därför måste vi se, vad som här ligger bakom, och i görligaste mån förbinda det med vår livsåskådning. Detta sista blir i hög grad förkunnelsens sak, men teologien måste framlägga den religiösa innebörden («motiven») bakom berättelserna så klart som möjligt. Det får ej, som under upplysningstiden, bli fråga om några »eviga idéer» ; dessa voro hämtade ej från Nya testamentet utan från den tidens kulturella och religiösa föreställningar.

Såsom ovan utförts med avseende på Kristi uppståndelse, gäller det, att ej se berättelserna såsom blott meddelande historiska händelser; de stå inställda i tjänst åt och i sammanhang med ett stort frälsningsbudskap och en stor frälsningsgärning. Det är olika sidor därav, som belysas även av underberättelserna. Och då dessa skola förstås i vår kulturella miljö, gäller det framför allt att få fram denna sak och ej låta undren framstå såsom mirakel, vilka ha sitt värde bortsett från själva frälsningsbudskapet. Om för oss frälsningen ej är förbunden med helandet av sjukdom, är den ej desto mindre reell för oss.

Men det är nog klart, att vi löpa en stor fara att spiritualisera och förflyktiga frälsningens innehåll genom att den ej så som i Nya testamentet förbindes med konkreta yttre händelser och förhållanden. Och det torde vara en synnerligen angelägen uppgift för teologien i det närvarande att visa, på vad sätt den kristna frälsningstanken för-

binder sig med något konkret i vår tid. Hur sammanhänger t. ex. frälsningen som kommer från Gud med kallelsetanken eller med livet i samhället? Luther såg nog här en betydligt mer konkret förbindelse än vi, och det torde vara en mycket angelägen uppgift för teologien att här finna, huru konkreta former i vårt liv kunna vara bärare av den kristna frälsningen.

Det är klart att den uppgiften att utgå från de nytestamentliga motiven och göra dem levande i förbindelse med den konkreta värld, i vilken vi leva, egentligen helt kunde utföras blott av ett stort religiöst geni, av en profetnatur, som för vår tid kunde göra vad Luther gjorde för sin tid. Ty Luthers storhet torde just bero på hans eminenta förmåga att utföra båda de uppgifter, varom ovan talats, den att uppspåra och konkret återgiva Nya testamentets innehåll och intentioner utan att låta sig förvillas av den tidens kulturella och religiösa moderna idéer, och den, att förbinda detta innehåll och dessa intentioner med den tidens kultur, så att de blevo förstådda; Luther omskapade, nydiktade originellt de kristna tankarna — och gjorde det ock så, att de djupast sett just förblevo, vad de voro, och sade, vad Nya testamentet sade sin tid.

En ny Luther kunna vi ej skapa fram. Men teologien kan försöka att så klart som möjligt fixera de kristna tankarna i deras egenart och genomtänka deras konsekvenser. Och om man så därtill försöker undan för undan förbinda dessa med det konkreta livet i vår tid och göra dem levande också i sammanhang med detta, fullgöres en dubbel uppgift, en direkt vetenskapligt teologisk och en av samtidigt delvis praktisk art. Båda dessa uppgifter behövas, om människor i vår tid skola ställas inför evangeliets sanning på ett sådant sätt, att de med helt hjärta och samvete skola kunna gripas av och omfatta detsamma. Det har stundom talats och diskuterats om behovet av en ny reformation. En sådan åstadkommes förvisso ej som resultat av ett program utan snarare av gudabenådade reformatorer, som äro i stånd att på ett nytt sätt göra Nya testamentets tro levande och verksam under våra förhållanden och i vår kultursituation och som alltså äro i stånd att väcka och framskapa nytt liv. Men vi kanske kunna genom ett arbete av antydd art bereda vägen för en reformation, en förnyelse och levandegörelse av de äkta kristna motiven.

SYNDERNAS FÖRLÅTELSE

AV DOMPROST ELIS MALMESTRÖM, STRÄNGNÄS

Uttrycket »syndernas förlåtelse» är ett nytestamentligt centralbegrepp. Den femte bönen i Fader vår handlar om syndernas förlåtelse. Jesus har grundligt undervisat om saken och förklarat den i ett par liknelser. Och i samband med helbrägdagörelse och demonutdrivning har han med lugn myndighet hävdad, att Människosonen har makt på jorden att förlåta synder. Han har några gånger direkt tillsagt människor deras synders förlåtelse. Detta var ju för judarna jämte Jesu anspråk på att vara Guds son en utmaning, en anledning till anstöt och förargelse. Det visar på sitt sätt, hur central denna sak var. Det är nog heller ingen tillfällighet, att uttrycket »syndernas förlåtelse» möter oss i den apostoliska trosbekännelsen och där såsom enda uttryck för Guds frälsnings- och nådesverk.

Förlåtelse heter på Nya testamentets språk ἄφεσις. Det betyder främst Guds förlåtelse. Det är han, som förlåter synden eller synderna. Sammanställningen syndernas förlåtelse förekommer i Nya testamentet tio gånger, parallellställen oräknade. En gång, i Ef. 1: 7, förekommer uttrycket »förseelsernas förlåtelse», vilket dock icke framgår av den svenska översättningen och är alldeles likabetydande med syndernas förlåtelse. På två ställen ytterligare, i Mk 3: 29 och Hebr. 9: 22, talas det om förlåtelse i mer absolut mening men även här avses syndernas förlåtelse. I Rom. 3: 25 finns därjämte det nytestamentliga ordet παράσις, som är förlåtelse i betydelsen overseende med synden, fördrag med den.

Det verb, som motsvarar substantivet förlåtelse, förekommer ofta i Nya testamentet och då i sina vanliga betydelser. Men det står också — ett tiotal gånger — i betydelsen förlåta synder — och har då direkt religiös innebörd. Så naturligtvis i Fader vår, där det är fråga om våra skulder just i meningen synder.

I vissa avseenden är tanken på syndernas förlåtelse i Gamla och Nya testamentet relativt likartad. Men i Nya testamentet kommer självfallet ett alldeles nytt drag in. Syndernas förlåtelse hämtar sin djupaste innebörd av det i Jesus Kristus fulländade frälsningsverket. På samma sätt ställes förlåtelsen in under den för hela det Nya testamentet gällande synpunkten, att domens och den nya tidsålderns dag står för dörren. Mycket viktigt är att fasthålla just denna syndaförlåtelsens eskatologiska karaktär, då därigenom ett juridiskt betraktelsesätt övervinnes och ett religiöst sätt att se framhäves. Syndaförlåtelsen blir en Guds gärning i Jesus Kristus, icke endast ett uttryck som tolkar Guds sinnelag såsom nåd i någon allmän betydelse. Denna förlåtelsegärning bryter en gammal gemenskap och skapar i Jesus Kristus en ny, och fastän den är en verklig realitet här och nu, ligger dess fullbordan på andra sidan uppståndelsen och domen i Guds rikes fullbordan. Och liksom Jesus hade makt på jorden att förlåta synder, så har hans kyrka i tron på honom och såsom ett uppdrag av honom den makten, särskilt i dopet och nattvarden. Men då Kristi kyrka på jorden i detta avseende är att betrakta såsom organ för Guds frälsande makt intill tidens ände, får förlåtelsen även därigenom sin starka eskatologiska betoning och är att betrakta såsom en befrielsens kraft till evigt liv, en betraktelse, som också går igen hos Paulus och i Hebreerbrevet, där andra uttryck än syndernas förlåtelse komma till användning men där förlåtelsens faktum likväl oavvänt är något närvarande.

Också en annan sida av det evangeliska budskapet framhålles tydligt i syndernas förlåtelse. Sammanställningen av de båda orden, våra synder och förlåtelsen för dem, uttrycker på ett slående sätt vad kristendomen är för något. I själva begreppet karakteriseras nämligen den verklighet, som kristendomen vill övervinna, och den verklighet, som kristendomen vill föra oss in uti. Därmed är också sagt något om den kristnes ställning i världen och den spänning, vari en kristen människa lever. Ty om sina synders förlåtelse måste han ständigt bedja, det är lika självklart som att han beder om dagligt bröd. Så understryker syndernas förlåtelse det förhållandet, att livet i tron icke är en utveckling eller fullkomning av människans naturliga kraft utan uppbrottet från ett samliv med världens makter till ett nytt liv i Guds gemenskap.

Men hur betecknande än de båda ordens sammanställning är, kan man likväl icke förstå innebörden av syndernas förlåtelse genom en analys av själva orden. Det bör ha framgått av det redan sagda. Man måste se till saken, sammanhanget, verkligheten. Och just nu är sammanhanget även detta: kan syndernas förlåtelse sägas vara något aktuellt? Är den en specialitet för den kristna människan utan betydelse för livet i allmänhet, en privatuppgörelse utanför moral och samhällsliv och politik, eller är den en av förnyelsens källor? Är syndernas förlåtelse i en söndersliten värld en makt till liv och hälsa eller hör den allenast det undangömda fromhetslivet till?

En avgörande betydelse har naturligtvis uppfattningen om synden. Själva ordet hör till språkets allra starkaste. Det är ett av de ord, som icke förlorat sin betydelse och icke förslitits. Naturligtvis kan man handskas slarvigt med det, och man kan iakttaga, att det nog mistat sitt grepp över de grupper bland vår tids människor, som ställt sig utanför kristendomen. Men i vissa sammanställningar har ordet alltjämt kvar sin oerhörda kraft. Särskilt naturligtvis, då människan med anklagelse mot sig själv säger: min synd, eller där någon riktar ordet till mig: din personliga synd. Vidare har detta ord en helt och hållet religiös prägel. Det utsäger icke någonting allmänt — jag bortser från uttrycket »synd om» — och kan därför heller icke ersättas av något annat ord. Vår synd kan visserligen preciseras till sin art. Den kan vara fiendskap, obarmhärthet, avund, högmod och onda begär. Men intet av dessa ord och heller intet annat kan ersätta ordet synd. Erik Gustaf Geijer talar om usla lustar: »En slav är den, som usla lustar jaga, om kedjan aldrig skramlat kring hans fot». Och Tegnér talar om det onda begäret: »Var slav av sitt begär har en tyrann till herre». Men när Paulus långt före dessa båda i Rom. 7: 14 säger så: »Vi veta ju att lagen är andlig, men jag är av köttslig natur, såld till träl under synden», så är det han som anlägger den religiösa synpunkten, ehuru det tre orden mycket likna varandra. Men just ordets religiösa art ställer syndaren i relation till Gud först och främst, han kan i varje fall aldrig uteslutas. Och det är från honom förlåtelsen kommer, även då den gives av en människa.

Det förhållande, som de nyss citerade orden av Geijer, Tegnér och Paulus gemensamt ge uttryck åt, är syndens och de onda begärelsernas

förmåga att trälbinda människan. Synden övar välde; den har makt, den hör till fördärvmakterna. Den leder människan. Hon går i dess riktning. Det är naturligtvis ingalunda säkert, att hon märker detta. Hon menar, att hon för att nå ett visst mål kan gå något vid sidan av sanning och rättfärdighet och besinnar icke, att därigenom utlösas krafter till det onda, som hon icke kan tygla och bemästra. Att man kan råka så underligt vilse i tillvaron beror på sådana ting. Och läget blir ju icke bättre, om människan menar, att allt är normalt och riktigt. Men så länge hon icke mött någon makt, som uppenbarat synden, eller gjort den tydlig såsom något för henne främmande, måste hon ju betrakta den såsom något naturligt. Gör den henne blind och osäker i andligt avseende, kan hon mycket väl leva utan att erkänna detta. Förstör den hennes förhållande till andra människor, så lägger hon — kanske med lugn — skulden på de andra och menar sig intet kunna göra, förrän de ändrat sin ställning till henne. Förstör den hennes förhållande till Gud, så inser hon icke heller detta utan bortförklarar saken på känt sätt genom tvivel på Guds existens och lust att leva efter sitt eget behag.

Nu förhåller det sig så, att synden förstör vårt förhållande till Gud, liksom vårt förhållande till andra människor, och den gör oss andligen blinda och osäkra. Dess verkan är trefaldig, den har avseende på Gud, nästan och mig själv; den är trefaldigt fördärvbringande. Däri ligger, enkelt uttryckt, dess oerhörda makt. Vad människan beträffar, blir hon å ena sidan inkapslad eller, för att använda det ofta citerade ordet, inkrökt i sig själv, å andra sidan öppet hänsynslös.

Icke sällan erkänner människan sin synd utan att lida under den och utan att bekänna detta. Det är då frågan om ett mer indirekt erkännande. Man förstår, att synden finns, och tager på olika sätt ställning till den. Men den har ännu icke blivit klart medveten just som synd. På denna punkt är människan nästan outtömligt uppfinningsrik, i varje fall i de personliga enskildheterna. Hon bagatelliserar synden. Hon jämför sig med andra, som äro sämre, hon försvarar sig med olika grepp. Det är alltsammans en gammal, känd och tragisk historia, som berättar oss om en varelse, fjättrad av synden. Hon märker den, utan att förstå den. Hon är bunden av den men uppför sig, som vore hon fri. Just hennes sätt att understryka denna

förmenta frihet, detta påstådda oberoende, visar att hon arbetar med en svårighet och lider av en svaghet, ty det är alldeles uppenbart, att synden på något sätt kommer fram och värker ut. Detta kan icke hindras genom några åtgärder från människans sida, ty här rör sig människan med en makt, vars sätt att verka och ge sig till känna ingen kan beräkna. Så länge skulden är att likna vid en dov värk, en allmän tyngd, ett blott till hälften uppfattat personligt missförhållande, kontrollerar den människans hela stämmingsliv och tankevärld utan att människan begriper, vad det riktigt är fråga om. Hon arbetar och laborerar här med försöket att balansera av en aldrig riktigt känd eller erkänd skuld. Läger man denna synpunkt på människornas handlande, skall man i de mest skilda livsytringar kunna upptäcka en sådan där omedveten eller endast halvt medveten skuld. Här beröra vi det i allt mänskligt liv betydelsefulla kapitlet om skuld-känslans förvandlingar och förklädningar. Det få vi emellertid lämna nu. Det farliga är just detta, att skulden icke kommit fram i ljuset, icke blivit ställd i skarp belysning. Ty där den så blivit, är det alldeles tydligt, att den är någonting, som man i samma ögonblick måste skilja ifrån sig. Har skulden blivit så ofrånkomlig, att den måste erkännas och framför allt bekännas, då är det också fråga om slutakten i en gammal historia och inledningen till en ny. Det är säkert nödvändigt att här så långt möjligt bringa klarhet, och det lär icke kunna ske på annat sätt än att var och en ställes inför sitt eget personliga problem och uppfattar det i det levande ljuset av Guds heliga vilja, i sanningsstrålarna från Jesu Kristi person.

Se vi samma sak mer från den enskilda syndens utgångspunkt och tänka på synderna såsom aktuella handlingar, som i vissa ögonblick förövas av människan, så är det tydligt, att deras följder sträcka sig in i människans sjäsliv och att de i vissa fall såsom onda gärningar och deras konsekvenser träda ut i människans omvärld och yttre tillvaro. Allt handlande innebär, att vi sätta igång serier av akter och lösgöra krafter, som verka inom oss och utom oss. Själva kunna vi icke heller stå neutrala till resultaten och följderna av våra enskilda handlingar. De bliva komponenter och kraftlinjer i vår personliga utveckling och föra oss med sig på olika sätt. Det kan taga tid och kraft att neutralisera verkningarna av vad vi själva gjort, ett förfiuget

ord, ett felaktigt omdöme, en orättfärdig gärning. Å andra sidan kan en handling, som gjordes i ett ögonblick, då vi voro fria och glömde oss själva, liksom bära åter till oss styrka och kraft att leva, med ett ord: välsignelse.

Låt oss på denna punkt söka förstå Jesus Kristus och hans sätt att gå till döden. Han erkände allt vad han hade sagt och gjort. Han hade talat öppet och icke förnekat något. När han ställdes inför slutresultatet av sina ord och gärningar och såg, att detta, på grund av det motstånd, som restes mot honom, betydde döden, så accepterade han också den, viss om, att såsom han alltid sett efter sin Faders vilja och levat av att göra den, han också måste taga detta steg. Hade Gud varit med i vad han tidigare gjort, måste han vara med också i detta, som för syndens skull var den yttersta konsekvensen av kärlekens gärningar. Och så bjöd han till sist, som sitt yttersta offer, sin egen vilja att leva. Så fullständigt kunde han acceptera, vad han i innerlig gemenskap med Gud tidigare talat och gjort, att han icke nu trädde tillbaka. Men med full rätt mena vi, att han på denna punkt är den enastående. Själva kunna vi icke så acceptera vad *vi* ha gjort, just därför att synden och syndernas följder leva i oss och möta oss utifrån. Men här träder oss en ny verklighet till mötes, den som ligger i kristendomens stora centrala begrepp, syndernas förlåtelse.

Det kan ju förefalla onödigt att påpeka, att syndernas förlåtelse icke upphäver den onda handlingen, men det har kanske ändå sitt värde att erkänna själva förhållandet. Det orätta jag har gjort, den orättfärdiga handlingen, det lögnaktiga ordet, höra det förgångna till och äro infogade i dess sammanhang, omöjliga att bryta loss. Alltså sträcka sig också följderna av den onda handlingen in i människans liv och ut i andra människors liv. Förlåtelsen kan icke upphäva syndernas alla följder, de stråla ju omedelbart ut från det orätta, som jag har gjort. I dessa följder är min egen synd objektiverad, lever ett liv på egen hand och kan möta mig just såsom något, vartill jag har skuld. »Din synd skall finna dig.»

Av större betydelse är kanske att framhålla, att syndernas förlåtelse icke gör mig syndfri. Det ligger eljest nära till hands att mena. Syndernas förlåtelse skulle taga bort icke bara synderna och syndens makt utan också synden själv. Förhållandet är dock, att också i samma

ögonblick jag fått mina synders förlåtelse, är jag en syndare, ty som sådan står jag alltid inför Gud.¹ Detta har ofta förefallit människor egendomligt, antingen som en underlig motsägelse, ett tecken på själva sakens överklighet, eller som ett bevis, att de icke själva mottagit syndernas förlåtelse. De märka t. ex. i börens allra heligaste ögonblick, att onda tankar tränga sig fram, eller de erfara vid nattvardens mottagande icke den kännbara frid, som enligt deras mening skulle övertyga dem om syndernas förlåtelse. Detta sammanhänger med en bristande insikt i kristendomens paradoxala karaktär. Gud innesluter oss i sin gemenskap redan som syndare. Jag kan trots sådana tankar eller brist på sådana känslor som de nämnda ha mina synders förlåtelse, men jag är icke syndfri; mina synder äro förlättna, jag är icke under syndens välde, dess makt är bruten, men jag har alltjämt synd. Jag är redan i tron en rättfärdiggjord människa men har icke kommit över den ställningen, att jag är en syndare. Det sista är icke det avgörande eller det nya, det nya är att jag redan nu och här äger den rättfärdighet, som en gång skall bestämma allt i mitt liv. Avgörande är till sist i vad och vem min tro har fäste, däremot icke tankar och känslor.

Vidare. Syndernas förlåtelse får icke betraktas som en rent psykisk akt, en själslig rening eller något liknande. Dess innebörd vore då närmast att befria från andligen tyngande eller förorenande beståndsdelar, minnen eller komplex. Betydelsen av en sådan själslig rening förnekas icke, men inskränkte man betydelsen av syndernas förlåtelse till detta allenast, så vore det i religiöst avseende alldeles otillfredsställande. Syndernas förlåtelse innebär något i högsta grad positivt, religiöst sett, alltså i vårt förhållande till Gud och vår nästa och därför också för oss själva. Den är återställandet av den genom synden brutna gemenskapen med Gud och människor. Detta får emellertid icke betraktas såsom en mekanisk akt, det är icke bara som att bryta och sluta en ström. Det som här måste betonas är först och främst, att det är Gud själv, som banar sig väg genom synden för att återknyta gemenskapen. Detta har han gjort i försoningens gärning. Därför står

¹ Det finns heller icke i Nya testamentet något ord, som talar om människans syndfrihet. Ingen vederhäftig kommentator kan t. ex. tolka 1 Joh. 3:9 som om Joh. här ville framlägga någon uppfattning om syndfrihet.

den också som det mäktiga beviset för en kärlek, som söker oss. Det egenartade och för allt troslov karakteristiska ligger i uppfattningen om Kristi försoningsgärning såsom något, som omgestaltat de andliga livsvillkoren i världen och därför innebär en ny grund, som för alla tider har giltighet. Det var Gud, som i Kristus försonade oss med sig. Han älskade oss, medan vi ännu voro syndare. Denna Guds gärning, skildrad i Skriften och Skriftens egentliga innehåll, kan man läsa om och teoretisera över utan att tro på, men av personlig betydelse blir den först genom tron. Ty i tron är denna Guds gärning levande och närvarande och genom tron flyttas människan in i det Guds verk, som i Kristus blivit verklighet. Detta är sakens religiösa innebörd, även om den här endast är antydd. På den allra centralaste punkten betyder syndernas förlåtelse därför ett återställande i tro av gudsgemenskapen liksom synden innebär ett brytande av denna gemenskap. Därför är det också tydligt att syndernas förlåtelse är något annat och mera än en psykisk reningsakt. Den är vad Gud ger mig för att jag skall kunna leva i Hans heliga rike. Och vad Han ger mig är till sist sig själv sådan Han uppenbarat sig i sin kärlek. Därför heter det också, att där syndernas förlåtelse är, där är ock liv och salighet, där härskar icke längre syndens välde. Den lever väl men den kan icke fördöma, den rör sig men med krossad ryggrad. Dess herradöme lider mot sitt slut. »Gud lever, allt skall under honom bli lagt med kärlekens makt».

På liknande sätt förhåller det sig med min ställning till andra människor. Då människor förlåta varandra, renas deras livsgrund, vilket är av en oerhörd betydelse. Men detta kan icke innebära, att förlåtelsen endast blir ett överslätande. Det måste betyda ny gemenskap. Förlåtelse människor emellan måste alltså präglas av detta, att jag vill giva andra vad jag själv fått. Om det gives en allmän förlåtelse människor emellan, en slags uppgörelse och en överenskommelse att man icke längre skall fästa sig vid vad som passerat, så må en sådan ha en viss betydelse ur mer praktiska och samhälleliga synpunkter, till den kristna förlåtelsens djup når den icke. Denna ställer oss nämligen inför detta oerhörda att söka upp för att förlåta, att vilja vinna vår broder. Där så sker, är syndens makt bruten.

Slutligen innebär också syndernas förlåtelse en förändring av min

egen ställning. Denna förändring rör dels följderna av min synd i mitt eget inre, dels följderna av min synd sådana de i en mer utåt objektiverad gestalt möta mig.

Det har i det föregående talats om att synden på det egna sinnet verkar nedtyngande och förblindande. Vare sig jag känner den som synd eller ej, drager den min uppmärksamhet till sig och binder min själsliga kraft. Jag är icke fri från mig själv, genom synden har mitt väsen fått en jagisk betoning. Också här gör mig syndernas förlåtelse till en annan människa, sakligare och mera klarsynt. Jag kan se och karakterisera min egen synd, åtminstone i viss mån. Jag betraktar den mer objektivt än tidigare. Den är icke längre en dold och främmande makt och även på denna väg är dess välde över mitt sinne brutet och jag vet mig löst från dess skuld. Med smärta får jag visserligen känna, att synden skadat mig, så att den satt spår i mitt liv och bundit mina krafter, men jag är nu redo till kamp på dessa punkter. Och då jag nu icke behöver som tidigare försvara mig själv, kan jag även däri bistå andra, som lida av samma svårigheter som jag lidit, genom att öppet tala med dem om deras innersta angelägenhet. Därmed får jag föra vidare förlåtelsens befrielsegärning. Och jag kan nu icke dölja för mig att denna gärning har samband med den kristna trons mäktigaste verk och framtidslöften.

Men syndens följder mötte mig också på ett mer yttre sätt. Då jag ser dem så, bli de för mig, då jag mottagit mina synders förlåtelse, en dom över alla ansträngningar i egen kraft, en dom, som kan vålla mig stunder av oro och nöd, men de bli också till en erinran om var jag har att hämta kraften. Och de bli *icke* till fördömelse eller till förtvivlan.¹ Jag har i stället fått nåden att icke rädas vad jag har gjort, fastän detta i ordets egentligaste mening varit just synd. Kanske är Guds kärleks kraft på ingen punkt i vårt personliga liv så uppenbar som där syndaren står inför sin gamla synd och dock icke fruktar. Så blir också Guds verk genom syndernas förlåtelse en ny anledning till att förbliva i tron. Också i detta är syndens makt bruten.

¹ Förhållandet är riktigt uttryckt i psalmen 579: 4: »Ty här på denna jorden är synden med i allt och ger åt allt det sköna en främmande gestalt. Fast den *ej kan fördöma*, sen själv fördömd den är, *den kan mig ännu plåga*, men så den skall ej där.» Kurs. av E. M.

Jag finner mig alltså med syndernas förlåtelse stå mitt uppe i en helig historia, där Gud skapar ny gemenskap och låter mig själv vara med om att vinna människor och kämpa mot det onda. Denna heliga historia är ingen konstruktion, dess grundlinjer och huvuddrag kunna följas i det som sker med människorna på jorden. Icke sällan framstå detaljer och enskildheter med förbluffande tydlighet. Syndernas förlåtelse skapar historia. Och ge vi akt på saken, se vi spåren av syndernas förlåtelse överallt där Kristi namn förkunnats, liksom vi se samhällen, där dessa spår stå läsliga och klara och andra där motsatsen är fallet. Därför är syndernas förlåtelse verkligen icke en det undangömda fromhetslivets sak, den är och borde än mer få vara en makt i en söndersliten värld; den är visserligen en sak som kännetecknar den kristna människan, men den har betydelse för livet i allmänhet, den är icke en privatuppgörelse, den är en av samhällslivets hälsokällor. I själva verket ligger i den hoppet om en förnyelse av människolivet och löfte om fulländning hos Gud. Valet tycks nu, förenklat till det yttersta, stå emellan de båda möjligheterna att hålla i gång antingen revolutionen och exekutionsplutonen *eller* syndernas förlåtelse. De båda rikena stå emot varandra — såsom på Kristi tid.

Visserligen skiljes jag ifrån den nämnda fulländningen av dödens till synes oöverkomliga faktum. Men syndernas förlåtelse har lärt mig att förstå, hur Guds kärleks makt kan skapa nytt liv, och i linje därmed fattar tron Guds verk i Jesu uppståndelse. Då jag fått mina synders förlåtelse lever jag i det samfund, där Gud genom syndiga människor skapar åt sig ett nytt rike. Genom syndernas förlåtelse är han rastlöst, mäktigt och stilla verksam på vår jord. Han danar ett nytt släkte och en ny mänsklighet i den gamla. Det är vad som sker i det som synes ske. Därför är det ingen tillfällighet, då det i den tredje artikeln bekännes: »jag tror . . . på de heligas samfund; syndernas förlåtelse, de dödas uppståndelse och ett evigt liv».

DE SEKULÄRA DOMKAPITLENAS TILLKOMST

AV DOCENT JERKER ROSÉN, LUND

Det trettonde århundradet kan betecknas såsom det första i Sveriges historia, då ett något så när omfattande urkundsmaterial står historieforskaren till buds. Men detta urkundsmaterial bär en mycket ensidig prägel. Om man bortser från ett fåtal bevarade fördrag med främmande makter, ha så gott som alla de omkring 1100 urkunderna på ett eller annat sätt anknytning till kyrkans intressen. De äro handlingar av intern kyrklig karaktär, påvebullor, furstliga skyddsbrev och åtkomsthandlingar på kyrklig egendom. Granskar man privaturkunderna, så visa de sig nästan undantagslöst handla om egendomar, som sedermera kommit i kyrklig ägo. En given följd av källmaterialets beskaffenhet är därför, att vad man kommer åt av inrikespolitiska förhållanden i stor utsträckning är sådant, som direkt eller indirekt intresserat kyrkan. En dylik ensidighet i källmaterialets trädning motverkas dock av det förhållandet, att ett samband mellan kyrkopolitik och politiska förhållanden överhuvud oftast existerar under medeltiden, understundom där man minst kunde ha anledning att ana det. Ett exempel härpå erbjuder de sekulära domkapitlenas uppkomst och den ställning i förhållande till folkungaregenterna, som de kommo att intaga.

Före omkring år 1250 befinner sig som bekant domkapitelbildningen i Sverige på ett mycket outvecklat stadium. Vid ärkestolen har under slutet av 1100-talet och under 1200-talets första år existerat ett kapitel av regulära kaniker.¹ Det har emellertid fört en tynande tillvaro och har med all sannolikhet upphört omkring år 1220. I ett brev 1224

¹ Lundqvist, De svenska domkapitlen, Sthlm 1897, s. 19 ff., Lundström, Hvilka äro våra äldsta domkapitel?, K. A. 1900, s. 85, K. B. Westman, Den svenska kyrkans utveckling, Sthlm 1915, s. 171 ff., 227 f., J. Galén, Regulära domkapitel i Sverige och Finland, F. H. T. 1938, s. 139 ff.

omtalar nämligen påve Honorius III, att ärkebiskop Olov Basatömer valts av klerus och folk, emedan uppsalakyrkan saknade kapitel.² I fortsättningen höra vi ej heller någonting om detta kapitel. En framställd hypotes, att det helt enkelt bestått av tillfälligtvis till Uppsala överflyttade munkar,³ förefaller sannolik.

Vid samma tid har emellertid kapitelbildningen varit aktuell vid ett par andra biskopsstolar i landet. 1220 har den även politiskt verksam biskop Bengt i Skara efter personlig hänvändelse fått påvlig befallning att vid sin kyrka inrätta ett regulärt kapitel eller, om detta icke läte sig göras, ett sekulärt.⁴ Om Bengt lyckats fullfölja sitt syfte, veta vi icke. Först 1257 nämnes direkt kapitel vid skarastolen.⁵ Tidigast påvisbart är i alla händelser Linköpings sekulära domkapitel. 1232 fick biskop Bengt (1220—37) påvligt tillstånd att här skapa »canonicos et alias dignitates».⁶ Bengt hann själv med att instifta 5 kanonikat. Det sjätte kom till 1247 eller kort dessförinnan på initiativ av hans efterträdare, Lars.⁷ Biskop Bengt i Linköping var broder till Birger Jarl. Det var alltså en medlem av den blivande konungaätten, som inlade största förtjänsten om, att det första kända sekulära kapitlet i vårt land kom till stånd. När Birger Jarl tagit det avgörande steg, som förde hans son på tronen, kom den stora framgången för kyrkan beträffande kapitelbildningen.

Den påvlige legaten kardinalbiskop Vilhelm av Sabina infann sig på hösten 1247 — det var troligen i oktober månad — i Sverige. Han kom närmast från Norge och stannade i landet till i maj 1248. Vilhelm av Sabina hade avsänts till de nordiska länderna för att reformera deras kyrkor i för påvedömet önsklig riktning. Han var bärare av de idéer, som först tydligt uttalats av clunyacenserrörelsens upphovsmän

² D. S. 225, K. B. Westman, a. a., s. 282.

³ Hj. Holmqvist, (rec. av) K. G. Westman, Svenska rådets historia till år 1306, K. Å. 1905, s. 287 f.

⁴ D. S. 194, K. B. Westman, a. a., s. 275. Om biskop Bengt, se K. G. Westman, Svenska rådets historia till år 1306, Upps. 1904, s. 20 f.

⁵ D. S. 440.

⁶ D. S. 269.

⁷ 1241 och 1245 omtalas i stadfästelser endast de anordningar beträffande domkapitlet, som Bengt gjort (D. S. 305, 328). I ett odat. brev skänker biskop Lars egendomar till ett av honom instiftat sjätte kanonikat för en magister Henrik (D. S. 282). ^{29/11} 1247 ökar han anslaget till dennes prebenda (D. S. 346).

och som vunnit fast fot vid påvestolen genom Gregorius VII. Programmet kan sammanfattas i ordet »libertas ecclesiae», kyrkans frihet från lekmannainflytande, från beroende av den världsliga makten. De förnämsta punkterna voro därför celibatets införande, hierarkiens frihet från världsliga rättssedvänjer (andlig domstol och testationsfrihet), samt fria biskopsval utan den världsliga maktens ingripande. Ett led — och ett viktigt sådant — i den sista programpunktens genomförande var domkapitlens inrättande vid biskopskyrkorna, varigenom ett valkollegium kom till stånd. Vilhelm av Sabina har under sin nordiska legation 1247—48 med diplomatisk skicklighet arbetat för kyrkans frihet. Hans verksamhet i Sverige och dess resultat är ju främst bekant genom beslutet på Skänninge möte den 1 mars 1248. Här påbjöds celibatets införande. Den första stora programpunkten var i princip genomförd. Vidare stadgas bl. a. att präst hade rätt att fritt testamentera sin förvärvade egendom utan sina anförvantes samtycke. Legaten har således i viss mån förmått genomdriva de kyrkliga kraven. Men det nämnes i stadgan, som är det enda direkta vittnesbördet om vad Vilhelm uppnått i landet, ingenting om de fria biskopsvalen eller om den viktiga förberedelsen till denna reform, domkapitlenas organisation. Först den 7 december 1250, d. v. s. 2 1/2 år efter det nuntien lämnat landet, få vi underrättelser om åtgärder i denna fråga. Påven, Innocentius IV, har nämligen då på de svenska biskoparnas och klerus' begäran stadfäst en av Vilhelm utfärdad stadga om domkapitels inrättande. Enligt denna stadga skulle ett domkapitel om 5 kaniker inrättas vid alla de biskopskyrkor, som ännu saknade dylikt. När Vilhelms stadga kommit till, veta vi inte. Den har kunnat utfärdas under hans uppehåll i Sverige, den kan möjligen också vara att datera senare.

Den omständigheten, att nuntiens stadga om domkapitlen endast är bevarad i en påvlig bekräftelse från år 1250, har varit föremål för diskussion. Om man betraktar Vilhelms av Sabina besök i Sverige rent teoretiskt mot bakgrunden av den allmänna motsättningen mellan regnum och sacerdotium, där varje eftergift från statsmaktens sida gentemot de kyrkliga frihetskraven betecknade en försvagning, kan det förefalla lätt att finna en förklaring till förhållandet med den svenska domkapitelförordningen. Skänningebrevet innehåller de punkter, där

den påvlige legaten förmått statsmakten — i detta fall främst Birger Jarl — till eftergifter. I domkapitel frågan har jarlen emellertid intagit en helt avvisande hållning. Först sedan Vilhelm lämnat Sverige, har han därför utfärdat stadgan — och nu mot statsmaktens önsknigar. Redan Strinnholm framhöll således kortfattat, att orsaken till att legatens stadga om domkapitel först föreligger i påvlig bekräftelse 1250 torde vara, att han icke själv förmått genomföra reformen.⁸ Tunberg utvecklade mera samma tes: »Säkerligen har den statskloke Birger Jarl med en viss oro sett den konsolidering av kyrkans ställning i vårt land, som nyssnämnda åtgärder (skänningemötets bestämmelser) inneburo . . . Att domkapitel frågan först löstes genom ett påvligt brev utfärdat efter kardinal Vilhelms återvändande från Sverige tyder också på, att Birger Jarl på denna punkt gjort bestämt motstånd mot de kyrkliga kraven».⁹ Andra forskare fästa intet avseende vid, att domkapitelstadgan först föreligger i påvlig bekräftelse 1250. Visserligen har den även enligt dessa forskare varit emot furstemaktens intresse liksom övriga kyrkliga krav. Men Birger Jarl har givit efter även i denna punkt för att få kyrkans stöd. Bååth betonade sålunda, att domkapitelstadgan tillkommit genom samverkan med furstemakten, vilken, »tydligt, på grund af de inre oroligheterna behärskad af legaten, afstått från rätten till besättning af biskopsstolarne utan att, så vidt vi kunna se, betinga sig någon form af medverkan vid de kanoniska valen».¹⁰ Engström förmodar, att Ulf Jarls vacklande hållning i striden mot folkungapartiet motiverat »varför konung Erik och B(irger) trots segern (vid Sparsätra 1247) måste söka medling i striden hos den påvlige legaten . . .». Priset för hans stöd »var konungens och jarlens samtycke till de genomgripande kyrkliga reformer (celibatstadgandet, påbudet om biskopsval genom domkapitel etc.), vilkas genomförande var syftet med kardinalens hitresa».¹¹ G. A. Donner anslöt sig principiellt till Bååths och Engströms uppfattning. Han ansåg, att Vilhelm, då han anlände till Sverige under inbördeskrig, genom att medla till konungamaktens favör vunnit dennas be-

⁸ Strinnholm, Svenska folkets historia IV, Sthlm 1852, s. 372 f.

⁹ Tunberg, Äldre medeltiden (Sveriges historia till våra dagar II), Sthlm 1926, s. 80 f., 90 f.

¹⁰ Bååth, Den kanoniska rättens historia, Sthlm 1905, s. 26 f.

¹¹ Engström, art. Birger (II), Magnusson i S. B. L. 4, s. 419.

vågenhet. Även i domkapitel frågan instämde han — ehuru med stor tvekan — i Bååths resonemang: »Sicher hat Wilhelm mit dem König und dem Jarl wegen dieser Sache verhandelt, ob er aber, wie Bååth meint, das Königtum zum Verzicht auf sein Recht, die Besetzung der Bischofsstühle erheblich zu beeinflussen, bewogen hat, oder ob er mehr auf eigene Faust gehandelt und z. B. die *electio canonica* gar nicht berührt hat, ist nicht zu entscheiden. Es scheint jedoch, als ob der Legat den König für sich gewonnen habe».¹² Åsikten har dock icke slagit igenom. Sålunda har Donners framställning av Vilhelms svenska legation blivit föremål för en skarp kritik av Carl-Fredrik Corin, som beträffande diskussionen av domkapitlenas uppkomst framhåller, att »tillräckliga stöd saknas för förf:s resonemang i denna fråga».¹³ Slutligen kan nämnas, att Åsbrink-K. B. Westman helt ansluta sig till Tunbergs uppfattning.¹⁴

Ett skäl till, att Bååth och Donner äro böjda att förlägga Vilhelms stadga om domkapitel till nuntiens uppehåll i Sverige, är säkerligen det, att båda äro av den uppfattningen, att han medverkat till Uppsala sekulära domkapitels bildande. Det torde också vara den punkt, där man har möjlighet att komma längre såväl beträffande dateringen av kapitlets tillkomst som i fråga om legatens verksamhet i landet.

I ärkebiskopskrönikan i 1344 års uppsalaregister heter det om ärkebiskop Jarler, vars *archiepiscopat* infaller under åren 1236—55, att »huius tempore collegium canonicorum secularium institutum est in ecclesia vpsalensi regnante domino Erico rege sweorum, primo nimirum fuit monachorum»,¹⁵ och i den samtidiga förteckningen på kanonikaten och deras innehavare få vi upplysning, att »tempore, quo prefuit ecclesie vpsalensi dominus Jaerlerius archiepiscopus, institutum fuit primum capitulum canonicorum secularium in ecclesia vpsalensi, et facti sunt quatuor persone in capitulo, videlicet prepositus, archidyaconus et duo canonici». Av förteckningen framgår, att de tvenne kanonikaten voro de s. k. »Hagund och Lagund» samt »Norund».¹⁶

¹² Donner, Kardinal Wilhelm von Sabina, Hfs 1929, s. 361 ff.

¹³ Corin, (rec. av) Donner, a. a., H. T. 1931, s. 507.

¹⁴ Åsbrink-K. B. Westman, Svea rikets ärkebiskopar, Sthlm 1935, s. 66 f.

¹⁵ D. S. 3834, V, s. 299.

¹⁶ D. S. 3835, V, s. 304.

Enligt dessa, i ifrågavarande avseende ytterst tillförlitliga källor, har det sekulära uppsalakapitlet sålunda bildats under Jarler, d. v. s. 1236—55, dock före de första dagarna av februari 1250, tiden för Erik Erikssons död. Det har bestått av 4 prebenden. I forskningen har man understundom i huvudsak nöjt sig med dessa uppgifter. Henrik Reuterdahl framhöll sålunda, att Jarler »för sin kyrka inrättade ordinära canonicater och således insatte seculara caniker i stället för de äldre regulära, d. ä. munkarna». När en Bero, som 1244 kallas prost i Tiundaland,¹⁷ den 19 november 1247 benämnes »prepositus upsalensis»¹⁸ och sedermera visar sig vara domprost i Uppsala, anser Reuterdahl, att han förenat bägge sysslorna och att sålunda åtminstone domprost funnits före sistnämnda datum.¹⁹ Samma uppfattning företrädes av J. Galén.²⁰ Enligt dessa premisser skulle alltså ¹⁹/₁₁ 1247 utgöra en säker terminus ante quem för kapitlets tillkomst. Redan Lundqvist har emellertid visat, att Björns titel i brevet från 1247 icke i och för sig säger någonting om dennes ställning såsom domprost i Uppsala eller lantprost i Tiundaland.²¹ Även lantprostar i allmänhet kunde benämnas efter residensstaden.²² Uppsalakapitlet behöver således icke ha existerat ¹⁹/₁₁ 1247.

På grundval av de anförda källorna är det heller icke möjligt att komma fram till en närmare datering av det sekulära uppsalakapitlets tillkomst än 1236—febr. 1250. Andra källor ge emellertid antydningar om, att händelsen är att förlägga till Vilhelms av Sabina legation 1247—48. Den 3 december 1250, alltså omedelbart före den nämnda stadfästelsen, har påven i tvenne brev efter uppfordran från Sverige vänt sig till »preposito et capitulo ecclesie vpsalensi» med bekräftelse på och skydd för egendomar, intäkter och privilegier, särskilt anslaget av fattigtionden, vilken konung Erik och Birger Jarl skänkt till kyrkan.²³ Bullorna stärka för det första uppsalaregistrets uppgift, att kapitlet kommit till före Erik Erikssons död. Men de ge också an-

¹⁷ D. S. 316—17.

¹⁸ D. S. 344.

¹⁹ Reuterdahl, Svenska kyrkans historia II: 1, Lund 1843, s. 152, 223.

²⁰ J. Galén, a. a., F. H. T. 1938, s. 141.

²¹ Lundqvist, a. a., s. 23.

²² Jfr t. ex. D. S. 51, 268, 595.

²³ D. S. 380—81.

tydan, och en bestämd sådan, om terminus post quem. Fattigtionden hade givits domkapitlet av Erik Eriksson och Birger Jarl. Eftersom — vi återkomma härtill längre fram — fattigtionden var den inkomst, som möjliggjorde kapitlets existens, bör detta alltså ha tillkommit efter den tid, då Birger blivit jarl, eller i varje fall den politiskt ledande, alltså tidigast på hösten 1247. I en bulla från 1256 talas slutligen direkt om Vilhelms av Sabina verksamhet vid uppsalakapitlets tillkomst. Nuntien säges här ha instiftat ett kapitel om fem kaniker, medan tidigare intet kapitel funnits.²⁴

De sist anförda källorna ha understundom utan diskussion tagits såsom belägg på Vilhelms av Sabina insats vid uppsalakapitlets bildande. Ehuru Lundqvist icke vågade fastslå året för kapitlets tillkomst, utgick han likväl ifrån, att det hade samband med den påvliga nuntiens besök i Sverige. Han anförde den i påvlig bekräftelse från 1250 förefintliga stadgan och underströk, att brevet av den 3 december 1250 bevisar, att Vilhelm före detta datum blivit åtlydd vad ärkestolen beträffar.²⁵ H. Hildebrand nöjde sig med en ännu försiktigare formulering: »Erkebiskop Jarl inrättade under konung Erik Erikssons regeringstid — konungen dog 1250 — ett kapitel af sekulära kaniker . . . antagligen under inflytande af den påvlige legaten».²⁶ Med stöd av påvebullan av den 22 januari 1256 framhävde Bååth på helt annat sätt än tidigare forskning Vilhelms betydelse. Bååth hävdade, att nuntien »organiserade själf åtminstone Uppsala domkapitel genom inrättande af fem kanonikat».²⁷ I denna uppfattning instämde helt G. A. Donner.²⁸

Den av Bååth och Donner åberopade källan för kardinalens insats vid kapitelbildningen är emellertid icke så avgörande, som man vid första påseendet kunde förmoda. Det heter i 1256 års bulla, att i Uppsala »quinarius canonicorum numerus dicitur institutus» av Vilhelm, och fortsättningen om de tidigare okanoniska valen är i huvudsak en direkt upprepning av motiveringen i den påvliga stadfästelsen

²⁴ D. S. 431.

²⁵ Lundqvist, a. a., s. 21 ff.

²⁶ H. Hildebrand, Sveriges medeltid III, Sthlm 1903, s. 141.

²⁷ Bååth, a. a., s. 26 f.

²⁸ Donner, a. a., s. 361 ff.

1250 av Vilhelms stadga. När det dessutom uppges, att nuntien instiftat fem kanonikat, d. v. s. i full överensstämmelse med stadgan, torde detta vara i direkt strid med verkliga förhållandet, eftersom ganska säkert endast prepositur, archidiakonat och tvenne kanonikat existerade ännu över ett tiotal år framåt.²⁹ Man kan därför på goda grunder förmoda, att påvebullan bygger mera på förordningen från 1250 än på direkta underrättelser från Sverige om det verkliga förhållandet. Dess uppgifter kunna i alla händelser icke utan vidare godtagas.

Redan tidssammanhanget talar emellertid för, att den påvliga legatens besök i Sverige varit av betydelse för uppsalakapitlets tillkomst. En säker terminus ante quem var att förlägga till febr. 1250. En ganska säker terminus post quem har fixerats till hösten 1247. Vi veta dessutom genom stadfästelsen av den 7 december 1250, att Vilhelm sysselsatt sig med domkapitlens ordnande under sitt uppehåll i landet. Att så varit fallet, antydes även av en annan källa. Den 29 november 1247 utökade biskop Lars i Linköping den av honom instiftade prebendans inkomster med ärkebiskopstionde. Åtgärden vidtogs med Vilhelms tillstånd och på hans befallning³⁰ samt stadfästes av honom den 18 december s. å.³¹

I själva verket torde det förhålla sig så, att den påvlige nuntien samtidigt haft att göra med uppsalakapitlets bildande. För att ådaga-lägga detta kräves emellertid en liten utvikning från ämnet. År 1244 hade invånarna i Tiundaland beviljat sin prost, »prepositus de Tiundaland», en avgift av tvenne penningar »singulis annis a singulis decem prouinciarum habitatoribus». Åtgärden stadfästes av jarlen Ulf Fase³² och ärkebiskop Jarler³³ samma år. En liknande överenskommelse

²⁹ Till det tredje kanonikatet (dekanatet) skänktes egendom av konung Valdemar efter 1267, och kanonikatet synes först ha bildats under Folke Jonssons första tid som ärkebiskop (D. S. 3835, V, s. 308, D. S. 595). Det fjärde kanonikatet grundades av Valdemar 1273 (D. S. 570, 3835, V, s. 310), det femte av Magnus Ladulås 1275 (D. S. 596, 606, 3835, V, s. 311), det sjätte, sjunde och åttonde av ärkebiskop Folke (1274—77, D. S. 3835, V, s. 312 ff.), det nionde genom Birger Jarls oäkta son Gregers gåva (D. S. 718, 3835, V, s. 315), det tionde av hertig Erik Birgersson (D. S. 606, 3835, V, s. 316), det elfte av ärkebiskop Jakob Israelsson (D. S. V, s. 318).

³⁰ D. S. 346, Donner, a. a., s. 364.

³¹ D. S. 353.

³² D. S. 316.

³³ D. S. 317.

träffades säkerligen samtidigt — den bevarade urkunden saknar datering — mellan Fjädrundalands invånare och deras prost.³⁴ Den 19 november 1247, 10 dagar före biskop Lars' på legatens befallning vidtagna åtgärd rörande linköpingskapitlet, stadfäste den sistnämnde i ett till »dilecto in Christo filio Beroni, preposito vpsalensi», den 1244 från Tiundaland beviljade avgiften.³⁵ Björn nämnes sedan såsom uppsalakapitlets förste domprost.³⁶

När Björn år 1244 såsom prost i Tiundaland tillförsäkrades prostavgiften härifrån och 3 år senare såsom prost i Uppsala fick stadfäst samma inkomst, drog Reuterdahl som nämnts härav den slutsatsen, att han förenat ställningen som lantprost och domprost, vilket förf. slöt »dels deraf, att han kallas prost i Tiundaland, och dels deraf, att hela Tiundaland består honom en afgift. En lika afgift består, alldeles på samma tid, åt prosten i Fjerdhundra, om hvilken wi icke weta, att han också tillhörde Upsala kapitel».³⁷ Häremot hävdade Lundqvist med full rätt, att titeln »prepositus upsalensis» icke behövde vara domprosttitel. Men mot själva det faktum, att lantprostsysslan kunde vara förenad med domprostsysslan kunde han endast anföra, att »om det än gifves ett och annat exempel på, att en dylik union någon gång ifrågakommit, så tillhör det en senare tid». Beträffande Björn hävdade han, att »då han sedermera (d. v. s. efter ¹⁰/₁₁ 1247) mottog preposituren i stiftsstadens, har han otvifvelaktigt lämnat sin förra befattning».³⁸ I denna fråga hade Reuterdahl rätt, och Lundqvists invändning är felaktig.

Vända vi oss till Uppsala sekulära domkapitels inkomster sådana dessa framgå av förteckningen 1344 i Reg. eccl. upsal., möter bl. a. en direkt skatt, som tillfaller innehavarna av preposituren, archidiakonaten och dekanaten. Domprosten uppbar 2 penningar »de quolibet rustico in Tiundia».³⁹ Ärkedjaken uppbar samma avgift från Attundaland⁴⁰

³⁴ D. S. 318.

³⁵ D. S. 344.

³⁶ D. S. 3835, V, s. 304.

³⁷ Reuterdahl, a. a. II: 1,

³⁸ Lundqvist, a. a., s. 23.

³⁹ D. S. 3835, V, s. 304.

⁴⁰ D. S. 3835, V, s. 304.

och dekanen från Fjädrundaland.⁴¹ Beträffande domprostavgiften står det utan vidare klart, att det är Tiundalands gamla prostavgift från 1244, som det här är fråga om. På samma sätt har prostavgiften från Fjädrundaland blivit en inkomstkälla för dekanatet. Om dettas uppkomst meddelar Reg. eccl. upsal. att konung Valdemar Birgersson efter ärkebiskop Lars' död (1267) skänkte egendom till ett prebende och att dess förste innehavare blev »dominus Jacobus, prepositus enecopensis». Efter dennes död ombildades det nya kanonikatet till dekanat.⁴² Jakob har 1275 varit både prost i Enköping och kanik i uppsalakapitlet.⁴³ I innehållsförteckningen till Reg. eccl. upsal. anges relationen mellan dekanatet och Fjädrundalands prostämbete, när 1244 års brev rörande prostavgiften rubriceras såsom »ordinacio Johannis (o: Jarlerii) archiepiscopi quod quilibet rusticus in Fyaedrundaland soluat preposito, id est decano, II denarios».⁴⁴ Från Attundaland slutligen äga vi icke, såsom fallet är med de bägge andra folklanden, i behåll något brev angående prostavgiften från 1240-talet. Saken synes här ej heller ha reglerats så tidigt. Den 4 januari 1278 befallde nämligen Magnus Ladulås Attundalands invånare att betala en avgift till prosten »quantum inhabitatores terrarum confinium exhibere consueuerant». Befallningen motiverades: »quia nobiscum prout in aliis regni nostri terris diucius inoleuerat preposituram constitui faciemus» och rubriceras i Reg. eccl. upsal. »institutio prepositure in Attundia».⁴⁵ Den 1278 sålunda tillkomna prostbefattningen har icke ens från början tänkts såsom en från kapitlet i Uppsala särskild inrättning. Ärkebiskop Jakob Israelsson utfärdade den 22 september 1281 fullmakt för Johannes Odulphi att vara ärkedjäkne i Uppsala »cum hijs pertinencijs, scilicet . . . duobus denarijs de quolibet rustico in Attundia, qui ratione pre-

⁴¹ D. S. 3835, V, s. 309.

⁴² D. S. 3835, V, s. 308.

⁴³ D. S. 595, Uppsala ⁴/₇ 1275, i vilket Jakob, »prepositus enecopensis», »in presencia venerabilis patris domini mei F. archiepiscopi vpsalensis constitutus et dilectorum fratrum meorum capituli eiusdem ecclesie» avstår från fattigtionen av Håbo härad till Uppsala domkyrkas fabrica, dit den av ålder hört. Det är således säkerligen icke fråga om ett orättmätigt undanhållande av domkyrkans medel av »en prost i Enköping», såsom Lundqvist, a. a., s. 134 f., anser, utan en transaktion inom kapitlet, i vilket Jakob är medlem.

⁴⁴ D. S. 3849, V, s. 356.

⁴⁵ D. S. 637, jfr D. S. 3849, V, s. 356.

positure exhiberi consueuerant omni anno».⁴⁶ Omedelbart efter det prostavgiften pålagts, befinner den sig alltså bland ärkedjäknens inkomster, där den kom att förbliva.

Med de tre förnämsta ämbetena i uppsalakitlet, preposituren, archidiakonaten och dekanaten, förbundos således prostavgifterna från vart och ett av de tre folklanden. Beträffande den förste domprosten och den förste innehavaren av den prebenda, som sedermera anslogs till dekanaten, veta vi, att de även varit prostar i Tiundaland, respektive Fjädrundaland. Den sistnämnde har bevisligen samtidigt varit uppsalakanik och prost. I Attundaland har knappast prostämbetet hunnit inrättas, innan vi kunna konstatera, att avgiften utgjorde en av ärkedjäknens i Uppsala inkomstkällor. Under sådana omständigheter kan intet tvivel råda om, att värdighetsinnehavarna i uppsalakitlet samtidigt ha varit prostar i de tre folklanden. Reuterdahls förmodan beträffande den förste domprostens i Uppsala ställning har bekräftats, och hans resultat kan utvidgas till att gälla även archidiakonaten och dekanaten. Det är härmed i och för sig intet överraskande resultat, vi komma fram till. Man behöver endast kasta en blick på t. ex. tyska förhållanden för att kunna konstatera, att det var regel — där det icke var direkt lagstadgat — att prostar vid de icke biskopliga s. k. kollegiatkapitlen skulle tagas bland vederbörande domkapitels kaniker.⁴⁷ I vad mån samma förhållande varit rådande i andra svenska stift, undandrar sig vårt bedömande. Det kan emellertid påpekas, att prosten på Öland regelbundet var linköpingskanik.

⁴⁶ D. S. 730.

⁴⁷ H. Hagemann, *Das Osnabrücker Domkapitel in seiner Entwicklung bis ins 14. Jahrhundert*, Hildesheim 1910, s. 43, 59 f., O. Leuze, *Das Augsburger Domkapitel im Mittelalter*, Augsburg 1908, s. 13, B. Binder, *Das Domkapitel zu Gnesen, seine Entwicklung bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts*, Greifswald 1912, s. 28, A. Müller, *Das Bremische Domkapitel im Mittelalter*, Greifswald 1908, s. 14, 43 ff., J. Görres, *Das Lütticher Domkapitel bis zum 14. Jahrhundert*, Berlin 1907, s. 29, E. Weber, *Das Domkapitel von Magdeburg bis zum Jahre 1567*, Halle a. S. 1912, s. 26, o. s. v. Det är möjligt, att i Sverige direkta motsvarigheter till dessa kontinentala icke-biskopliga kollegiatkapitel funnits. I en bulla ^{31/12} 1220 riktar sig påve Honorius III till »preposito et capitulo ecclesie sancte Marie de Hagby» med löfte om skydd för kyrkans personer och egendomar (D. S. 202). Eftersom bullan tillkommit efter supplik från kyrkan och dess egendomar noggrant angivas, förefaller det osannolikt, att kurians formulering berott på bristande kunskaper om förhållandena.

Vi kunna nu återvända till Vilhelms av Sabina stadfästelse på prostavgiften för Björn den 19 november 1247. Den nämnda avgiften har dragits till kapitlet på det sättet, att Tiundalandsprosten även blivit domprost. Vi veta vidare, att Vilhelm av Sabina just vid tiden för utfärdandet av ifrågavarande stadfästelse varit intresserad av domkapitelbildningen. Det förefaller därför mer än sannolikt, att han, när han den 19 november stadfäster 1244 års avtal och därvid mot titulaturen i de tidigare breven ändrar »prepositus de Tiundaland» till »prepositus vpsalensis», varit sysselsatt med kapitelfrågans ordnande vid ärkestolen. Det har för legaten gällt att tillförsäkra domkyrkan, icke prosten i Tiundaland, en av dess inkomster.

Redan vid begynnelsen av sin vistelse i Sverige synes den påvlige legaten ha sysslat med organisationen av Uppsala sekulära domkapitel. Denna omständighet får väl i och för sig anses vara ett skäl mot den åsikten, att Vilhelms stadga om domkapitel rönt ett bestämt motstånd från statsmaktens sida. När domkapitel icke uppstod omedelbart vid alla domkyrkor, kan man minst lika gärna söka förklaringen i ekonomiska faktorer.⁴⁸ Kanikerna krävde underhåll antingen av domkyrkans godsbesittningar, direkta skatter eller genom att en sockenkyrka anslogs såsom annex. Orsaken till, att linköpingskapitlet nått relativt långt i utveckling redan före nuntiens besök i Sverige, är av allt att döma att söka i det förhållandet, att biskop Bengt såsom tillhörande en av landets förmögna och inflytelserikaste släkter, hade helt andra ekonomiska resurser än sina ämbetsbröder. Med Birger Jarl trädde samma familj hjälpande emellan beträffande ärkebiskopsstolens och andra biskopsstolars kapitel. Uppsalastolen befann sig efter branden 1245 i djup ekonomisk misär.⁴⁹ En första förbättring i dess ekonomiska ställning var det, då de tre folklandens prostavgifter flyttades över till ärkestolen. Mera betydde emellertid fattigtiondens överflyttning. Som bekant fördelades tionden i Sverige — på vissa undantag när — på det sättet, att sockenprästen tog $\frac{1}{3}$. De övriga $\frac{2}{3}$ delades i tre lika delar, varav en tillföll sockenkyrkan, en biskopen, medan den

⁴⁸ Jfr Lundqvist, a. a., s. 22 f., Donner, a. a., s. 390.

⁴⁹ Jfr Jaakkola, Pyhän Eerikin pyhimystraditionin, kultin ja legendan synty, Historiallisia Tutkimuksia IV: 1, Helsinki 1922, Referat, s. 8, och notapparaten, s. 69 ff.

tredje reserverades för de fattiga.⁵⁰ Det var sistnämnda del, $\frac{2}{9}$ av hela tionden, som i de tre folklanden och Gästrikland,⁵¹ ograverad⁵² kom att tillfalla Uppsala domkyrka samtidigt med det sekulära domkapitlets tillkomst.⁵³

Att denna inkomst blev av stor betydelse för uppsalakyrkan och dess utveckling är en självklar sak. Över 2 % av all spannmål från Uppland och Gästrikland tillföll därmed uppsalakanikerna. Man har också varit fullt medveten om fattigtiondens betydelse. I konung Birger Magnussons stadfästelsebrev den 29 juli 1305, sedan tionden i sex år innehållits, hette det, »quod prebende canonicorum quasi omnes super dicta decimarum parte fuerunt ab inicio fundate»,⁵⁴ och i ärkebiskop Olovs supplik till påven 1316 i anledning av, att tionden ånyo indragits 1315, kunde han meddela, att kanikerna på grund av indragningen tvungits att lämna domkyrkan »et apud rurales et parrochiales ecclesias residere». ⁵⁵ Vända vi oss till prebendernas inkomstförteckning 1344 i Reg. eccl. upsal., så visar det sig, att fattigtionden alltjämt haft stor betydelse trots de omfattande godskomplex, som tillkommit under de föregående 100 åren. Tionden är nu fördelad på så gott som alla prebendena — endast prebendena Danmark och Bondkyrka äro utan — varjämte den tagits i anspråk även för andra ändamål.⁵⁶ Av de fyra äldsta prebendena hade preposituren kaniktionden från Ulleråker och Vaxalla,⁵⁷ ärkediakonaten från Bälinge och Vallentuna härader.⁵⁸ De

⁵⁰ H. Hildebrand, a. a. I, s. 286 f.

⁵¹ D. S. 414.

⁵² D. S. 380: »redditus bladi, que dicime pauperum uulgariter appellantur», och D. S. 669. Av formuleringen i D. S. 391—94: »tertiam partem de decimis, que pauperum uulgariter appellantur», och D. S. 1472, kunde man möjligen vara böjd att sluta, att endast $\frac{1}{3}$ av fattigtionden anslogos till domkyrkan. Jfr Höjer, Bonifacius VIII och Sverige. Bidrag till Sveriges medeltidshistoria tillagnade C. G. Malmström, Upsala 1902, nr 13, s. 16, och förf., Striden mellan Birger Magnusson och hans bröder, Lund 1939, s. 79, 85. Att hela fattigtionden avsågs, framgår även av ett påvebrev $\frac{18}{12}$ 1466 (Celse, Apparatus ad historiam sveogothicam, Holmiae 1782, s. 201).

⁵³ Ovan, s. 65 f., D. S. 669, 392—94, 391.

⁵⁴ D. S. 1472.

⁵⁵ S. Kraft, Kaniken Nils Sigvastssons rapport om kyrkliga förhållanden i Sverige, K. Å. 1936, s. 261. Jfr J. Rosén, a. a., s. 279 f.

⁵⁶ T. ex. för de studerande i Paris (D. S. 699, 1044) och fabrican (D. S. 595).

⁵⁷ D. S. 3835, V, s. 304.

⁵⁸ D. S. 3835, V, s. 305. Jfr D. S. 414, 730.

tvenne första kanonikaten benämndes fortfarande efter de härader, från vilka de uppburo tionden, »Hagund och Lagund» samt »Norund». Av dessa hade prebendan »Hagund och Lagund» ännu 1344, bortsett från $\frac{1}{2}$ markland jord, ingen annan inkomst än kaniktionden.

Men överflyttningen av fattigtionden till kaniktionde måste även ses från en annan sida, från befolkningens. Ursprungligen hade bönderna behållit denna del av tionden för att vid behov giva åt de fattiga.⁵⁹ Huruvida allt eller ens någon del använts för fattigvården, kan naturligtvis icke längre avgöras. I alla händelser miste de nu på en gång hela denna reserv utan att få någonting i utbyte.⁶⁰ Av allt att döma hänvisades socknarnas fattigvård till allmosor, som lågo utanför tionden. Medan ärkestolen — och väl även de olika kanikerna — av sina tiondeinkomster kunde sälja och exportera spannmål,⁶¹ ha vi i det sparsamt bevarade urkundsmaterialet exempel på, att upplandsstormän upplånade spannmål av kyrkans män och t. o. m. härför pantsatte jordegendomar.⁶² Vid mera än ett tillfälle under 1200-talet och 1300-talets första årtionden tog sig också missnöjet med fattigtiondens anordning till uppsalakanikerna mycket starka uttryck.⁶³

Den främsta orsaken till, att det sekulära kapitlet i Uppsala med en gång kunde uppstå i samband med Vilhelms av Sabina svenska legation 1247—48 är således den, att domkyrkan i fattigtionden fått kontanta medel till kanikernas försörjning. Man kan a priori knappast komma till något annat resultat, än att åtgärden måste ha haft icke endast furstemaktens gillande utan även dess effektiva stöd. I den

⁵⁹ I Västergötland karakteriseras fattigtionden såsom den del, »ær böndir skulu inni haldæ oc vaslum mannum giuac . . .» (biskop Brynjulfs stadga 1281, D. S. 709. Jfr Vg. L. II, ed. Schlyter, Kk. B. 36—39, Vg. L. I, Kk. B. 17). Övriga landskapslagar meddela endast, att den sista tredjedelen är förbehållen de fattiga. U. L., tillkommen, då tvist rådde om fattigtionden, tiger med denna tredjedel. Jfr J. Rosén, a. a., s. 85 med not 35.

⁶⁰ Givetvis kunde kyrkans arbete i sjuk- och fattigvårdens tjänst återopas. Men så betydande var ännu icke denna kyrkans verksamhet, och den rättfärdigade i alla händelser icke, att uppsalakanikerna ensamma fingo hela fattigtionden. Typiskt är, att i andra stift en del av fattigtionden gick till hospitalen (Se t. ex. Lundqvist, a. a., s. 136 ff.).

⁶¹ Se ärkedjäknen Olovs räkenskaper 1310 över ärkestolens inkomster (D. S. 1667).

⁶² Se förteckningen över domkyrkans utestående fordringar 1291 (D. S. 1032).

⁶³ J. Rosén, a. a., kap. III och VII: 3.

påvliga bekräftelsen 1250 talas också endast om, att konung Erik och Birger Jarl skänkt tionden till kapitlet. Detsamma är fallet i Birger Jarls och Valdemars bekräftelser 1252, endast med den skillnaden, att konungen står såsom ensam givare »de consilio karissimi patris nostri B. ducis Svechie et aliorum discretorum terre», vilket i Magnus Ladulås' bekräftelse 1279 uttolkades såsom rikets stormäns rådslag.⁶⁴ Först i Birger Magnussons bekräftelse 1305 har man ansett det opportunt att även åberopa invånarnas fria vilja.⁶⁵

Ställa de omständigheter, under vilka uppsalakapitlet kommit till, det utom allt tvivel, att kapitelbildningen understöts av Birger Jarls unga furstemakt, så kastar detta i sin mån även ljus över de andra kapitlenas tillkomst. Det förefaller ju ganska inkonsekvent, om jarlen samtidigt skulle ha befrämjat ärkebiskopsstolens strävanden och inlagt ett bestämt veto mot den påvlige nuntiens generella stadga i domkapitel-frågan. Vi ha all anledning att antaga, att denna stadga kommit till under Vilhelms av Sabina uppehåll i Sverige och med Birger Jarls gillande. Skulle man söka en närmre datering, förefaller det troligast, att denna vore att finna på hösten 1247, då nuntien bevisligen sysslat med domkapitlena. Vid skänningemötet har domkapitel-frågan kanske redan varit utagerad, varför det icke fanns någon anledning att här taga upp den på nytt. Att den sedan stadfästes av den helige fadern, innebär ju intet som helst egendomligt steg. Överhuvud är det förvånande, att man på allvar har kunnat förmoda, att kapitelbildningen i Sverige rönt ett bestämt motstånd från Birger Jarls fursteätt. Det var icke endast i fråga om fattigtionden, som just denna ätt kraftigare än någon annan i Sverige från det ögonblick, den fått makten, ja redan dessförinnan, understött domkapitlenas bildande. Kanonikaten vid ärkebiskopsstolen hade i de allra flesta fall jämte inkomsten av fattigtionden inkomster av folkungaättens till kyrkan donerade egendomar.⁶⁶ Linköpings domkapitel hade som nämnt grundats av Birgers broder Bengt. Vid sin kröning 1251 skänkte Valdemar Birgersson jordegendomar för grundandet av ännu ett kanonikat,⁶⁷ och hans exempel följdes av Magnus

⁶⁴ D. S. 669. Jfr J. Rosén, a. a., s. 101 med not 84, s. 389, not 38.

⁶⁵ D. S. 1472. Jfr J. Rosén, a. a., s. 101 med not 84.

⁶⁶ Se J. Rosén, a. a., s. 79, och ovan, s. 66, not 28.

⁶⁷ D. S. 388. Jfr dotterns donation 1278 (D. S. 646).

Ladulås 1275.⁶⁸ Konung Magnus har även ihågkommit Skara⁶⁹ och Strängnäs⁷⁰ domkyrkor med egendomar till nya kanonikat. Det kan icke råda något som helst tvivel om, att den ekonomiska grunden för kapitelbildningen icke endast vid ärkestolen utan även vid övriga biskopsstolar har lagts av Birger Jarls familj. Men den nya fursteätten har givetvis icke härvid handlat av rent religiösa motiv. Kyrkan var en faktor, som var av stor betydelse för den starka furstemakt, som folkungaregenterna skapade i strid med landets världsliga aristokrati. Den var den nya konungaättens förnämsta stöd.

Även från en annan utgångspunkt kan man nämligen få en inblick i Birger Jarls hållning till kapitel frågan. Den inrikespolitiska situationen 1247—48 karakteriseras främst av tvenne händelser, slaget vid Sparrsätra 1247 samt Birger Magnussons uppstigande till jarl. Genom den förstnämnda händelsen slogs för tillfället det gamla »folkungapartiet» under ledning av Knut Långes ättlingar tillbaka. Holmger Knutsson tillfångatogs och avrättades jämte andra »folkungar» 1248, medan Filip Larsson, gift med Knut Långes änka, gick i landsflykt.⁷¹

I samband med dessa händelser har Birger Jarl ökat sitt inflytande och banat väg för sonens tronkandidatur. Källorna äro visserligen alltför knapphändiga i sina upplysningar för att tillåta en inblick i händelseförloppets detaljer. Hakonarsagan, som ju eljest är ytterst tillförlitlig i sina uppgifter, redogör i samband med händelser på hösten 1247 för maktförhållandena i Sverige: Ulf Jarl Fase var den, som hade störst inflytande vid konungens sida. Herr Birger, Magnus Minniskölds son, som var gift med konung Eriks syster, var därefter den störste hövdingen i landet.⁷² Vid skildringen av ett planerat möte mellan konungarna i Sverige och Norge på hösten 1248, ett möte, som gick om intet, därför att den norske monarken blev försenad, omtalar sagan Ulf Fases död: Konung Erik av Sverige red under sommaren till Västergötland med

⁶⁸ D. S. 600.

⁶⁹ D. S. 657.

⁷⁰ D. S. 622, 759.

⁷¹ Se härom främst Hakonarsagan, ed. Unger, Chria 1873, 290, s. 413 f., Erikskrönikan, ed. Pipping, Upps. 1921, vv 51—66, s. 4, Annales Sigtunenses, S. R. S. III: 1, s. 4, Pipping, Kommentar till Erikskrönikan, Hfrs 1926, s. 25 ff. Om namnet »folkungar» se Bolin, Folkungarna, Scandia 1935, s. 236 f. och passim.

⁷² Hakonarsagan, a. ed., 286, s. 411.

mycket folk. Ulf Jarl och Birger voro med honom. Ulf Jarl blev emellertid sjuk, och samma höst avled han, något som svearna tyckte vara stor skada. Konung Erik gav då Birger jarlanamn. Han blev nu den störste hövdingen och hade allt inflytande hos konungen. Kort därpå avrättades Holmger Knutsson, Ulfs frände, »och andra folkungar».⁷³ Ulf Fases död, Birgers upphöjande till jarl och Holmgers avrättning förläggas i de svenska annalerna liksom i Hakonarsagan till 1248.⁷⁴ Men tidssammanhanget i sagan kan icke vara riktigt. Ulf Fase nämnes icke i urkunderna 1248. Den 1 mars detta år innehar Birger jarltitel och omtalas i skänningestadgan av Vilhelm av Sabina såsom den, av vilken riket så gott som helt styres.⁷⁵ Antingen har Ulf icke avlidit på hösten 1248 såsom sagan uppger utan senast på nyåret 1248 — kanske har sagan tagit fel på ett år och avser hösten 1247⁷⁶ — eller också existerar icke det av sagan postulerade sambandet mellan Ulfs död och Birgers jarlvärdighet, utan den sistnämnde har undanträngt den gamle jarlen.⁷⁷ Att träffa ett säkert avgörande mellan de bägge alternativen är icke möjligt. Det spelar i detta sammanhang ingen större roll, huru härmed förhåller sig. Av allt att döma har i alla händelser Sparsätraslaget och folkungarnas nederlag betytt början till Birgers politiska maktställning, vilken han sedermera alltmer underbyggt.

Viktigare för vårt syfte är att så vitt möjligt klarlägga partiställningen vid begynnelsen av Birger Jarls maktperiod. Det får anses som säkert, att Birger klart satt som sitt mål att vinna kronan för sina barn med den barnlöse Erik Erikssons syster efter konungens död och

⁷³ Hakonarsagan, a. ed., 299, s. 413.

⁷⁴ *Incerti Scriptoris chronicon, Gråbrödraannalerna, Sigtunaannalerna, S. R. S. I: 1, s. 86, 63, III: 1, s. 4.* Jfr även *Islandske Annaler*, ed. G. Storm, Chria 1888, s. 26, 66, 132, 190, 257, 329, vilka dock endast torde bygga på Hakonarsagan och svenska annaler (jfr I. Andersson, *Källstudier till Sveriges historia 1230—1436*, Lund 1928, s. 29 f., noten).

⁷⁵ »dux, per quem fere totaliter regitur terra illa». Jag ansluter mig här obetingat till den bl. a. av Corin, a. a., H. T. 1931, s. 503 f., hävdade tolkningen av »terra» såsom lika med rike. Om »terra illa», såsom K. G. Westman, a. a., s. 26 och Donner, a. a., s. 369 med not 2, anse, skulle betyda Östergötland, skulle man väl ha nämnt detta landskap tidigare i urkunden. Däremot nämnes endast Sverige som helhet tidigare. Detta nämnt som komplettering till Corins bevisföring.

⁷⁶ Så t. ex. Tunberg, *Äldre medeltiden*, s. 78 f.

⁷⁷ Så t. ex. Engström, art. Birger (II) Magnusson i *S. B. L.* 4, s. 419.

att själv styra riket under barnens omyndighet. Lika säkert är, att det »folkungaparti», som 1247 gjorde uppror, med alla medel motarbetat hans strävanden. Genom slaget vid Sparrsätra, Holmgers avrättning och Filip Larssons landsflykt hade Birger vunnit första etappen. Vid avgörandet efter Erik Erikssons död i februari 1250 voro Knut Långes son Filip och Magnus Brochas son Knut Valdemar Birgerssons medtävlare om kronan.⁷⁸ Sedan Birger Jarl 1251 isolerat upprorspartiet från understöd i Norge,⁷⁹ mötte de tre ledarna Filip Knutsson, Filip Pettersson och Knut Magnusson på hösten sitt öde vid Hervadsbro.⁸⁰ Det skådespel, man kan skymta bakom de fragmentariskt bevarade källorna 1247—51, har inneburit, att en kraftfull härskarpersonlighet bland stormännen banat väg för sig själv och sin ätt till regeringsmakt och krona. Den del av den stormannakrets — eller stormannasläkt — som vågat öppet ställa sig i Birgers väg, har hänsynslöst slagits till marken.

Men Birger Jarl har, förutom av den ännu levande konung Erik Eriksson, haft stöd av andra medlemmar i samma stormannakrets. Även om Ulf Jarl förvisso intagit en mera medlande hållning gentemot upprorspartiet,⁸¹ har han aldrig anslutit sig till detta. Hans son Ulf och broder Karl Karlsson stodo båda kvar vid Birgers och Valdemars sida under de oroliga åren, tills Valdemars tron var säkrad.⁸² Dessamma gäller om Folke Jarls son Holmger⁸³ samt om Johan Ängels söner,⁸⁴ befryndade såväl med Birger Jarls⁸⁵ som med Ulf Fases släktgrenar.⁸⁶ Dessa herrar ha understött Birgers väg till regentställningen.

⁷⁸ Hakonarsagan, 298 a. ed., s. 418. Jfr Pipping, a. a., s. 137, Bolin, a. a., Scandia 1935, s. 237 f.

⁷⁹ Hakonarsagan 299, 302, a. ed., s. 419 f.

⁸⁰ Hakonarsagan 305, a. ed., s. 421 f., S. R. S. I: 1, s. 54, 63, 86, 89, III: 1, s. 4, A. D., s. 115, 152, Middelalderlig historisk Litteratur paa Modersmaalet, ed. E. Jørgensen, s. 20. Jfr Pipping, a. a., s. 166 ff., 183 f., Bolin, a. a., Scandia 1935, s. 237 f.

⁸¹ Pipping, a. a., s. 28, 41, Engström, a. art. i S. B. L. 4, s. 419.

⁸² Hakonarsagan 305, a. ed. s. 421, Flateyrbok III, s. 183, 187, S. T. 94, D. S. 405.

⁸³ D. S. 377, 386, 387, 405, Codex Frisianus, s. 545.

⁸⁴ Flateyrbok III, s. 187, Codex Frisianus, s. 545, D. S. 377, 405.

⁸⁵ D. S. 445.

⁸⁶ D. S. 538.

Den påvlige legaten anlände till Sverige just vid den tidpunkt 1247—48, då Birger Magnusson genom slaget vid Sparrsätra och uppnåendet av ställningen som Sveriges jarl grundlade sin maktställning. Han omtalar själv att inbördesstrid rasade vid hans ankomst. Nuntien kastade sig i förvecklingarna och lyckades enligt egen uppgift medla mellan de stridande, så att fullkomlig enighet uppnåddes.⁸⁷ Redogörelsen, som inleder skänningestadgan, lämnar ett viktigt bidrag till Vilhelms verksamhet från ankomsten till Sverige omkring oktober 1247 fram till skänningemötet.⁸⁸ Nuntien har varit direkt intresserad i de politiska förvecklingar, som av allt att döma förde Birger Jarl till en övermäktig ställning. Under samma tid har han varit sysselsatt med att befrämja de svenska domkapitlenas framväxt. Med all sannolikhet omvittnar det av honom den 19 november 1247 utfärdade brevet, att organiseringen av Uppsala domkapitel varit i gång. Vi ha tidigare betonat, att överflyttningen av fattigtionden till ärkestolen ganska självklart tarvat furstemaktens medverkan. Av urkunderna syntes också framgå, att överflyttningen verkställdes av Erik Eriksson och Birger Jarl, medan det ofta framträdande missnöjet torde berättiga slutsatsen, att åtgärden — liksom alla beskattningsåtgärder — varit de tre folklandens invånare föga behaglig. Man kan under dylika omständigheter tryggt förutsätta, att den påvlige nuntien i sin medlarverksamhet ställt sig på konungens och jarlens sida. Gemensamt ha de efter de sistnämndas seger vid Sparrsätra genom förordningen om fattigtionden säkrat uppsalakatlets existens. Sigtunaannalernas bekanta notis om följderna av »folkungarnas» nederlag är även i detta sammanhang upplysande: »communitas rusticorum Vplandie Sparsaetrum amisit victoriam libertatis sue et inopite sunt eis spannale et skipuiste et honera plura».⁸⁹ Furstemakten har utnyttjat sin seger genom att utkräva nya skatter. Bland dessa nya bördor har troligen varit anslaget av fattigtionden till Uppsala domkyrka. Såväl konungamakt som kyrka skördade frukterna av den vunna segern. De bägge politiska maktfaktorerna stodo icke i någon motsättning till varandra utan i ett nära förbund till gemensamma intressens befrämjande.

⁸⁷ D. S. 359.

⁸⁸ Jfr Donner, a. a., s. 362 f.

⁸⁹ S. R. S. III: 1, s. 4.

Arten av detta förbund mellan kyrkan och Birger Jarl kan också i någon mån belysas. Brodern Bengts episkopat i Linköping har kanske lärt jarlen, att det var av betydelse för en furstesläkt, som ville vinna politiskt inflytande, att behärska biskopsstolarna. Med dessa intentioner har i alla händelser Birger handlat vid uppsalakapitlets tillkomst. Av dess första fyra medlemmar äro visserligen två, domprosten Björn och kaniken Arnold, politiskt helt okända. Men archidiakonaten samt prebendan Hagund och Lagund, den sistnämnda såsom ovan framhållits säkert grundad uteslutande på fattigionde, besattes med tvenne söner till Johan Ängel, Folke blev ärkedjäkne och brodern Bengt innehavare av prebendan. Ätminstone halva det unga uppsalakapitlet har sålunda besatts med Birgers anhängare. Dess skapande har icke betraktats såsom ett offer från furstemaktens sida till de kyrkliga kraven. Det har i stället tänkts såsom ett redskap i furstemaktens hand, medan det å andra sidan gav Birger Jarl en möjlighet att gynna sina politiska anhängare i kampen för Valdemars val till konung.

Den allians mellan ärkestolen och Birger Jarls fursteätt, som sålunda kommit till stånd, blev av stor och ödesdiger betydelse för bägge parterna och därmed för den inrikespolitiska utvecklingen överhuvud under 1200-talets senare hälft och under förra delen av nästa århundrade. För ärkestolen var grunden lagd till den starka utveckling, ekonomiskt, politiskt och kulturellt, som den nu snabbt undergick, samtidigt som den kunde utgöra ett villigt redskap i furstesläktens händer. Men den var för sina ekonomiska resurser hänvisad till konungamaktens skydd gentemot de krafter — i första hand uppsalandsstormännen —, som ville åt dess inkomstkällor. Så se vi, huru som uppsalakapitlet når sin högsta blomstring vid de tillfällen, då konungarna bland Birger Jarls ättlingar behärska stormannaklassen, men huru för kapitlet stundar svåra tider, när konungamakten råkar i förfall. Å andra sidan har den starkt kyrkliga färg, som präglar Birger Jarls och Magnus Ladulås' regerings- och — framförallt — lagstiftningsverksamhet, sin bakgrund och förklaring i den kyrkliga allians, som utgjort en av de allra viktigaste förutsättningarna för deras starka furstemakt.

Birger Jarl vidmakthöll den allians med kyrkan, som ingåtts

1247—48, medan kampen med de upproriska stormännen fördes till slut. I början av år 1251 lät han i Linköpings domkyrka kröna Valdemar,⁹⁰ och i augusti—oktober 1252 bekräftades anordningen med fattigtionden.⁹¹ Den 21 oktober samma år har Innocentius IV uppmanat ärkebiskop och biskopar att bistå konung och jarl mot »pertubatores ipsius regni» under motiveringen »cum carissimus in Christo filius noster W. rex illustris et nobilis vir B. dux Svetie prout decet catholicos principes cupiant, sicut intelleximus ecclesias et personas ecclesiasticas in regno Svetie constitutas in sua confovere iusticia et a malignorum incurisibus defensare».⁹²

Den anvisning av landsdelar till sönerna, som Birger Jarl planerade, ställdes 1255 under kyrkligt överinseende och beskydd.⁹³ Samtidigt sörjde jarlen för att den nära kontakten mellan ärkestolen och furstefamiljen skulle bibehållas genom att låta den 1254 födde sonen Bengt välja det andliga ståndet och ingå såsom kanik i uppsalakapitlet,⁹⁴ vars karaktär av ett av furstehuset behärskat kapitel därigenom skulle bevaras.

När Valdemar Birgersson vid faderns död 1266 själv grep regeringstyglarna, har han emellertid icke förmått att bevara förbundet med kyrkan. Resultatet blev, att han fick ärkestolen, nu under ledning av faderns gamle bundsförvant Folke Jonsson Ängel, till sin bittraste fiende. Inför en allians mellan Magnus och Erik Birgerssöner och kyrkan under ärkestolens ledning fick han lämna sin krona. Med Magnus Ladulås' regeringstillträde hade emellertid den svenska kyrkan fått en gynnare av samma eller större mått än Birger Jarl. Såsom reaktion mot den avsatte broderns regemente var han under sin första regeringstid strängt sysselsatt med att stadfästa och utvidga kyrkans fri- och rättigheter. En av hans första regeringsåtgärder var att stadfästa anordningen av fattigtionden till Uppsala domkyrka. Det nära

⁹⁰ S. R. S. III: 1, s. 4, D. S. 388, ^{24/8} 1251. Jfr D. S. 387, ^{17/1} 1251, och K. G. Westman, a. a., s. 29.

⁹¹ D. S. 391—94.

⁹² D. S. 396. Jfr D. S. 397, 398, Tunberg, Aldre medeltiden, s. 89.

⁹³ D. S. 429.

⁹⁴ ^{16/7} benämnes han av fadern scolar (D. S. 518). ^{31/5} 1269 är han ärkedjåkne i Linköping. Dessförinnan har han emellertid innehaft den av brodern Erik grundade prebendan Tierp (D. S. 3835, V, s. 316).

förbundet mellan konung Magnus och kyrkans män ger sig icke minst till känna i de personliga relationerna mellan honom och kyrkliga kretsar, framför allt sådana, som äro knutna till uppsalakapitlets krets och Ängelätten. Med konungens död 1290 lämnades kyrkan emellertid utan det furstliga stödet. Under Torgils Knutssons förmyndarregering, då de världsliga stormännen hade makten, inskränktes privilegierna, reducerades kyrkojorden och indrogs fattigtionden för uppsalakapitlets medlemmar. Med stor förväntan ha de kyrkliga kretsarna sett fram mot det ögonblick, då Birger Magnusson själv skulle övertaga regeringen och den mäktige marsken skjutas åt sidan. Stunden föreföll att komma år 1305. Birger försökte göra sig oberoende av den världsliga stormannakretsen och tog sina rådgivare från med uppsalakapitlet förbundna kretsar. Han bekräftade kyrkans privilegier, återlämnade fattigtionden och återbördade från kyrkan reducerade gods. Under hela brödrastridens tid fortsatte han konsekvent denna kyrkliga allianspolitik. I det avseendet var han en direkt fortsättare av faderns och farfaderns politiska system. Liksom Birger Jarl lät han en av sina söner vid unga år ingå i uppsalakapitlet och liksom Magnus Ladulås sökte han i kyrkan och dess män sitt stöd mot de världsliga stormännen. Hertigarna Erik och Valdemar å andra sidan ha i sina upprorsplaner medvetet utnyttjat det missnöje, som alliansen mellan konungamakt och kyrka medförde. I uppsalakyrkan funno de emellertid en kungaanhängare, den enda, som de aldrig lyckades helt besegra. Brödrastriderna slutade visserligen med Birgers nederlag. Men kyrkan under ärkestolens och uppsalakapitlets ledning stod vid Magnus Erikssons trontillträde 1319 starkare än vid begynnelsen av den förra omyndighetstiden.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

EINAR BILLING SOM TEOLOG

AV BISKOP ARVID RUNESTAM, KARLSTAD

Västerås domkapitel säger i det cirkulärbrev till de övriga domkapitlen i riket, i vilket Einar Billings död officiellt meddelas, att han på ett ställföreträdande sätt brottades med de väldiga problem, inför vilka tidsläget ställt den kristna tron. »På ett ställföreträdande sätt»: meningen är givetvis, att Billing inte bara oss andra till godo och i vårt ställe utfört ett mödosamt tankens arbete och sparat oss en myckenhet teoretiska bekymmer, utan framför allt att han gjort detta under ihållande personlig kamp med problemen.

Det är otvivelaktigt främst detta som präglar bilden av Einar Billing som teolog. Teologien var för honom en angelägenhet, som på varje punkt krävde personlig avgörelse för sanningen och den personliga frälsningskampens aldrig avslutade möda. Det var de villkor, under vilka han själv arbetade som teolog. Och det var otvivelaktigt hans uppfattning, att ingen kan med framgång och i sanningens namn bedriva teologi i ordets egentliga mening utan att själv vara av sanningen, det betyder: utan att pröva varje tanke inför det personliga sanningskravets forum och själv vara genomlyst av sanningen, avslöjad som en fattig, syndig människa inför Guds barmhärtighet.

Ty sådan är »sanningen», som teologen skall meddela. Den är för B. ytterst icke logisk följdriktighet eller till finnandes allenast i en tankens logik, där sats fogar sig till sats i en från livet och verkligheten själv isolerad tankeverksamhet. Sanningen är ytterst »verkligheten själv», för att tala med Kol. 2: 17; sanningen är själv liv, kärlek, dom och upprättelse. Den som skall skildra sanningen, måste leva i den. Annars kan han inte se den. Teologen måste vara en »sende»

tänkare — Billing talade gärna själv härom, och vi alla som suttit under hans kateder eller predikstol bära för visso med oss från de åren bilden av en »seende» forskare och människa. Men att teologen har att skildra, vad han ser, det betyder, att den vetenskapliga metoden och framställningen, som icke har någon annan uppgift än att göra den sak klar, om vilken den har att meddela kunskap, måste dikteras av föremålet självt och att metoden icke får påtruga föremålet för detsamma främmande frågeställningar.

Härav den välgörande *realismen* i Billings teologi. Vi kände, vi som kommo inom räckhåll för hans undervisning, att vi därigenom på ett befriande sätt kommo i kontakt med verklighet och att vad vi hörde svarade slag mot en verklighetstörst, som icke stillades med blotta läror och tankesystem utan säkert fäste i verkligheten. Härav ock den nära släktskapen mellan teologien och *förkunnelsen*. Teologien själv kan icke bli annat än uppbygglig, där öga och tanke tätt smyga sig efter Guds egna gärningar i historien och det enskilda människolivet och iakttar kampen om folken och själarna och den heliga kärleken som den innersta makten i denna kamp.

Teologen har liksom förkunnaren att skildra, vad Gud gör, icke att formulera allmänna sanningar om Gud och världen och människan. Han måste ställa sig på en utsiktspunkt, där han får en överblick över Guds handlande med folk och enskilda, en överblick, icke över det som har skett och nu till äventyrs ligger där som ett dött resultat av Guds verkande, utan över den Guds gärning, som lever och verkar intill nu och i det som har skett uppenbarar sin gärning idag. Teologien har att syssla med »historiskt» liv och teologen att vara historiker i den meningen, att han skall med sin blick följa Guds eget handlande med människan i nåd och dom och barmhärtighet.

Teologen måste, liksom envar enskild människa, som vill besinna sig på sitt livs och historiens väsentliga innehåll, äga en utsiktspunkt, från vilken han kan få en överblick över det som sker i det som sker. Det ges enligt B. olika högt belägna utsiktspunkter med motsvarande vidare eller mera begränsade perspektiv. För varje sådan utsiktspunkt gäller emellertid, att den icke kan intagas utan att åskådaren engagerat sig själv personligen i det drama som utspelar sig för hans ögon, och där blir medagerande. Redan den enkla sedliga självbesinningen hos

en människa, som samlar sig inför en plikthandling, erbjuder en begynnande inblick i ett historiskt sammanhang, där ett kämpande liv av högre ordning uppenbarar sig. Men den riktiga, vida utsikten över livet föreligger först i det datum, som heter syndernas förlåtelse eller rättfärdiggörelsen genom tron. Där är den levande och kämpande människans rätta orienteringspunkt. Och där är teologiens orienteringspunkt. Där öppnas blicken som ingenstädes eljest för *verkligheten*, där möter såsom på ingen annan punkt historiens Herre envar, som vill få inblick i hans gärningar. Men utsiktspunkten har den egenheten, att den själv är skarpt belyst och att det endast är därigenom att man själv blir medindragen i ljuset, som man kan riktigt se vad som försiggår. Teologiens metod är en *själv*besinning över den verklighet och det möte mellan Gud och människa, som syndaförlåtelsen utgör. Det är därför »utsiktspunkten» själv måste vara belyst. Jag måste besinna mig på mig själv såsom övergjuten av det på en gång obarmhärtigt avslöjande och renande och befriande ljuset från Gud. Metoden är för B. en efterbesinning på innehållet i den primära »besinning», som föreligger i själva förlåtelsen. Därför måste jag veta, vad förlåtelse är. Och kan jag det utan att själv ha erfarit förlåtelse och »sett» den verklighet, som där möter?

Billings kristna grundsyn är hämtad från profeterna och Paulus och deras uppenbarelsehistoriska betraktelse — som utgör raka motsatsen till den verklighetsuppfattning, vilken behärskas av kausalitetstanken och i vår tid vållat teologien så mycket bekymmer. Hela Billings teologi måste ses mot bakgrunden av denna av kausalitetstanken bestämda verklighetsuppfattning. Sätillvida fullföljer den en apologetisk uppgift. Däruti framträder också en långt gående överensstämmelse mellan Billing och en av hans lärare, Wilhelm Herrmann. Men det är också på denna punkt, i uppfattningen av »historien» och det »historiska» livet, Billing lämnar Herrmann långt bakom sig — och i stället anknuter till Martin Kähler. För Herrmann framträder historien såsom uppenbarelsehistoria i ett ytterst förkortat perspektiv. I verkligheten utgöres den blott av en enda punkt: Jesu inre liv. Hos Billing är visserligen också historien koncentrerad till en enda punkt. Den kan uttryckas så: Jesus Kristus min Herre, eller: syndernas förlåtelse, eller: rättfärdiggörelsen genom tron. Vilket uttryck jag

väljer, så är likväl saken eller »punkten», som det här är fråga om, laddad med historia, förtätad historia, bakom vilken står hela Guds utkorelsegärning allt intill nu och i vilken hela denna Guds utkorelsegärning är liksom uppsamlad.

Utkorelsetanken, den för Billings teologi mest karakteristiska tanken, uttrycker pregnantast motsatsen till naturkausalitetens tanke. »Utkorelse» utgör ju närmast en noggrannare bestämning av uppenbarelsens innehåll såsom ett Guds handlande med människan i historien. Gud har utkorat och utkorar folk och enskilda och håller fast vid sin utkorelse. Han har utkorat och kallat Israel, och han utkorar och kallar än i dag Sveriges folk och andra folk och enskilda människor till delaktighet i hans liv och till gärningar, som han förut har berett, för att de skola vandra i dem.

Utkorelsen säger närmast, att den Gud som handlar i historien, är en nådig Gud. Han utkorar icke på grund av folks och enskildas sedliga kvalitet. Men det betyder icke, att utkorelsen står utan sammanhang med rättfärdigheten och sedligheten. Den innehåller i stället en dialektisk spänning mellan nåd och rättfärdighet, så att nåden får sitt outtömliga djup endast i förbindelse med rättfärdighetskravet och rättfärdigheten sin egentliga verklighet först i nåden. Där utkorelsens nådesunder får framträda i hela sin outgrundlighet, där lever också rättfärdighetstanken. Och där rättfärdighetsmedvetandet bleknar och mattas, där övergår nådestanken i sin falske dubbelgångare *billigheten*.

Det är denna slagruta — den i nåd och rättfärdighet utkorande Guden — Billing finner i den gammal- och nytestamentliga uppenbarelsehistorien och med vilken han sedan går att pejla dess djup på olika punkter och närmare följa dess förlopp. En väldig Guds utkorelsegärning, betygad främst genom utförandet av Israels barn ur Egypten, är det som ligger bakom hela Guds handlande med sitt egendomsfolk, en *ny* Guds utkorelsegärning i tidens fullbordan, avsedd för den *enskilde*, är det som föreligger i Jesus Kristus, hans liv och död och uppståndelse såsom en enda gärning, genom vilken han blivit »min Herre». En utkorelsegärning är försoningen, såvisst dialektiken mellan rättfärdigheten och nåden där nått sin fullkomning och skapat en *ny* situation — i den meningen att den uppståndne nu för all tid äger makten att bära ut till den enskilde utkorelsens budskap och

draga in honom i sin död och uppståndelse och skänka honom liv och salighet.

Men det kan ju icke bli fråga om att här ge en skiss av Billings teologi. Det skulle föra oss på vida färder, långt vidare än omfånget av hans skrifter synes ge vid handen. Gör man klart för sig, vilka områden hans tanke genomarbetat och vilket djupgående och omfattande studium som ligger till grund för varje skrift han efterlämnat, blir man närmast häpen över att han på knappt tvenne årtionden — ty till så kort tid är hans väsentliga produktion begränsad — medhann ett så gigantiskt tankearbete, som det, vilket ligger emellan Luthers lära om staten av år 1900 och föreläsningarna över etikens system 1910—1914 och den djupborrande skriften av 1917 om Luthers religiösa och teologiska utvecklingsgång 1517—1521. Billing har under denna korta tidsperiod utformat en självständig tolkning av Hellas tankevärld; han har givit den imponerande och på grundliga detaljstudier uppbyggda tydning åt profeternas, Pauli och Jesu religion, vars grundtanke jag i det föregående antytt, en skrift, vars betydelse väl först med åren fullt uppgått för forskningen och som visat sig föregripa många kommande tankar, särskilt i exegetiken; han har bedrivit mer ingående studier i Luthers skrifter än säkert någon annan i detta land och genom sina hithörande uppslagsrika arbeten grundlagt den nyare svenska teologiens fördjupade Lutherstudium; han har i en tid, då den s. k. liberala teologien hotade den lutherska teologien med förflackning, återgivit läran om försoningen dess centrala plats och uppvisat dess nödvändiga systematiska ort såsom ingen annan svensk teolog före eller efter honom; han har i anslutning till Luther talat om Ordet och Guds gärning i Ordet på ett sätt som gjort oss immuna mot den Barthska teologiens överdrifter, och hjälpt den svenska teologien att klarare än någon annan luthersk teologi hävda Luthers kyrkoidé; han har återupptäckt den lutherska kallelsetanken och i sin klassiska skrift i ämnet gjort den på nytt levande för vårt släkte.

Men vi få hoppas att allt detta är kända ting. Vad få känna är förmodligen de omfattande studier och det intensiva tankearbete inom den systematiska teologiens inledningsfrågor och inom olika områden av etiken, som han nedlade i och för sin akademiska undervisning och som aldrig resulterade i från trycket utkomna skrifter. Främst

står här den flera terminer omfattande föreläsningsserien över etikens system. Skall det någonsin bli oss, hans lärjungar, möjligt att utge eller bearbeta våra anteckningar från dessa föreläsningar, till vilka torde föreligga endast korta utkast av Billings egen hand? Oförglömlig står för oss hans bild som lärare från de åren, då vi fingo se honom i fullt arbete i hans tankes verkstad och på nära håll bevittna hans brottning med problemen, hans vända, hans ödmjukhet.

Det är en stor och lockande uppgift som väntar den systematiska teologien i Sverige under den närmaste framtiden att göra sig reda för arvet från Einar Billing. Vi ha nu kommit på tillräckligt avstånd i tiden och det har skett tillräckligt mycket efter det teologiska genombrutt, hans skrifter beteckna, för att erhålla de rätta måtten på hans väldiga insats i svensk teologi.

Icke som om vore hans teologi en passerad storhet, som nu bara kan bli föremål för historiskt intresse. Det förhåller sig i verkligheten tvärtom. Det kommer ännu att dröja länge, innan vår svenska teologi upphunnit hans positioner. Billing hör till de stora teologer, som med många av sina tankar måste stå över till ett senare skede, därför att tiden ännu icke var mogen för dem. Så har nog varit fallet med många av hans exegetiska iakttagelser. Och den svenska systematiska teologien efter honom har, kunde man kanske säga, redan av praktiska skäl nödgats ålägga sig både en förenkling och en reduktion av de väldiga problemkomplex, som uppdöko i Billings teologiska undervisning och skrifter.

Därmed har jag antytt, hur ofantligt mycket Billing ännu haft att säga inom teologien, om hans kraft räckt till. Han var redan tidigt färdig med sin teologiska grundsyn. Och han har byggt ut den i skilda riktningar både historiskt och systematiskt. Men han såg åt alla håll olösta problem, på vilka han hade velat pröva sin kristendomstolkning, och hans tanke arbetade i själva verket oavlåtligt med dem även under biskopstiden och sjukdomen — glimtar av detta tankearbete, och mer än så, återge de båda sista decenniernas kyrkomötesprotokoll. Han såg nya frågeställningar uppdyka i teologien, vilka han velat tillrättalägga utifrån sina utgångspunkter. Men det myckna praktiska arbetet i stiftet, för vilket han också ägde så eminenta förutsättningar,

den alltför hårdhänta självkritiken och de alltmer avtagande krafterna lade hinder i vägen för tankarnas utformning i ord och skrift.

Det måste han själv ha känt som ett tungt lidande. Vi som de sista åren på avstånd följt hans andes kamp och vånda, sörja väl ock däröver. Men vi se kanske bättre än han de stora vinster, som genom honom svensk och evangelisk luthersk teologi fått göra. Han var utan tvivel den störste teologiske systematiker, svensk teologi på mycket lång tid ägt. Men mest tacka vi Gud för mannen själv bakom verket, som ödmjukt ställde sin stora skapande tankekraft i Guds äras tjänst och sin egen person och gärning under Hans rannsakande barmhärtighet.

THEOLOGISK LITTERATUR

HANS POHLMANN: *Die Metanoia als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit. Eine systematische Untersuchung zum Ordo salutis auf biblisch-theologischer Grundlage. (Untersuchungen zum Neuen Testament herausgegeben von E. Klostermann. Heft 25.) 116 sid. Leipzig 1938. Pris RM. 6: —.*

Från tid till annan göres det svåra försöket att karakterisera kristendomen med ett enda ord. Än är det *pistis*, än är det *agape* eller något annat dylikt. Nyligen har en tysk teolog, Hans Pohlmann, föreslagit ordet *metanoia* i en liten intressant skrift.

Pohlmann är systematiker. Men i kritisk uppgörelse med de viktigaste utformningarna av frälsningsordningarna i kristendomen finner han, att man måste gå tillbaka till Nya Testamentet för att få det riktiga korrektivet till denna fråga. Den första och den tredje delen av arbetet äro av systematisk art och skola här först helt kort refereras för att ge nödig insikt i förutsättningarna och slutsatserna. Den andra delen, den bibelteologiska, skall ur exegetisk synpunkt bli föremål för en något närmare granskning.

I den första avdelningen, som framställer *ordo salutis* dogm-historiskt, definieras först *ordo salutis* som den akt, vilken förbinder oss människor med Gud, i motsats till den vanliga dogmatiska uppfattningen, enligt vilken den är den ordning, som Gud valt för att låta oss människor få del av frälsningen. Enligt denna definition undersöker så förf. kritiskt den kristna fromhetshistorien och finner därvid tre stora typer. Den första karakteriseras som »die Erfüllung des göttlichen Gesetzes als Weg des Heils» och förekommer renast i den katolska kristenheten. Här dominerar förtjänsttanken, men felet med denna typ är, att den icke låter Gudstanken komma till sin fulla rätt: Gud är här icke mera Gud. Den andra typen har till signum »der Glaube als Weg des Heils». Det är den protestantiska typen, den lutherska fromheten. Den hävdar Guds allenaverkande. Men även denna typ är en renodling, nämligen av *pistis*; den förgäter, att

Gud kan äras såväl genom tron som genom kärleken (enligt Jesu ord Matt. 22:40). Då kan varken tron eller kärleken ensam vara frälsningsvägen. Den tredje typen är den pietistiska, enligt vilken *omvändelsen* är frälsningsvägen. Men även mot denna typ kunna allvarliga kritiska betänkligheter göras. Denna ordo salutis står i motsättning till *skapelsen*, och därmed avsliter den förbindelsen mellan första och andra artikeln. Vidare bestämmer den innehållet i omvändelsen utifrån världen och icke utifrån Gud. Enligt denna kritiska uppgörelse låter ingen av de tre fromhetstyperna gudsverkligheten komma till sin fulla rätt. Därom vittnar också teologiens och kyrkans nuvarande kris. Den stora uppgift, förf. därför ställer sig, är att genom ett fördjupande av uppfattningen av evangeliet visa en väg ut ur krisen.

I det tredje kapitlet, »Der Ordo salutis im Umbruch des theologischen Denkens», få vi klart besked om hur förf. definierar sitt begrepp *metanoia*. Icke pistis, icke agape, heter det, utan metanoia är ordo salutis; det är det teologiska tänkandets centralbegrepp. Vad är då metanoia? Jo, det är »das grosse Umsinnen als die Umkehr und Hinkehr zu Gott». Närmare utfört betyder detta, att metanoia är den akt, varmed människan reagerar på Guds uppenbarelse. Människan måste »omvända sig» icke främst därför, att hon är syndare, utan emedan hon är *skapelse* eller med andra ord, därför att Gud är — Gud. Metanoia är ingenting annat än en verkan av gudsuppenbarelsen på människan, närmare bestämt den verkan, som för till frälsning. Emellertid är metanoia icke en specifikt kristen företeelse. Det finns principiellt sett frälsning även utan Kristus. Men för alla dem, för vilka Kristus blivit Guds uppenbarelse, finns det ingen annan frälsning än i Kristus. Frälsningen genom Kristus är dock icke att förstå så, att Jesu död är en metafysisk frälsningsnödvändighet. Gud behöver icke sin sons offer för att kunna benåda: människan får del av den gudomliga frälsningsnåden utan offret på Golgata, nämligen genom metanoia. Kristendomen är nämligen Kristusgemenskap, Kristus skapar genom sitt uppträdande en ny gudsuppenbarelse, varav de kristtroende få del. Men utifrån denna Kristusgemenskap blir för den kristne Kristi död i religiös-subjektivistisk mening en soningsdöd, ett ställföreträdande lidande.

Detta är alltså Pohlmanns teologi. Hur har han nu motiverat denna utifrån Nya Testamentet? Enligt Jesu eget svar på frågan om ordo salutis är tron icke enda vägen till frälsning. Jesus förkunnar

enligt förf. en salighet utan tro, vilket man kan se av hans svar på frågan: »Vad skall jag göra för att få evigt liv?» Jesus hänvisar här till *kärleken*. Vidare: Jesus lovar salighet under den betingelsen, att människan inför Gud känner sin synd men att hon därjämte i trohet utför kärlekens gärningar. Det är därför enligt Pohlmann falskt och dåraktigt att förneka den fromma gärningens värde, att stryka lönetanken ur Jesu förkunnelse. Det är falskt att säga, att den kristna etiken kommer av tron. Evangelierna tala snarare om ett *ethos*, som icke härledes ur tron. Men det är klart, att Jesus riktat sin förkunnelse till människor, som verkligen trodde på Gud, han talar till uppenbarelsens folk. När det i evangeliet talas om *tro*, så är denna primärt ett psykologiskt skeende: en själslig kraft som går från person till person och anknyter till bestämda subjektiva förutsättningar men som också är avhängig av den andres hemlighetsfulla trosskapande makt. Detta skeende blir religiöst först, när den som är trosobjektet, själv tillhör religionen (Gud, Jesus), och när troshängivenheten blir total, d. v. s. *frälsningstro*. Detta till skillnad från tron på t. ex. Tyskland. Den religiösa tron innebär *uppenbarelse* och *avgörelse*. Om man därför besvarar frågan »Hur blir jag salig?» genom att hänvisa till tron på Jesus, så är detta blott ett partiellt svar. Det finns, som vi sett, andra vägar till frälsningen, varvid Jesus icke talar om tro.

I varje fall är icke *tro* utan *metanoia* centralbegreppet i den kristna fromheten. Ty μετανοείτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ betyder: gören sinnesändring — och låten övertyga eder om sanningen i evangeliet. Det är detta, som konstituerar skillnaden mellan Jesus och fariséerna, motsättningen mellan νοῦς (!) (självrättfärdigheten) och μετάνοια. Jesus själv hör med till metanoia, därför att han ställer oss inför »ein radikales Umdenken», därför att han är Guds son. Metanoia ger oss himmelriket. Och att icke vilja antaga metanoia, det är lika med synd mot den helige ande(!). Metanoia är således icke likbetydande med inseendet av sin syndfullhet utan är primärt insikten om Gud. Den är vidare icke likbetydande med *tro*. Tron är primärt ett psykologiskt skeende, medan metanoia primärt är ett pneumatiskt. Blott ett specialfall av tro, nämligen den totala tron i betydelsen av total hängivelse och därmed sammanhängande upptäckt av det egna ovärdet, är identiskt med ett specialfall av metanoia, nämligen insikten om synden. Himmelriket utlovas emellertid icke blott dem, som göra metanoia, utan även dem, som öva kärlek och trohet. Men dessa egenskaper kunna utan svårighet återföras på metanoia.

För att emellertid denna metanoia-teologi, som enligt förf. skall vara det konstitutiva för kristendomen och som han enligt det sist anförda funnit vara evangeliets innehåll, skall kunna sägas dominera Nya Testamentet, måste ju först och främst Paulus i detta avseende strukturellt överensstämma med Jesus. Enligt Pohlmann förhåller det sig också faktiskt så, och i försöket att utefter denna linje förena Jesus och Paulus ligger det intressanta med framställningen för exegeten. Hos Paulus, fortsätter därför förf., är vägen till frälsning icke metanoia — utan tro. Det är ju centralbegreppet i Romarbrevet. Men detta betyder dock icke någon motsättning till Jesus. Ty Paulus menar med tro den *totala* tron, som ju är likbetydande med metanoia. Det visar också uttrycket *δικαιοσύνη θεοῦ*. Liksom också Kristi kors: det är metanoia, »das radikale Umdenken».

Med denna sin metanoia-teologi har Paulus icke blott förstört »die jüdische Werkgerechtigkeit» utan även suspenderat den judiska historieuppfattningen (Rom. 9—11). Ty denna är just i grunden motsatsen till metanoia; den är »die grenzenlose Selbstgerechtigkeit des jüdischen Volkes». Emellertid är Romarbrevet omiskännligt färgat av ett rabbinskt-judiskt inslag, som måste förbli ett problem och som framför allt möter just i begreppet rättfärdiggörelse, som Paulus upptagit från judendomen men som icke helt kunnat befrias från associationer med judiska tankegångar. Annorlunda är det i 1 Kor.: där är det ej fråga om *δικαιοσύνη θεοῦ* utan om *σοφία θεοῦ*. Det beror på den hellenistiska marken. Men Guds sofia är lika med metanoia. Detsamma gäller *ἀγάπη* i 1 Kor. 13. Nygren säger, att vi här ha att göra med det kristliga agape-motivets första möte med den hellenistiska anden. Detta är enligt förf. skevt: vi ha här i stället att göra med den kristliga metanoias första möte med den hellenistiska anden: agape är formen för metanoia på hellenistisk mark. Paulus ger alltså ett dubbelt svar på frågan efter frälsningsvägen: *pistis* och *agape*. Men dessa båda begrepp förbindas till en enhet genom metanoia. Därmed har emellertid Paulus samma dubbla svar som Jesus; även för honom är frälsningsvägen dubbel: den totala tron och den totala kärleken.

Som synes, saknar Pohlmanns innehållsmättade skiss ingalunda intresse och spännande moment. Försöket att se den inre strukturella överensstämmelsen mellan Jesus och Paulus har ju på senare tider varit aktuellt som en reaktion mot den tidigare tendensen att se en djup klyfta mellan Jesu och Pauli evangelium. Att den finnes är uppenbart och att den även kan sökas utefter den linje, som Pohlmann här före-

slår, är också tydligt. Emellertid framtingar hans djärva konstruktion vissa ofrånkomliga invändningar. Det begrepp, Pohlmann här laborerar med, metanoia, är utan varje gensaga ett mycket viktigt sådant i N. T. Visserligen förekommer det långt sparsammare, än man kunde tro. I hela N. T. återfinnes det på 22 ställen, i evangelierna sammanlagt 8 gånger. Det är alltså förbluffande litet, men det betyder mindre. Saken finnes där överallt. Men nu betyder icke metanoia i N. T. allt detta, som Pohlmann lägger in i detsamma. Och det bestämmes i motsats till vad Pohlmann synes mena, först och främst av människans relation till synden. Det framgår av de programmatiska uttalandena Mk 1:4: κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (jfr Ag 5:31: δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) och Lk 5:32: οὐκ ἐλήλυθα καλέσει δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν. Metanoia betyder helt enkelt, att människan gör andlig helomvändning och går tillbaka från syndens liv till Gud, hos vilken hon undfår förlåtelse. Det kan också betyda, att hon vänder sig från hedendomen till tron på den ende sanne Guden, men det gör ingen förändring i sak: det ena är synd såväl som det andra. En annan sak är Pohlmann uppenbarligen icke underkunnig om: är metanoia centralbegreppet i kristendomen, så är det detta i minst lika hög grad i judendomen. Ty här är det den enda frälsningsvägen. *Teschubah* är till sitt ursprung fariseiskt och härifrån har det kommit in i Nya Testamentet. Detta faktum borde ha gjort det omöjligt att helt generellt påstå, att skillnaden mellan Jesus och fariséerna är motsättningen mellan νοῦς och μετάνοια. Överhuvud vittnar författarens onyanserade omdömen om »det judiska folkets gränslösa självrättfärdighet» ytterligt störande i detta sammanhang. Så får man icke, efter vad vi äntligen lärt oss om judendomen, skriva teologi. Det är ovetenskapligt.

Att emellertid begreppet metanoia på sitt sätt karakteriserar och belyser strukturen i Nya Testamentets religion är givetvis riktigt. Att därmed icke allt är sagt och att kristendomen icke restlöst kan inordnas under detta begrepp är uppenbart. Kristendomen är en levande organism, det är sant, men denna är av synnerligen komplex art, och man måste alltid göra det största förbehåll mot försöken att tvinga in dess innehåll under ett enda formelord, såvida man icke därmed menar något vida mer än detta ord egentligen betyder.

GÖSTA LINDESKOG.

DAVID LINDQUIST: *Studier i den svenska andaktslitteraturen under stormaktstidevarvet med särskild hänsyn till bön-, tröste- och nattvardsböcker. XLIII + 444 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1939. Pris kr. 9: 50.*

»Varje tid har sin vantro, sitt ogräs, men mitt ibland ogräset växa ofta religionens liljor.» Dessa Tegnér's ord kunna med särskild rätt tillämpas på 1600-talets Sverige. Ofta har man i detta århundrade endast sett »vantro» och gärna pekat på det myckna »ogräs», som då frodades. David Lindquists i höstas ventilerade avhandling, *Studier i den svenska andaktslitteraturen under stormaktstidevarvet*, ger emellertid vid handen, att under ortodoxiens tidevarv växte och omhuldades »religionens liljor». Den svenska kyrkan under 1600-talet karakteriseras verkligen icke blott av häxprocesser. Den har t. ex. givit upphov till en andlig litteratur, som med rätta kan kallas klassisk och som nu erhållit en vetenskaplig framställning, som i allo är föremålet värdig.

I avhandlingens första del har Lindquist givit en instruktiv redogörelse för och analys av stormaktstidevarvets andaktsböcker »med särskild hänsyn till bön-, tröste- och nattvardsböcker». Denna framställning utgör en direkt fortsättning på Sigfrid Estborns avhandling, *Evangeliska svenska bönböcker under reformationstidevarvet*, och föres fram till 1717. Förf. har i denna del av sitt arbete på ett mycket förtjänstfullt sätt löst en rad svåra uppgifter. Genom sin ingående kännedom om bokbeståndet i våra arkiv och bibliotek och sin omfattande beläsenhet i särskilt tysk andaktslitteratur har förf. kunnat ställa 1600-talets svenska uppbyggelselitteratur i en helt ny belysning. Nya förut okända upplagor ha framdragits, såsom t. ex. den värdefulla och mycket lästa bönboken, *En andelig vattukälla*, till svenska översatt av Hakvin Ausius och tryckt första gången 1641, och *Andreas Arosiandrinus' psaltarebönbok*, *Davidis klenodium*, av år 1631, anonyma översättare ha identifierats, och för odaterade bönböcker har tillkomståret ganska exakt kunnat fastställas. — Även till psalmhistorien har Lindquist kunnat lämna många nya bidrag.

Förf. har emellertid icke blott registrerat och analyserat det bevarade bokbeståndet. Han har också påvisat de förlagor, som ligga till grund för de svenska bönböckerna. Resultatet av denna undersökning är synnerligen viktigt, ehuru det ur svensk synpunkt är ganska nedslående att konstatera, att av de många bönböcker, som förf. analy-

serat, torde egentligen endast en enda vara ett svenskt original, nämligen den anonyma *En kristelig bön- och betraktelsebok* (s. 90 ff).

I den senare delen av sin avhandling har Lindquist sammanställt en del »karaktéristiska drag i stormaktstidevarvets andaktslitteratur». Det är ganska skiftande ting, som läsaren här får stifta bekantskap med, såsom bönelivets specialisering, den ortodoxa treståndsläran, bibelns och nattvardens ställning i andaktslitteraturen, korsfromheten, den demonologiska föreställningsvärlden o. s. v. Vad som kanske här mest fångar uppmärksamheten, är väl den stora roll, som »blods- och sårteologien» spelar redan i 1600-talets bönböcker och som mer än något annat bevisar, att varken pietism eller herrnhutism kommo så oförmedlat, som man stundom velat göra gällande. »Marken synes under senare delen av 1600-talet vara beredd», konstaterar med rätta förf. (s. 433).

Till dessa antydningar om det rika innehållet i Lindquists digra avhandling skall här också fogas ett par kritiska reflexioner.

Mot det sätt, varpå förf. rent historiskt utnyttjat sitt material, kunna nog en del anmärkningar riktas. Detta gäller särskilt om de kapitel i avhandlingen, där förf. konfronterar sitt material med den historiska verkligheten och ut ifrån detta drar historiska slutsatser. Då de allra flesta bönböckerna äro direkta översättningar, är det givetvis icke möjligt, att med utgångspunkt från de uppgifter, som förekomma i denna litteratur, dra några slutsatser om förhållandena i vårt land. Det är visserligen alldeles riktigt, då förf. påpekar, att man hos adeln under senare delen av 1600-talet även i vårt land kan spåra »en emancipation från församlingens gudstjänstliv», men detta påstående kan icke bestyrkas med en hänvisning till klagomålen i Praxis pietatis över att »de förnämste . . . komma uti ingen predikan, icke undfå Herrans nattvard etc» (s. 316). Detsamma gäller om vad förf. säger om reaktionen mot den rådande trosoptimismen, som ofta förekommer i andaktslitteraturen. Men härav följer icke, att en »liknande strömning» fanns även i vårt land. För att kunna fastställa detta, måste man använda annat material än det som förf. utgått från. Däremot är det ganska sannolikt, att bönböckerna bidragit till att framkalla en reaktion mot den ortodoxa stortron. Andra exempel på samma metodiska fel finner man här och var i avhandlingens senare del.

I likhet med sina föregångare, Althaus och Estborn, har även Lindquist diskuterat frågan om »orsaken till att medeltida fromhets-element i så stor utsträckning vunno ingång i den evangeliska littera-

turen och att likaledes de av mystikens tankar influerade andaktsböckerna mottogos med sådan begärlighet» (s. 425 ff.). I anslutning till Estborn framhåller Lindquist, att en av de viktigaste orsakerna till detta faktum är, »att den katolska fromheten hos den stora massan av vårt folk ännu icke blivit övervunnen, varigenom en naturlig anknytning fanns för den av medeltida tankar påverkade andaktslitteraturens utbredning». Detta påstående förefaller rec. mycket litet övertygande. Frågan är ju icke i första hand, om den katolska fromheten var övervunnen i Sverige utan i Tyskland. Ty ingen vill väl ändå som förklaringsgrund till att Johann Arndt hämtat så mycket stoff från den medeltida mystiken hänvisa till att »den katolska fromheten hos den stora massan av *vårt* folk ännu icke blivit övervunnen». Orsaken måste naturligtvis vara en annan. Att just denna litteraturart sedan flitigt översattes till svenska, är nog i flera fall ett litteraturhistoriskt problem. Många gånger ha också, som förf. mycket riktigt påpekar, rena tillfälligheter spelat in. Men ingen av de anförda förklaringsgrunderna är tillfyllest. Vad är t. ex. anledningen till att vi i Sverige under 1640-talet få en rad betydelsefulla bönböcker, som i flera hänseenden innebära något nytt? Då dessa bönböcker både i fråga om tillkomst och innehåll skilja sig från de tidigare, må ett par ord sägas härom, i all synnerhet som förf. icke gått in på detta spörsmål. De bönböcker, varom det här är fråga, äro följande: En andelig vattukälla av 1641, Johann Georgs bönbok av 1642, Praxis pietatis av 1644 och Paradis lustgård av 1648. Till dessa må också läggas Fyra böcker om en sann kristendom av 1647, vilken förf. förbigått (se motiveringen s. 4).

Initiativet till översättningen av dessa bönböcker har utgått från lekmännen. På uppdrag av Carl Carlsson Gyllenhjelm översatte Muræus Arndts Sanna kristendom. Katarina Flemming till Penningeby gav sin huspredikant, sedermera komministern i Alsike — ej i Vallentuna (s. 55 not 8) — Laurentius Israelis Thelaus »orsak . . . att försvenska» Johann Georgs bönbok. Det samma gäller om En andelig vattukälla, Praxis pietatis och Paradis lustgård. De tre sistnämnda äro även översatta av lekmän: Ausius och Schroderus. Bönböckerna äro också tillägnade lekmän.

De bönböcker, som utgavos i vårt land före 1640-talet, hade i allmänhet en objektiv, biblisk karaktär och erbjödo följaktligen icke »den handledning i livets månggestaltade situationer som menige man krävde» (Pleijel i STK 1938 s. 324). Man kan visserligen redan under

1500-talet konstatera en viss specialisering av bönelivet, men först under 1600-talet blir denna tendens alltmer dominerande. »Alla viktigare händelser i människans liv», skriver Lindquist, »omhägnas med bön och andakt, och kasuistiken sträcker sig till områden, som te sig främmande för en senare tid» (s. 258). Wagners husbiblia av 1623 och Mathesius' husböner av 1632 kunna anföras som exempel på en ganska långt driven specialisering, men först med Praxis pietatis — för dess tillkomst kommer rec. att redogöra i annat sammanhang¹ — utkom i vårt land en uppbyggelsebok, som avsåg att ge anvisningar för ett regelmässigt andaktsliv för lekmännen. »En livets fullständiga reglering efter kristna principer, en metodisk självtukt, ett oavbrutet arbete och strävan till större fullkomning kan sägas vara det väsentliga innehållet och syftet med Praxis pietatis. In i det kristna livets minsta detaljer visar sig denna reglering och omspanner en kristens alla handlingar», konstaterar Lindquist (s. 63). I viss mån gäller detta även om 1640-talets övriga bönböcker. Det är emellertid också mycket karakteristiskt, att i dessa för den enskilda andakten avpassade bönböcker börjar beroendet av den medeltida, av mystiken präglade fromheten i större utsträckning göra sig gällande i vårt land. Att detta ägde rum under samma årtionde, som den första renlärighetsstriden tog sin början, är kanske heller ingen tillfällighet. Den tilltagande kyrkliga intellektualismen behövde en motvikt, och denna fann man i den förreformatoriska andaktslitteraturen.

Av det ovan sagda torde ha framgått, att åtminstone en av orsakerna till att de förut nämnda andaktsböckerna utgavos i Sverige just under 1640-talet säkerligen sammanhänger med det mera personliga intresse, som lekmännen, främst adeln, vid denna tidpunkt började ägna de religiösa och kyrkliga frågorna.

På 1640-talet började också damerna uppträda som bönboksöversättare. I sin avhandling omnämner Lindquist en »rätt omfångsrik handskriven bönbok», som enligt en anteckning från 1718 egenhändigt skrivits av »fru Kristina Anna Banér» (s. 117 not 2). På pärmarna är årtalet 1648 ingraverat. Av handstilen sluter förf., att boken möjligen skrivits av den Kristina Banér, som avled 1685. Långt sannolikare är emellertid, att bönboken sammanskrivits av Kristina Anna Banér. Hennes make Ture Bielke avled nämligen 1648, vilket på ett naturligt sätt förklarar årtalet på pärmarna.

Bland tidens adelsdamer har man med säkerhet också att söka för-

¹ Nordisk tidskrift för bok- och biblioteksväsen, h. 1, 1940.

fattarinnan till en av de få svenska bönboksoriginalen från 1600-talet, den förut nämnda En kristelig bön- och betraktelsebok, som på titelbladet bär årtalet 1645 och signaturen M. N. B. (s. 90 ff.). Det unika exemplaret, som finnes i universitetsbiblioteket i Uppsala, har en gång tillhört Strängnäs-biskopen Karl Lithmans dotter Anna Kristina, gift med den beryktade superintendenten på Osel Herman Oldekop. Boken är tryckt i Malmö 1661. Vem som döljer sig bakom signaturen M. N. B. och M. S. inne i boken har icke kunnat avslöjas. De många i bönboken förekommande uppgifterna — »bönerna kunna sägas bilda en dagbok» — om författarinnan själv, som i början av boken tydligt är änka, men sedan gift om sig, om hennes make, som under någon beskickning råkat i fångenskap men sedan frigivits, och om sonen samt häntydningar på samtida händelser, såsom »Datum fältlägret för Köpenhamn 1659 den 21 april», passa alla förvånande väl in på Maria Elisabet Sparre, gift första gången med Ture Nilsson Bielke och andra gången med dennes släkting Gustav Nilsson Bielke, med vilken hon hade en son och två döttrar. Bielke sändes 1655 på en beskickning till Ryssland, där han tillfångatogs och kvarhölls till 1658. Vid hemkomsten 1659 kallades han genast till Karl X Gustav, som då låg utanför Köpenhamn, och blev i juli samma år bisittare i den kommissorialrätt, som dömde över deltagarna i Malmöupproret och Korfits Ulfeld. I april 1661 reste Bielke till baden i Ems för att om möjligt återställa sin brutna hälsa — bönbokens företal är daterat Malmö den 30 april 1661. Dessa yttre överensstämmelser torde dock icke få tillmätas avgörande betydelse, enär Bielkes maka undertecknar de brev, som rec. sett i UUB och RA: Maria Elisabet Sparre. Författarfrågan måste därför tills vidare lämnas öppen.

De anmärkningar, som i det föregående riktats mot Lindquists avhandling, ha egentligen endast berört utanverken. Som helhet betraktad utgör denna avhandling ett mycket värdefullt och i hög grad förtjänstfullt bidrag till 1600-talets kyrkohistoria. På grund av sin grundlighet och exakthet kommer Lindquists arbete att höra till dem som man icke kan gå förbi.

SVEN KJÖLLERSTRÖM.

HILDING PLEIJEL: *Från fädernas fromhetsliv. Gestalter och strömningar.* 196 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm [tr. i Lund] 1939. Pris kr. 4: 75 (inb. kr. 6: —).

Sjuttonhundratalets svenska kyrkohistoria har i gången tid varit något styvmoderligt behandlad av forskningen. Man tycks i stor utsträckning ha utgått ifrån att denna tidsperiod vore att betrakta såsom

övervägande en det andliga och religiösa livets dekadens, då filosofisk skepticism, merkantil utilism och en allmänt sekulariserad kultur helt undanträngt kyrkan från dess tidigare, dominerande ställning inom kulturlivet. Man har varit benägen att vid behandlingen av vårt lands kyrkohistoria så att säga sätta en parentes om detta århundrade, att efter en framställning av reformationstiden och stormaktstiden med lätt hand antyda de inflytelser från utlandet, som i första hand kännetecknade sjuttonhundratalet och adertonhundratalets förra del, för att sedan söka påvisa, huru den svenska kyrkan därefter, sedan verkningarna av dessa inflytelser lyckligen övervunnits, åter kunnat anknyta till sin tidigare lutherska tradition.

Det energiska forskningsarbete, som under de senaste decennierna bedrivits inom sjuttonhundratalets svenska kyrkohistoria, har i grund reviderat den uppfattning, som tagit sig uttryck i dylika framställningar. Med allt större säkerhet har man kunnat påvisa, att sjuttonhundratalet ingalunda utgör en parentes i den svenska kyrkohistorien, utan att den utveckling det kyrkliga livet under denna tid genomgick dels står i nära anknytning till stormaktstidens religiositet eller åtminstone till en linje inom densamma, dels kommit att i hög grad påverka dess utformning under adertonhundratalet och fram till våra dagar.

Det är väl främst genom de forskningsresultat, som Hilding Pleijel alltsedan sin doktorsavhandling om herrnhutismen i Sydsverige framlagt dels i sina fortsatta undersökningar om herrnhutismen, dels och framför allt i sin del av Svenska kyrkans historia, denna omvärdering av sjuttonhundratalet och dess betydelse ur kyrkohistorisk synpunkt möjliggjorts. Vid sidan av arbetet med dessa större undersökningar har han därjämte i olika sammanhang publicerat smärre uppsatser och artiklar, behandlande närliggande kyrkohistoriska problem och ingående i tidskrifter, festskrifter o. dyl.

I sin nyligen utgivna bok »Från fädernas fromhetsliv» har Pleijel samlat en del av dessa uppsatser, till övervägande del behandlande kyrkohistoriska problem inom den period, åt vars studium han i första hand ägnat sin forskning. Samlingen inledes med en liten studie över de båda svenska reformatörernas, Olaus och Laurentius Petri, släktnamn, där ett fyndigt uppslag till lösning av ett gammalt problem lämnas. I »Johann Arndt och svenskt fromhetsliv», Pleijels installationsföreläsning, åskådliggöres det oerhört vittomfattande inflytande, som Arndt utövat på svensk religiositet i nästan alla dess yttringar, på svensk predikan, religiös diktning och även profan, samt på den kyrkliga konsten, sådan den framför allt kan studeras i våra lantkyrkor.

»Stenbocks kurir», som tillhör författarens tidigare produktion, skildrar ett märkligt och på samma gång tidstypiskt levnadsöde från tolvte Karls dagar och låter läsaren lära känna en man, vars begåvning och duglighet förde honom upp till rikets högsta värdigheter, men som i eftervärldens minne likväl framför allt bevarats såsom den namnlöse kuriren. Ett par uppsatser ägnas åt episoder i herrnhutismens och pietismens historia i vårt land. Självbiografiska anteckningar ligga till grund för framställningarna av pietistledaren, sedermera Kalmarbiskopen Herman Schröders och den skånske herrnhutarprästen Zacharias Björknens' levnadsöden; båda synas vara av det värde, att de borde utgivas i sin helhet. I »Läsarna» klargöres sambandet mellan sjuttonhundratalets väckelser framför allt i Västergötland och Norrland men även i Skåne och Blekinge å ena sidan, samt adertonhundratalets å andra väckelserörelser samtidigt som beteckningen »läsare» återföres till sin ursprungliga, från förstnämnda sekel stammande innebörd. I den i festskriften till Martin P:n Nilsson ingående undersökningen »Enskifte och fromhetsliv» påvisas sambandet mellan jordfördelningens omläggning genom storskifte och enskifte och förändringarna på det sociala och även det religiösa livets område inom vårt lands jordbruksområden, ett uppslag, som bör kunna tagas till utgångspunkt för en vidgad utredning av detta synnerligen intressanta problem. Den sista uppsatsen ägnas så åt en översikt över gamla skånska herdabrev.

Det är en rad intressanta undersökningar Hilding Pleijel framlagt i denna lilla bok, och det är synnerligen tacknämligt, att de, som i sin tidigare publiceringsform varit så gott som oåtkomliga för en större läsekrets, på detta sätt gjorts lättillgängligare. KRISTER GIEROW.

DET ETISKA PROBLEMET HOS KARL BARTH.

JOHN CULLBERG: *Das Problem der Ethik in der dialektischen Theologie. I. Karl Barth. 168 sid. Uppsala Universitets Årsskrift 1938: 4. Pris kr. 5:—.*

Denna skrift utgör första delen av ett planerat större arbete, som avser att behandla även Fr. Gogarten och Emil Brunner och som till sist skall inställa de behandlade frågorna i ett systematiskt större sammanhang och därvid sätta dem i relation till reformationens teologi.

I det inledande partiet går Cullberg efter en kortfattad fixering av den etiska frågans innebörd och grundtanken i den dialektiska teologien att närmare bestämma den etiska problematiken i denna

teologi, som han med Wilhelm Link formulerar så: »Wie kann aus der Verneinung alles Menschlichen die Bejahung der sittlichen Tat kommen? Können jene Verneinung und diese Bejahung nebeneinander bestehen?» (s. 18).

Denna problematik blir särskilt akut hos Karl Barth. Därför sätter Cullberg in sin undersökning på denne den dialektiska teologiens förste representant. Då det därvid är nödvändigt att genomgå Barths hela teologiska produktion, fixerar han först grunddragen av Barths teologiska utvecklingsgång. Välmotiverat synes det vara, då han låter följande tre arbeten av Barth: Der Römerbrief (1 uppl. 1919, 2 uppl. 1922), Die christliche Dogmatik im Entwurf. Erster Band. Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik (1927) och Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik I: 1 (1932) markera tre utvecklingsskeden hos honom. I Cullbergs beteckning av nämnda tre perioder: »die Theologie der Krisis», »die Theologie des Wortes» och »die Theologie der Kirche» ligger en träffande karakteristik.

I anslutning till Barths egna ord i Romarbrevskommentaren karakteriserar Cullberg Barths uppfattning om etiken under den första perioden såsom »der absolute Angriff auf den Menschen». Etikens förutsättning är det faktum, att Gud är Gud. Men detta betyder den absoluta dödsdomen över allt mänskligt. Människans ställning inför Gud, som utgör den etiska situationen, innebär att hon i världen icke är ensam, utan jämte sig har en annan, sin medmänniska, sin nästa. Men denna hennes nästa är icke hennes empiriska medmänniska, såsom gemenskapen icke är den empiriska församlingen eller kyrkan. Utan här åsyftas »das reine transzendente Ich, das unanschaulich das Subjekt jedes anschaulich konkreten Du ist». Men i sin egenskap av »das transzendente Ewigkeits-Ich hinter dem mir begegnenden, empirischen Mitmenschen» är min nästa »der Sanctus», såsom kyrkan är »Communio sanctorum». Gemenskapen är etikens grund, och den är intet annat än Kristus. Den teocentriska inställningen, som är den barthska teologiens karakteristikum, söker Barth inom etiken bevara på det sättet, att han vänder uppmärksamheten bort från människan och hennes möjligheter. Från mänsklig synpunkt utgör gemenskapen blott »eine eschatologische Möglichkeit», liksom det i fråga om kyrkan blott kan vara tal om »die kommende Kirche Jakobs». Etiken får under denna Barths period en karakteristisk eskatologisk tillspetsning. Kärleken (agape) och det etiska handlandet utgöra icke »eine existentiell-zeitliche», utan »eine eschatologische Möglichkeit». Bakgrunden för

hela denna etiska åskådning är predestinationstanken: liksom etiken är ett absolut angrepp på människan och en fundamental störning i hennes mänskliga situation, så kommer denna störning djupast från predestinationstanken, som försätter människan i absolut ovisshet.

Förvisso med rätta framhåller Cullberg, att året 1927 betecknar en vändpunkt i Barths teologiska utveckling. Existentialitetstanken vinner under den andra perioden i betydighet såväl inom dogmatiken som etiken. Gud är nu för Barth »der redende Gott, d. h. der Gott der (geschichtlichen) Offenbarung», människan är »der Mensch, der existentiell in Beziehung zu Gott steht». Ansatser till en teologisk antropologi, som förut var otänkbar, finnas nu hos Barth. Det existentiella tänkandets framskjutna ställning inom etiken kommer nu till uttryck däri, att det gäller att hålla Guds till människan givna bud. Det etiska subjektet är icke ett transcendentalt, bortom det tidliga liggande jag (Kristus), utan den enskilde i kyrkan. Och då buden äro uttryck för Guds bjudande vilja, är den enskilda människan ställd i avgörelse för eller mot honom. Ställningen inför Gud (das Vor-Gott-Stehen) har blivit identisk med avgörelsen (das In-der-Entscheidung-Stehen). Nu förhåller det sig visserligen så, att det inom människans möjlighet finnes »Entscheidung gegen Gott», ej »für Gott». Barth menar, att »die Entscheidung für Gott Gottes eigene Entscheidung über mich ist — in der Erwählung und Rechtfertigung». Men blir icke die Entscheidung såsom existentiellt begrepp härmed principiellt meningslöst? Frågan hör till de fundamentala i Barths teologi. Under den andra perioden besvarar han frågan så, att den yttersta innebörden av die Entscheidung är »der Glaube an die Entscheidung Gottes». Såsom härav framgår, bibehåller tankegången denna tid det existentiella förtecknet. Men frågan är icke löst. Ståndpunkten inrymmer en problematik, som leder till en ny utvecklingsfas av Barths teologiska och etiska tänkande.

Den tredje perioden kan väsentligen så karakteriseras, att Barth nu bryter med den andra periodens existentiella tänkande och återgår till det första skedets otvetydiga teocentriska ståndpunkt. Han fullföljer icke mera ansatserna till en teologisk antropologi och vill överhuvud icke mera veta av någon sådan. Han ser i läran om anknytningspunkten för uppenbarelsen i människan och om skapelseordningarna infallsporten för en naturlig teologi. Han finner i predestinationstanken den yttersta och egentliga förutsättningen för teologien. Hans återgång i det väsentliga till den ursprungliga ståndpunkten innebär samtidigt hans definitiva avståndstagande från den dialektiska

teologiens övriga två främsta representanter, Brunner och Gogarten. Då etiken faller helt inom dogmatiken, måste de ledande dogmatiska grundsatserna bestämma etikens art. Om tidigare det etiska handlandet bestämdes som ett sådant, vari människan älskar Gud och blir delaktig av det eviga livet, och om det tidigare framhölls, att Guds bud korresponderar mot människans avgörelse, så kommer existentialitetens begrepp nu att väsentligen ändra karaktär och innebära intet annat än att Guds ord träffar människan i hennes existens. Den teologiska etiken blir en framställning av Guds ord, som riktar sig till människan, icke en framställning av människan, till vilken Guds ord riktar sig. Predestinationstanken blir av avgörande betydelse för etiken. »Du sollst» blir till »Du wirst».

Sedan Cullberg tecknat utvecklingsgången av Barths etiska tänkande, anställer han till sist en kritisk jämförelse mellan Barth och Luther och konstaterar, hurusom Barth i hävdandet av den teocentriska grundsynen onekligen velat tillvarataga en reformatorisk grundtanke men huru han i stället för den lutherska motsatsen mellan teocentricitet och egocentricitet kontrasterar teocentricitet och antropocentricitet, Gud och människa, evighet och tid, och därmed hamnar i för Luther främmande metafysiska tankegångar.

Då Cullberg för egen del vill ersätta den barthska kontrasteringen av »theozentrisch-anthropozentrisch» med motsatsen »zwischen dem göttlichen Du und dem menschlichen Ich» (s. 153), så kan man först och främst ifrågasätta, om den av Cullberg hävdade motsatsen nödvändigtvis behöver innebära något annat och mera än den barthska. Vidare är det tvivel underkastat, huruvida den av Cullberg hävdade *personliga* motsatsen »zwischen dem göttlichen Du und dem menschlichen Ich» helt täckes av vad som inom nyare Luther-forskning brukar betecknas som den religiösa motsatsen mellan teocentricitet och egocentricitet. — Skulle man beträffande arbetet i dess helhet framställa ett önskemål, så vore det detta, att Cullberg i större utsträckning än vad som skett använt sig av den dock redan rika litteraturen kring Karl Barths teologi. En större aktgivenhet på litteraturen och de däri behandlade problemen hade säkerligen på sina ställen befordrat en mera inträngande analys. Dock må samtidigt framhållas, att arbetet giver en mycket klar framställning av Barths teologiska utveckling. Dess styrka ligger i den objektivt refererande framställningen och den lugna vederhäftigheten. Med glädje emotser man de enligt planen för arbetet i dess helhet i utsikt ställda undersökningarna av det etiska

problemet hos den dialektiska teologiens övriga två främsta representanter Brunner och Gogarten.

HJ. LINDROTH.

N. H. SØE: *Karl Barths Bibelopfattelse. Med særligt Henblik paa hans Syn paa Gammel Testamente. 84 sid. G. E. C. Gads Forlag, København 1939.*

Bibelsynen som teologiskt problem, d. v. s. explikationen av den bibeluppfattning, som är given i och med den kristna tron, har i vårt land länge varit ett försummat ämne. En utförlig behandling av hit hörande frågor föreligger i första bandet av Karl Barths »Kirchliche Dogmatik», som alltså även av denna anledning borde kunna påräkna det allra största intresse, oavsett hur man ställer sig till hans teologi. Professor Søre har framlagt en lättillgänglig redogörelse för huvudpunkterna i Barths framställning, avsedd att orientera även lekmannen om vad det här gäller.

Søre utgår från Barths tes i första häftet av »Theologische Existenz heute», enligt vilken kyrkan är enig om att Gud för oss är tillstädes uteslutande i sitt Ord. Detta Ord har för oss intet annat namn än Jesus Kristus, och Kristus finner man ingenstädes i världen utom dagligen på nytt i den heliga Skrift, i Gamla och Nya testamentet. En gång var det uppenbarelsetid, och till uppenbarelsens faktum hörde även befullmäktigade uppenbarelevittnen. Profeter och apostlar skiljer sig från andra människor icke genom sitt snille eller sin erfarenhets djup utan genom sin samtidighet med uppenbarelsen, som kvalificerar dem att vara vittnen. Detta gäller också Gamla testamentets profeter, som i andlig mening var samtida med den kommande Kristus.

Uppenbarelevittnena var inga kompendier av gudomligt vetande rörande natur, historia och människoliv. Om så varit fallet, skulle de såsom innehavare av en ideal kultur stått isolerade både från sin egen och alla andra tider. Det är lätt att konstatera, att deras människo- och världsbild är en annan än vår. Det är därmed icke sagt att vi kan fastställa, att de tagit fel, ty icke heller vi sitter inne med gudomligt vetande om dessa ting. Men det innebär, att de alla rörde sig inom en viss begränsning, som med nödvändighet gäller även religiösa frågor. Att på någon punkt förneka detta skulle innebära doketism i bibeluppfattningen, ett bortseende från Bibelns sanna mänsklighet. Bibelns auktoritet och värdighet vilar icke på ett makligt mirakel med människoord utan på Guds under med syndare, att han genom verkliga människoord talar sitt eget Ord. Enligt Skriftens eget vittnesbörd om

människan, vilket gäller också de heliga författarna, kunde de misstaga sig i varje ord och gjorde det också, men rättfärdiggjorda och helgade av nåd allena talade de just i och genom sitt bristfälliga människoord Guds Ord. Verbalinspiration innebär enligt Barth, att i en konkret situation Gud talar till en konkret människa genom en bibeltext, genom de mänskliga ord som där står och som givetvis måste läsas under aktgivande på det historiska sammanhang, som är en del av deras mänsklighet. Hela Bibeln är Guds Ord, därför att Gud gör dessa bokstäver till uppenbarelse om Kristus. Bibeln är den konkreta gestalt, som Kristus nu har i kyrkan. — Denna inspirationslära gör enligt Barth bättre rättvisa åt sådana texter som 2 Kor. 3, 4—18 och 1 Kor. 2, 6—16 än vad ortodoxins teori någonsin kunnat. Den framhåller nämligen, att Gud förbliver Herre över sitt Ord, att detta aldrig blir en sak, som vi kan hantera efter godtycke. Bibeln är förvisso Guds Ord. Men endast Gud kan andas så på orden i Skriften, att de blir vad de djupast sett alltid är, Guds vittnesbörd om Jesus Kristus.

Skriften har en enda medelpunkt, nämligen Kristus. Han är den kärna, det innehåll, som vi måste söka i varje del av Skriften, i Gamla lika väl som i Nya testamentet. De är båda lika viktiga och står på samma plan, menar Barth. Nya testamentet säger ingenting annat och noga taget icke mer än Gamla testamentet. Begripligt nog känner sig Sørensen av dylika uttalanden uppkallad till protest. Han påpekar, att om vi skall kunna utnyttja vårt historiska vetande för att förstå texterna, måste vi dock räkna med verkliga stadier i frälsningshistorien eller uppenbarelsen. Sålunda måste tolkningen av stora delar av Gamla testamentet bli lidande, om man icke tar hänsyn till att uppståndelsehoppet var okänt för deras författare. Och i jämförelse med exempelvis 1 Kor. 15 måste dylika bibeldelar anses representera ett lägre stadium i uppenbarelsens historia. Över huvud menar Sørensen, att Barth fortfarande visar en tendens att alltför lätt och bekvämt avklippa frågan om historiciteten i de bibliska berättelserna, även om han numera är inkonsekvent nog att göra ett markerat undantag för berättelserna om jungfrufödelsen och uppståndelsen. Ehuru han annars hävdar, att det är fråga om innebörden i texten, sådan den står där, icke om något bakom densamma — i och för sig en fruktbar exegetisk princip — betonar han i de båda nämnda fallen vikten av de relaterade händelsernas fakticitet.

Barth har mycket av intresse att säga om det konkreta sammanhanget på olika punkter mellan de båda testamentena. Det bleve för långt att referera här, eftersom recensionen icke bör konkurrera med

den i sig själv synnerligen lätthanterliga lilla skriften. Men det rekommenderas till eftertanke både för vanligt bibelstudium och för den idéhistoriska typskildringen.

Søe ger sig icke in på någon omfattande granskning av Barths bidrag till den stora frågans behandling. Han är mest av allt angelägen om att framhålla sitt tacksamma lärjungeförhållande. Det kan emellertid ifrågasättas, huruvida hans referat är fullt kongenialt på alla punkter, ens då han menar sig vara helt enig med Barth. Sålunda tycks Søe hävda den bibliska uppenbarelsens exklusivitet i något annan mening än Barth gör. »Die Entgötterung der Natur, der Geschichte, der Kultur ist jetzt, im Rückblick auf das Kreuz Christi, kein Problem mehr», skriver Barth (Kirchliche Dogmatik I, 2 s. 118). Søe åter refererar: »For den, der ser Tilvaerelsen i Lys af Kristi Kors, er det ikke noget Problem, at Naturen, Historien, Kulturen ikke taler om Gud» (s. 63). Det är dock skillnad på att avvisa förgudningen av det skapade och att säga, att skapelsen icke talar om Skaparen.

Vi har all anledning att vara tacksamma för den orientering i Barths teologi, som Søe här givit. Barth erkänner ingen annan norm för den kristna läran än Skriften, för vilken han böjer sig utan reservationer. Därför är det väsentligheter han kommer med, även om han ibland synes förirra sig i skäligen abstrusa konsekvensdragningar. Hans bundenhet vid Ordet skänker trots allt både frimodighet och auktoritet åt hans uttalanden. En annan fråga är, huruvida han verkligen lyckats säga så mycket konkret om Bibelns ställning som tros- och läronorm. Han har i varje fall pekat på den spänning, som anges av den lutherska nådemedelslärans »i, med och under» å ena sidan och Augustanas »ubi et quando visum est Deo» å den andra. Och därmed får han väl sägas ha angivit frågeställningen för ett fortsatt arbete med bibelsynens problem.

MARTIN LINDSTRÖM.

HENRIK ELMGREN: *Philon av Alexandria med särskild hänsyn till hans eskatologiska föreställningar. VIII + 199 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1939. Pris kr. 4:75.*

Filon — så borde namnet givetvis skrivas, om man väljer den grekiska formen — hör näppeligen till de intressantare gestalterna i religionshistorien. I sina talrika skrifter framstår han ju närmast som en filosofisk eklektiker, om än en sådan med en stark religiös-mystisk anstrykning, en eklektiker, som emellertid varken har några nya tankar att komma med eller ens bemödat sig om att sammansmälta de många

tankar, han upptagit ifrån tidigare filosofer, till ett enhetligt system. Det enda hos Filon, som synes mig vara av verkligt religionshistoriskt intresse, är hans fromhet i egentlig mening, speciellt det extatiska draget däri — vare sig nu detta representerar någonting äkta eller endast är lånat utifrån —, och i samband därmed förhållandet hos honom mellan den naturliga kunskapen och uppenbarelsen¹: här mötas nämligen tydligen tvenne världar, den grekiska filosofien och den orientaliska fromheten. Förf. till denna avhandling har emellertid valt den föga tacksamma uppgiften att undersöka, vad som finnes hos Filon av eskatologiska tankar. I och för sig skulle naturligtvis denna uppgift ha varit betydelsefull och detta speciellt för frågan om förhållandet mellan Filon och den palestinensiska judendomen, om vi nu efter allt det arbete, som hittills nedlagts på klarläggandet av Filons tankevärld, haft någon anledning antaga, att denna gömt på mera stoff av eskatologisk art än som redan framdragits; detta kan emellertid näppeligen sägas vara fallet, och vad man sålunda på förhand kunnat förmoda, bekräftas också av föreliggande avhandling.

Innan förf. emellertid griper sig an med det egentliga objektet för sin undersökning, ägnar han mera än fjärdedelen av avhandlingens volym dels åt en ganska omfattande skildring av relationerna mellan Israel och Egypten alltifrån äldsta tid, givetvis med tyngdpunkten förlagd på den hellenistiska tiden och speciellt förhållandena i Alexandria, dels åt en redogörelse för förhållandet mellan judendomen och den hellenistiska kulturvärlden. Hela denna omfattande, givetvis helt på sekundära källor vilande inledande framställning kan alls inte försvara sin plats i en vetenskaplig monografi över Filon, då den knappast på något sätt bidrager till förståendet av Filons tankevärld; i den mån enstaka detaljer i denna inledning eventuellt skulle kunna tänkas belysa ett och annat drag hos Filon, hade dessa lämpligen kunnat meddelas i noter till vederbörliga ställen i förf:s framställning.

Efter detta inledande parti följer så en redogörelse för Filons levnad, författarskap och betydelse, även denna huvudsakligen vilande på sekundära källor. Först därefter, sedan mera än två femtedelar av avhandlingens omfång överskridits, griper sig förf. an med sitt egentliga ämne. Detta behandlar han från tre olika synpunkter: den nationella eskatologien, som närmast sysselsätter sig med judafolkets framtid, den individuella, som närmast gäller individens lott efter döden, samt slutligen den universella, som avser det slutliga världsdramat.

¹ Denna sida av Filons tankevärld har nyligen gjorts till föremål för en undersökning av W. Völker, Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien, Leipzig 1938.

Av det material, som av förf. behandlats under de nämnda rubrikerna, kan det, som hör under rubriken »den individuella eskatologien», knappast räknas till eskatologi i egentlig mening, vilket förf. också tydligen själv haft på känn: till denna kategori torde nämligen föreställningarna om den enskilda själens öde efter döden endast kunna hänföras i den mån de dels stå i relation till tanken på den definitiva världsändan — d. v. m. a. o. s. när det är fråga om ett s. k. mellantillstånd —, dels blivit präglade av de föreställningar man hyst om det öde, som väntar den enskilda människan vid världsändan. Hos Filon kan emellertid intetdera sägas vara fallet. Alla Filons tankar om själens öde efter döden synas ligga helt i den platonska linjen och ej ha någon som helst beröring med vare sig senjudisk eller annan eskatologi i egentlig mening. Också erbjuder detta avsnitt knappast något nytt för den, som förut är förtrogen med grunddragen i Filons tankevärld. En huvudanmärkning, som f. ö. kan göras mot förf:s framställning i detta kapitel, är att han i sitt referat av Filons tankar ger dessa en mera judisk prägel, än de i själva verket ha. Sålunda talar förf. på flera ställen om dom och straff efter döden, där i texterna den onda själens öde efter döden endast framställs som en naturlig följd av dess beskaffenhet under jordelivet. Likaså beror den s. 158 uttalade förmodan, att »Jerusalem» å det där anförda stället betecknar himmelen på missuppfattning av stället i fråga.

Mera av intresse än det nu nämnda avsnittet har det föregående, som behandlar Filons tankar om judafolkets framtid, att bjuda på. Det är huvudsakligen endast i en enda skrift, som sådana möta oss, nämligen i den senare delen av *De praemiis et poenis*. Texten ifråga är närmast en utläggning av välsignelserna och förbannelserna i *Penta-teuken*. Den har förut behandlats, om än mera kortfattat, av bl. a. M.-J. Lagrange och P. Volz. Jag kan ej finna, att förf:s framställning, där den går utöver hans föregångares, är vidare lycklig: vad som hos Filon, liksom i de bibeltexter, han här kommenterar, närmast synes vara tänkt som villkorliga löften och hotelser, utan att det därvid tyckes vara fråga om någon bestämd tidsföljd, i vilken de olika löfterna resp. hotelserna skola träda i kraft, behandlas av förf. som ovillkorliga förutsägelser, så att läsaren av hans framställning får den uppfattningen, att Filon här arbetar med ett fast eskatologiskt schema, vilket emellertid ej tycks vara fallet. Däremot skall här ej förnekas, att texten i fråga innehåller föreställningar, vilka Filon uppenbarligen hämtat ur det traditionella judiska framtidshoppet. I en särskild underavdelning behandlar förf. ävenledes tvenne ställen i denna text, vilka man

tolkat som antydningar om Messias; därvid synes han mig emellertid i hög grad överinterpretera åtminstone det ena av dessa båda ställen.

I det sista avsnittet tager förf. upp sådana ställen hos Filon, i vilka han menar sig finna spår av eskatologiska tankar i egentlig mening, d. v. s. tankar om vår världs och mänsklighetens i dess helhet kommande öde. Det står nu visserligen klart för förf., att hos Filon med hans platoniskt orienterade världsbild egentligen knappast finnes plats för dylika tankar. Icke desto mindre menar sig förf. på vissa ställen hos Filon finna spår både av uppståndelsetanken och föreställningen om en yttersta dom; detta beror emellertid, såvitt jag kan se, på uppenbarliga misstolkningar av ställena i fråga.

Åtskilliga andra detaljmärkningar skulle kunna göras mot förf:s framställning, såsom att han i några fall återgivit andra forskares uppfattning mindre adekvat för att icke säga felaktigt. Likaså har förf. gjort sig skyldig till vissa valhäntheter, när det gäller formulering, vilka lätt kunna ge anledning till missförstånd, samt en del översättningsfel i de f. ö. ganska sparsamma översättningarna av ställen ur Filons skrifter. Men de flesta av dessa anmärkningar gälla saker av mera periferisk art, som ha föga eller ingen betydelse för förf:s undersökning. Å andra sidan erbjuder arbetet, som tycks vila på grundliga och omfattande studier av Filons skrifter, om vi bortse från de påpekade oegentligheterna, en relativt god och, som det synes, fullständig exposé över Filons tankar i de frågor, undersökningen gäller. Därvid har förf. med stor omsorgsfullhet tagit upp till behandling många dunkla punkter i de sidor av Filons åskådning, som beröras av hans undersökning; även om förf. därvid sällan har något eget att komma med, visar han sig här liksom eljest grundligt ha tillgodogjort sig även den vetenskapliga litteraturen om Filon. Om nu än avhandlingen sålunda ej bjuder forskningen något positivt nytt, så har förf:s undersökning likväl än en gång bekräftat, huru litet judisk Filon i själva verket är i den för frågan om hans förhållande till den palestinensiska judendomen så betydelsefulla punkt, som hans tankar i de här behandlade frågorna utgöra.

ERNST PERCY.

UR TIDSKRIFTERNA 1939.

Kyrkohistorisk Årsskrift 1938 utkom i början av år 1939. I en längre uppsats med titeln Jakob Ulvsson och den svenska kyrkan dryftar Gösta Kellerman förhållandet mellan stat och kyrka åren 1497—1507. Arne Stade skriver om Påvebrevet till »konung K»

och ger därmed ett bidrag till utforskandet av 1100-talets svenska historia. Nils Rodén skildrar herrnhutismen i Norrland. Jämte smärre vetenskapliga notiser och meddelanden innehåller årsskriften dessutom en rik recensensionsavdelning.

Svensk Exegetisk Årsbok, som under år 1939 utkom för fjärde gången, domineras av några studier över perikopen om skattepenningen. Under rubriken Gud och kejsaren, en studie till Mark. 12: 13—17, ger lektor Ivar Benum en noggrann interpretation av texten jämte en översikt över olika utläggningsförsök. Han kommer för egen del till det resultatet, att det senare av de två leden i ordet om skattepenningen har den avgörande tonvikten, men lämnar frågan öppen, huruvida Jesus menar, att kejsaren och skatten sakna varje betydelse i Gudsrikets situation eller att kejsaren och Gudsriket äro två olika världar med var sina skyldigheter. Anton Fridrichsen fastslår mera bestämt i ett »Tillägg», att ordet om kejsaren är en formell ripost, som sakligt reducerar hela den framställda frågan till religiös betydelselöshet. Helge Persson redogör för behandlingen av nämnda perikop i svensk predikan. Bland övriga bidrag lägger man särskilt märke till von Campenhausens föredrag om prästbegreppets uppkomst i den gamla kyrkan.

Ny Kyrklig Tidskrift vill vara förmedlare mellan Teologi och kyrkligt arbete, som också rubriken lyder över en artikel av Thure Wärendh i nr 4, 1939. I samma nr återges biskop Ljunggrens föredrag vid sommarens nordiska prästmöte i Roskilde om Lutherdomens förblivande värde. Gösta Lindeskog redogör för krisfenomenen i den moderna judendomen (nr 2—3) och Tomas Arvedson anmäler synnerligen erkännamt Eduard Schweitzer, *Ego eimi . . . , die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums* (nr 5—6).

I de tre första häftena av *Norsk Teologisk Tidskrift* behandlar Åsmund Stubdal förhållandet mellan eskatologi och etik i Jesu förkunnelse. Han tillbakavisar antagandet av en interimsetik och formulerar bl. a. i anslutning till Einar Billing resultatet av sina undersökningar så: Jesu sändning betyder, att människan får en sista möjlighet till frälsning, men i alla andra avseenden är nådatiden lik varje annan tid. Människan får en chans att konkret genomföra en livsföring i överensstämmelse med Guds eviga vilja, sådan den varit från världens skapelse. I nr 4 återfinnes Einar Mollands installationsföreläsning om Platonisme og kristendom hos kirkefedrene, där han

ansluter sig till anglikanska forskare, som värderat den kristna platonismen som kristen filosofi, där det kristna förmått prägla syntesen.

Tidskrift for Teologi og Kirke tar upp den norska teologiens kardinalfråga, när stipendiaten Ivar P. Seierstad i en längre artikel diskuterar Sigmund Mowinckels arbete *Det gamle testament som Guds ord* (nr 2 och 3). Mot Mowinckels tes om Guds gärning i historien som hans allra egentligaste och mest direkta uppenbarelse invänder Seierstad, att Gud enligt ett sådant uppenbarelsbegrepp blir en stum Gud och att uppenbarelsehistorien får karaktären av en stumfilm utan autentisk tydning. Profeters och gudsmäns tro kan endast ana hans hemlighet. Seierstads mottes innebär, att Gud genom inspirationens under på omedelbart, skapande sätt låter sin egen tanke, vilja och plan bli »själen» i en »kropp», d. v. s. i mänsklig tanke och språkform, som födes ut ur den inspirerades historiskt-mänskliga själsinnehåll. I andra häftet anmäler O. Hallesby under polemisk diskussion Hans Ordning, Dogmatisk Metode. Docenten Andr. Seierstad skildrar norskt kyrkoliv åren 1936—1938 i nr 3.

Dansk Teologisk Tidsskrift inledes med en översikt över nyare strömningar inom anglikansk teologi av the Rev. Reginald Cant, som särskilt framhäver betydelsen i den gärning, som exegeten Sir Edwyn Hoskyns utfört. Hans ansträngningar för att hävda bibelteologiens rätt betecknas som en ny reformation inom Church of England (nr 1). K. L. Aastrup skildrar i ett par artiklar om 1700-talsprästen Niels Tøxen en lärostrid med aktuella poänger, där kärleksbudets »som dig själv» fungerar som slagruta (nr 1 och 2). N. H. Søe debatterar frågor omkring Karl Barths dogmatik (nr 3), Hal Koch dryftar Grundtvig-litteratur (nr 2 och 4), och i en redogörelse för nyare uppfattningar av germanernas övergång till kristendomen göres bl. a. Helge Ljungbergs avhandling *Den nordiska religionen och kristendomen till föremål för ingående behandling* (nr 3.)

Bland de svenskspråkiga bidragen i [*Finsk*] *Teologisk Tidsskrift* märkas en studie till schismernas historia inom 1800-talsväckelsen av Tor Krook samt en artikel om den evangelisk-lutherska kyrkans i Finland bekännelse av Wolfgang Schmidt.

Luthertum vill stå på den lutherska bekännelsens fasta grund och vill vårda ekumeniska förbindelser, i den mån de gälla världslutherdomen. I en artikel om *Gottesgesetz und Volksgesetz*, som är rik på intressanta synpunkter, diskuterar Gottfried Voigt under jämförelse mellan Gogarten och Luther förhållandet mellan *lex naturae*, Mose lag, Kristi lag och inom ett folk gällande lag. Förf. sätter ifråga

Gogartens likställande av Volksgesetz och Gottesgesetz (nr 4 och 5). Samma aktuella spörsmål beröres i en uppsats av H. E. Creutzig: Das Volk in der Verkündigung der Kirche (nr 5). Tidskriftens utgivare Johannes Bergdolt skildrar Wiedervereinigungspläne im englischen Kirchentum (nr 3). Dessutom märkas talrika korta recensioner av till största delen tysk teologisk litteratur.

Zeitschrift für systematische Theologie har hittills utkommit med endast ett häfte, som bär årtalet 1939. Det innehåller uteslutande större uppsatser: Viktor Glondys, Der geschichtliche und der religiöse Anspruch der paulinischen Botschaft von Christi Tod und Auferstehung; Justus Hashagen, Der Anteil des Christentums an den seelischen Triebkräften des Mittelalters; Heinrich Matthes, Theologische Ethik als Geistesethik, die Dynamik des Heiligen Geistes zur Überwindung des Impossibile legis; Volkmar Hertrich, Gottes Knecht und Gottes Reich nach Jesaja 40—55.

Den engelska teologiens intresse för Kierkegaard dokumenteras i *The Journal of Theological Studies*, i vars julihäfte W. G. Moore ägnar en av tidskriftens få egentliga artiklar åt en engelsk översättning av Kierkegaards Papirer i urval samt åt amerikanaren Walter Lowries och italienaren Franco Lombardis Kierkegaard-böcker. I aprilhäftet recenseras Hirsch, Leitfaden zur christlichen Lehre. Arbetet betecknas trots erkännande av skarp analys som »a formidable work». I oktoberhäftet anmälas Einar Molland, The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology samt Anders Nygren, Agape and Eros. Part II. Mollands dragning åt anglikansk teologi mötes av livligt gillande under det att Nygrens kritiker ej kan skänka honom samma förståelse. Den stora betydelsen av hans verk förbises ingalunda, men han befinnes tydligen vara alltför luthersk.

Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, som utges av den protestantiska fakulteten i Strasbourg, innehåller bl. a. en recension av Tor Andræs Söderblom-bok i tysk översättning (nr 1) samt ett referat och diskussion av Nils Ehrenström, Christian Faith and the Modern State, an oecumenical approach (nr 2). Endast två häften ha hittills utkommit.

VALTER LINDSTRÖM.