

# GUDS RIKE OCH KYRKAN I NYA TESTAMENTET

AV DOCENT ERNST PERCY, LUND

När vi ställas inför frågan om förhållandet mellan Guds rike och kyrkan i Nya Testamentet, så är det tydligt, att denna fråga inte är framkallad direkt av Nya Testamentets egna utsagor om Guds rike och kyrkan utan fastmera därav, att man konfronterat kyrkan, sådan denna möter oss i nuets aktuella religiösa situation, med Gudsrikestanken i Nya Testamentet och framför allt i den del därav, där denna tanke intar den främsta platsen, nämligen i Jesu förkunnelse enligt synoptikerna. Att så skett, är ju ganska naturligt; begreppen Guds rike och kyrkan ha ju alltid för det kristna medvetandet kommit att te sig som mycket närbesläktade med varandra. Vilka föreställningar man än under olika tider förbundit med begreppet »Guds rike», så ha de dock alla haft det gemensamt, att man vid uttrycket »Guds rike» tänkt på den livssfär, där det, som är frälsningens innehåll, är förverkligat. Och motsvarande gäller om begreppet kyrkan. Vilka olika tankar man än i olika kristna läger kan ha haft om kyrkans väsende, så har för dem alla det varit gemensamt, i den mån man nu överhuvud tillmätt kyrkan en positiv betydelse ifrån religiös synpunkt, att man i henne sett det samfund, i vilket människor bli delaktiga av den frälsning, vilken Gudsriket innebär. Nu förhåller det sig emellertid så, att medan kyrkan framträder som en empirisk storhet, som möter oss i nuets aktuella religiösa situation, så är Guds rike en trosföreställning, vilken i likhet med alla andra kristna trosföreställningar härstammar ifrån Nya Testamentet. Nu har som bekant det sista halvseklets nytestamentliga forskning givit oss en så gott som alldeles ny bild av detta begrepps ursprungliga innebörd i Nya Testamentet och framför allt då i Jesu förkunnelse enligt synoptikerna. Först och främst har det blivit klart, att Guds rike i NT, i varje fall i första rummet, betecknar något eskatologiskt, d. v. s. något som tillhör den kommande eonen, vilken inbryter först med den yttersta domen och de dödas uppståndelse; Guds rike innebär därför

någonting alltigenom nytt i förhållande till denna värld. Och för det andra, att Guds rike alltigenom är ett Guds eget verk och att människorna härvid äro helt och hållet mottagande. Frågan om förhållandet mellan kyrkan och Guds rike blir därför i främsta rummet den, i vad mån kyrkan i sig innesluter detta nya, som Guds rike utgör. Men det är inte bara gudsrikestanken, som hör hemma i Nya Testamentet, även kyrkan går tillbaka på Nya Testamentet. Och därvid förhåller det sig så, att Nya Testamentets egna tankar om kyrkan i allra högsta grad äro bestämda av dess egna tankar om frälsningen. Nya Testamentets tankar om kyrkan måste därför betraktas som i hög grad förebildliga för all senare kristen uppfattning om kyrkans väsende. Vår fråga blir därför den: hur förhåller sig Guds rike till kyrkan enligt Nya Testamentet?

### I.

Jag framhöll nyss, att denna fråga inte är direkt framkallad av Nya Testamentets egna utsagor om Guds rike och kyrkan; om vi nämligen bortse från de tankar, som man i en senare tid knutit till dessa bägge begrepp och endast hålla oss till Nya Testamentets egna utsagor om dem, så skulle dessa näppeligen ge oss anledning att uppställa frågan om förhållandet mellan Guds rike och kyrkan. För det första förbindas nämligen aldrig på något ställe i NT dessa bägge begrepp direkt med varandra. Härmed hänger det nu uppenbarligen samman, att medan Guds rike är ett begrepp, som huvudsakligast möter oss hos synoptikerna, så talas det åter om kyrkan mest i de apostoliska breven och alldeles speciellt i Kolosser- och Efeserbreven. För det andra torde man kunna säga, att Guds rike och kyrkan i Nya Testamentet, om man ser litet närmare på vad dessa begrepp där innebära, egentligen te sig som tvenne i förhållande till varandra ojämförbara storheter. Vi behöva nämligen endast se på de ord, med vilka begreppet Guds rike vanligen förbindes i NT, och sedan ställa dessa samman med de tankar, vilka i NT äro förbundna med benämningen *ἐκκλησία*, för att komma underfund med huru helt olika dessa bägge begrepp äro tänkta i Nya Testamentet. Guds rike är något som erhålles som arvedel (1 Kor. 6, 9 f.; Gal. 5, 21), det är något som äges av vissa därför särskilt kvalificerade människor (Matt. 5, 3; Luk. 6, 20); det är vidare ett område, som det är somliga givet att komma in i; det talas nämligen om vissa villkor för att komma in i Guds rike (Matt. 5, 20; 7, 21; 18, 3 m. fl. stäl-

len). Vidare är Guds rike tänkt som ett tillstånd; det heter nämligen i Rom. 14, 17, att det är »rättfärdighet, frid och glädje i den helige Ande». Enär Guds rike sakligt sammanfaller med människans frälsning, utgör det slutligen innehållet i Jesu och apostlarnas predikan; det heter nämligen Matt. 4, 23 och på flera andra ställen, att Jesus »förkunnade evangeliet om riket», och detsamma säges i Apg. 8, 12; 19, 8 m. fl. ställen om Paulus och andra apostlar. Intet av allt detta skulle, åtminstone med den innebörd, det har, när det utsäges om Guds rike, passa in på vad NT har att säga om kyrkan. Vad är nämligen »kyrkan» eller »församlingen», såsom vi pläga översätta ordet *ἐκκλησία*, i Nya Testamentet? För att få svar på denna fråga behöva vi endast ge akt på huru ordet *ἐκκλησία*, som ju är den nytestamentliga grekiskans närmaste motsvarighet till vårt »kyrka», vanligen användes i NT. Ordet möter oss nämligen oftast i adresserna till de nytestamentliga breven; det betecknar då närmast den enhet, som de människor, till vilka brevet i fråga är riktat, utgöra. Är Guds rike, såsom vi nyss sågo, detsamma som frälsningens innehåll, så utgör kyrkan eller församlingen de människor, som bli frälsta. Det torde därför vara utan vidare klart, att det från nytestamentlig synpunkt inte kan bli tal om någon verklig identitet mellan kyrkan och Guds rike. Å andra sidan innebär vad vi nyss sade, som vi också tidigare sett, att frågan om förhållandet mellan kyrkan och Guds rike i NT blir detsamma som frågan om förhållandet mellan kyrkan och frälsningen. D. v. m. a. o. s.: frågan om förhållandet mellan Guds rike och kyrkan i NT blir densamma som frågan: vad innebär Nya Testamentets frälsningstänke för dess uppfattning om kyrkan? Så skulle nämligen vår fråga egentligen ha lytt, om den hade varit ställd utifrån Nya Testamentets egen synvinkel. Detta behöver nu emellertid inte utan vidare innebära, att frågan om förhållandet mellan Guds rike och kyrkan i Nya Testamentet sammanfaller med frågan om innebörden av den enskildes frälsning. Det kunde nämligen tänkas, att kyrkans förhållande till frälsningen inte bara innebure en relation av mottagande, utan det kunde även tänkas, att kyrkan gentemot den enskilde komme i betraktande som den, som förmedlar frälsningen åt denne, d. v. m. a. o. s., att frälsningen vore något som komme den enskilde till del först i den gemenskap, som kyrkan utgör. Frågan om förhållandet mellan Guds rike och kyrkan i Nya Testamentet innebär därför egentligen två olika frågor. Den ena är den: i vad mån

äger kyrkan del i Guds rike? Den andra frågan är: i vad mån förmedlar kyrkan åt den enskilde delaktighet i Guds rike? För att få svar på dessa bägge frågor vilja vi nu närmare betrakta Nya Testamentets egna utsagor om kyrkan, eller, såsom ordet *ἐκκλησία* egentligen brukar översättas, församlingen. Jag kommer nu i det följande, i den mån jag direkt refererar Nya Testamentets egen uppfattning om kyrkans väsende, inte att tala om »kyrkan» utan om »församlingen»; anledningen härtill är dels den, att *ἐκκλησία* ju egentligen betyder »församling», dels och framför allt den, att ordet »kyrkan» synes mig vara belastad med åtskilliga idéassociationer, som äro Nya Testamentet alldeles främmande.

## II.

Nu är det visserligen så, att Nya Testamentet anmärkningsvärt sällan talar direkt om församlingen såsom sådan. Detta gäller nämligen inte bara om synoptikerna, av vilka endast Matteus på två ställen talar om församlingen. Även i de apostoliska breven förekommer ordet *ἐκκλησία* jämförelsevis sällan. Sålunda förekommer det inte alls i 2 Timoteusbrevet, i brevet till Titus eller i de bägge Petri brev; det sistnämnda är nu så mycket märkligare, som ju Petri första brev innehåller åtskilligt, som gäller just församlingen såsom sådan. Oftast förekommer ordet i 1 Korintierbrevet, där det emellertid speciellt avser lokalförsamlingen. Det är huvudsakligast endast i Kolosser- och Efeserbreven, som vi finna direkta utsagor om församlingen, vilka ge uttryck åt dennas väsende. Men även om sålunda ordet *ἐκκλησία* möter oss jämförelsevis sällan i NT, så finnes saken i alla fall snart sagt överallt i de nytestamentliga breven: dessa brev äro ju nämligen riktade till enskilda församlingar eller grupper av dylika, och de tala till dessa församlingar just i deras egenskap av representanter för kyrkan såsom sådan. Därvid möta vi dels sådana utsagor, som i lika hög grad gälla församlingen såsom helhet som församlingens enskilda medlemmar; så när det talas om dessa som heliga, utvalda etc. Hit höra även sådana utsagor som den, att församlingen utgör ett Guds tempel (1 Kor. 3, 16 f.; 2 Kor. 6, 16; Ef. 2, 21 f.); i 1 Kor. 6, 19 säges nämligen alldeles detsamma om de enskilda troende, när det där heter: »Veten I då icke att eder kropp är ett tempel åt den helige Ande, som bor i eder?» Ja, tanken att Kristus eller Anden bor i den troende är ju en för Nya Testamentet väsentlig tanke; jag behöver här endast hänvisa till Rom. 8, 9—11 eller

2 Kor. 13, 5. Nu finnes det emellertid i Nya Testamentet en utsaga om församlingen, som i hög grad är ägnad att ge oss svar på vår fråga, såtillvida som den, såsom vi strax skola finna, i lika hög grad avser församlingens förhållande till Kristus och därmed till Guds rike som församlingens betydelse för den enskilde. Jag menar den paulinska tanken på församlingen som Kristi kropp. I den tanken är det därför, som vi främst ha att söka svaret på vår fråga.

Det är nu framför allt i Efeser- och Kolosserbreven, som vi möta denna tanke, när församlingen där framställs som Kristi kropp och Kristus själv som huvudet i denna kropp. Men tanken finnes åtminstone antydd även i 1 Kor. 12. Det heter där i v. 27 efter liknelsen om kroppen och lemmarna: »I ären Kristi kropp och var och en i sin mån lemmar.» Somliga ha visserligen menat, att vi här inte ha att göra med någonting annat än det, varom det talats i det omedelbart föregående, nämligen den ur antikens litteratur kända bilden av samfundet som en organism med många olika lemmar, av vilken det mest kända exemplet ju är Menenius Agrippas fabel i Livius' andra bok. Man har då menat, att när församlingen i 1 Kor. 12, 27 betecknas som Kristi kropp, så skulle detta endast betyda, att hon är en dylik organism och att hon såsom sådan tillhör Kristus; en dylik tolkning strider emellertid tvärt emot den enda språkligt naturliga och därför försvarliga uppfattningen av utsagan i fråga. För det första betyder nämligen  $\sigma\omega\mu\alpha$  i och för sig inte organism utan det samma som vi mena med »kropp» i fysiken, d. v. s. ett föremål med vissa dimensioner och en viss tyngd. För det andra kan den possessiva genitiv, som står som bestämning till  $\sigma\omega\mu\alpha$ , inte beteckna något annat, än att det här är fråga om vederbörandes kropp i ordets vanliga mening. Härtill kommer så, att vi uppenbarligen ha att göra med samma tanke i 1 Kor. 12, 12, när det där heter: »Ty liksom kroppen är en och likväl har många lemmar, och liksom kroppens alla lemmar, fastän de äro många, likväl utgöra en enda kropp, likaså är det med Kristus»; det finnes nämligen alls intet, som ger oss rätt att, såsom somliga vilja göra, töja ut denna sista utsaga så, att den skulle innebära endast: »så förhåller det sig också där, vareft Kristus är»; så som orden stå, kunna de endast betyda, att det är med Kristus själv såsom det är med en kropp med många lemmar: även Kristus är en, men han har i sig många lemmar, d. v. s. de troende äro lemmar i honom. Denna tanke uttalas direkt i 1 Kor. 6, 15: »Veten I

icke, att edra kroppar äro Kristi lemmar», och i Ef. 5, 30: »Vi äro lemmar i hans kropp.»

Frågan är nu den, huru denna relation mellan Kristus och församlingen, som kommer till uttryck i föreställningen om församlingen som Kristi kropp, är menad av aposteln.<sup>1</sup> Den vanligaste uppfattningen torde vara den, att bilden av församlingen som Kristi kropp innebär, att församlingen är tänkt som det organ, genom vilket Kristusanden verkar i denna värld, den synliga gestalt, genom vilken han uppenbarar sig i världen. Därvid tänker man sig vanligen saken så, att beteckningen Kristi kropp, använd om församlingen, skulle innebära, att församlingen vore tänkt som den kropp, vilken besjålas av Kristusanden. Bilden av Kristus såsom huvudet i denna kropp, som vi möta i Kolosser- och Efeserbreven, skulle då utgöra en sekundär omgestaltning av denna tanke, som då närmast skulle vara framkallad därav, att aposteln eller vem det nu är, som skrivit dessa brev, velat framhålla, hurusom Kristus inte bara är den ande, som bor och verkar i sin församling, utan även och framför allt församlingens herre, vilken såsom sådan står över alla andra makter. Eller också har man här tänkt på inflytande ifrån vissa gnostiska tankar.<sup>2</sup> Att församlingen i den meningen skulle vara Kristi kropp, att den vore tänkt som det organ, genom vilket Kristus verkar i världen, den gestalt, genom vilken han uppenbarar sig i människornas värld, det är uppenbarligen en tanke, som i synnerligen hög grad motsvarar den syn på kyrkan, som trots alla skiftningar ändock blivit den traditionellt vedertagna i Västerlandets kristna historia: kyrkan har här tett sig som den institution, som åt den enskilde förmedlar förbindelsen med den himmelska världen och dess krafter. Det är nu emellertid ganska betecknande, att man egentligen inte vetat att anföra verkliga belägg för denna interpretation av begreppet »Kristi kropp», använt om församlingen; man tycks helt enkelt ha betraktat den som självklar. En av anledningarna härtill ha vi redan berört, när vi sade, att denna syn på innebörden av begreppet »Kristi kropp» närmast motsvarar den i västerländsk kristen åskådning vanliga synen på kyrkan såsom en nådesanstalt.

<sup>1</sup> Ett utförligare begrundande av den i det följande framlagda interpretationen av begreppet »Kristi kropp», använt om församlingen, ges i mitt arbete »Der Leib Christi (Σῶμα Χριστοῦ) in den paulinischen Homologumena und Antilegomena», Lund 1942.

<sup>2</sup> Härom se vidare a. a. s. 51 f. anm. 93.

Men detta är inte den enda anledningen. En annan och kanske ännu mera avgörande har varit den, att man interpreterat begreppet »Kristi kropp» utifrån den i Västerlandet alltsedan den grekiska antiken vanliga uppfattningen av människan såsom ett väsende, som består av tvenne gentemot varandra fullt självständiga storheter, nämligen kropp och själ, av vilka själen betraktas som den väsentliga delen, som den egentliga personligheten, medan kroppen endast tänkes som ett själens hölje och redskap, genom vilket denna verkar och gör sig gällande i denna värld. Emellertid torde man med ganska stor bestämdhet kunna påstå, att denna syn på människan inte är den, som möter oss hos Paulus. Jag behöver här endast hänvisa till ett sådant ställe som 1 Kor. 6, 13 f., där aposteln talar om hurusom kroppen tillhör Herren och omedelbart därefter säger: »Men Gud, som uppväckte Herren, skall också uppväcka oss genom sin kraft»: »oss» — det är således detsamma som den kropp, varom föregående vers talade. På samma sätt är det, när aposteln i Rom. 12, 1 manar de troende att frambära sina kroppar »såsom ett levande, heligt, Gud välbehagligt offer»: »edra kroppar» — det är tydligen detsamma som dem själva. I detta sammanhang kan man också erinra därom, hurusom σάρξ, vilket hos Paulus ofta står synonymt med σῶμα, inte bara betecknar människans yttre utan hela den naturliga människan till både kropp och själ. Paulus rör sig tydligen i sin syn på människan i samma linje som Gamla Testamentet och i huvudsak även senjudendomen, även om här och där i denna senare även andra tankar därjämte göra sig gällande. För denna uppfattning är kroppen en väsentlig del av människan; människan som person är en enhet av kropp och själ; det är denna uppfattning av människan, som kommer till uttryck i tron på de dödas uppståndelse. Det måste därför redan av denna anledning anses som högst osannolikt, att Paulus, när han talar om församlingen som Kristi kropp, därvid skulle tänka sig förhållandet mellan henne och Kristus på nyssnämnda sätt. Ännu viktigare är det emellertid att märka, att det saknas varje antydning om att Paulus vid tanken på församlingen som Kristi kropp skulle ha tänkt sig denna såsom organ för Kristi verksamhet i världen eller som hans synliga uppenbarelseform i denna. När han t. ex. i 1 Kor. 12, 14—26 talar om de troende som lemmar i Kristi kropp, så tänker han därvid tydligen endast på den betydelse, dessa var och en ha för kroppen i övrigt; däremot finnes ingen som helst antydning om att han skulle ha tänkt sig dem som organ för kroppens

verksamhet utåt. Det är därför betecknande, när det i Rom. 12, 5 heter: »Så äro vi, de många, en kropp men var för sig varandras lemmar.» Nu ligger emellertid såväl i Rom. 12, 4 f. som i 1 Kor. 12, när församlingen där framställs som Kristi kropp, tyngdpunkten därpå, att hon, trots att hennes medlemmar var för sig ha fått olika gåvor, likväl icke desto mindre utgör en kropp. Denna tanke skulle inte kunna få sin förklaring, om det här endast vore fråga därom, att församlingen vore tänkt som det organ, genom vilket Kristus verkade i världen; det skulle då endast på sin höjd kunna bli tal om många lemmar men inte om en kropp. Det är därför tydligt, att när församlingen av Paulus betecknas som Kristi kropp, så är det i varje fall inte i främsta rummet fråga om vad församlingen betyder för Kristus utan om vad Kristus betyder för församlingen, d. v. s. det är här fråga om vad församlingen själv såsom sådan är i och genom sin förbindelse med Kristus. Detta kommer också direkt till uttryck på ett av de få ställen i de äldre Paulusbreven, i vilka församlingen överhuvud betecknas som en kropp, nämligen i det nyss anförda stället Rom. 12, 4 f., när det där heter: »Ty såsom vi i en och samma kropp hava många lemmar, men icke alla lemmarna hava samma förrättning, så utgöra ock vi, fastän många, en enda kropp i Kristus, men var för sig äro vi lemmar, varandra till tjänst.» Visserligen talas det inte här direkt om församlingen som Kristi kropp, men om vi jämföra detta ställe med det nyss anförda 1 Kor. 12, 12, så finna vi omedelbart, att det här måste vara fråga om samma tanke. Det heter nu här i Rom. 12, 5, att vi, de många, utgöra en kropp i Kristus. Nu är emellertid uttrycket »i Kristus» det uttryck, som Paulus oftast använder för att beteckna det förhållande, i vilket församlingen står till Kristus. Det är därför alldeles tydligt, att det är utifrån innebörden av detta uttryck, som vi ha att förstå vad Paulus menar, när han betecknar församlingen som Kristi kropp.

Det har nu skrivits mycket om vad detta uttryck »i Kristus» innebär. Det är ju såsom bekant framför allt Deissmann, som genom sin interpretation av detta uttryck gjorde detsamma aktuellt för den nytestamentliga forskningen. Deissmann sökte som bekant förklara det utifrån det till synes analoga uttrycket »i Anden» och menade därvid, att Paulus genom uttrycket »i Kristus» betecknade den troendes förhållande till Kristus såsom en lokal befintlighet i, såsom han uttryckte sig, »den pneumatiska Kristus», d. v. s. Kristus såsom ett med Anden analogt tänkt väsende;



bakom denna tanke låg, menade Deissmann, föreställningen om Anden såsom ett luftartat fluidum. I denna interpretation torde i varje fall ett moment vara riktigt: när Paulus uttrycker den troendes relation till Kristus genom användandet av prepositionen *év*, så kan det näppeligen vara något tvivel därom, att Paulus tänkt sig denna relation som en verkligt lokal befintlighet i ordets egentliga mening; därom ha också flertalet forskare på området varit ense. Däremot var det metodiskt sett fullkomligt godtyckligt, när Deissmann vid interpretationen av denna formel utgick från den till synes analoga formeln »i Anden». Nu sammanhängde detta tydligen med den totalsyn, som Deissmann hade på Pauli tankevärld: Paulus var för honom inte en teolog, som rörde sig med en sammanhängande tankevärld, utan en mystiker, som talade direkt ur en omedelbar pneumatisk upplevelse. Lyckligtvis hör nu detta slag av Paulusinterpretation till det förflutna. Vi veta alltför väl, att vi hos Paulus ha att göra visserligen inte med ett i alla detaljer med konsekvent logik utformat teologiskt system, men väl med en klart genomförd och rikt facetterad helhetssyn på den andliga verklighet, på vilken aposteln grundade den frälsningsvisshet, som talar till oss ur hans brev. Det enda metodiskt riktiga, när det gäller interpretationen av uttrycket »i Kristus», är därför att utgå ifrån den plats, som den med denna formel betecknade verkligheten har i den paulinska synen på frälsningen i dess helhet. Vi behöva inte se på så värst många ställen, där denna formel förekommer, för att komma underfund med att Paulus med uttrycket »i Kristus» anger den sfär, inom vilken frälsningen gives åt den troende såsom en objektiv verklighet. Jag behöver här endast hänvisa till sådana ställen som Rom. 8, 1: »Så finnes nu ingen fördömelse för dem som äro i Kristus Jesus» eller 2 Kor. 5, 17: »Alltså, om någon är i Kristus, är han en ny skapelse. Det gamla är förgånget, se, något nytt har kommit!» eller Gal. 3, 26: »Alla ären I Guds barn genom tron, i Kristus Jesus» eller 1 Kor. 15, 22: »Såsom i Adam alla dö, så skola ock i Kristus alla göras levande.» Att vara i Kristus, det är sålunda för Paulus den allt avgörande förutsättningen för frälsningen. Och fråga vi, på vad sätt detta att vara i Kristus sålunda är förutsättningen för frälsningen, så kan svaret endast bli ett: att vara i Kristus betyder enligt Paulus att vara reallt delaktig av allt vad Kristus gjort och är. I Kristus bli vi rättfärdiggjorda, heter det sålunda i Gal. 2, 17. Ännu tydligare framträder innebörden härav, när det i 2 Kor. 5, 21 heter,

att Kristus »blev gjord till synd för oss, för att vi i honom skulle bli rättfärdighet ifrån Gud»: att vara i Kristus betyder att ha del i hans på korset vunna rättfärdighet. Likaså när det i Gal. 3, 26 heter, att vi genom tron äro Guds barn i Kristus: genom att vara i Kristus har den troende del i dennes egen ställning som Guds son.

Men att vara i Kristus, det innebär inte endast att ha del i Kristi rättfärdighet eller i hans ställning som Guds son, det innebär även en fullt real delaktighet i Kristi död såsom sådan, i hans uppståndelse och i det nya liv, han såsom uppstånden lever i den himmelska världen. Därom talar framför allt Rom. 6; Gal. 2, 19 ff.; Ef. 2, 1 ff. och Kol. 2, 11 ff. Den troende har med Kristus i dennes egen död dött bort ifrån denna värld och därmed ifrån de makter, som här regera, synd, lag och död; i Kristus lever han med honom redan nu i den himmelska världen (Ef. 2, 5 f.), han är därför i honom en ny skapelse, han tillhör i honom redan den nya eonen (2 Kor. 5, 17). För att emellertid rätt förstå innebörden av allt detta måste vi ha klart för oss, att frälsningen enligt Paulus inte på samma sätt som t. ex. i den lutherska ortodoxien — dock icke hos Luther själv — betraktas såsom något sakligt, som, lösgjort ifrån Kristus, överföres på den troende, frälsningen är fastmera för Paulus något som är ouplösligt knutet till Kristi person såsom sådan, ja sammanfaller med Kristus själv. Utanför honom härskar alltjämt den gamla eonen med de makter, som där regera, lag, synd, vrede och död, endast i Kristus äro de övervunna, endast för dem, som äro inneslutna i honom, finnes det ingen fördömelse mer (Rom. 8, 1).

Bakom allt detta ligger nu den tanken, att Kristus är mänsklighetens ställföreträdare, dess andre Adam, som i sig innesluter alla dem, vilkas ställföreträdare han är, alldeles såsom den förste Adam i sig inneslöt hela människosläktet den gången han genom sitt fall drog döden över alla sina efterkommande (Rom. 5, 12—21; 1 Kor. 15, 21). I denna tanke möter oss ett typiskt israelitiskt-judiskt föreställningssätt, som vi känna igen ifrån Gamla Testamentet, när stamfadern där ofta betraktas som en individ, vilken i sig innesluter hela den släkt, som härstammar från honom. Vi veta ju, att det i Gamla testamentet många gånger är svårt att avgöra, om vi ha att göra med en individ eller ett kollektiv. I Nya Testamentet möta vi detta föreställningssätt i Hebr. 7, 9 f., när det där heter, att Levi befann sig i Abrahams länd, den gången denne gav Melkisedek tiondet av

sitt krigsbyte efter segern över de mesopotamiska konungarna. Denna tanke har Paulus nu via tanken på Adam såsom den, som i sig och sitt öde inneslöt hela människosläktet, överfört på Kristus såsom människornas ställföreträdare, såsom den andra Adam. Därvid kommer emellertid ett alldeles nytt moment in i denna tanke, nämligen den ställföreträdande kärlekens självutgivelse; härom talar Rom. 5, 12—21. Detta innebär nu, att de troende sub specie aeternitatis redan från början voro inneslutna i Kristus såsom sin ställföreträdare. Det är i den meningen, det i Ef. 1, 4 heter, att vi voro utvalda i honom före världens grundläggning, eller i Kol. 1, 21, att vi blevo försonade i hans kött's kropp. Därvid träder förbindelsen mellan denna tanke och tanken på församlingen som Kristi kropp direkt fram i parallellstället i Ef. 2, 15 f., när det där heter, att Kristus av judar och hedningar i sig skapat en enda ny människa och försonat dem bägge i en kropp med Gud genom korset: att det här är fråga om Kristi kropp i egentlig mening, det framgår nämligen med önskvärd tydlighet därav, att det här talas om den kropp, i och genom vilken försoningen kom till stånd; och försoningen, den är enligt paulinsk uppfattning en engångshandling, som ägde rum på korset. Att här antaga, att aposteln uttrycker sig proleptiskt om den kropp, som den av judar och hedningar bildade kristna församlingen skulle komma att utgöra, är inte bara alldeles utan varje grund, det vore i förbindelse med tanken på försoningen och korset helt enkelt meningslöst. Därmed ha vi i det väsentliga funnit svaret på vår fråga om innebörden av tanken att församlingen är Kristi kropp: hon är detta nämligen i den meningen, att hon är inlemmad i Kristus såsom sin ställföreträdare, såsom den andre Adam: församlingen såsom Kristi kropp är således i grund och botten ingenting annat än Kristus själv såsom den, som i sig innesluter alla dem, vilkas ställföreträdare och frälsare han är. Det är nämligen först i och genom att hon sålunda är innesluten i Kristus, som församlingen överhuvud existerar som Kristi församling; i sig själv är hon nämligen intet annat än en grupp människor ibland andra i denna värld.

Men nu kan likväl inte detta, att församlingen sålunda är inlemmad i Kristus, ensamt motivera, att hon betecknas som Kristi kropp; egentligen är det ju Kristus själv, som utgör kroppen, medan församlingen närmast skulle utgöra lemmarna i denna kropp. Nu är det emellertid på de ställen, där Paulus i de äldre breven talar om församlingen som Kristi kropp, resp.

som en kropp i Kristus — jag tänker härvid närmast på Rom. 12 och 1 Kor. 12 — närmast fråga om att de troende, fastän de äro många och utrustade med olika gåvor, inte desto mindre tillsammans utgöra en enda kropp. Och detta göra de nu, såsom det direkt sades i Rom. 12, 5, därigenom, att de äro inneslutna i Kristus: det är Kristus såsom den, vars lemmar de troende äro, som konstituerar deras enhet. Att så är, framgår också av 1 Kor. 10, 16 f., när det där heter: »Brödet som vi bryta, är det inte gemenskap med Kristi kropp? Då det är ett bröd, så äro vi, de många, en kropp, ty alla ha vi del av det ena brödet». Därvid är denna kropp tänkt som en organism, i vilken varje lem har sin särskilda funktion allt efter dess säregna utrustning genom Anden. Men äro de troende nu lemmar i Kristus och utgör dessa lemmar tillsammans i honom en organism, en kropp, då kan det näppeligen vara något tvivel därom, att det är just därför, såsom lemmar i honom, vilka såsom sådana tillsammans utgöra en kropp, som församlingen av Paulus betecknas som Kristi kropp. Utsagan om att församlingen är Kristi kropp innesluter därför i sig tvenne moment: det ena är att församlingen är en kropp med Kristus, i vilken han själv är allt i alla; det andra, att denna kropp utgör en organisk enhet av många, sinsemellan olika lemmar; vid detta sista moment har Paulus tydligen anknutit till den antika tradition, som vi tidigare talat om.

### III.

Vi se sålunda, att den paulinska tanken på församlingen såsom Kristi kropp har en helt annan innebörd än den, som vanligen brukar förbindas med densamma. När Paulus betecknar församlingen som Kristi kropp, så är det således inte fråga om vad församlingen betyder för världen, utan det är här fråga om arten av den nya existens, som församlingen äger genom sin förbindelse med Kristus. Vad innebär då detta för vår fråga om förhållandet mellan kyrkan och Guds rike? Vi ha nyss sett, att de troendes inlemmande i Kristus betyder, att de i honom redan ha del i den nya eonen. Detta innebär emellertid ingenting annat, än att församlingen såsom Kristi kropp, såsom inlemmad i Kristus i honom redan äger del i, redan lever i Guds rike. Det är i denna mening, som det i Ef. 1, 23 om församlingen heter, att hon är hans fullhet, som uppfyller allt i alla: såsom inlemmad i Kristus innesluter hon i sig hela Kristi egen fullhet. Att vi verkligen ha att förstå Ef. 1, 23 så, det synes nämligen klart framgå

av Kol. 2, 10, när det där heter: »I honom (Kristus) bor hela gudomens fullhet lekamligen, och I ären uppfyllda i honom, som är huvudet över varje välde och makt.» I Kristus är församlingen redan insatt i den himmelska världen, såsom det heter i Ef. 2, 6. Såsom Kristi kropp tillhör kyrkan således redan Guds rike, om än endast på ett för yttre ögon fördolt sätt. Det är i den meningen, som aposteln i Kol. 4, 11 kan tala om missionsarbetet såsom ett arbete för Guds rike. Att det emellertid så litet talas om Guds rike i de nytestamentliga breven, som fallet är, det torde helt enkelt bero därpå, att allting här samlar sig omkring honom, som för församlingens vidkommande i sig innesluter detta rike.

Men församlingen lever nu inte endast i Kristus och därmed i den nya eonen; hon är därjämte alltjämt kvar i den gamla eonen, i denna värld, så länge denna ännu existerar. Men har hon nu såsom Kristi kropp sin egentliga existens i Kristus, så följer härav, att hon då också i sig, sådan hon alltjämt såsom en grupp av jordevarelser existerar i denna värld, innesluter det livsinnehåll, som hon äger i Kristus. Den troendes gamla människa är ju redan död i och med Kristi död, han lever icke längre såsom ett eget jag (Gal. 2, 20), hans existens är hädanefter helt bestämd av Kristus, det är Kristus, som lever i honom. Det är alldeles samma tanke, som kommer till uttryck i talet om Andens inneboende i den kristne. Därvid består emellertid i ett avseende en väsentlig skillnad mellan tanken på de troendes varande i Kristus och Kristi inneboende i dem; medan det förra är något som endast existerar för trons öga såsom föremål för tron, så är däremot Kristi inneboende i de troende, vilket är i sakens samma som Andens inneboende i dem, något som kan erfaras, något påvisbart sålunda: det visar sig nämligen i »Andens frukter», d. v. s. i den troendes nya vandel, men även i de gåvor, som Anden satt in i församlingen: när de troende komma samman och under Andens ledning avslöja fördolda hemligheter hos främmande besökare, då bekänner den som känner sig träffad: »För visso bor Gud ibland eder» (1 Kor. 14, 25). I den meningen är således Guds rike något som är aktuellt närvarande i församlingen. Det är i den meningen, som det heter, att »Guds rike består icke i ord utan i kraft» (1 Kor. 4, 20), att det är »rättfärdighet, frid och glädje i den helige Ande» (Rom. 14, 17). Därvid är emellertid att märka, att tyngdpunkten härvid helt och hållet ligger på vad församlingen är och äger såsom inlemmad i Kristus; detta är nämligen det primära; Kristi

och Andens inneboende i de troende är endast följdén härav. Det var ju också det förstnämnda momentet och inte det sistnämnda, som det närmast var fråga om, när församlingen betecknas som Kristi kropp. Detta är nämligen mycket viktigt att ge akt på: förskjutes nämligen accenten ifrån de troendes existens i Kristus till Kristi eller Andens inneboende i dem, så är det så oerhört lätt, att det sker en glidning i antropocentrisk riktning; det går nämligen så lätt, att tyngdpunkten, om än aldrig så litet, kommer att förskjutas till kyrkan såsom bärare av Kristus, av Anden och därmed av Guds rike, men då blir det hela genast fördärvat; i Nya Testamentets kyrkotanke ligger tyngdpunkten helt och hållet på Kristus, sådan han förkunnas i det apostoliska evangeliet, d. v. s. såsom den korsfäste och uppståndne, och inte på någonting annat. Nya Testamentets kyrkotanke kan därför från denna synpunkt inte uttryckas bättre än i Efeserbrevets ord: »i det himmelska i Kristus Jesus».<sup>1</sup>

Men äger sålunda församlingen såsom inlemmad i Kristus i honom redan del i Guds rike och verka detta rikes krafter redan i församlingen, så är Guds rike likväl å andra sidan även för den apostoliska förkunnelsen först och sist det eskatologiska slutmålet, som ännu, så länge jordelivet varar, endast är föremål för församlingens hopp. Det är i den meningen det i 1 Kor. 6, 9 f. heter, att »orättfärdiga inte skola få Guds rike till arvedel» eller detsamma i 1 Kor. 15, 50 säges om »kött och blod» eller det i 1 Tess. 2, 12 heter, att Gud kallar oss »till sitt rike och sin härlighet». D. v. m. a. o. s., att om Guds rike gäller i den urkristna förkunnelsen detsamma som om frälsningen överhuvud: det är på en gång något, som den troende redan nu äger såsom lem i Kristus, och något, varav han först vid de dödas uppståndelse skall träda i fullt åtnjutande.

#### IV.

Men härmed ha vi endast besvarat det ena ledet i den fråga, som vi här skulle behandla. Vi ha nu talat om i vad mån kyrkan enligt Nya Testa-

<sup>1</sup> Man kan därför inte, såsom många vilja göra gällande, säga, att Guds rike är synbart i kyrkan; det som är synbart där, det är på sin höjd de verkningar av Gudsrikets kraft, som äro förnimbara i församlingen, såsom de s. k. Andens gåvor, vissa kraftverkningar och icke minst »Andens frukter», d. v. s. de kristnas av Anden bestämdaandel. Inte ens i sakramenten kan man säga, att Gudsriket uppenbarar sig: det som i dem är synligt för vanliga ögon, det är endast sakramentens jordiska yttersida; det är endast för trons öga, som de betyda något mera.

mentet har del i Guds rike; nu återstår den andra frågan: i vad mån förmedlar kyrkan enligt NT Guds rike åt den enskilde? I viss mån torde emellertid även svaret på denna fråga vara givet redan genom vad vi hittills sagt: den Kristusgemenskap, som konstituerar församlingen såsom sådan, förmedlas till den enskilde inte genom någonting annat än ordet om Kristus eller evangeliet, såsom det vanligen kallas, samt dopet. I den mån församlingen härvid kommer ifråga såsom förmedlare, så kan det således endast ske därigenom, att den åt dem, som äro utanför, förmedlar ordet. Emellertid är detta något, som endast helt obetydligt framträder i Nya Testamentet. Så när det i 1 Tess. 1, 8 heter: »Från eder har Guds ord ljudit ut över hela Macedonien och Achaja.» Den i NT vanliga relationen mellan ordet eller de övriga nådemedlen och församlingen är den, att det är genom dem, som församlingen överhuvud kommer till stånd: genom ordets predikan grundas församlingar, där ordet blir mottaget i tro; genom dopet döpas de många till att tillhöra den ena kroppen, d. v. s. Kristus själv (1 Kor. 12, 13; jfr Gal. 3, 26). Genom det ena brödet bli de många till en kropp. Kyrkan kommer således i NT i första rummet i betraktande som frälsningens objekt och inte som dess subjekt eller förmedlare. Och i den mån, som församlingen åt andra förmedlar ordet, så är det ordet själv, som betraktas som det egentliga subjektet för detta frälsningens förmedlande åt människorna: ordet »ljuder ut» i världen (1 Tess. 1, 8), det »löper» (2 Tess. 3, 1). I ordet är det Kristus själv som talar och verkar (2 Kor. 13, 3); apostlarna och de övriga kristna äro därvid i sig oväsentliga redskap (1 Kor. 3, 5). Dock skilja sig apostlarna därvidlag i ett avseende ifrån de andra bröderna: när de tala, så göra de detta i kraft av ett alldeles speciellt uppdrag att tala och handla å Kristi vägnar, men detta är framför allt något som kommer församlingen till godo; även härvidlag är denna närmast objekt för ordet. Men även om församlingen tänkes förmedla ordet åt andra, så försvinner hon själv likaväl som den enskilde förkunnaren gentemot ordet. För någon kyrkoromantik har Nya Testamentet ingen som helst plats. En annan sak är det, att ordets verkningar befrämjas genom Andens gåvor i församlingen samt de kristnas av Anden bestämda vandel, alltså genom sådant, som ordet redan själv verkat i församlingen.

Därmed ha vi dock inte gett hela svaret på frågan om kyrkans betydelse enligt Nya Testamentet, när det gäller förmedlande av delaktighet

i Guds rike åt den enskilde, endast att det i det, som vi nu till sist skall tala om, inte så mycket är fråga om delaktighet av frälsningen i och för sig som fastmera om ett fasthållande och djupare tillägnande av den frälsning, som man redan blivit delaktig av. Vi sågo för en stund sedan, hurusom tanken på församlingen som Kristi kropp innebar inte bara, att de troende äro inlemmade i Kristus utan även att de med varandra bilda en organism med olika utrustade lemmar; det är denna sida av tanken på församlingen som Kristi kropp, som vi nu till sist skall anknyta till. Vi sågo nyss, hurusom församlingen såsom inlemmad i Kristus i honom redan äger full del i Guds rike. Men samtidigt blevo vi då också påmindas därom, att församlingen, på samma gång som hon sålunda är inlemmad i Kristus, likväl alltjämt befinner sig kvar i denna syndens och ofullkomlighetens värld. Detta betyder, att församlingens enskilda lemmar såsom människor i denna eon ständigt på nytt måste alltmera tillägna sig, vad de redan äga såsom lemmar i Kristus. Detta kan nu endast ske därigenom, att tron och dess innehåll städse på nytt aktualiseras och allt djupare tillägnas i fördjupad insikt. Det är framför allt de senare Paulusbreven, som tala härom. Jag tänker på bönen i Ef. 3, 14—19, där kunskapen om bredden, längden, höjden och djupet — d. v. s. om Guds frälsningsrådslut i hela dess vidd och djup — anges som vägen till målet, nämligen detta, att brevets adressater bli helt uppfyllda av hela Guds fullhet. Medlet för denna trons och insiktens fördjupande är nu just de gåvor, som av Kristus satts in i församlingen och som betinga olikheten mellan de olika lemmarna i den organism, som församlingen bildar såsom Kristi kropp. Härom talar nu framför allt Ef. 4, 7—16. Det heter där först i v. 7, att var och en av oss fått nåden allt efter måttet av Kristi gåva. Men när aposteln sedan i v. 11 skall ge exempel på de olika gåvor, som Kristus satt in i församlingen, nämner han endast de ledande männen där, såsom apostlar, profeter, evangelister, herdar och lärare. Att så sker torde i varje fall till stor del bero därpå, att dessa män spela den största rollen för församlingen i dess helhet. Deras uppgift är nämligen den att sätta varje annan lem i församlingen i stånd att utföra det värv till hela kroppens uppbyggelse, som tillkommer honom: det heter nämligen i v. 12, att de i v. 11 nämnda männen av Kristus satts in »för att göra de heliga skickliga till att utföra sitt tjänarevärv till Kristi kropps uppbyggelse». Och så anges i v. 13 det mål, vartill denna hela kroppens uppbyggelse syftar,



nämligen att »vi allasammans skulle nå fram till enheten i tron och kunskapen om Guds son, till manlig mognad och så bli fullvuxna intill Kristi fullhet». Alltså: varje enskild lem i den organism, som församlingen utgör, har fått en alldeles speciell gåva, och genom den är han under vissa förutsättningar i stånd att ge sitt bidrag till brödernas gemensamma uppbyggelse, och dessa förutsättningar äro, att bärarna av de mindre gåvorna ta emot och tillägna sig vad de, som fått de större gåvorna, ha att ge. Men i detta sammanhang finnes det ingen enda lem, som är betydelselös: detta understrykes särskilt i v. 16: det är genom varje enskild led — heter det där —, som kroppen fogas samman till en helhet och så blir delaktig av den kraft, som utströmmar ifrån huvudet; här ha vi tydligen roten till tanken på Kristus såsom kroppens huvud: är nämligen församlingen såsom Kristi kropp i honom en organism med många olika lemmar, så kan ju inte Kristus 'själv utan vidare sammanfalla med alla dessa lemmar; för dem är ju just behovet av tillväxt och olikheten i utrustning gemensamma. Men då Kristus och hans lemmar på jorden likväl icke desto mindre tillsammans bilda en kropp, så måste Kristus själv bli till den förnämsta lemmen i denna kropp, till dess huvud, ifrån vilket hela kroppen får sin tillväxt och sammanhållning. Tanken på Kristus såsom kroppens huvud innebär således endast en konsekvens av organismtanken, tillämpad på tanken om församlingen såsom inlemmad i Kristus.

Den tillväxt och sammanhållning, varom här talas, förmedlas så genom varje enskild led — *διὰ πάσης ἀφ᾽ ἧς* — d. v. s. genom varje kontakt mellan tvenne olika lemmar; och detta sker *τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν* — så böra nämligen orden tvärt emot vad som hittills varit gängse konstrueras; i annat fall blir det en språklig villervalla i det följande. Detta innebär, att denna sammanhållning och tillväxt sker enligt verkan av den utrustning, de gåvor sålunda, som varje enskild lem fått ifrån huvudet (jfr v. 7 ff.). Så blir kroppen och därmed varje dess enskilda lem i stånd att växa så, att den når upp »till honom som är huvudet» (v. 15); här går bilden, liksom så ofta hos Paulus, tydligen sönder, men saken är icke desto mindre klar: även om förhållandet mellan Kristus och församlingen gäller vad Paulus i ett annat sammanhang säger om förhållandet mellan Gud och skapelsen: »av honom, genom honom och till honom» (Rom. 11, 36).

Samma tanke på betydelsen av den inbördes gemenskapen mellan de olika lemmarna för dessas andliga tillväxt möter oss enligt min mening

även i Ef. 3, 17 ff., när aposteln där beder, att hans läsare måtte »bli rotade och grundade i kärleken, så att de tillsammans med alla de heliga till fullo måtte kunna fatta, vad bredden och längden och höjden och djupet är, och så lära känna Kristi kärlek, som övergår all kunskap»: först genom den innerliga gemenskap, som den inbördes broderskärleken skapar, blir det möjligt för varje enskild lem att tillägna sig allt vad alla de andra bröderna ha att ge i kraft av sin särskilda andliga utrustning och så nå fram till hela den fulla kunskap om Kristi kärlek, som är förutsättningen för det fulla aktuella tillägnandet av vad de troende redan äga såsom lemmar i Kristus. I allt detta ser aposteln emellertid ett verk av Anden (v. 16). Å andra sidan gäller om denna fördjupade kristna kunskap detsamma som om ordet: den är och verkar, vad det, som är dess innehåll är och förmår att verka, och detta innehåll är Kristus själv såsom den korsfäste och uppståndne.

Härmed äro vi nu också i stånd att besvara det andra ledet i vår fråga: kyrkan såsom sådan kommer i NT endast såtillvida i betraktande såsom förmedlare av frälsningen åt den enskilde, som den inbördes gemenskapen inom densamma, tack vare de Andens gåvor, som dess enskilda medlemmar blivit utrustade med, är i stånd att hjälpa den enskilde fram till ett fördjupat tillägnande av vad han redan äger såsom lem i Kristus. Men därvid är det egentligen inte kyrkan såsom sådan, som kommer i betraktande som den som förmedlar Gudsrikets skatter åt den enskilde, utan här är det fråga om ett inbördes givande och tagande inom församlingens gemenskap.<sup>1</sup> Men denna inbördes gemenskap, som sålunda utgör den ena sidan av tanken på församlingen som Kristi kropp, äger emellertid rum mellan sådana, som redan äro lemmar i Kristus och därmed delaktiga i Guds rike, och den har sin grund i, ja ligger själv innesluten i den Kristusgemenskap, som överhuvud gör församlingen till Kristi kropp. I denna Kristusgemenskap ligger därför också till slut hela svaret på frågan om förhållandet mellan Guds rike och kyrkan inneslutet.

<sup>1</sup> I vår tid talas det ofta om vad kyrkan skall uträtta utåt, men litet eller så gott som intet om det enda, som Nya Testamentet i det sammanhanget vet att tala om, nämligen den inbördes uppbyggelsen i de enskilda lemmarnas gemenskap; detta bör ge oss en ganska allvarlig tankeställare.

# REALITETSFRÅGAN I AKTUELL RELIGIONSFILOSOFI

AV PROFESSOR HARALD EKLUND, ÅBO

I de senaste årtiondenas religionsfilosofi ha två begrepp framför andra vunnit en dominerande ställning. Det ena av dessa är begreppet *religiös erfarenhet*, det andra *religiöst värde*.

Det förra av dessa begrepp har väl framför allt genom W. James undersökningar blivit allmän egendom. Man har senare försökt att ge det ett bestämdare och mera entydigt innehåll, och härvid ha naturligtvis åtskilliga betydelseskiftningar framträtt. Men i huvudsak uppvisar den senaste religionsfilosofien vissa gemensamma och allmänt utbredda tendenser vid försöken att bestämma den religiösa erfarenhetens begrepp. Uttrycket »religiös erfarenhet» är där en teknisk term, och det innehåll som åsyftas är i väsentliga avseenden detsamma, även hos författare som i övrigt kunna ha ganska olika uppfattningar.

Att det andra av de nämnda begreppen, det *religiösa värdet*, är gängse och äger en viss entydighet visa bl. a. försöken att bestämma det som »det heliga». Detta skall vara någonting helt och hållet sui generis, skilt från alla andra värden. En sådan uppfattning finns hos R. Otto. N. Söderblom har tidigt varit inne på likartade tankegångar, och med utgångspunkt i en »fenomenologisk» metod har M. Scheler gjort värdet »det heliga» till en av »modaliteterna» i ett system av kvalitativt egenartade värden. Det betyder bl. a., att i hans åskådning, som går ut på att uppvisa en apriorisk och objektiv rangordning mellan värdena, det religiösa värdet som *det högsta* är det egentliga grundvärdet. Tydligt är alltså, att detta värde för honom måste utgöra ett av religionsfilosofiens huvudproblem.

För att klargöra, vilken betydelse begreppen religiös erfarenhet och religiöst värde äga för frågan om *verklighetshalten* i de religiösa upplevelserna, kan det vara lämpligt att i anslutning till ett par exempel ange, hur man i senare religionsfilosofi har bestämt dem. Det skall därvid framgå, att behandlingen av båda begreppen står i ett mycket medvetet

sammanhang med realitetsfrågan. Man frestas som en generell regel påstå, att såväl den religiösa erfarenheten som det religiösa värdet i senare religionsfilosofi bestämmas så, att begreppen äro antingen ett försök att lösa eller ett försök att kringgå realitetsfrågan. — Först några ord om den *religiösa erfarenheten*.

Jag tror att K. Oesterreich i en undersökning med titeln »Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem» (1915) har ganska väl träffat den väsentliga innebörden i begreppet religiös erfarenhet sådant det de senaste årtiondena har brukat bestämmas.<sup>1</sup> Själva uttrycket vill, enligt Oesterreichs mening, låta det framgå, att man inte längre på positivismens vis i religionen ser en i grunden absurd illusion. Den har i någon mening ett förnuftigt innehåll. Och för egen del hävdar Oesterreich bestämt, att religionen åter »ur *objektivitetens* synpunkt» har blivit ett filosofiskt problem. Då man talar om »erfarenhet» antydes alltså, att till grund för de religiösa upplevelserna ligger något objektivt. Det må sedan vara sant, att det sätt varpå man försöker uppvisa detta är mycket olika hos olika religionsfilosofier, och att de förbehåll, med vilka det talas om ett »objekt», äro många och invecklade. Tydlig är i varje fall tendensen: På något sätt kan det ådagaläggas, eller det antagandet kan göras möjligt, att ett sådant objekt existerar.

Denna uppfattning är gemensam för eljest vitt skilda åskådningar. Man återfinner den hos Scheler, som talar om »Gegenstände vom Wesen des 'Göttlichen'», vilka höra »zu dem *Urgegebenen* des menschlichen Bewusstseins». Och Otto kan uttrycka sig ungefär på samma sätt. I hans undersökning av det heliga är det visserligen närmast fråga om »känslan av det numinösa», vilket framträder som ett »kvalitativt egenartat känslöinnehåll». Men Otto gör dock samtidigt gällande, att arbetets huvudintresse gäller »'föremålet' självt». Och för att komma åt detta räcker det inte med en självbesinning över allehanda subjektiva fenomen. Man måste fortgå till en »*Sachbesinnung*». Det finns överhuvud inget tvivel om, att Otto betraktar sitt arbete som en analys av religiösa erfarenheter, för vilka bestämda, högst egenartade *realiteter* utanför det subjektivas område ligga till grund.

<sup>1</sup> För beläggställena hänvisas en gång för alla till mitt arbete *Die religiöse Qualität und die Sittlichkeit, Eine Untersuchung in heutiger Religionsphilosophie*. Acta Academiæ Aboensis, Humaniora XIV, 9, Åbo 1942.

I de antydda exemplen har det redan då och då varit tal om det *religiösa värdet*. Detta måste i någon mån beskrivas, varvid särskilt dess relation till den »religiösa erfarenheten» bör uppmärksammas. Närmast kan det fastställas, att begreppet religiöst värde i modern religionsfilosofi ofta anses innehålla ett »självständigt» problem. Det religiösa värdet behöver ju inte nödvändigt erfaras som något, som har med verklighet att göra. Det talas ofta därom med en viss tendens att *bortse* från frågan, om de religiösa värdeupplevelserna äga motsvarigheter i verkligheten eller ej. Tanken kan vara den, att religiösa värden upplevas som sådana oavsett om det värdesatta är verkligt eller ej. Man kan ibland spåra en pragmatisk tendens. Det är, i en eller annan mening, rimligt att fasthålla religionen som »livsvärde», oavsett om dess utsagor ha något verklighetsunderlag eller inte. I den stundom förekommande, väl f. ö. redan som beskrivning uppenbart absurda, teorien att de religiösa omdömena *äro* värdeomdömen kan en sådan pragmatisk tendens spåras.

Då man lägger vikt vid begreppet religiöst värde kan i moderna teorier poängen också vara den, att i varje fall det *mest framträdande och karakteristiska* draget hos de religiösa upplevelserna är deras inriktning på »värden». Frågan om verklighetshalten är en senare fråga. *Först* bör i varje fall i en ren beskrivning fastställas, *vad* som uppleves, d. v. s. vad de värden äro som upplevas, vilken kvalitativ egenart de ha, hur de förhålla sig till andra värden o. s. v. Frågan kan ibland ställas så: Vad *föreställer* sig den som säger sig uppleva värden? Vad är det som föresvävar den upplevande vid dessa värdeupplevelser?

En undersökning av värdet efter dessa linjer måste tydligen börja med subjektiva utgångspunkter. Så gör exempelvis Scheler. Han behandlar »det heliga», vilket brukar anses för det specifikt religiösa värdet, som en egenartad, på något sätt omedelbart upplevd »kvalitet». Det heliga jämföres bl. a. med kvaliteter sådana som det »angräna» eller »oangräna», vilka väl äro utpräglad subjektiva (även om andra kvaliteter, med vilka Scheler också sammanställer det heliga, inte äro det). Det heliga skall alltså vara givet som något egenartat subjektivt. Det tycks också vara åtkomligt blott för ett särartat subjektivt upplevande. Scheler talar om ett »Fühlen».

Det på detta sätt upplevda är inte »definierbart», även om det är ett klart och »kännbart» fenomen. »Wir können hier nur auffordern, genau

hinzusehen, was wir im Fühlen ... unmittelbar erleben.» Värdena äro överhuvud »klare fühlbare Phänomene, nicht dunkle Xe». Uppenbart är alltså, att föremålet för dessa upplevelser i varje fall inte är ett helt enkelt konstaterbart och beskrivbart objekt.

På alldeles likartat sätt som Scheler talar också Otto om ett subjektivt upplevande. Det finns »religiöse Tiefenblicke», möjliga blott för den religiöst anlagde. Men »wer ... auf das Eigene des religiösen Gefühles eingeht und es in sich wach werden lässt, dem werden sie nach ihrer Wahrheit erlebbar, sobald er sich in sie vertieft».

Det anförda ger redan en viss antydning om, hur den egentliga realitetsfrågan ligger till i de åskådningar, som på detta sätt tala om religiös erfarenhet och religiöst värde. Ofta sker detta så, att de båda begreppen kombineras. Det är i eller genom värdeupplevelsen man anser sig finna ett objekt för den religiösa erfarenheten. Ty trots det faktum, att »erfarenhet» närmast tycks åsyfta erfarenhet av objekt, är den *religiösa* erfarenheten dock så pass subjektiv, att dess subjektiva karaktär måste särskilt uppmärksammas. Den betraktas inte utan vidare som en »direkt» erfarenhet av objekt. Det är endast via bestämda subjektiva erfarenheter som förefintligheten av ett sådant kan ådagaläggas.

Den religiösa erfarenheten blir härvid gärna en »högvärdig» subjektiv erfarenhet, för vilken man försöker uppvisa förefintligheten av ett objekt eller ett underlag i den utomsjektiva verkligheten. Härigenom är naturligtvis värdesynpunkten sammankopplad med verklighetsfrågan så, att den utgör själva den religiösa erfarenhetsteoriens utgångspunkt. Det är en tankegång, som på ett mycket typiskt sätt utföres av H. Scholz, då han skiljer de erfarenheter som höra till den »ponderabla» religionen från dem som tillhöra den »imponderabla». Han tar sin utgångspunkt i vissa »Werte, die *würdig* sind, ergriffen zu werden, weil sie den Gehalt eines Menschen erhöhen», d. v. s. vissa högsta värden fastställas som tillhöriga religionen. Utgångspunkten är, som Scholz med användande av det andra av våra huvudbegrepp kan uttrycka det, »Erfahrungen von einer erhöhten Inhaltlichkeit». Dessa äro »Erfahrungen, deren Subjektsbedingtheit mit dem Phänomen einer erhöhten Geistigkeit zusammenfällt». D. v. s. utgångspunkten är bestämda värden, vilka behandlas med ett visst bortseende från realitetsfrågan. De äro värden oavsett i vilken relation de stå till verkligheten. Men karakteristiskt är också, att *sedan* detta har

fastställts verklighetsfrågan omedelbart upptas. Dessa värdeerfarenheter måste — på ett eller annat sätt — äga en relation till bestämda realiteter. Man kan nämligen, med utgångspunkt i religionens högvärdighet, ange »Bedingungen für das philosophische Bekenntnis zur Wahrheit der ponderablen Religion».

Hos Scholz framträder således den religiösa erfarenheten närmast som erfarenhet av värden. Men — även om en sådan tankegång göres gällande indirekt, genom att vissa skäl för *antagandet* av den ponderabla religionens sanning anges — Scholz' mening är i varje fall den, att de religiösa erfarenheterna, trots sin »Subjektsbedingtheit», äro erfarenhet i betydelsen erfarenhet av något objektivt.

Denna dragning till ett objektivt erfarenhetsbegrepp är ännu mera utmärkande för de filosofer av den fenomenologiska riktningen som i vårt sammanhang närmast intressera. Det religiösa värdet bestämmes av dem direkt, man kan väl också säga dogmatiskt, utifrån en värdeobjektivistisk åskådning. Enligt denna äro värdena objektiva data i stil med de kvaliteter vi uppfatta som tillhörande den givna, yttre verkligheten. Det är således här mycket lätt att förknippa begreppet religiöst värde med religiös erfarenhet i objektiv mening. På sätt och vis kan man rent av säga, att realitetsfrågan i denna religionsfilosofi fått sin väsentliga prägel just genom *förbindelsen* mellan de båda nämnda begreppen. Man vill helt enkelt uppvisa, att det religiösa värdet sådant det framträder i en omedelbar erfarenhet motsvaras av bestämda, inte blott subjektiva verkligheter. Eller, som det också kan uttryckas: den religiösa värdeerfarenheten är mer än blott subjektiv värdeupplevelse. Den är erfarenhet i objektiv mening.

En sådan tanke kan spåras nästan överallt i modern religionsfilosofi. Man *utgår* där från »värdet», som redan i egenskap av något subjektivt kan konstateras och till en viss grad beskrivas. Men man försöker också *regelbundet* uppvisa eller sluta sig till bestämda, därmed förknippade verkligheter. Jag skall belysa detta med ett par, som det förefaller mig, representativa exempel.

Otto behandlar som bekant värdena i sammanhang med de upplevelser som höra känslolivet till och i sin intima subjektivitet äro svåra att fånga och uttrycka. Han skildrar exempelvis egenartade »sindestillstånd», som närmast ha karaktären av stämningar, för vilka den yttre »anledningen» har föga betydelse. Eller det kan vara tal om ett själsligt datum som är

»wie jedes ursprüngliche und Grund-datum nicht definibel im strengen Sinne sondern nur erörterbar». I den mån det heliga är ett sådant grunddatum, eller, för att använda ett av Ottos mest karakteristiska uttryck, i den mån »das Grundelement der Religion, das numinose Gefühl», är det väsentliga i hans undersökning, tycks denna rikta sig på något högst svårgripbart subjektivt. Det avsedda är något sådant som själva »kvaliteten» i en viss »stämning». Denna är naturligtvis ytterst svår att fixera och uttrycka. Man kan ju tala om en ljus eller mörk, glättig eller dyster stämning o. dyl. D. v. s. det är möjligt att med hjälp av vissa analogier hänvisa på den kvalitet som föresvävar en, men denna behåller under alla omständigheter en viss svårgripbarhet. En sådan hör alltid samman med det i subjektiva upplevelser av denna art upplevda.

Emellertid äro dylika subjektivt upplevda kvaliteter inte den enda analogi, med hjälp av vilken det upplevda värdet beskrives. Det finns också i Ottos arbeten »elementare und originale Qualitäten», som jämföras med »primära och enkla» kvaliteter sådana som blått, grönt o. s. v., alltså med data av väsentligen annan art än de stämningssinne-håll som nyss nämndes. Dessa kvaliteter ha en vida objektivare karaktär. Även kvaliteter sådana som färgerna äro visserligen enligt Otto i den meningen svåråtkomliga, att själva den elementära kvaliteten inte egentligen kan »beskrivas» eller på omvägar göras känd, utan måste vara »given». Men uppenbarligen är det dock en skillnad i objektivitet mellan ett »stämningssinne-håll» och en färgkvalitet. Och att upplevelsen av det heliga kan jämföras med båda dessa fenomen är ganska betecknande.

Det är också tydligt, att för själva realitetsfrågan Ottos kombination av värdeupplevelsen med mycket olikartade typer av erfarenheter är *avgörande*. Grovt uttryckt kan man säga, att han vill liksätta ett svårgripbart, subjektivt stämningssinne-håll med »objektivt värde». Detta framgår bl. a. av allt det som säges om det »numinösa objektet» i de sammanhang där detta mera utförligt och utan större hänsyn till känsloteorien karakteriseras. Det numinösa objektet visar sig då vara ett objektivt och »förpliktande» värde. Religionen innebär »lydnad» för detta. »Augustum . . . wäre es, sofern es *objektiven*, zu respektierenden Wertes ist in *sich*», och religionen är »*wesentlich* . . . innerlichste obligatio . . . aus anerkennender Beugung gegenüber heiligstem *Wert*». D. v. s. den omedelbara erfarenheten visar sig äga ett högst omfattande objektivt innehåll.



Närmast framträder den religiösa upplevelsen visserligen som något man med en viss rätt kan kalla »aning», vars innehåll betraktas som beskrivbart endast med hjälp av subtila antydningar, avsedda att aktualisera ett motsvarande upplevande. Däremot svarar det, att värdet är en »odefinierbar» subjektiv kvalitet. Men under framställningens gång visar det sig, att den religiösa upplevelsen alls inte är blott en sådan aning, och det religiösa värdet inte blott en kvalitet som den förut antydda. Det religiösa värdet är en *realitet*, för vilken man har att böja sig, som uppställer förpliktelser o. s. v. Det är en invecklad fråga, hur Otto föreställer sig, att »aningen» kan implicera allt detta, och hur det därur kan aktualiseras. Men att han verkligen tänker sig saken på detta sätt framgår bl. a. av hans oförmedlade övergång från att skildra den religiösa kunskapen som »Erlebnis» till att framställa den som innefattande en »*förnuftsakt*». »Der Beweis, dass es sich im Numinosen um Erkenntnismomente rein a priori handelt, ist durch Selbstbesinnung und 'Kritik der Vernunft' zu führen». Detta vill *bland annat* säga: Realitetsfrågan löses i sista hand inte så, att den omedelbara upplevelsen förklaras *ge* realitet. Och den religiösa erfarenheten *är* inte heller en sådan omedelbar upplevelse. Upplevelsen är på sin höjd ett »moment» däri. »Wir finden» säger Otto »in ... [dem Numinosen] Überzeugungen und Gefühle angelegt, die der Art nach verschieden sind von allem, was 'natürliche' Sinneswahrnehmung uns zu geben vermag. Sie sind selber nicht Sinneswahrnehmungen, sondern seltsame *Deutungen* und *Bewertungen* zunächst von sinneswahrnehmlich Gegebenem und sodann auf höherer Stufe Setzungen von Gegenständen und Wesenheiten, die selber nicht mehr der sinneswahrnehmlichen Welt angehören, sondern zu dieser und über dieser hinzugedacht werden.» Otto går alltså vid sitt försök att lösa realitetsfrågan långt utöver det »givna», i betydelsen av de omedelbara upplevelser, som innehålla den religiösa »värde-kvaliteten». Realiteterna på religionens område nås genom »Deutungen» och »Bewertungen», i vilka något utöver det omedelbart givna antas. Det är fråga om *tänkta* verkligheter, inte om omedelbart upplevda eller erfarna. Därför är den religiösa erfarenheten, såvitt den tänkes *ge* realitet, inte någon elementär värdeupplevelse, även om sådana ingå i den. »Erfarenhet» är den endast som en högst komplex företeelse, i vilken ingår »eine 'reine Vernunft' im tiefsten Sinne», för att använda ett av Ottos egna uttryck. Det är uppenbart, att härigenom realitetsfrågan blir en

invecklad metafysisk fråga. Den kan inte lösas så, att man helt enkelt låter den omedelbara upplevelsen implicera realitet. Dess lösning beror i stället på, vilka resurser vår erfarenhet och vårt tänkande i det hela äger att komma åt sådana verkligheter som dem de religiösa utsagorna åsyfta.

Resultatet av det sagda kan uttryckas så, att Otto inte lyckas fasthålla vid den *omedelbara* verklighetserfarenhet han otvivelaktigt avser. I hans teori spelar i sista hand »tänkandet» med dess kritik, dess kombinationer och slutsatser den utslagsgivande rollen. Objektet »tänkes till» utöver värdeupplevelserna. På alldeles likartat sätt uppvisa åtskilliga andra teorier om den religiösa erfarenheten en tendens att *försöka* lösa realitetsfrågan genom hänvisning till omedelbara upplevelser eller erfarenheter. Men å andra sidan tvingas de att i sista hand falla tillbaka på ett *antagande* av realitet.

Oesterreich anser, som redan förut nämndes, att den religiösa erfarenheten äger filosofiskt intresse ur »objektivitetens synpunkt». Han kan också ge ett visst erkännande åt de mystiska erfarenheterna. Med tanke på de i egentlig mening religiösa människorna konstateras: »Sie *glauben nicht bloss* an die Existenz Gottes, sondern sie geben an, ihn zu *erleben*, wenn nicht ganz, so doch etwas von ihm. Nicht bloss symbolisch, sondern unmittelbar». Oesterreich synes också anta, att dessa upplevelser redan i och för sig kunna vara kunskap. »In Wahrheit können sich sehr wohl auch an Erkenntnisprozesse religiöse Erlebnisse anschliessen. Wir nennen sie dann freilich heute *metaphysische Erlebnisse*, aber in ihrem Werterlebnisgehalt besteht kein Unterschied gegenüber den religiösen». Sådana upplevelser förekomma i mystiken, som alltså tycks representera upplevelser av realitet, vilka kunna i någon mening godtas.

Men att dock å andra sidan dessa upplevelsers kunskapskaraktär är mycket oviss framgår tydligt av den gradering av dem, som Oesterreich själv inför: »Alles sonstige religiöse Leben hält sich in grösserem Abstand von Gott, er bleibt für dasselbe transzendent, ein Gegenstand der Sehnsucht, des Vertrauens, der Hoffnung und Furcht, aber kein Objekt unmittelbaren Erlebens». Man måste ju här fråga sig, vad det betyder, att ett större avstånd skulle göra objektet transcendent? Dessutom äro i själva verket »upplevelserna» i andra sammanhang uttryckligen så bestämda, att de inte innehålla givnen realitet. Om nämligen de religiösa upplevel-

serna äro »värdeupplevelser» betyder det, med Oesterreichs förutsättningar, att *ingen* av dem kan ha det gudomliga som »objekt». Han framhäver bestämt, att religionen visserligen har ett »eget värdeområde», men att därmed på intet sätt dess »kunskapsvärde» är garanterat. Värde och verklighet äro ju skilda ting. Och om alltså det omedelbart givna är ett värde, så är det inte därför ett »objekt». Ett sådant kan man på sin höjd komma till på indirekt väg, exempelvis genom den ganska vanliga *slutsatsen*, att de högsta värdena motsvaras av verkligheter. »Was den *Wahrheitsgehalt* der Religionen anlangt», säger Oesterreich, »so gibt es hier nur die Hoffnung, dass *die* Glaubens-Überzeugungen, von denen der höchste und umfassendste Wertgehalt ausgeht, auch die erkenntnismässig wahrsten sein werden».

Även i detta fall förflyttas alltså realitetsfrågan bort från den omedelbara upplevelsens område. Den besvaras först genom en slutsats från värde till en för detta till grund liggande verklighet.

På liknande sätt löser P. Hofmann problemet. För honom ställer det »religiösa upplevandet» ett »konformitetsproblem». D. v. s. upplevelserna innebära inte direkt, att något är verkligt. De ge endast anledning till frågan, hur våra värdeupplevelser och verkligheten motsvara varandra. Den »Bewertung», som ingår i religionen, »antwortet irgendwie auf die Wertansprüche, die mein Leben selbst als Ganzes stellt, von denen seine Lebendigkeit zuletzt getragen wird und deren Erfüllung ihm seinen praktischen 'Sinn' gibt». Realitetsfrågan gäller alltså motsvarigheten i verkligheten till dessa värdeanspråk. Tydligt är därför, att även här realitetsfrågan besvaras, inte på basen av en omedelbar upplevelse, utan med hjälp av en reflekterande metafysik, byggd på praktiska premisser.

Den teori som kanske klarast av alla belyser tendensen att lösa realitetsfrågan genom en rehabilitering av den omedelbara upplevelsens verklighetsanspråk är Schelers religionsfilosofi. Att hans utgångspunkter vid skildringen av religionen ligga på värdets område har ju redan nämnts. Scheler kan konstatera, att det är »ein ontisches synthetisches Axiom für das religiöse Bewusstsein, dass das 'schlechthin' und nur durch sich Wertvolle von der Wertart des Heiligen sei». I den religiösa erfarenheten erfäres alltså i varje fall ett särvärde, ty det heliga är, även om mycket annat kan komma att inläggas däri, i första hand en kvalitet eller »modalitet».

Samtidigt finner man hos Scheler en teori av den innebörden, att det omedelbart givna inte blott är värde utan också realitet. »*Der Gegenstand der religiösen Akte ist zugleich die Ursache ihres Daseins. Oder: Alles Wissen von Gott ist notwendig zugleich ein Wissen durch Gott.*» Utifrån denna tankegång försöker Scheler uppvisa de realiteter, som ligga till grund för *all* religiös upplevelse. Hans teori är en rehabilitering av den religiösa erfarenheten över lag. Denna innehåller inte bara idéer och illusioner, utan är också erfarenhet av verklighet. Det nämndes nyss, att Scheler talar om »Gegenstände vom Wesen des 'Göttlichen'». Som ytterligare belägg för denna ontologistiska tendens kunna några utsagor om de »naturliga religiösa akterna» vara tillräckliga: »Vermöge der natürlichen religiösen Akte schaut, denkt und fühlt der Mensch prinzipiell an allem und durch alles, was ihm sonst als daseiend und soseiend gegeben ist, sich ihm ein Seiendes erschliessen (sich ihm 'offenbaren'), das mindestens zwei Wesensbestimmungen besitzt: es ist *absolut seiend und es ist heilig.*» För den omedelbara upplevelsen är alltså realiteten given, och Scheler accepterar denna upplevelses verklighetsanspråk. Inte blott värdet helighet hos det religiösa föremålet utan också dess realitet är ett omedelbart datum. Scheler försöker alltså filosofiskt konstruera en »religiös Akt» som omedelbart, åskådligt och inte blott genom förmedling av slutsatser skall ge realitet.

Å andra sidan kan han dock inte stanna vid en så enkel lösning av frågan, vad som är reellt i de religiösa upplevelserna. En sådan teori skulle ju innebära ett godtagande bl. a. av den enligt vår uppfattning primitiva erfarenheten i vidaste utsträckning. Och om något är visst är det, att modernt medvetande har mycket exklusiva uppfattningar om vad som »kan» vara verkligt. Detta visar bl. a. lösningen av verklighetsfrågan på basen av de »högvärdiga» religiösa upplevelserna. Även hos Scheler framträder denna tankegång, och faktiskt som den i sista hand avgörande.

Utgångspunkten är då »värdena» lösta från relationen till upplevda realiteter. De äro snarast idéer, efter vilka vi bedöma verkligheten. Från sådana synpunkter kan Scheler säga: »Das moralisch gute Wollen und Handeln nach dem je vorschwebenden *Bilde* des Göttlichen *disponiert* notwendig und als *conditio sine qua non* auch jedes Fortschreiten des Geistes im Eindringen in die Tiefe und Fülle der Gottheit — der Gotteserkenntnis nach. Die Gotteserkenntnis ist diejenige Erkenntnis, die am meisten von

aller möglichen Erkenntnis an moralischen Fortschritt gebunden ist.» Här är det tydligt, att värdena som det »första» äro oberoende av upplevelsen av realitet. Värdena äro idéer eller »bilder», framför allt samhöriga med de etiska värdena, som för Scheler äro de högsta. Om *realitet* hos det religiösa föremålet kan man däremot tala först på grundval av en antagen motsvarighet mellan dessa högsta värden och verkligheten. Dessa värden måste — av ett eller annat skäl — antas äga en reell motsvarighet. I detta fall gäller, som Scheler själv uttrycker det, att det högsta värdet är religionens första »Intentionsgegenstand». »Das Summum bonum, nicht das absolut Wirkliche und sein Wesen ist der *erste* Intentionsgegenstand des religiösen Aktes.» Däri ligger otvivelaktigt, att Scheler, liksom så många beslätade tänkare, i sista hand löser realitetsfrågan genom att uppvisa motsvarigheter i verkligheten till de intentioner som utmärka vårt värde-medvetande. Det *första* är värden, det *andra* på grund av olika argumenteringar antagna verkligheter.

Till sist blott ett par reflexioner över de här berörda teoriernas allmänna betydelse. Det kan ju synas vara av ringa vikt, om man vill försöka lösa realitetsfrågan efter den ena eller andra linjen — då den i vilket fall som helst av de mera kritiska knappast betraktas som en vetenskaplig fråga. Realitetsfrågan tillhör den metafysik, vilken, i medveten form, förekommer i vetenskapliga argumenteringar mest som något man påbördar meningsmotståndare.

Emellertid har själva sättet att behandla realitetsfrågan dock haft mycket påtagliga konsekvenser för den vetenskapliga tendensen och den vetenskapliga mentaliteten även på områden där man rör sig med allmänt godtagna frågeställningar. De värde- och upplevelseteorier som här ha behandlats ha bidragit till, att den religiösa erfarenheten har kommit att *beskrivas* så, att den utmärkes av en egendomlig inre problemlöshet. Subtillt subjektiva upplevelser kan man inte diskutera, riktigheten av ett visst »Wertfühlen» kan inte vetenskapligt (d. v. s. »utifrån») avgöras, den religiösa erfarenheten som en autonom och giltig erfarenhetsform kan inte till dess sanningsinnehåll vetenskapligt prövas o. s. v. Eller, för att välja ett exempel från teologiskt håll, »trons» speciella synsätt kan varken vetenskapligt stödjas eller vetenskapligt angripas. Jag tror för min del, att dessa försök att isolera vissa mänskliga erfarenheter i längden måste misslyckas.

Det är närmast som ett exempel på, hur de subjektiva upplevelserna eller erfarenheterna trots allt hänga samman med tänkandet och måste prövas efter dess allmänna kriterier, som den senaste religionsfilosofiens behandling av realitetsfrågan äger sin betydelse. Denna religionsfilosofi hänvisar i sin mån på, att realitetsfrågan *är* ett tankeproblem, inte en fråga som »för» den religiösa upplevelsen eller »för» tron löses med en problemfråga och självklar visshet.

# NÅDENS ORDNING ENLIGT SCHARTAU

AV TEOL. DOKTOR GÖSTA NELSON, BOKENÄS

Med visst fog kan ovanstående ämne sägas vara aktuellt. Man har i vida kretsar upptäckt dess oförytterliga värde, men i nyupptäckternas iver för dess realiserande har man inte alltid fått grepp om dess innehåll och bärande princip. Man har ibland så överbetonat bestämningen *ordning* att man nästan glömt huvudordet *nådens*, d. v. s. gjort det till lag som enligt sin intention är evangelium — en förresten inte ovanlig företeelse i detta begrepps historia. En utredande framställning kan därför vara påkallad. Det är en sådan jag skulle giva, varvid jag särskilt skall ta hänsyn till den viktiga och grundläggande struktursynpunkten, alltid viktig men här särskilt viktig på grund av ämnets art. Framför allt går det icke att behandla detta parti på den gamla locimetodens sätt, vilket ofta skett. Det måste nödvändigt sättas in i sitt sammanhang och i relation till helheten i Schartaus åskådning.<sup>1</sup>

Ännu ett förhandspåpekande är nödvändigt att göra. Det gäller materialet, på vilket man kan grunda en framställning av nådens ordning enligt Schartau. Är det för en sådan undersökning tillfyllest att blott utnyttja hans katekeser eller — om vi medta förhören — hans kateketiska framställning? På den frågan måste man svara ett mycket bestämt nej. Detta material är visserligen rikligt. Vi ha ju tillgång till icke mindre än tre katekeser i delvis mycket varierande utformning och med flera intressanta olikheter och i förhören är ju materialet endels mycket överflödande. Men båda dessa materialkomplex ha genom sin form sina givna, mycket påtagliga inskränkningar, som vid en isolerad användning förrycker helhetssynen. Katekeserna bestämmas ju av pedagogiska hänsyn, större och mera genomgående än man ofta besinnar. Den som har försökt

<sup>1</sup> Vid hänvisningarna till Schartaus skrifter användas samma förkortningar och samma upplagor som i förf:s arbete »En studie i den västsvenska förkunnelsens struktur».

att skriva en katekes vet huru otillfredsställande denna lätt vill bli ur åskådningssynpunkt, och söker man åter strikt genomföra denna senare aspekt, stöter man genast på ett otal pedagogiska crux. Det visar att på enbart kateketiskt material kan icke en undersökning uppbyggas. Tänk om man skulle bygga upp en framställning av Luthers åskådning bara på hans båda katekeser! Och ändå, vilka mästerverk äro de inte, och delvis mer fria från pedagogiska synpunkter än Schartaus. Man kunde också ta fram ett annat exempel, ehuru av annat slag. Man har aldrig fått en riktig tillfredsställande bild av 1600-talsortodoxien, därför att man ensidigt byggt framställningen på de rikligt flödande dogmatiska verken. Undersökningen hade behövt kompletteras med ett komparativt studium av huru denna dogmatik tedde sig i funktion i förkunnelsen. Jag är nu inte naiv nog att mena, att en sådan komplettering skulle, låt mig säga, rehabilitera ortodoxien, men däremot skulle den med visshet på ett helt nytt sätt kunna avslöja åskådningens intentioner.

Vid en framställning av nådens ordning hos Schartau är först att märka, att, fastän han talar mycket om själva saken, termen förekommer relativt sparsamt. Den saknas t. ex. helt i två av katekeserna. I linje med detta ligger, att termen icke är fast. Schartau använder ett flertal synonymer. Den ojämförligt vanligaste benämningen är »omvändelsen», vilket ur motivsynpunkt är av intresse, då denna term hos honom inte har subjektiv betydelse utan objektiv referens. Det som Gud verkar kallas omvändelse, det som människan gör, kallas bättring (Fh, s. 173 f.). För övrigt omväxla benämningarna »nådesordningen», »omvändelseordningen», »bättringsordningen», »salighetsordningen». Bland dessa är den sista allmännast, ehuru till frekvensen icke så talrikt förekommande som termen omvändelse. Någon motivbetonad bakgrund föreligger dock knappast, då det i flertalet fall blott är den språkliga korrespondensen med termen salighetsgrunden, som förestavar användningen. Över huvud får man komma ihåg, när man hos Schartau påträffar dessa rikligt förekommande sammansättningar med ordet salighet (t. ex. salighetssökande människa) att orden inte enbart eller ens övervägande ha eskatologisk syftning (jmf P II, s. 161). De äro helt enkelt bestämda av den dåtida kyrkobibelns språk, där ordet frälsning helt saknas, underligt nog. Det heter till Sackeus: I dag har salighet vederfarits detta hus. Det heter: Saligheten är från judarna. Det heter: Huru skola vi undfly, om vi sådan salighet icke akta.



I det stycket är sålunda Schartau före sin tid, att han använder ordet frälsning i samma utsträckning som salighet, men samtidigt är ju hans språk mycket influerat av kyrkobibeln, och därför väljer han sammanställningsdelen salighet överallt, där texten lägger det ordet i munnen på honom. Det är ett typiskt exempel på sådana detaljer, som man måste känna, innan man slår ned på ett uttryck.

På samma sätt är nådens ordning ett övertaget uttryck, i vilket han lägger in sin speciella syn. Därför är det ingen tillfällighet, att det så ofta ersättes med termen omvändelse i dess för Schartau specifika betydelse. Det är sålunda närmast nådens ordning i *1600-talsortodoxiens* form som definieras, när Viktor Södergren i sin för övrigt mycket förträffliga konfirmandbok säger: »Denna ordning kallas nådens ordning, emedan en människa därigenom blir förd in i Guds nåd, in i det rätta förhållandet till Gud.» För Schartau är det något väsentligt och grundläggande för hans syn, att nådens ordning själv är nåd, inte bara för till delaktighet i nåden — en mycket väsentlig skillnad, bakom vilken det ligger en helt olika inställning till saken. Detta blir ännu klarare, om vi fråga, vad nådens ordning innefattar enligt Sch. Det genomgående svaret, som han ger, är Guds Andes nådeverkningar. Men därvid är att märka, att de inte ha subjektiv utan objektiv referens. Det är sålunda det, som Gud verkar med Ordet, och inte det, som människan känner av dessa verkningar, som Sch. har i tanke. Det är ordets verkan såsom en Guds allsmåttiga nådeshandling och inte verkningarnas följd såsom en subjektiv företeelse hos människan, som han principiellt avser. Beläggen därför äro otaliga. Det klassiska exemplet är lilla katekesens framställning, till vilket vi strax återkomma. Ännu klarare blir detta genom några konkreta påpekanden. Därför är Andens fattigdom, då människan ingenting erfar utan det tyckes henne som om allt nådens verk hade upphört, inte blott det mest egenartade utan också det mest karakteristiska för nådeverkningarnas objektiva referens. Därför betecknar enligt Schartau icke nådeverkningarna olika stadier på frälsningsvägen, varigenom man skulle komma längre och längre upp, såsom man ibland kan få höra saken framställas. Om man nu skall använda bilden av trappan, som hos honom aldrig förekommer, inte ens i indirekt form, så innebära nådeverkningarna, att för varje ny sådan stiga allt längre ned i egna ögon (jmf de karakteristiska beskrivningarna på »proven», t. ex. Fh, s. 183), eller som han uttrycker det, att

människan avklädes allt eget (Sk I, s. 200). Därför är det det ur kristlig värdesynpunkt negativa — med undantag för Ordets brukande —, som intresserar honom mest. Det positiva är han liksom rädd för. Det må vara nog att ta fram uttryck sådana som dessa: »Du skall icke tro på din tro, utan du skall tro på din Frälsare» (P I, s. 313). — »Det är inte ödmjukhet att se sin ödmjukhet utan att se sitt hjärtas benägenhet för högmod» (jmf SS, s. 587).

Nådens ordning består sålunda av Guds Andes nådeverkningar. Så heter det i StK II, fr. nr 575: »Varutav består salighetsordningen? Utav flera den Helige Andes nådeverkningar, som följa efter varandra och genom vilka den Helige Ande för en människa till tron på Kristus, om hon icke gör motstånd.» Och sedan räknas de upp, här på detta ställe i den formen: kallelsen, uppväckelsen, upplysningen och nya födelsen, vilket i terminologiskt hänseende representerar en äldre formulering. Den senare vanliga är: kallelsen, upplysningen av lagen, upplysningen av evangelium, nya födelsen, alternativt upplysningarna genom lagen och upplysningarna genom evangelium. Men det vanliga är att han går en annan väg, att han beskriver dem utan att namngiva dem — en ganska intressant företeelse, inte minst med tanke på vilken intensiv benägenhet för att systematisera som han blivit beskylld för, inte alldeles utan grund. Men här, där hans huvudintresse skulle ligga, konkretiserar han i stället. Ett klart exempel på detta hans tillvägagångssätt ha vi i lilla katekesen. Låt oss då lyssna till detta parti i dess helhet — det ger samtidigt en klar bild av hans nådesordningslära. Jag gör blott några mindre justeringar i Schartaus ålderdomliga språkdräkt.

»Genom vad medel verkar den Helige Ande tron? Genom Guds ord och de heliga sakramenten. Vad verkar Guds Ande allraförst hos en fullvuxen människa? Han kallar henne genom . . . evangelium. Hur går det till . . .? Där går en ljuvlig kraft av Guds ord in på hennes hjärta, som rör henne så att hon fattar lust till Guds ord och sedan flitigt hör och läser det. . . Vad verkar Guds Ande hos den människan som flitigt hör och läser Guds ord, änskönt hon icke alltid därav förnimmer samma ljuvliga rörelser? Hon blir upplyst om att hon är i ett olycksaligt och förtappat tillstånd, så att om hon doge i det tillståndet, så bleve hon evigt förlorad. Vad verkan är det som följer med denna upplysningen . . .? Oro, ängslan, fruktan för döden, räddhåga för synden, iver i bönen, angelägenhet om räddning samt den angelägenheten om Guds ord, att hon griper därtill med allvar. Vad verkar Guds Ande hos den människan, som håller i med att flitigt höra och läsa Guds ord, fastän det oroar och ängslar henne? Hon blir upplyst om att hon har syndat mot alla Guds bud och att

hon är en så fördärvad människa, att hon icke kan hjälpa sig själv det allra ringaste till sin omvändelse, utan hon finner mycket mera ont i sitt hjärta under detta ängsliga tillstånd än där någonsin varit i hennes leverne under hennes förra säkra tillstånd. Vad verkan är det som följer med denna upplysningen...? Den andliga vanmakten förbytes på sina tider i en blödig sorg däröver att hon har syndat mot Gud, och fastän denna sorgen eller vanmakten fortfar, så läser och hör hon likväl Guds ord med allvar och angelägenhet och går ofta ut för sig själv och faller ned för Herren och beder och bekänner sina synder. Vad kallas detta tillståndet... då hon är upplyst om sin förtappelse och sitt fördärv? Lärarna pläga säga om en sådan människa att hon är i det uppväckta tillståndet. Vad verkar Guds Ande hos den människan som fortfar att flitigt höra och läsa Guds ord änskönt hennes oro och vanmakt fortfar och som håller i med bönen änskönt hon ingen tröst får? Hon blir upplyst om att hon har en Frälsare, som har lidit och dött för henne och har så fullkomligt betalt för alla hennes synder, att om hon vill vända sig till honom, så skall hon få dem alla så förlåtna, att hon icke skall lida någon skada genom någon av dem, och att hon icke skall behöva lida något mänskligt straff för någon enda av dem, som blivit dolda för människor. Vad verkan är det som följer med denna upplysningen och som visar att den icke är en blott kunskap? Därmed följer en sådan tröst, som för den stunden borttager all den förra oron och ängslan, så att det förekommer henne likasom hon redan hade fått sina synders förlåtelse och likväl fortfar hennes förra angelägenhet om räddning. Vad verkar Guds Ande hos en sådan människa som flitigt hör och läser Guds ord, fastän hon icke beständigt känner en sådan tröst, icke en gång under ordets brukande eller under bönen? Hon blir upplyst om att hon har en Frälsare, som har så fullkomligen för henne uppfyllt Guds lag, att om hon tager sin hjärtliga tillflykt till honom, så skall hon för hans skull bli upptagen till ett Guds barn, änskönt hon ännu icke har visat någon rätt barnslig lydnad mot Gud i något enda stycke. Vad verkan är det, som följer med denna upplysningen och som visar att den icke är en blott kunskap? Hon känner därvid en sådan fägnad och förnöjelse, likasom hon redan vore ett Guds barn, och likväl söker hon därefter, att hon måtte bli ett Guds barn. Vad verkar Guds Ande hos en sådan människa som flitigt hör och läser Guds ord, fastän hon icke beständigt känner en sådan fägnad och förnöjelse, icke en gång under ordets brukande eller under bönen? Guds Ande verkar hos henne den sanna tron. Huru gör Gud med den människans synder som har kommit till en sann tro? Han förlåter henne dem alla på en gång, så att ingen fördömmelse mera förestår henne. Huru gör Gud med den människan själv, som har kommit till en sann tro? Han gör henne rättfärdig och upptager henne till sitt barn. Vad kallas den förändringen i människans sak hos Gud, då hon får sina synder förlåtna och blir upptagen till ett Guds barn? Den kallas rättfärdiggörelsen. Huru nära blir Gud den människan som har kommit till en sann tro? Gud tar sin boning i hennes hjärta så att hon blir ett med honom. Vad gemenskap får den människan med alla sanna trogna? Hon blir ett med dem, vilken förening i katekesen kallas helga manna samfund. Huru blir den människan till mods som har kommit till en sann tro? Den förra ängslan försvinner och blir borta, fruktan för döden upphör och kommer icke mer igen, och hon får en stilla förnöjelse i sitt hjärta, som hon sedan får

behålla. Huru blir den människan sinnad, som har kommit till en sann tro? Hon får ett helt annat sinne än det hon förut hade, så att hon älskar Gud och hans trogna, mot vilka hon tillföre hade fiendskap. Vad kallas denna förändringen i hennes sinne? Den kallas nya födelsen. Vad kallas båda dessa förändringar tillhoppa i katekesen, nämligen den, som sker i hennes sak hos Gud, och den, som sker i hennes sinnelag? Det kallas att hon blir helgad i en rätt tro.»

Detta parti är utomordentligt typiskt för Schartaus framställning av nådens ordning. Det ger oss hans schema i ett konkret koncentrat och ändå är det allt annat än schematiskt efter den uppfattning, som man gärna gör sig om Schartau. Det är märkligt ur mer än en synpunkt. Allraförst är det anmärkningsvärt, att han anser sig kunna helt utelämna namnen på de olika nådeverkningarna. Det visar, att det är saken och inte den systematiska indelningen, som är hans primära intresse. Att han, som vi hörde, tar upp termerna rättfärdiggörelsen och nya födelsen och sålunda där frångår principen, har sin grund i att ett primärt intresse spelade in. Ortodoxien och pietismen tvistade sedan gammalt om huruvida rättfärdiggörelse gick före nya födelsen eller tvärtom. Schartau tar parti för ortodoxien men samtidigt reducerar han ortodoxiens regeneratiobegrepp till att blott omfatta det nya sinnet. Han bryter sålunda här ut tron ur detta. Det är en av pedagogiska grunder förestavad förenkling. Det vanligaste är annars att han låter nya födelsen omfatta både tron och det nya sinnet och fastställer den ordningen, varigenom han korrigerar både ortodoxien och pietismen: tron, rättfärdiggörelsen, det nya sinnet, med påpekandet, att i verkligheten sker alltsammans på en gång, men i anseende till ordningen, när vi teoretiskt skall klarlägga den, sker det i den nyssnämnda ordningen.

En andra anmärkningsvärd sak i Schartaus framställning av nådens ordning i det anförda referatet från lilla katekesen är, att han icke med ett enda ord vidrör ett för hans åskådning så typiskt begrepp som andens fattigdom. Detta såväl som att han förbigår åtskilligt annat visar i blyxtbelysning skillnaden mellan det kateketiska materialet och den homiletiska användningen av nådens ordning. Låt oss nu akta på hur den senare ser ut. Den ger oss från en annan sida en konkret bild. Samtidigt låter den oss mera markant skönja de stora strukturdragen i detta parti av hans åskådning. Jag refererar här ur lättfattlighetens synpunkt hans framställning mera kursivt och »översätter» av samma skäl delvis med mera moderna uttryck. Vi kunna då lämpligen börja med en fråga, åt

vilken Schartau både i predikningarna och i förhören ägnat stort utrymme. Vi ha nyss sett att han på frågan om vad som är nådesordningens uppgift svarar: att föra människan till tron. Men lika ofta svarar han i den utförligare och framför allt homiletiska utvecklingen med den varianten, som uttrycker samma sak: att undanröja frälsningshindren (jmf U II, s. 116), eller som termen oftast lyder, att undanröja det uppsåtliga motståndet (U III, s. 682, SS, s. 645). I stora katekesen uttrycker han saken så, att orsaken till människans fördömelse ligger icke utom henne i hennes gärningar utan inom henne i hennes person och natur (StK I, fr. nr 459, II, fr. nr 611). I homiletiskt sammanhang uttryckes detsamma genom det enkla påpekandet att hon varken förstår, vill eller kan komma till Gud. Gud kan inte heller giva henne tron sådan som hon är, utan han måste först själv skaffa undan dessa hinder, och så svåra, djupa och förändligade äro dessa att det icke sker på en gång utan successive (U II, s. 645). Det är detta som sker genom nådens ordning, och just såsom varande en sådan nådeshandling av Gud kallas den nådens ordning. Dessa frälsningshinder, eller det uppsåtliga motståndet, beskrivas nu med varierande uttryck, men huvudbegreppen äro fiendskap, blindhet och vanmakt (P II, s. 156). Mer eller mindre synonyma begrepp äro olust för Guds ord, sorglöshet, kärlek till synd och värld, otro och egenrättfärdighet.

Allt detta är nu hinder för en sann tro, så länge det är rådande. Termen »rådande» (P II, s. 156) syftar på, att den gamla människan icke genom nådeverkningarna förintas (P II, s. 13) utan blott dess »övermakt» (Sk I, s. 263 f., SS, s. 16, 369) brytes. Allt det nämnda förblir enligt Schartau rådande, så länge människan icke av Guds ord velat mottaga upplysning därom. Av sig själv ser och förstår hon det icke. Därför säges det, att »hon dömer efter sitt förnuft i andliga ting ända därtill att hon antager sådana meningar om Guds rike som är överensstämmande med det egna hjärtats önskan» (Fh, s. 177, Sk I, s. 78). »Av naturen är det hos henne en oskicklighet att mottaga den Heliga Andes verkningar. Denna odugligheten sträcker aposteln ända till tankarna, då han säger: Icke att vi bekvämlige äre av oss själva något tänka såsom av oss själva» (SS, s. 367). Men när hon nu inte ser och förstår detta, utan tvärtom i hemlighet menar motsatsen, även om hon har en bokstavligt riktig kunskap, så kan hon ju ännu mindre på något sätt hjälpa sig själv. *Gud* måste

komma till henne och själv röja undan hindren och det är detta han gör genom sitt ord, genom nådeverkningarna.

Det första han måste göra är att verka lust till Ordet, så att hon med allvar fattar till det medlet genom vilket han hjälper och giver. Detta sker i *kallelsen*. Det är sålunda, påpekar Schartau med aldrig tröttnande iver, inte hon, som helt oväntat fått lust för det andliga, utan det har skett, emedan Gud på ett för henne själv alldeles fördolt sätt med Ordet har verkat detta (U III, s. 683, 698). »I haven icke utvalt mig, utan jag har utvalt eder.» Att kallelsen sker genom evangelium motiverar Schartau med att det av naturen är hos människan en sådan fiendskap, att hon därför utan aldrig skulle komma in på Guds ord (P II, s. 156). »Fördärvet kan efter sin natur aldrig vara stilla», säger han på ett ställe (U I, s. 331) om fiendskapen.

Tar hon vara på lusten till Guds ord, så att hon börjar flitigt höra och läsa det — Schartaus praeterea censeo, i referatet från lilla katekesen sågo vi att det gick igenom i alla frågorna — så *upplyser Guds Ande henne med lagen*. Hon kommer då att förstå att hon befinner sig i ett oomvänt och olyckligt tillstånd, förtappat som termen lyder. Det som hon tidigare icke velat höra talas om och ännu mindre förstått, det ser hon nu med »tillämpande klarhet». Hon ser att hon saknar tron, att hon är under Guds vrede och att om hon doge i detta tillstånd skulle hon gå evigt förlorad. Denna belägenhet till vilken hon ensam är skulden, har nu blivit synden framför andra och värre än alla de övriga, som dock nu i Ordets ljus visa sig vara så många.

Nu har Guds Ande begynt bortskaffa blindheten och sorglösheten. Nu ser hon rätt sin ställning i det andliga. Nu har hon blivit »angelägen om frälsning», som uttrycket lyder. Hon har med andra ord blivit, vad Schartau kallar, en uppväckt människa. Här hota nu många faror och avvägar, olika efter vars och ens belägenhet, men alla lika försåtliga därför att sinnet ännu är oförändrat i grunden. Det vanligaste är kanske att man anser uppväckelsen för att vara omvändelse och menar sig vara färdig. Med andra ord, det fördärvade hjärtat triumferar under andligt sken. En annan kastar sig i den nyväckta iveren in i ett intensivt andligt verkande. Egocentriciteten sublimeras. En tredje går in för en rigorös självförsakelse och hamnar i ett lagiskt väsen — prestationernas frälsningsväg. En fjärde åter, som icke har någon religiös omgivning, menar

att det hela närmast är en nervsak och söker på den vägen hjälp. Miljön gör ju mycket, men icke ens inom samma miljö finner man ensartade exempel. Här är i stort sett den mest kritiska punkten och ett orätt förhållande på denna punkt, vartill människan på grund av synden alltid är benägen (SS, s. 427), Schartau använder t. o. m. uttrycket »oemotståndligt benägen», är en av orsakerna till att så mången väckelse rinner ut i sanden och lämnar kvar blott avbränd mark och dessutom — vilket är det värsta — en felaktig bild av vad som är kristendom. När hon inte på denna väg vinner vad hon sökt och väntat, så kastar hon allt över bord och menar att det är kristendomens fel. Eller också lagar hon sig en kristendom efter sitt eget huvud, en som icke är kristendom utan bara en fin egenrättfärdighet, skrudad i kristliga talesätt.

Men vad är då den djupaste orsaken till detta? Schartau svarar: det uppsåtliga motståndet i hjärtat som icke är brutet. Hon har motstått Guds Andes upplysning med Ordet — man bemärke huru Ordet hela tiden föres in. Hon har icke velat höra talas om att det som Skriften kallar stengrunden ännu är kvar. Schartau begagnar visserligen icke detta uttrycket stengrunden, som inte fanns i dåtidens bibelöversättning, men saken som han avser uttryckes förträffligt med detta ord. Schartau använder i stället uttryck sådana som det obrutna sinnet, det själviska sinnet, det köttsliga sinnet. I detta sammanhang förtjänar att anföras att han säger: »Det gives i grunden endast tvenne slags människor: de som äro köttsliga, äro köttsligt sinnade, de som äro andliga, äro andligt sinnade.» En uppväckt människa är inte ännu andligt sinnad, alltså är hon köttsligt sinnad (U IV, s. 276). Det är om detta hon behöver upplysas. Denna upplysning sker konkret genom det enkla förödmjukande påpekandet att hon endast är uppväckt och sålunda icke en kristen som hon menar. Här se vi sålunda bakgrunden för hans förkärlek för tredelningen och motivet för att han för in det uppväckta tillståndet som ett nödvändigt mellanled. Denna ordets upplysning sker genom påpekandet, att hennes eget verkande, vad vi skulle kalla hennes nyväckta religiösa intresse, kan bli ett nytt frälsningshinder (SS, s. 73), något med vilket hon hemligen vill göra sig gällande inför Gud. Schartau har själv denna term (P I, s. 292, SS, s. 98). Den stora huvudsaken är i stället enligt Schartau, att hon skall bli stilla, vilket i detta sammanhang betyder att bli stilla inför den enkla maningen: bruka Guds ord, bedja och fly synden (jmf P II,

s. 143). Det ser inte mycket ut. Men huvudsaken i nådens ordning är inte heller vad *hon* gör utan vad Gud i sin nåd gör och vill göra med henne (U IV, s. 556). Och det Gud närmast med Ordet vill göra är att upplysa henne om det obrutna sinnet, stengrunden i hennes hjärta. Schartau kallar detta — mycket talande — den andra upplysningen av lagen. Genom denna upplysning får hon syn på djupet av sitt hjärtefördärv och att hon är av synden så fördärvad, att han »icke kan hjälpa sig själv det allra ringaste till sin omvändelse» (jmf U II, s. 260). Att det här är fråga om en *Guds* upplysning med Ordet ligger i öppen dag, ty det är intet, som av naturen är så främmande för en uppväckt människa, som att stengrunden, det obrutna sinnet, skulle finnas kvar hos henne, hon, som är så angelägen om sin frälsning och så avgjord att nu verka för Guds rike. Men redan det vittnar enligt Schartau om ett obrutet sinne, att hon själv står i medelpunkten (P II, s. 157 f., Sk II, s. 56). Det är icke Jesus som är hennes Frälsare, även om hon säger det och menar det, utan det är hon själv som är sin frälsare (P II, s. 251). Hon känner ännu icke sitt hjärtas fördärv. Det är först, när hon börjar bemöda sig att på allvar övergiva synden i hjärtat, som Guds Ande får tillfälle att uppenbara för henne, att hennes vanmakt i fråga om detta är sådan, som Guds Ord säger, att hon icke det ringaste kan hjälpa sig själv med det, som hon gör eller tänker, att hon icke kan omvända sitt hjärta, utan att det tvärtom bara blir värre (SS, s. 369), ju mer hon bemödar sig. Synden tar tillfälle av själva budordet. Hon kan icke ta sig tron, huru mycket hon än försöker. Hon dignar uttröttad och vanmäktig ned vid alla sina bättringsförsök. Nu ser hon, vad det vill säga att vara syndare enligt Guds ord, syndare icke blott i gärningarna, utan i hjärtat, till sinnet. Detta är den rätta syndasorgen, då man sörjer inte bara över syndens yttringar i livet utan över sig själv. Nu har Guds Ande begynt krossa egenrättfärdigheten och fått uppenbara otron som en fruktansvärd makt.

Men jämsides med detta har gått *upplysningen av evangelium* (SS, s. 488, 34), fastän den först nu blir ett evangelium. Den gör henne nämligen uppmärksam på att hon av Gud själv har fått en Frälsare, att han är vad han heter, att han kan vad hon icke förmår, att han har försonat för hennes synder och uppfyllt Guds lag i hennes ställe och att han är en Frälsare just för sådana brottsliga och vanmäktiga syndare som hon är. (FP, s. 24). Det uppfyller då hennes hjärta med en sådan tröst, att hon



icke kan beskriva den, såsom vi sågo i det anförda citatet från den lilla katekesen. Men ännu är icke stengrunden borta och egenrättfärdigheten söndersmulad. Den är blott av mera andlig och fördold art. Hon bygger på sin »tro», på det, som hon känner, på det, som hon har gått igenom och som Guds Ande har verkat (P I, s. 293). Därför blir hon av Gud förd in i *andens fattigdom*, då det synes henne, som allt nådens verk hade upphört. Hon finner sig i sin känsla så hård och tom, att hon blir förskräckt för sig själv (U II, s. 183 f.). All erfarenhet av nådens verk har försvunnit, utan att hon förstår orsaken därtill. Då har hon intet annat än Frälsaren och löftena att hålla sig till (SS, s. 327). Och hon har dem icke in manibus, som Luther säger, utan endast i Ordet, *verbum externum*. Det finnes intet hos henne, som ger henne grund att hoppas. Men om hon fortfar att »söka och vänta», d. v. s. brukar Ordet, håller sig vid löftena och ser på Frälsaren, så kommer hon till tro. Gud handlar då efter sitt löfte: »Den som icke håller sig till gärningar, utan tror på honom som gör den ogudaktige rättfärdig, hans tro räknas honom till rättfärdighet.» »Så snart gärningarna övergivas, är där tro» (i ett otryckt utkast över Rom. 4: 5). »Ingen människans gärning är med, då Jesus genom sin Helige Andes verkan med Ordet upptänder tron i människans hjärta» (U IV, s. 151). »Ingen blir rättfärdig annat än som ogudaktig», säger Schartau (U IV, s. 42). Det är just nådens ordnings uppgift i Herrens hand, enligt Schartau, att lära människan detta, icke att hon är ogudaktig endast i världslig mening med hänsyn till gärningarna, utan till sinnet, icke endast som en övertygelse i förståndet, utan som en verklighet i hjärtat — och detta, när hon efter naturens sätt att tänka är så att säga allrämest »färdig» för nådens mottagande. Då *verkas tron*, men hon ser det icke till en början. Tron kan icke ens indirekt bli någon prestation. Människan vet icke av någon tro utan blott av sin synd och Guds misskund i Kristus, men just däri består tron, att hon sätter de två samman, så att, fastän hon känner synden så bottenlös, hon likväl flyr till Guds misskund och sätter sin lit till den. Det blir icke hennes bekännelse: Jag vet, *att* jag tror, utan: Jag vet *på vem* jag tror — ett bibelord, vilket Schartau i denna motsättning ofta åberopar (jmf U IV, s. 608).

Med tron på Frälsaren följer — såsom vi sågo i referatet från lilla katekesen — *det nya sinnet*. En konkret beskrivning på detta, synnerligen utmärkande för Schartau, är denna: »Hon är redlig utan att förlita sig på

sin redlighet, beder men tänker icke att tala sig till rätta inför Gud, går flitigt i kyrkan men tänker icke att hon därmed skall tränga sig in i Guds rike, är ödmjuk utan att därmed vilja upphöja sig, försonlig utan att därigenom vilja försona sig med Gud, kysk utan att därmed vilja göra sig värdig till Guds nåd, rättvis utan att därmed vilja göra sig rättfärdig, vittnar om sanningen utan att därmed vilja döma sig till nådestånd» (Sk I, s. 202). Huru nära och oskiljaktigt det nya sinnet i hans framställning är förbundet med tron, framgår av följande citat: »Om en människa icke genom tron (kurs. av oss) får sitt naturliga högmodiga sinne förändrat, så kommer hon till ett sådant odrägligt andligt högmod, att hon menar, att hon kan göra vad hon vill, endast därför att hon varit uppväckt» (U III s. 604).

Detta är nu, kursivt refererat, i stora drag den homiletiska framställningen av nådens ordning. Med det som bakgrund förstå vi bättre Schartaus kraftiga poängterande av att nådens ordning är evangelium, sålunda inte något, som Gud fordrar, såsom det ofta uppfattas, utan något, som han giver, i sin nåd verkar. Anlägger man en lagisk syn på nådens ordning, vilket enligt Schartaus ord ofta omogne lärare göra i missriktad nitälskan, så saknar man alla förutsättningar att fatta och förstå hans åskådning. Man har då inte fått blicken upp för det drivande motivet, som ligger bakom, bakom även urgerandet av lagens obönhörliga krav. Man kunde här komma att tänka på *Luthers* ord, att Gud måste få upplysa människan om hurudan hon är, så att hon i sina egna ögon blir sådan hon är i Guds ögon. Och där han fortsätter: »Emedan Gud icke kan göra några andra rättfärdiga än sådana, som icke äro det, så är han tvungen att före sitt egentliga verk (ante propium opus justificationis) uträtta ett främmande (alieno opere), nämligen att han gör dem till syndare» (WA, s. 112). Det finns fullt av paralleller till detta hos Schartau. »När människan blir frälst, så finnes icke hos henne några gärningar såsom ett Guds verk, utan allenast tron såsom en Guds gåva», varvid han anför Ef. 2, 8, 9: »Av nåden ären I frälsta etc.» (U III, s. 330). Ja, han fastslår utan vidare, att »då en människa kommer till tron, så är hon i grunden likaså ogudaktig, som hon var, då hon i säkerheten icke gjorde annat än ont» (U III, s. 329). Här är olikheten mot ortodoxiens framställning icke bara markant utan väsentlig. Hollazius definierar rättfärdiggörelsen så: *Justificatio est actus gratiae quo Deus ... homini peccatori, culpae et poenae reo*

sed converso et renato . . . peccata remittit . . . Jag återkommer strax till denna grundväsentliga olikhet. Men dessförinnan har jag att göra två huvudpåpekanden rörande Schartaus framställning av nådens ordning som evangelium. Det ena är att erinra om huru oupplösligt och nära han förbinder densamma med Kristi verk, med återlösningen som uttrycket vanligen faller. Det enklaste kardinalstället är kanske de ord, varmed han i lilla katekesen inleder framställningen av nådens ordning: »Vår Frälsare har uträttat det, att den Helige Ande verkar på var och en människas hjärta, så att hon omsider kommer till tron genom en sådan den Helige Andes verkan, om hon lämnar denna hos sig rum» eller som det heter i StK, »om hon icke gör motstånd». Här ett annat belysande citat: »Återlösningens nåden är den, som Gud bevisat i det, som han gjort mot människorna genom sin Son och det (kurs. av oss), som han gör mot dem för sin Sons skull genom den Helige Ande i omvändelsen, både den första och den dagliga» (Sk I, s. 190). Med den för Schartau egna dubbelheten i synpunkter säger han också programmatiskt, att det »vore ett lika felaktigt begrepp om vår Frälsares återlösning, om någon ville mena, att varje enskild människas salighetssak vore genom hans allmänna återlösning avgjord, som det är en om densamma oriktigt fattad tanke, att den skulle innefatta en blott möjlighet för henne att bli salig» (U IV, s. 49). Detta senare, avvisandet av återlösningen som bara en möjlighet till frälsning, förekommer flerstädes i hans skrifter (Sk II, s. 130, 458, U III, s. 681). Därför ställer han ock »den stora återlösningens barmhärtigheten» och »den stora omvändelsebarmhärtigheten» i full paritet med varandra (Sk I, s. 383). Också hans uppfattning av Ordet som nådemedel bestämmes av denna konsekventa grundsyn. Så heter det: »Guds allraförsta nåd har överflödat, då himmelen rämnade och Guds Son själv for hit ned. Därför har han i sitt Ords löften låtit sin nåd överflöda» (Sk II, s. 226).

Men det andra huvudpåpekandet rörande Schartaus framställning av nådens ordning är på sitt sätt ännu viktigare för det rätta förståendet av densamma. Det är hänsynstagandet till den antropologi, som han företräder och urgerar. Denna är nyckelpositionen till förståendet av hans åskådning. Den är samtidigt det mest tillspetsade i densamma, om uttrycket tillåtes. Det är här han skiljer sig från 1600-talsortodoxien, även när han begagnar de ortodoxa termerna. De få hos honom genom detta en annan valör. Ännu mera skiljer det då honom från dem, som ha ett

än mer uppmjukat antropologibegrepp. Om man därför tillägnar sig hans nådesordning utan att ha hans antropologi, så blir nådens ordning, trots de övertagna termerna, något annat än hos Schartau. Detta är förklaringen till att ett lagiskt drag ofta insmyger sig i sådana framställningar. Det kan icke bli annat, när den innersta utgångspunkten är olika.

Huvudbestämningen i Schartaus antropologi är, att människan genom syndafallet förlorade Guds beläte och i stället fick djävulens (StK II, fr. nr 259, LK, fr. nr 132, StK I, fr. nr 81 ff., SS, s. 351, Fh, s. 386, FP, s. 7). I olikhet med ortodoxien skiljer han ingenstädes, varken direkt eller indirekt, mellan det väsentliga och det tillfälliga (accidentiella) gudsbelätet. Tydligt är han rädd för att en sådan distinktion skulle försvaga huvudbestämningen. Därför säger han på ett ställe om Arndt, att denne ibland lutar åt den gamla villfarelsen, att där »skulle finnas i själva människonaturen, sådan den nu är, likasom ett frö till det nya andliga väsendet. I detta misstaget innefattas den gamla villomeningen, att människan icke vore av synden *helt och hållet* (kurs. av oss) fördärvad» (Br, s. 336). Att han urgerar imago diaboli visar, att för honom förlusten av imago Dei är total och restlös. I huru hög grad denna uppfattning är strukturbildande framgår av en jämförelse med Hollazius, som jag inte kan neka mig nöjet att taga fram, då den konkret belyser saken på ett utomordentligt sätt. En sådan jämförelse är ytterst intressant och instruktiv, i många avseende överraskande. Vid ett hastigt överslag synas många termer vara gemensamma, men man konstaterar snart den kraftiga omgruppering och omprägling, som Schartau företagit. Vad är orsaken? Det är inte bara en förenkling. Vi finna visserligen, att han på somliga punkter förenklar radikalt, men på andra för han in mycket stoff, som alls icke behandlas eller finnes hos Hollazius. Varpå beror detta? Jo, det beror på att termerna äro insatta i ett annat sammanhang. Det är relationen till imago diaboli som oavbrutet gör sig påmind.

Jag skall ta fram fem stickexempel, som klart belysa detta. Jag kan här ej utförligare kommentera dem i allmänhet utan låter dem mest tala för sig själva. Av den orsaken tar jag dem icke i någon viss systematisk ordning utan så, att de tjäna mitt syfte att belysa olikheten.

1) Det är mycket betecknande, att ett huvudord för Hollazius, när det gäller trons upptändande, är, att Gud giver *vires credendi*, sålunda

krafter att tro. Det är det vanligaste uttrycket, som gång på gång kommer igen, även om han i definitionen på nya födelsen använder termen *donatio fidei*. Orsaken till att termen *vires credendi* sakligt är det övergripande uttrycket, det som han opererar med, komma vi strax till. Olikheten med Schartau behöver knappast påpekas. Det är enligt honom *tron* som skänkes, icke krafter till att tro. Kraften finnes icke hos människan, utan i löftet. Därför återfinnes *icke* Schartaus huvudord, när det gäller tron, nämligen Guds löften (SS, s. 327 f., U III, s. 592), i någon form hos Hollazius på detta ställe.

2) Enligt Hollazius sker *regeneratio* icke momentanea utan successive, och ändå består regeneratio enligt hans definition i *donatio fidei*. Trons upptändande sker sålunda successive — det behövs icke mer än detta, för att olikheten mellan Schartau och honom skall framstå i gräll belysning. Inte heller behöver det påpekas, att orsaken går tillbaka till *imago diaboli*. Människan har enligt Schartau inga *vires credendi*, och om de gåvos henne av Gud, så skulle de givas åt den naturliga människan och sålunda förutsätta *liberum arbitrium*. Då förstå vi också, varför Schartau talar så om tron, som om det bara vore fråga om skänkande. Han säger ju t. ex., att tron så helt och hållet är ett Guds verk, »att dess utförande sker utan allt människans deltagande» (Sk I, s. 163), »att det är ett verk, som är så alldeles endast Herrens, att människan icke kan mera bidra därtill än till sin skapelse» (Sk II, s. 458). Det är ju bakgrunden till Schartaus framställning av andens fattigdom.

Men vi gå åter till Hollazius. 3) Lika betecknande är, att Hollazius skiljer mellan förnyelsen och behållelsen som två skilda nådeverkningar, vilket för Schartau är olika namn på samma sak, och att Hollazius till förnyelsen räknar det, som Schartau kallar nya födelsens andra del, det nya sinnet, Guds belätes upprättande.

4) Det är vidare mycket betecknande att Hollazius har utomordentligt svårt att komma till rätta med sådana ord som 2 Kor. 5: 17, Ef. 4: 24 och Kol. 3: 10, sålunda orden om en ny skapelse, en ny människa. Här kommer hans huvudbegrepp *vires igen*. Det heter II 329: »Renati beneficio regenerationis a Deo consequuntur non *novam naturam sed vires supernaturales*». Det är betecknande, att han undviker det bibliska uttrycket *novum hominem*. Därför nödgas han också anpassa de nämnda bibelorden efter sin antropologi. Under polemik mot Flacius heter det: »Den

pånyttfödde kallas en ny skapelse, en ny människa. Därav födes det (falska) påståendet: Den som genom nya födelsen är en ny människa och en ny skapelse, den har genom nya födelsen mottagit en ny substans» (borde ju hetat en ny natur, men detta skulle positivt räcka fingret åt Flacius). På det anförda påståendet (argumentum) svarar nu Hollazius följande: »Ny människa och ny skapelse säges om de nya andliga *krafter* (vires novas spirituales), som meddelats in regeneratione et renovatione, och fortsätter: »quibus reparatur imago Dei consistens in agnitione Dei, Kol. 3: 10, in justitia et sanctitati veritatis, Ef. 4: 24». Här underlåter han att använda huvudstället i 2 Kor. 5 för termen nova creatura. I stället säges det: »Dicitur novus homo non physice ratione substantiae (vilket Flacius aldrig påstått) sed mystice ratione virium et qualitatum spiritualium» — återigen krafterna, vires, icke sinnet. Därför vill inte heller Hollazius veta av termen ny vilja annat än i överförd mening. Huru olika Schartau, som talar om den nya viljan, det nya sinnet som det väsentliga. Orsaken till allt detta ligger i Hollazius' anförda ord om de nya andliga krafter, »quibus *reparatur imago Dei*». Förlusten av imago Dei är inte total. Det finns rester kvar. Enligt Schartau betecknar gudsbelätet det nya sinnet. I överensstämmelse därmed är Guds belätes *upprättande i nya födelsen* detsamma som det nya sinnet. Finns det nu några rester av gudsbelätet kvar, så skulle det finnas några rester av det nya sinnet, »likasom ett frö till det nya andliga väsendet», så som vi hörde honom säga om Arndt. Men det är en omöjlighet. Det finns för Schartau intet mellanting mellan imago Dei och imago diaboli. Då vore människan icke helt och hållet syndare.

5) Så komma vi till det femte och sista belysande exemplet i jämförelsen. Hollazius i likhet med ortodoxien förnekar ut ifrån sina principiella utgångspunkter med mycken lidelse, att det kan finnas teoretiska ateister; blott praktiska sådana finnas, som de uttrycka det. När det heter: »Dårarna säga i sitt hjärta: det finns ingen Gud», beror det sålunda, säger Hollazius, på okunnighet i Guds ords sanningar. Om dessa rent och klart föreställas honom, så måste han medgiva, i varje fall teoretiskt, att Gud finnes. För Schartau är det tvärtom. Där är det beröringen med det rena och klara Gudsordet, varigenom hjärtats fiendskap allra mest och framför allt uppväckes. Här ha vi bakgrunden till att Schartau fullkomligt originellt inför den från alla föregående dog-

matici avvikande definitionen på kallelsen, att den består däri att Gud verkar *lust* till Ordet och bönen, en oförklarlig och alldeles oväntad *lust* till Guds ord, och därigenom bryter icke bara det praktiska utan ock det teoretiska motståndet. Man har sedan gammalt förvånat sig över att Schartau, som man förmenar alltid annars appellerar till det av Guds Ande upplysta förståndet, låter nådens ordning börja med att fatta känslan, som han annars misstror. Förklaringen är det totala fördärvet, *imago diaboli*.

Jag har tidigare under mina kyrkohistoriska forskningar funderat ganska intensivt på vari grundskillnaden mellan nådens ordning i de gamle ortodoxes framställning och hos Schartau ytterst bottnade. Till en början stannade jag vid den slutsatsen att det, som hos dem hade blott teoretiskt eller mera systemhistoriskt intresse, hos Schartau var av eminent praktisk art. Men jag var inte tillfredsställd med det resultatet, huru riktigt det än i och för sig var. Det lämnade ändå frågan principiellt olöst. Sedan jag fått systematiskt arbeta mig in i Schartau, står det alldeles klart, att allt ytterst går tillbaka till *imago diaboli*.

Även åtskilligt annat får då sin förklaring. Jag skulle kunna kasta fram dessa frågor: Varför har man på västkusten aldrig varit riktigt tillfreds med 1878 års utveckling, trots dess i många stycken stora förträfflighet, utan kraftigt omstuvat den på tredje och även på andra artikeln, eller varför har 1878 års katekes, trots den starka influensen från Schartau, som är påtaglig och även historiskt bevislig, blivit så otillfredsställande på dessa punkter — eller för att ta ett tredje exempel — varför har man på konservativt ortodoxt håll under 1800-talet, hur mycket man än värdesatt Schartau i och för sig, icke riktigt kunnat finna sig i hans framställning av nådens ordning? Svaret på dessa frågor ligger i läran om *imago diaboli* och dess på alla punkter, ofta omedvetet, starkt strukturbildande karaktär.

Den viktigaste konsekvensen av denna hans åskådning är nu hans lära om den trålbundna viljan. Människans belägenhet efter fallet bestämmes på följande sätt: »Hon har icke någon frihet att välja mellan syndens onda och det goda Jesus har förvärvat (frågan gällde om hon vore skicklig att med tron antaga eller i otro förkasta det goda som Jesus förvärvat), ty hon är en syndens träl, så att hon intet annat kan än utvälja synden, och hon är en fiende till Gud, så att hon icke kan annat

än förkasta det goda, som Jesus har förvärvat henne» (StK II, fr. nr 554, jmf Sk I, s. 263). Sådan är nu människan av naturen. Det är detta, som uttryckes med termen det uppsåtliga motståndet eller frälsningshindren. Men sätta vi nu detta, att det hos henne finns ett uppsåtligt motstånd, att hon som vi hörde alltid är oemotståndligt benägen för den falska vägen, samman med att han säger, att Guds Ande för henne till tron på Kristus, *om hon icke gör motstånd*, som det hette, så ha vi här vad jag kallat antinomidraget i hans åskådning. Jag kan inte här ta upp denna intressanta fråga som jag utförligt behandlat i min prästmötesavhandling. Med avsikt har jag i detta sammanhang gått förbi den för att få mera tillfälle till en positiv framställning av nådens ordning enligt Schartau. På många punkter är han originell, men på denna punkt är han högst originell i ordets egentliga mening, mer originell än han själv, så boren systematiker och tänkare han än var, gjort sig reda för. Att han haft en intuitiv känsla därför, antyder han dock på mer än ett ställe. På denna punkt företer han ock strukturella likheter med Luther, så olika de än annars äro både i fråga om sakens uppläggning och utförande och ännu mer i spännvidd och förmåga. Båda ha dock läran om imago diaboli (Luther exempelvis i WA XIV, s. 111), de enda, såvitt jag vet, i luthersk teologi, förutom Flacius, som inte precis har det i den formen.



# TRAKTARIANISMEN OCH DE SOCIALA SAMHÄLLSFRÅGORNA

AV TEOL. LIC. GUNNAR DAHMÉN, GLASGOW

Traktarianismens stora betydelse för den anglikanska kyrkan, för att inte säga hela det religiösa läget i England under 1800-talet, är allmänt betygd och oomtvistad. I stort sett råder också enighet om vari traktarianismens inflytande består, nämligen i dess betonande av kyrkans och prästämbetets auktoritet, bandet med det förflutna särskilt accentuerat i den obrutna apostoliska successionen och slutligen i dess återupplivande av gudstjänstens sakramental, rituella och estetiska innehåll.

Traktarianismen hade däremot icke något omedelbart intresse för de sociala samhällsförhållandena. I den anglikanska kyrkans nära nog traditionella intresse för sociala samtidsfrågor räkna vi icke med en eventuell förekomst av någon speciellt »traktariansk inställning». Det är icke traktarianismen utan bredkyrkorörelsen som bringas i åtanke, när förhållandet mellan kristendomen och sociala förhållanden kommer på tal. Icke Newman, icke Pusey utan Kingsley och Maurice äro namnen, som förknippas med denna fråga. Traktarianismen hade sina alldeles speciella intressen, och vi ha ingen anledning begära, att rörelsen som sådan skulle ha mer eller mindre utformade svar till andra frågor än dem som hörde samman med dess speciellt omfattande intressen. Traktarianismens tystnad kring ämnet kristendom och sociala förhållanden får icke tolkas, som om dess ledande representanter vore personligen döva och likgiltiga för social nöd. Med hänvisning till traktarianismens alldeles speciellt inriktade intresse för en viss grupp av frågor, som i och för sig icke hade någon omedelbar anknytning till sociala betraktelser, och med hänvisning till den av många omvittnade rent personliga sociala medkänsla, som fanns hos deras ledande män och hos många av deras anhängare, kunde man anse frågan om traktarianismens förhållande till de sociala frågorna som någonting ganska

ovidkommande, såsom två vitt skilda ting utan nödvändigt samband med varandra.

Emellertid är frågan om traktarianismens förhållande till de sociala frågorna icke avlivad. Genom en viss slentrian och på grund av att det icke existerat någon debatt, som kunnat hålla linjerna klara, förefaller det som om man mer eller mindre godtroget ville tillskriva traktarianismen en ledande(!) del i den anglikanska kyrkans intresse för sociala problem. I Elliot Binns' moderna, högst förträffliga handbok »Religion in the Victorian Era» inleddes kapitlet om de sociala problemen med ett självfallet konstaterande att, »ehuru anhängarna av oxfordrörelsen togo en ledande (här spärrat) del i försöken att råda bot för de dåliga sociala förhållanden som vanärade England under förra århundradet, så hade de emellertid icke monopol härvidlag. Från alla håll växte fram en otålig-het» . . . etc. Enligt hittills vedertagen kyrkohistorisk uppfattning skulle man snarare ha väntat sig en inledning lydande ungefär så här: ehuru oxfordrörelsen som sådan och dess ledande män icke togo någon direkt ledande del i den sociala debatten, så voro de dock icke blinda för etc. . . . varpå man kunde vänta en del exempel på individuell förståelse och uppoffring utan något teoretiskt samband med deras traktarianska inställning. Elliot Binns' överraskande påstående om de traktarianska ledarnas ledande del med det ödmjuka tillägget att de icke hade »monopol» hänger fullständigt i luften. Han ger icke belägg för sitt påstående. Ej heller har han tidigare i sin framställning sagt eller uppvisat någonting, som kunde fattas som förutsättning för hans plötsliga påstående. Det förefaller, som om han med stor sympati för traktarianismen och i en onödig ängslan för att dess bristande intresse för de sociala problemen skall läggas den till last, gripes av en plötslig osäkerhetskänsla. I avsikt att förekomma en vansklig motivering föredrar han resolut »eine gute kräftige Lüge» för att med myndig självsäkerhet täppa till munnen på eventuellt framviskat tvivel om traktarianismens ledande roll — om också icke med absolut ensamrätt.

Ett liknande självsäkert påstående, som gällde det självklara faktum, fäller den i 1900-talets anglikanska kyrkohistoria synnerligen initierade lekmannaauktoriteten Sidney Dark (f. d. mångårig redaktör för den anglokatolska Church Times), när han helt nyligen skriver att det »sociala evangelium, som förkunnades av Maurice och Kingsley, bägge bredkyrkomän, övertogs(!) av anglokatolikerna». Det är fara värt, att denna här

exemplifierade uppfattning tenderat att bli ganska allmän. Låt oss, innan vi underskriva en dylik uppfattning, granska handlingarna i målet, vad som tidigare blivit sagt och vilket nytt bevismaterial, som eventuellt kan läggas fram.

Det finns åtskilliga samtida såväl som sentida röster, vilka tillskriva traktarianismen en direkt negativ inställning i den sociala frågan. Den samtida bredkyrkorörelsen förde den kristna socialismens talan i medveten motsats till den nya högkyrkligheten. Charles Kingsley presenterade tidigt sin kristet socialistiska förkunnelse med utgivandet även han av en serie »Tracts» i medveten motsättning till traktarianismens traktater. Kingsley och hans anhängare menade, att de av dem utgivna traktaterna bättre än traktarianismens motsvarade tidens krav. Kingsleys och hans anhängares polemik mot traktarianismen kan emellertid icke betraktas som enbart beroende på en förment motsatt uppfattning i de sociala frågorna. Snarare kan man betrakta den av Kingsley intagna motsatsställningen som endast ett av hans många uttryck för hans allmänna aversion mot rörelsen såsom kryptokatolsk, prelatensisk o. s. v.

Men även om vi förbigå den samtida polemiken och fråga efter uppfattningen hos dem, som långt senare och på betryggande avstånd från samtida emotionell animositet betraktade denna fråga, finna vi för traktarianismen besvärande anklagelser. Matthew Arnolds brorsdotter, Mrs Humphry Ward, ytterligt förtrogen med Oxford och dess kretsar mot seklets slut, påpekar i sina erinringar, hur man vid studiet av Liddons, Puseys och Newmans liv med allt erkännande av deras personliga godhet och välgörenhet icke kan undgå att frapperas av hur litet samtidens sociala idéer intresserade dem, jämfört med »dateringen av Daniels bok eller fasthållandet vid atanasianska trosbekännelsen». Om Newman och särskilt om Liddon faller hon många skarpa ord.

Enligt I. Wesley Breadys verk om Lord Shaftesbury skulle traktarianismen haft åtminstone fyra ödesdigra konsekvenser, som stått hindrande i vägen för en religiös lösning av de sociala problemen. För det första var den ett stridsämne, som splittrade protestantismens enhet, varigenom dennas strävanden för en rättfärdigare samhällsordning förhindrades. För det andra koncentrerade traktarianismen den allmänna uppmärksamheten kring dogmatiska frågor om sakrament och dogm på bekostnad av etiska problem. För det tredje försummade den i sitt betonande av hierarkisk

tradition med därav följande patristiska och medeltida studier all skapande forskning kring Jesu liv och den apostoliska traditionen. Härigenom blev den en vän av den medeltida och en fiende till den moderna lärdomen. Detta i sin tur resulterade i att den energi, som behövts för att lösa de sociala problemen, förskingrades i strävanden att hävda hierarkisk dogmatism och utfunderande av ritualisk romantik. Slutligen vände den sig huvudsakligen till den kulturella samhällseliten och predikade icke »i gruvans mynning, vid dörrarna till arbetsplatserna, på torget eller på fälten».

Binyons arbete »The Christian Socialist Movement in England», som är den senast utkomna behandlingen av frågan och ett standardverk, bestrider dessa anklagelser. Frågan, säger han, om traktarianismens förhållande till de sociala samtidsfrågorna kommer otvivelaktigt att leva länge som föremål för kontrovers. Naturligtvis är det alltid möjligt, att med godtycklig sammanställning av citat få fram vilken synpunkt som helst. För egen del anser han, att i varje fall den tidigare traktarianismen i allt för hög grad hade blicken riktad bakåt för att fatta den sociala situationen. Förresten var den, säger han, instämmande med en annan kommentator (C. L. Marson), ställd i en så våldsam kamp för sin existens, att den icke fick tid att utvidga sina intressen till den sociala sfären. Ett med Binyons ungefär samtidigt amerikanskt arbete (Donald O. Wagner: *The Church of England and Social Reform since 1854*) framhåller traktarianismens bristande intresse, vilket säges bero på de sociala reformidéernas släktskap med den för dem främmande liberalismen samt rörelsens utpräglad akademiska natur. Indirekt fick den emellertid inflytande såsom bakgrund till Disraelis ungtkonservativa rörelse »Young England» med dess sociala program.

Om man önskar en »resning i målet» är det naturligtvis av vikt, ifall man kan återopa bevismaterial, som tidigare icke blivit hört. Ett intressant sådant ha vi i en amerikansk Princeton-avhandling »The Oxford Movement and the Novel» av Joseph Ellis Baker (1932). Baker finner, att traktarianismen under 1840-talet erbjöds som en räddning i det desperata sociala läget, där man av extrem radikalism och halvt revolutionära företeelser (chartismen) trodde sig kunna vänta sig vad som helst. I de av traktarianska ideal inspirerade romanerna gavs en gudomlig sanktion åt försöken att upphjälpa de sociala missförhållandena inom den existerande

samhällsramen. Detta i motsats till den radikala samtidens planer på reorganisation av samhället, dess tankar på revolutionär sprängning av ramen. När romanerna tala till de fattiga, betonas lojaliteten, fridsamheten, underordnandet under auktoriteten. Auktoritetsbegreppet röjer den traktarianska bakgrunden, vilket ytterligare synes därav, att icke religionen enbart utan kyrkan måste träda emellan. Lydnad för kyrka och prästerskap, respekt för egendom, men också — vilket icke får glömmas — de besuttnas skyldighet att taga hand om de behövande. Det skisserade mönstersamhället kännetecknas enligt traktarianskt tänkande icke bara av de fattigas lojalitet utan också av de besuttnas skyldigheter mot de fattiga. Man kan rent av säga, att huvudvikten i deras program låg på den senare punkten. Den vädjade till överklassen, besvor den att inse eländet och vakna upp, innan våldsamma konsekvenser kunde bryta ut. Deras socialpolitiska program är en medeltida feodalism, dock av bästa slag. Programmet låter sig exakt infogas i den traktarianska d. v. s. medeltida världsbilden, enligt vilken de fattiga skulle veta sin plats och nöja sig med de allmosor, som de besuttna måste utdela. Detta ur romanerna utlästa vittnesbörd kommer också till uttryck i t. ex. W. G. Ward's »Ideal of a Christian Church». På bägge ställena riktas en stark kritik av feodalismen, men den avskaffar icke feodalismen och ser ingalunda något orimligt däri. Tvärtom framställs den som ett ideal. Dessa tankegångar stå också i samband med traktarianismens antiliberalism och medvetna front mot protestantismen, vars samgående med den politiska liberalismens frihetsanda var ett hot mot traktarianernas medeltida världsbild, präglad av upplyst auktoritet. Den protestantiska bredkyrklighetens liberala samhällsreformer tedde sig som ett hotande laglöshetens tillstånd.

Sålunda tillskrives traktarianismen, enligt Baker, en direkt reaktionär samhällssyn i medveten motsättning mot den nya socialismen, som med kristen motivering sökte stöd hos bredkyrkomännen. Den är förklarlig med tanke på traktarianismens medeltida allmoseideal och som biprodukt ur den allmänna motsättningen gentemot liberalismen, för vilken den kristna socialismen var ett uttryck. Det vore dock för mycket att ur denna propaganda utläsa en medveten reaktionär dimbildningspolitik, ett cyniskt och kallt utnyttjande av kyrkan i torys intressen. Om så också vore fallet bland romanförfattarna eller förläggarna, kan en dylik inställning icke sägas vara sprungen ur traktarianernas njugghet, rädsla, falskhet eller

beroende av överklassen. Pusey gav bort praktiskt taget allt vad han ägde, och hans ord till den sovande överklassen vittna icke om rädsla. Men vad det än var, det var icke socialism.

Eftersom ingen av traktarianismens historiker med undantag av Elliot Binns tycks se någon »insats» från anglokatolskt håll i de sociala frågorna, och varken han, långt mindre någon annan, framlägger några bevis för påstådda positiva förhållanden utan snarare bevis för motsatsen, får man anse saken utagerad och icke värd att upptagas till förnyad prövning. De hittills åberopade vittnesbörderna visade sig föga användbara ur försvarets synpunkt. Då emellertid otvivelaktigt en viss föreställning om anglokatolicismens positiva inflytande i de sociala frågorna s. a. s. tycks ligga i luften, och kommer till synes i populära uppfattningar, har man anledning fråga sig, hur detta kommer sig.

Anledningen är förekomsten av s. k. slumritualister. Under senare hälften av 1800-talet var det icke ovanligt, att starkt högkyrkliga, ritualistiska präster övertogo församlingar i slumdistrikten. Företeelsen är allmänt känd och kunde för övrigt — ehuru det icke gjorts av Baker — illustreras med bilder ur romanens värld. Sociologen Charles Booth skriver i sitt berömda arbete »Life and Labour of the People in London 1891—1903», att »högkyrkliga präster i slummen utföra ett arbete buret av starkare religiös entusiasm än såväl evangelikaler som bredkyrkomän». Förhållandet var naturligtvis ägnat att väcka uppseende. För det första ådrogo sig ritualisterna en oerhörd stark uppmärksamhet genom sina rituella friheter. Det kunde till och med föranleda pöbelkravaller, och det var vanligt, att det gjordes process av saken. Därigenom riktades allmänhetens uppmärksamhet på att de funnos i slummen och förundrade sig. Det var den plats, där man minst väntade sig dessa estetiska akademiker. Det fashonabla Mayfair hade varit naturligare. Ritualism i East End — det väckte sensation. Överhuvudtaget ha de anglokatolska prästerna haft en stor förmåga att väcka uppseende. En insändare i Times (1925) talar om att han sett en anglokatolsk präst deltaga i en procession med ett krucifix i ena handen och en röd fana i den andra.

Men vad är då anledningen till att ritualisterna slogo sig ner i slummen? En hänvisning till sensationsmakeri räcker icke och är icke rättvis. Naturligtvis saknas icke sådana, som genast (Stanton) äro på det klara med att här råder ett teoretiskt-logiskt samband mellan socialt arbete i slum-

men och den sakramental inställningen, ett förklaringsförsök, som inte kan leda till annat än groteska tankeprodukter, såsom när det säges, att »det fundamentala i ritualismen var, att allt kött är värt att älskas och vördas på grund av att Kristus hade iklätt sig mänsklig gestalt, varav följer, att de mest sjunkna måste bli betraktade och behandlade som 'saintly brethren in obstructed embryo'».

Vill man finna en förklaring till att de högkyrkliga vände sitt intresse till slummen, kan man däremot finna det i den medeltida världsbild, som de omfattade. Allmosegivande och franciskanska fattigdomsideal ha föresvävat dem. De ville i sitt liv förverkliga de medeltida idealen av ödmjukhet och allmosegivande. Företeelsen visar deras personliga allvar, men den är icke ett steg mot social reform. Den må vittna om socialt intresse, men den har intet med sociala reformer att göra. I varje fall icke med socialism.

Det finns således icke någon anledning att bestrida riktigheten av den för sociala frågor starkt intresserade exegeten Westcotts ord, när han vid ett tillfälle säger, att han icke kan erinra sig, »att traktarianismen någonsin visade aktiv sympati med strävanden efter sociala reformer». I vilket fall som helst har man i den kyrkohistoriska sanningens intresse ingen anledning söka presentera en bild, som icke motsvaras av verkligheten.

\*                      \*  
\*                      \*

Redaktionen har med glädje berett utrymme för lic. Dahméns intressanta studie. Måhända hade en överarbetning varit önskvärd. Då en sådan under nuvarande förhållanden icke kan ifrågasättas — förf. är verksam som sjömanspräst i Glasgow —, torde det ej vara ur vägen att i korthet ange, på vilka punkter ett ytterligare övervägande av framställningen skulle varit lämpligt.

Då förf. använder termen »traktarianism», skulle det varit behöfligt att närmare fixera, vad som därmed avses. I vanliga fall torde uttrycket användas om den egentliga Oxfordrörelsen (1833—45) och ofta jämväl om den närmast därpå följande utvecklingen av den högkyrkliga rörelsen. Med en sådan begränsning torde intet egentligen vara att invända mot den tes, förf. så energiskt driver, att »traktarianismen» stod ganska oförstående inför de sociala frågorna.

Men läget blir ett annat, om man, som förf. åtminstone delvis synes göra, utsträcker begreppets räckvidd till att omfatta också den senare anglokaticismen intill nutiden. Visserligen nämner han de högkyrkliga slumprästernas verksamhet. Men kanske avvisar han något för hastigt påståendet, att deras sakramental kristendomsuppfattning haft

en viss motivbildande betydelse för deras praktiska gärning. Detta sammanhänger med att han överhuvud icke ingår på det senare teologiska tänkandet inom anglokato-licismen. Det är ganska tydligt, att detta under 1880-talet undergick en djupgående förändring. Denna medförde å ena sidan en ny öppenhet för de kritiska problemen, vilken kommer till uttryck i den berömda essaysamlingen »Lux Mundi» (1889), å den andra en ny inställning till samhällslivets spörsmål. I medelpunkten för denna utveckling stå två av medarbetarna i »Lux Mundi», Henry Scott Holland och Charles Gore. Dessa voro jämte B. F. Westcott initiativtagarna till den också 1889 bildade Christian Social Union, som vann stor anslutning och fick avläggare inom de angli-kanska samfundet i andra världsdelar. Både Holland och Gore förblevo livet igenom lidelsefullt och aktivt engagerade i de sociala frågorna och ha lämnat denna inställning i arv till ett yngre släkte — här må det vara nog att nämna William Temple, den nuvarande ärkebiskopen i Canterbury, ehuru han förvisso icke kan betecknas som anglokatolik i trängre mening. Det är uppenbart, och skulle lätt kunna styrkas med hjälp av Scott Hollands predikningar och Gores teologiska arbeten, att för dem båda den sociala inställningen var en tvingande konsekvens av inkarnationsteologien och den sakramentala kristendomssyn, som fått nytt liv genom »traktarianismen». Det kan väl hävdas, att också impulser från andra håll medverkat. Westcott var, ehuru inkarna-tionstanken dominerade i hans teologiska spekulation, förvisso ingen »traktarian» eller anglokatolik, ehuru han kanske stod i större skuld till den högkyrkliga rörelsen än som var uppenbart för honom själv. Vi stå här inför ett av de intressantaste problemen i Englands nyare kyrkohistoria. Hade förf. tagit upp det till behandling, skulle han kanske funnit anledning att något modifiera sitt omdöme.

Y. B.



# TEOLOGISK LITTERATUR

NILS FORSBERG: *Une forme élémentaire d'organisation cérémoniale. Contribution à l'étude de la morphologie du culte. Thèse. 133 sid. Uppsala 1943.*

I den religionshistoriska forskningen har på senare tid kulten och därmed sammanhängande frågor kommit att spela en allt större roll. Det är sålunda på ett i högsta grad aktuellt område, som förf. till föreliggande avhandling rör sig, när han gör kultfunktionärerna med deras speciella organisation och dennas sociala förankring till föremål för en studie. Och då betraktelsen vidgas till att omfatta både primitiva och klassiska riter, har Forsberg genom sitt arbete även lämnat ett bidrag till en viktig disciplin av modernt datum inom religionsvetenskapen, nämligen religionsfenomenologien eller — för att använda förf:s eget betydligt ledigare ordasätt — den religiösa, här kultiska, morfologien. Forsberg driver en verklig tes, vilken genomföres med saklig tyngd, klarhet och skärpa. Häremot svarar en formell elegans i framställningen, alltsammans egen-skaper, vilka göra franskan till ett naturligt uttrycksmedel.

Förf. har genom upprepade »conclusions» väl sört för att läsaren icke tappar bort sig i detaljdiskussionen. Hans tes är, att de religiösa riterna i allmänhet handhavas av tvenne grupper, av vilka den ena är den ledande, »presiderar», »officierar», medan den andra utför underordnade sysslor, »assisterar». De funktionärer, som tillhöra den förra gruppen, ombesörja de rituella läsningarna och förvalta kultföremålen, de äro m. a. o. »liturger», medan de som ingå i den senare gruppen, omhänderha de manuella värven, d. v. s. tjänstgöra såsom »diakoner».

Dessa skilda kultiska uppgifter behöva icke ständigt vara knutna till bestämda grupper utan kunna åvila än den ena, än den andra av dessa. Det råder i detta fall ett ömsesidigt utbyte, en »reciprocitet». Detta sammanhänger med att de rituella organisationerna motsvara samhällliga enheter såsom fratior, klaner eller underavdelningar av klaner. I den mån som kultfunktionerna lösgöras från det sociala sammanhanget bliva de permanenta; en bestämd grupp presiderar alltid, och vi erhålla då en

»hierarki». Den ursprungliga förbindelsen med samhällsgrupperna framträder dock på så sätt, att de främsta ämbetena rekryteras ur bestämda släkter eller äro ärftliga. Uppkomsten av en dylik »hierarkiserad» kult tänker sig förf. på det viset, att en viss klankult segrat på de andras bekostnad, eller att flera skilda riter sammansmält till en enda.

I fråga om dispositionen av det stoff, som skall utgöra bevismaterialet, förfar Forsberg lika skickligt som författaren till en god detektivroman. Först lägges problemet upp, genom att förf. hänvisar till kultfunktionärerna vid de eleusinska mysterierna. Varpå beror det, att hierofanten utses bland eumolpiderna, medan fackelbärarna, härolden och offerprästen väljas bland kerykerna? De hittillsvarande lösningarna på denna gåta, t. ex. att det rör sig om en »communicatio sacrorum», varvid det lokala prästerskapet fått avstå en del av sina befogenheter åt de atenska kerykerna, sedan mysterierna övergått till att bliva en statskult, äro icke tillfredsställande. Så ställer Forsberg frågan, om denna dualism i kulten möjligen icke är konstitutiv.

Efter denna inledning följer avhandlingens första huvudavdelning, som ägnas åt de primitiva kultorganisationerna. De rituella ceremonierna handhavas här genomgående av tvenne grupper. Medan dessa hos naturfolken dels äro likvärdiga och växla funktioner, dels äro över- och underordnade varandra, är det sistnämnda förhållandet regel i den antika världen. Ett antal välkända grekiska och romerska lokalkulter, vilka upp bäras av en dylik dual, hierarkiserad organisation, skildras i arbetets andra huvudavdelning. Utom de eleusinska mysterierna redogör förf. i detta avsnitt bl. a. för boufonierna (βουτάδαι — κήρυκες), Herkuleskulten i Rom (Potitii—Pinarii) och Lupercalierna (Fabii—Quintilii).

I ett kort slutparti behandlas tvenne universella kulter, mithrasreligionen och kristendomen. Enligt Porfyrios äro mysterierna inom den förra uppdelade i »lejon» och »korpar», av vilka de senare äro underordnade de förra. Och en motsvarande hierarkisk organisation ha vi slutligen i den kristna kyrkans biskopar och diakoner.

Samtidigt med att Forsberg bevisar sin tes om den duala kultorganisationen lämnar han ett bidrag av generell räckvidd för förståelsen av det antika γένος-systemet. Åtskilliga släktnamn visa sig nämligen vara rena funktionsbeteckningar och kunna endast begripas utifrån sitt sammanhang med kulten. Heros eponymos blir då ofta en sekundär mytisk konstruktion i stället för den historiska person, hos vilken all undersökning har att börja. Förf. understryker själv betydelsen av detta resultat genom att i en »note supplémentaire» hänvisa till en

nyskriven artikel i Pauly-Wissowes encyklopedi, där Ziehen efterlyser en dylik omläggning av betraktelsesättet.

Då förf. vill kasta ljus över de eleusinska mysterierna och andra antika kulter genom att till jämförelse andraga primitivt material, använder han sig av en allmänt vedertagen metod. Det slösas därför icke några ord på att legitimera denna. I en nyligen publicerad uppsats vänder sig emellertid Vilhelm Grønbech med skärpa emot ett dylikt förfarings-sätt:

»Desværre har arkæologerne ligesom religionshistorikerne ladet sig forlokke af en anden videnskab, der til historiens bundløse fordærv har behersket forskningen i over hundrede år: etnologien, som leverer primitiv menneskeskildring på maskine. Man drister sig virkelig til at supplere vor forståelse af enkeltheder i græsk kultur og religion ved paralleller fra negre og indianere, og det ud fra det uforlignelige princip, at menneskesjælen er en slags færdigsyet habit alle går i, blot med den forskel at den kan sidde mere eller mindre godt, og at den kan være mere eller mindre prydeligt garneret. Det går så nemt; hvis der er noget hos de historiske Grækere vi ikke forstår, eller noget i fundene som trænger til at psykologiseres, så kigger man bare efter, om der ikke et eller andet sted i verden skulde findes noget der ligner. Og når man har hele jorden med dens utallige primitive folk at kigge efter i, så skulde det være løjerligt, om man ikke fandt det man søger i det indre Afrika eller paa Salomonsøerne, — så har nok Grækerne tænkt på samme måde, for de var jo også på deres vis primitive. Nej, det er for meget sagt, dette nok; så har Grækerne tænkt og følt à la salomonisk, ti udviklingen går i samme baner over hele jordkloden.»<sup>1</sup>

Den danske religionsforskarens kritik är polemiskt tillspetsad och mera spirituellt än saklig. Dess bakgrund utgöres av en romantisk helhetssyn på grekisk religion. Och ändå innehåller den ett sanningskorn: den komparativa vetenskapen får icke fara fram alldeles ohämmad av tid och rum. En sak är det att konstatera, hur det religiösa livets uttrycksformer kunna vara snarlika hos folk, som sakna varje förbindelse med varandra, en annan sak är det att interpretera en viss rit med hjälp av en ceremoni, som hör hemma på helt annat håll. Därmed vill jag icke fördöma Forsbergs metod utan endast framhålla, att den måste handhavas med måtta och försiktighet. Och detta kan nog i allmänhet sägas vara fallet i föreliggande avhandling. Möjligen skulle man kunna invända, att samverkan

<sup>1</sup> V. Grønbech: Kan man grave historien op af jorden? [= Dansk Teologisk Tidsskrift 6 (1943), p. 91—111], p. 105.

mellan tvenne grupper inom kulten är något så allmänmänskligt, att parallellerna bliva mindre beviskraftiga och tesen om den duala kultorganisationen får något av truism över sig.

I fråga om de eleusinska mysterierna, som utgöra bokens uppräning, och som behandlas i den andra huvudavdelningens första kapitel, bygger förf. upp sin teori, att den duala, hierarkiserade kultorganisationen är socialt förankrad, på ett dunkelt och omdiskuterat textställe i Demeterhymnen. Det rör sig om den scen, där gudinnan nattetid överraskas av drottningen, då hon såsom sköterska åt konungasonen Demofon vill skänka denne odödlighet genom att hålla honom över elden. I vredesmod utbrister då Demeter:

- v. 259 »Stygens obevekliga flod — det är gudarnas edgång —  
vare mitt vittne, att jag skulle skänkt evärdelig ungdom,  
odödligt liv åt din älskade son och ovanskelig ära.  
Ålderdomen och döden han nu omöjligt kan undfly.  
Men ovanskelig ära han dock skall vinna, emedan  
på mina knän han suttit och vilat i mina armar.
- v. 265 Se'n i hans mognads tid under årens rullande kretslopp  
skola Eleusissönerna alltid åren igenom  
undvika sinsemellan all strid och förödande örlig.»

Det är de tre sista versraderna, som bereda forskarna sådana vedermödor. Dels synas de sakna sammanhang med det föregående avsnittet — i all synnerhet är detta fallet i den nu citerade svenska översättningen av Rödning —, dels är texten i oordning, så att en konjektur är nödvändig. På grundspråket ha de tre verserna följande lydelse:

ὄρησιν δ' ἄρα τῷ γε περιπλομένων ἐνιαυτῶν  
παῖδες Ἐλευσινίων πόλεμον καὶ φύλοπιν αἰνῆν  
αἰὲν ἐν ἀλλήλοισι συναυξήσουσ' ἤματ' ἀπάντα.

Verbet i den sista raden är av metriska skäl omöjligt att bibehålla. I de äldsta editionerna står genomgående den av Forsberg ej nämnda konjekturen ἀέξουσ', en episk form av αὔξω = »förstora», »låta växa (fram)». Genom denna ändring bevaras i varje fall samma ordstam, medan ἀλύξουσ', som ligger bakom Rödning's översättning, utgör ett mera våldsamt ingrepp i texten. Den minsta korrigeringen består i att läsa συναύξουσ' (den franska Budéeditionen av år 1936), medan Forsberg följer den senaste engelska upplagan med dess läsning συναξουσ' — vilket man visserligen får sluta sig till av sammanhanget. Sakligt sett är skillnaden mellan de

sistnämnda lösningarna obetydlig. När det gäller innehållet, har man icke lämnat några av den moderna textkritikens universalmedel oöprofvade. De besvärliga verserna ha antingen förklarats som en interpolation, eller också har man antagit en lucka före eller efter desamma. Naturligtvis saknas icke heller konjekturer. Då intet inbördeskrig är känt i Eleusis, har man utan vidare bytt ut ἐν ἀλλήλοισι mot Ἀθηναίοισι (Teubnerupplagan). Härigenom skulle man få en hänsyftning på striderna mellan Eleusis och Aten.

Forsbergs eget bidrag till diskussionen är, att den åsyftade striden hänföres till »den konstitutionella fiendskap», som är oskiljaktigt förbunden med den dubbla klanorganisationen. Mellan de bägge grupperna råder nämligen en ständig antagonism, varpå det primitiva materialet lämnar åtskilliga exempel.

Emellertid gör sig förf. här uppenbarligen skyldig till en »petitio principii». Det dunkla textstället blir enligt honom begripligt, om man postulerar förekomsten av en dual organisation. Men när analysen på grundval av detta postulat är färdig, konstaterar förf., att Demeterhymnen *bevisat* förekomsten av en dylik. Härtill kommer också den invändningen, att Forsbergs lösningsförsök ingalunda giver en tillfredsställande tolkning av de omdiskuterade verserna. Och detta beror helt enkelt på att förf. alldeles lämnar ur räkningen v. 265, som är viktigast för sammanhanget. Uppenbarligen har Rödings översättning här föresvävat honom — själv översätter Forsberg f. ö. ingenting av hymnen —, ty s. 48 kan man läsa: »à l'époque de la maturité de Démophon» (jfr. »Se'n i hans mognads tid»). Men denna version förutsätter antingen den gamla konjekturen τῶ γε för τῷ γε eller hänförandet av den oförändrade dativus eticus till den omedelbart följande genitivkonstruktionen. Då brytes likväl förbindelsen med de föregående verserna. Helt annorlunda ställer sig saken om man förknippar τῶ γε med verbet i v. 267. Tankegången i v. 260 ss. är denna: om Demeter ostörd hade fått sköta Demofon, skulle denne blivit odödlig såsom gudarna. Nu skall konungasonen i alla fall »för alltid» (αἰέν) bli delaktig av »oförgänglig ära» (τιμὴ δ'ἀφθιτος), emedan han vilat i gudinnans armar. Och vari består då denna ära? Knappast i någon konstitutionell fiendskap mellan tvenne klanhälfter »i hans mognads tid»(!). Utan på bestämda tider (ὥρησι) skola under årens lopp Eleusissönerna för hans skull (till hans ära) (τῶ γε) utveckla strid och våldsam drabbning, en institution, som skall bestå i eviga tider. Det rör sig uppenbarligen om årligen återkommande kämpalekar till Demofons ära, och vi ha i det berörda stället i Demeterhymnen ett skickligt infogat kultaition.

Denna tolkning är gammal (Creuzer, Crusius, Welcker) och förfäktas även av åtskilliga nyare forskare, bl. a. Allen-Halliday-Sikes. Det ställe, vilket åberopas som argument härför utom Demeterhymnen själv, är en Hesychiosglossa, enligt vilken βαλλητός förklaras vara en fest i Aten till minne av Demofon, Keleos' son. Nu framhåller visserligen Forsberg, att hans förklaring ingalunda utesluter tanken på en »combat rituel». Jag skulle utifrån det nu förda resonemanget vilja vända på denna sats. Men en βαλλητός förutsätter nödvändigtvis två mot varandra stridande parter, och något som helst tvingande skäl att här antaga två konkurrerande klanhälfter såsom social bakgrund till den senare framvuxna, duala kultorganisationen föreligger icke. Det omstridda stället i Demeterhymnen utgör sålunda intet säkert stöd för en dylik teori, liksom det ingalunda bäst kan begripas utifrån densamma. Och om man slutligen, trots alla invändningar, accepterar förf:s tes, återstår det att bevisa, på vilket sätt eumolpider och keryker hänga samman med denna stamindelning.

Detta exempel må vara tillräckligt för att demonstrera, hur det fragmentariska och ofta svårtolkade materialet från den antika religionshistorien endast motspänstigt låter sig inpressas i bestämda schemata. En principiell anmärkning, som kan riktas mot förf., är, att han för litet tager hänsyn till själva riterna och deras innebörd, när det gäller att få fram kultfunktionens art ur namnet på celebranten. Denna brist är särskilt framträdande i kapitlet om boufonierna. Här hade förf. till förmån för en utredning av antytt slag kunnat slopa en del detaljdiskussioner och helt enkelt hänvisa till Deubner, vars framställning i stor utsträckning reproduceras. Kännedom om den nyss utkomna tredje delen av A. B. Cook's monumentala arbete »Zeus», skulle nog också högst betydligt både ha berikat och underlättat utformningen av nämnda avsnitt.

Hur än detaljgranskningen må utfalla, utgör Forsbergs avhandling ett mycket stimulerande inlägg i den vetenskapliga debatten, och den kommer med säkerhet att väcka genklang i den internationella diskussionen, när denna åter kan blomstra upp efter kriget.

CARL-MARTIN EDSMAN.

MALDWYN EDWARDS: *Methodism and England. A Study of Methodism in its Social and Political Aspects during the Period 1850—1932. The Epworth Press, London 1943.*

Under ovanstående titel presenteras tredje och sista delen av en trilogi, som behandlar metodismen i England med hänsyn till dess sociala och

politiska relationer. De tidigare delarna heta »John Wesley and the Eighteenth Century» och »After Wesley (1791—1850)».

Den nu föreliggande, sista delen omfattar en period, som inledes med Jabez Buntings fall, vilket är liktydigt med liberalismens fotfäste, och som sträcker sig fram till 1932, då de tre stora metodistsamfundet sammanslöt till *en* stor metodistkyrka. Perioden karakteriseras i stort sett av liberalismens överhandtagande. Den nonkonformistiska opinionen blev en allt viktigare faktor i det inrikespolitiska maktspellet. Det visas av en sådan detalj, som att det liberala partiet i sitt valprogram måste svälja så beska piller som krav på spritserveringsförbud under söndagar och lokal självbestämmanderätt. Och när tio år senare den liberala regeringen föll, tvekade metodisterna icke förklara att det berodde på Lord Roseberys smak för hästkapplöpningar.

Det vore dock orätt att av dessa exempel göra sig den föreställningen att den metodistiska opinionens politiska riktlinjer lät sig bestämmas av etiska observansfrågor. Den stora frågeställningen i det politiska ställningstagandet under denna tid — senare hälften av 1800-talet — rörde sig kring frågan: individualism eller kollektivism.

Frågan om socialismen är endast en del av denna större fråga. När F. D. Maurice lanserade uttrycket »kristen socialism» uppfattades detta icke av hans samtida ungefär som vi fatta t. ex. beteckningen »national-socialism» i betydelsen av en åskådning som menar sig förena två som oförenliga eljest betraktade åskådningar. Denna uppfattning att problemet icke gällde för eller emot socialism utan den större frågan om individualism kontra kollektivism styrkes vid läsningen av Maldwyn Edwards arbete. Vad som naturligtvis intresserat honom är metodismens ställningstagande. Hans undersökning för oss in i metodismens litteratur, kyrkopolitik, dess politiska filosofi och dess sociala aktivitet.

Med liberalismens intåg i de metodistiska leden — först bland lek-männen sedan bland prästerskapet — följde ett avlägsnande från individualismen, som evangelikalismen tidigare medvetet eller omedvetet givit stöd åt. Den metodistiska litteraturen ger emellertid icke något större belägg för ett kollektivistiskt betraktelsesätt. Den metodistiska hymnboken, den metodistiska teologien m. m. ger snarare svaret att inriktningen fortfarande gick i individualistisk riktning. Wesleys för det sociala ansvaret befruktande tanke som ligger i hans ord att »The Gospel of Christ knows no religion but social, and no holiness but social holiness» åsidosattes till förmån för de individualistiska dragen i hans teologi för vilka särskilt Charles Wesleys psalmdiktning är ett tydligt uttryck. Icke förrän

med Dr. Lidgetts verk »The Fatherhood of God» och 1904 års hymnbok blev det kollektiva draget tydligt. Det har sedan dess tilltagit.

I århundradets övriga politiska frågor framträder alltmera metodismens och liberalismens samgående. Det utesluter emellertid icke en ganska inflytelserik konservativ minoritet. Under innevarande århundrade är den liberala inställningen fortfarande dominerande. En radikal minoritet synes dock växa i styrka särskilt som den representeras av de yngre bland prästerna och lekmännen.

Ser man tillbaka på metodismens ställningstagande till konkreta politiska frågor så finner man att det konservativa draget ganska länge dominerade särskilt i dess språkrör »The Watchman». Detta organ motarbetade ivrigt den »kristna socialismen» och uttalade förkastelsedom över de av dem grundade arbetarföreningarna med motiveringen att de uteslöto medelklassen och kunde ha farliga politiska följder. Teologiskt sett stöttes man av att Kingsley förvandlade Kristus till en »socialistisk mönstermänniska». Dess konservativa inställning framträder än skarpare i rösträttsfrågan. Detta var emellertid en fråga där den stora massan av metodister lät sig höras. Det blev det första tecknet på strömkantringen. Än mera tydligt och än mera utslagsgivande i liberal riktning blev den irländska frågan. Gladstone fick stöd av den stora massan metodister och med deras stöd triumferade kollektivismen.

Metodismens mest framträdande namn under den s. k. tredje period var Hugh Price Hughes. Han var, säger Edwards, icke någon stor predikant och förvisso icke någon tänkare. Ehuru aldrig formligen medlem av det liberala partiet var hans namn i det allmänna medvetandet förknippat med liberalismen. Humanitära och sociala reformer av alla slag gjorde honom entusiastisk. I besittning av en utomordentlig journalistisk talang och propagandistisk förmåga var han en värdefull tillgång att räkna med som stöd. Gladstones reformer tilltalade honom. Överhuvudtaget var han »a veritable champion of all good causes». Trots sin liberala läggning och förkärlek för Gladstone var han utrikespolitiskt sett en imperialist och tog resolut regeringens parti i boerkriget. Det är emellertid att märka att stora delar av den metodistiska opinionen härvidlag togo avstånd från honom. Dess inställning till såväl denna som många andra större politiska frågor beskrives av Edwards.

Som orientering i metodismens historia är Edwards bok förträfflig. Den bär vittne om verklig behärskning av ämnet. Endast i behandlingen av de sista decennierna blir framställningen märkbart »hopsydd» av namn, citat och oavvägt stoff. Den sociala och politiska synvinkel, under vilken



han betraktar metodismens utveckling insätter hela rörelsen i ett tidssammanhang som ger en säkerligen klarare orientering än om han nalkats metodismens från t. ex. dess fromhetsliv, dess teologi eller någon annan religiöst begränsad utsiktspunkt. Register och litteraturförteckning stå redo för dem som vill vidga sin kännedom. Den senare är en omsorgsfullt utvald förteckning över använd litteratur och icke en vidhäftad antikvariatskatalog.

GUNNAR DAHMÉN.

HARALD EKLUND: *Die religiöse Qualität und die Sittlichkeit. Eine Untersuchung in heutiger Religionsphilosophie. Acta Academiae Aboensis, Humaniora XIV. 9. 181 sid. Åbo 1942.*

Harald Eklunds ovan nämnda arbete är jämförelsevis blygsamt till omfånget. Men det är ett tungt vägande inlägg i den aktuella debatten om religionens och teologiens väsen. Med den analytiska skärpa, som är honom egen, undersöker han några av de viktigaste försöken under senare decennier att fixera religionens egenart till skillnad från speciellt de etiska funktionerna, men även till skillnad från de teoretiska akterna.

Rudolf Ottos *Das Heilige* behandlar Eklund som paradigmet för en dominerande tendens i samtiden att avgränsa en särskild provins i medvetandet för religionen och grunda övertygelsen om trosföremålets verklighet på den religiösa upplevelsens psykologiska egenart. I debatten indragas vid sidan av Otto en rad författare av senare datum, vilkas verk kunna åberopas såsom positiva eller negativa instanser för nämnda teori. Har man i minnet Harald Eklunds bok *Theologie der Entscheidung* — om den dialektiska teologien —, förstår man, att hans argumentering i det nu föreliggande arbetet i hög grad träffar även den dialektiska teologien och närbesläktade riktningar, som avsvärja sig all psykologism i teologien.

Arbetet gör icke anspråk på fullständighet i mönstringen av all teologisk litteratur, som är av betydelse för den avhandlade frågan. Men Eklunds kritik träffar en betydligt vidsträcktare krets än de uttryckligen anförda författarna. Vad han framför allt visar upp med utomordentlig skärpa, är, att föreliggande försök att fixera en religiös kvalitet, som skulle vara bestämt avgränsad från det etiska, misslyckats. Mera i andra planet kommer en likartad argumentering beträffande den religiösa kvaliteten och det intellektuella. Det har, menar Eklund, hittills icke lyckats att uppställa en religionsteori, som gör den religiösa kvaliteten oberoende av och

klart avgränsad från sedlig strävan och vissa teoretiska satser, vilkas sanning är av vital betydelse för religionens vara eller icke vara.

Eklund tar sin utgångspunkt i den moderna strävan att finna ett kännetecken på religionen, som möjliggör en avgränsning från närbesläktade andliga företeelser. Över Feuerbach, E. von Hartmann och Höffding går linjen till Otto. Den sistnämnde står i stark opposition till sekelskiftets av Kant influerade eticism, för vilken tron blev en specialform av etisk strävan. Caird fann det karakteristiska för religionen i motsats till moralen bestå däri, att religionen förvandlade strävan till ägande. Den religiöse är vid målet, medan den moraliske är stadd i kamp för att nå det. Sabatier kunde också förklara, att den absoluta religionen och den absoluta moralen sammanfalla. Troeltsch instämde också på sin tid med Herrmann däri, att etiken var den överordnade vetenskapen, i vilken religionsvetenskapen skulle inordnas. Det är i båda disciplinerna fråga om en analys och bedömning av mänsklighetens högsta värden. Då etiken samtidigt alltmera tenderade till emancipation från religionen, i det att sedligheten fattades såsom avtonom, blev det en vanskelig uppgift att upprätthålla den religiösa föreställningsvärldens betydelse. Religionen reducerades till »sedlig idealism», knuten till vissa symboliska föreställningar.

En reaktion mot denna eticism torde ha kommit dels från religionshistorien, vilken ej kunde bestrida förhandenvaron av intensiv religiositet på primitiva stadier med outvecklad moral, dels från en av apologetiska intressen inspirerad teologi, vilken i religionens egenart ville finna en borgen för trosföremålets verklighet.

Hos både Otto och Scheler sammankopplas nära strävan att påvisa en särskild religiös kvalitet med argumenteringen för verkligheten av de objekt, som i det mänskliga medvetandet utlösa de religiösa kvaliteterna. Scheler inordnar, på ett tidigare stadium av sitt tänkande, sin religions teori under sin värdelära. Enligt denna äro värdena förnimbara kvaliteter som färgerna för synsinnets. Högst på värdeskalen står det heliga, vilket man förnimmer eller icke förnimmer — såsom rött och grönt. Det gäller blott att rikta uppmärksamheten på denna förnimmelse, ungefär som man inställer sig på gröna föremål för att se grönt. Enligt denna teori blir religionsvetenskapen — för att använda Eklunds något maliciösa citat — eine »Unterricht in Naivität». Om man frigör sig från invecklade teorier och låter det ursprungliga intrycket av det heliga verka på sig, står man ansikte mot ansikte med den religiösa verkligheten och behöver lika litet sätta frågetecken inför densamma som inför sinnevärldens realitet. Otto, med vilken Scheler förklarade sig ense i det väsentliga, uttryckte saken så:

»Wer aber auf das Eigene des religiösen Gefühles eingeht und es in sich wach werden lässt, dem werden sie (die religiösen Tiefblicke) nach ihrer Wahrheit erlebbar, sobald er sich in sie vertieft». Reflexionen och det rationella i religionen bli från denna synpunkt den egentliga religionsupp-lösande faktorn. Religionen blir mera sig själv, ju mera dess irrationella element komma till ohämmad utveckling.

Enligt Ottos grundintention skulle den religiösa upplevelsen få sin prägel genom religionens irrationella för-intellektuella element. Det visar sig emellertid, att upplevelsen av det heliga når sin mest fullkomliga utformning först i och med schematiseringen av det irrationella-numinösa. Otto utgår ifrån att känslan av det heliga kan utlösas genom en brokig mångfald av incitament, vilkas beskaffenhet i och för sig icke har någon mera väsentlig relation till helighetskänslan. Men under framställningens gång kommer han fram till att tala om »äkta» schemata, i vilka helighets-känslan objektiveras. Mot helighetskänslans mirum svarar det absoluta, och mot dess tremendum och fascinans korrespondera rättfärdigheten, resp. godheten. Känslan av det heliga förknippas på sådant sätt med etiska objekt, att i strid mot Ottos ursprungliga intentioner denna känsla blir oäkta eller ofullgången, om den är knuten till föremål av a-etisk natur. I Jesu evangelium nådde strävan till rationalisering, etisering och för-mänskligande av gudsiden sin fulländning. Detta kunde icke vara för-hållandet, om det etiska stode i blott tillfällig förbindelse med det heliga. Det blir då också ganska svårt att finna religionens mest genuina yttring i den primitiva rysningen inför heliga *ting*. Den religiösa kvaliteten är icke en från det etiska skild provins i medvetandet.

Betydelsen av det etiska momentet i Ottos teori om det heliga fram-träder också däri, att det heliga i någon mening skall vara *värdigt* den högsta vördnad. Det är ej blott världsrymdens omätliga utsträckning l. d., som utlöser helighetskänslan. Det heliga skall ha den högsta *rätt* att göra anspråk på oinskränkt underkastelse.

Sammanställer man ytterligare denna tankegång med Ottos etik, sådan den utvecklas i hans studie *Pflicht und Neigung* i Kantstudien (Bd 37), kommer man till resultatet att det heliga måste bedömas efter etiska normer. Otto hävdar där, att det skulle vara otillfredsställande, om objektiva värden realiserades oberoende av den fria personlighetens val. Det högsta värdet ginge då förlorat, nämligen »die selbstverantwortliche Persönlichkeit selbst». Vid denna betraktelse blir det omöjligt att acceptera värden, som skulle stå över eller självständiga vid sidan av det sedliga.

När Otto skall utveckla religionens betydelse för sedligheten, framhåller han, att lagen träder tillbaka för anden. Tron upphäver lagen såsom fordran och som direktiv och tvång. Denna övergång till sedlig avtonomi innebär emellertid enligt Eklund icke övergång till ett helt annat plan än det etiska, utan just förverkligandet av den högsta sedlighet.

På frågan om grundvärdet i tillvaron ger Otto ett mycket vacklande svar. Om grundvärdet är något etiskt eller överetiskt, förblir synnerligen oklart. Känslan av det heliga skall representera livets fördjupande och inriktning på överjordiska mål. Men å andra sidan åstadkommes fördjupandet av värdeupplevelsorna genom deras personalisering och därmed eticering. Det högsta värdet blir den personligt-sedliga verkligheten. Synd i egentlig mening kan man tala om, blott då det gäller förhållandet till personer. Förlåtelse, Entsöhnung, kommer till stånd blott såsom akt av personligt liv. *Det heliga förlåter icke.* Förlåtelsen är *den Heliges gärning.* Därmed genombrytes totalt Ottos teori om en till grund för religionen liggande helighetskategori, vilken tillhör ett helt annat plan än det etiska.

Ottos religionsfilosofi har i föreliggande sammanhang särskilt intresse såsom ett energiskt försök att renodla den religiösa kategorien. Så mycket större betydelse har det, att hans strävan i detta avseende icke krönes med framgång. Det lyckas ännu mindre hos många andra författare. Då t. ex. Windelband betecknar religionen såsom upplevelsen av enheten av alla förnuftsvärden — enheten av sanning, rätt och skönhet — såsom en transcendent verklighet, blir förnimmelsen av det heliga ej en särskilt särpräglad upplevelse. — När Scheler låter »personen» vara bäraren av såväl det heligas som det godas värde, är också gränsen mellan värdesfärerna synnerligen vag. — H. Reiner söker uppbygga en religiös tro, som vilar helt och hållet på sin egen visshet, men når till slut den punkt, där trons överskridande av erfarenhetens gränser försvaras med hänvisning till att tron på meningen i livet — trots brutala fakta — icke är en blott subjektiv angelägenhet, utan medgives av det *etiska* intresset. Man inspireras till tro genom glimtar av en sedlig världsstyrelse, i vilka man utan nödgande skäl anar »meningen» med tillvaron.

Ehuru det icke kommer fram i arbetets titel och icke heller i dess disposition, knyter sig Harald Eklunds intresse måhända framför allt till påvisandet av ohållbarheten i föreliggande teorier om en omedelbar förnimmelse av det heliga, vilken tillika skulle garantera verkligheten av religionens föremål. Det bereder honom ett påtagligt nöje att påvisa vanskligheterna i den »problemlösa» religiösa erfarenheten. Man skulle kunna sammanfatta hans position med en lätt omformning av ett berömt

citat: Du må utdriva metafysiken med tjuga, den kommer likväl ändå alltid igen. Religionen kan icke reduceras till enkla förnimmelser i släkt med färgförnimmelserna och lika påtagliga som dessa. Företrädarna för en ateoretisk religiositet förenkla blott problemet för sig genom att se bort från de komplicerade, vittgående teser, vilka utgöra förutsättning för deras tro. Den som begränsar religionen till tro på meningen i tillvaron, har dock i sitt ponerande av tillvarons mening bekänt sig till en hel världsåskådning, vars förenlighet eller oförenlighet med vår insikt förr eller senare måste prövas.

Mot K. E. Skydsgaard (Metafysik og Tro), som drar upp en skarp gräns mellan luthersk trossyn och katolsk metafysisk betraktelse, framhäver Eklund, att man ej stödjer sig på saksål, om man påstår, att ingen forskning *någonsin* kan få betydelse för tron liksom att den utanförstående *aldrig* kan förstå något av det, som tillhör tron. På rent intellektuella grunder kan man icke uttala sig absolut om möjligheterna i dessa avseenden. Om ett visst praktiskt ställningstagande utmärker den lutherska trossynen till skillnad från den skolastiska, rent teoretiska betraktelsen, är vidare därmed icke uteslutet, att skolastik och luthersk tro kunna ha vissa gemensamma element i de teoretiska utsagor, som på ömse håll äro förknippade med den religiösa inställningen. Skulle man anta en alldeles specifik religiös erfarenhet, tillgänglig endast för den religiöse, måste teologien, som bygger på denna erfarenhet, uppställa sin egen erfarenhetsteori under övertäckande av det erfarenhetsbegrepp, som ligger till grund för vetenskapen. Det är i varje fall, menar Eklund, omöjligt att arbeta på, som om arbetsfördelningen mellan teologi och annan vetenskap vore tryggad. Den religiösa erfarenhetens egenart är icke klarlagd på ett sådant sätt, att man icke behöver bekymra sig om det teoretiska vetandets resultat.

Den ursprunglighet och omedelbarhet, som skulle utmärka den religiösa erfarenheten och utgöra ett kriterium på kontakten med ett specifikt verklighetsområde, visar sig vid närmare prövning i många fall vara ett sken. Därför att man icke reflekterar igenom sina förutsättningar och sina teser, intalar man sig, att den religiösa erfarenheten har samma omedelbara karaktär som förnimmelsen av sinneskvaliteterna. Emil Brunner låter religionen förmedla kontakt med den konkreta verkligheten och dess konkreta krav, medan vetenskap och moral skänka blott abstrakta insikter. För att fatta denna konkreta verklighet måste man vända ryggen åt »tänkandet». Trots sin existentiella karaktär skänker denna trosuppfattning dock svar på intellektuella frågor, vilka eljes

lämnas olösta. Eklund anser, att det tyder på bristfälligt genomtänkande av saken, då man i något ointellektuellt söker svaret på intellektuella frågor. Detta skall vara fallet i så hög grad, att tron skänker den vishet, som blott brottstyckevis står att vinna på tänkandets vägar. Endast trons lydnad ger tillträde till »urhistorien», till kontakt med den sanna verkligheten bortom allt empiriskt. — Eklund finner det uppenbart, att långtgående metafysiska utsagor i själva verket äro inneslutna i slika anti-metafysiska tankegångar.

Med illustrationsmaterial bl. a. från Tillich framhäver Eklund det oegentliga i att, som mångenstädes sker i nutida teologi, utarbeta en särskild metodlära till försvar för den omedelbara religiösa visshetens tillförlitlighet. I samma mån som denna tillförlitlighet behöver styrkas genom en metodlära, är omedelbarheten sin kos. Om det är riktigt att med Oesterreich förklara: »Alle Religiosität hat eine Ueberzeugung von, in der Regel transzendenten Tatbeständen, zur *Voraussetzung*», innebär detta, att dessa sakförhållanden åtminstone i viss utsträckning måste vara tillgängliga och prövas oberoende av den religiösa upplevelsen. De *transcendentia sakförhållanden*, som nästan genomgående förutsättas såsom innehåll i den religiösa upplevelsen och känslan av det heliga, äro icke givna på ett omedelbart, över all kritisk prövning upphöjt sätt.

Harald Eklunds stillsamma, subtila analyser utgöra i själva verket en ganska omild vidräkning med åtskilliga religionsteoretiska principer, som åtnjutit hög auktoritet. Det vore att beklaga, om hans skarpsinniga utredningar icke tillmättes sin fulla betydelse, emedan han så skrupulöst undviker slagord och konventionella tankebanor. Få sakskalet falla utslaget, måste hans tungt vägande argumentering driva fram en teologisk nyorientering av omfattande art. Ostridigt är hans sista bok ett högst betydande arbete.

SIGFRID VON ENGSTRÖM.

OSMO TIILILÄ: *Das Strafleiden Christi. Beitrag zur Diskussion über die Typeneinteilung der Versöhnungsmotive.* (*Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, B XLVIII, 1). 272 sid. Helsinki 1941.

Tiililäs arbete *Das Strafleiden Christi* är på sitt sätt ett vittnesbörd om betydelsen av den försoningsmotivens typindelning, som klarast utformats av G. Aulén och som i stor utsträckning bestämt den svenska dogmhistoriska forskningen under de senaste decennierna. Denna typindelning är givetvis mer än en arbetshypotes, men även om man blott skulle

fatta den såsom sådan har den visat sig utomordentligt fruktbarande. Den är också en av förutsättningarna för Tiililäs undersökning, som därigenom kommer att framstå som ett beaktansvärt bidrag till den pågående diskussionen. Genom en överblick över läran om strafflidandet i nyare teologi inställer förf. först Auléns konception i ett större sammanhang för att därefter ge en dogmhistorisk framställning av försoningsläran med särskild hänsyn till strafflidandeteorin. Denna historiska exposé, som slutar med Luther, är visserligen icke fullständig, men den fyller sitt syfte att ge en bild av läran om strafflidandets innebörd och betydelse. På några avslutande sidor summeras sedan undersökningens resultat.

Den tes, som förf. driver och som undersökningen skall bekräfta, är att de försoningsteoretiska linjerna icke kunna dragas så schematiskt, som Aulén har gjort. Förf. menar att Aulén har låtit maktlinjen vara avgörande för sin bestämning av det klassiska försoningsmotivet och därmed förbisett vilken betydelse skuldlinjen har. Härmed sammanhänger att Aulén och de forskare, som i typindelningen ha följt honom, låtit begreppen legalistisk och rättslig täcka varandra, så att den i och för sig riktiga uppgörelsen med den legalistiska kristendomstolkningen samtidigt kommit att innebära ett oriktigt avståndstagande från tanken på ett strafflidande i egentlig mening. Enligt den bibliska, urkristna och lutherska syn, som förf. vill göra gällande, är skuldlinjen dominerande i förhållande till maktlinjen, och försoningen måste därför primärt bestämmas som ett strafflidande.

Detta strafflidande innebär emellertid inte att Gud får rätt, utan att rätten sker. För sin egen rättfärdiga viljas skull kan Gud ej overse med synden utan att samtidigt straffa den. Gud är visserligen försoningens subjekt men tillika dess objekt. I sista hand är försoningen en uppgörelse inom Gud själv. Och detta tillfredsställande av den gudomliga straffrättfärdigheten innesluter i sin tur principiellt sett förlossningen från synd, död och djävul, då dessa makter betraktas som organ för den gudomliga vredesviljan. Så är förlossningen given med försoningen och segern över de andliga fienderna principiellt vunnit med strafflidandet. Klarast och djupast är denna försoningslära framställd av Luther.

Det hade otvivelaktigt varit till fördel för undersökningen om förf. hade utvidgat sin dogmhistoriska exposé till att omfatta en mera djupgående undersökning av den lutherska ortodoxin. Ty den försoningslära, som förf. finner hos Luther, är till sina grunddrag identisk med ortodoxins satisfaktionslära. Då hade förf. tvingats att taga ställning till den i nyare

forskning omhuldade tesen att ortodoxin innebär ett kraftigt avsteg från den genuint lutherska grundsynen. I realiteten möter hos förf. samme ortodoxe Luther som hos Theodosius Harnack, varvid dock inflytandet från nyare arbeten, särskilt Vogelsangs, är starkt. Det måste allvarligt ifrågasättas om förf. riktigt återgivit den genuint lutherska uppfattningen, då han utgår från Guds rättfärdighet och sedan hävdar att Gud för denna rättfärdighets skull måste taga strafflidandets väg för att kunna förlåta människorna. Luther synes ej resonera på detta rationella sätt. Hans grundfråga är icke vad Gud *måste göra* utan vad Gud *faktiskt har gjort*. Han härleder icke frälsningsverket ur vissa gudomliga egenskaper, utan kännedomen om Guds väsen är för honom given i och med frälsningsverket. Gud blev människa för att befria människan från fördärvmakterna. Tänker man med Luther inkarnationstanken radikalt, så måste även Kristus ha gått in under lagens krav och börda. Ur denna synpunkt är givetvis tanken på Kristi strafflidande omistlig i en luthersk teologi, vilket väl Aulén knappast velat ifrågasätta. Men då försoningen härigenom djupast sett är en uppgörelse inom Gud själv, i det att kärleken genombryter rättfärdighetens faktiska, inte längre futuralt tänkta dom, kan man fråga, om icke tanken på strafflidandet visar sig otillräcklig, om inte även denna föreställning sönderspränges, försåvitt icke denna uppgörelse skall förstås som en rättshandel mellan kärleken och rättfärdigheten. När försoningen uppfattas, ej blott som ett tillfredsställande av den straffande rättfärdigheten, utan även som ett övervinande av en vrede, som synes höjd över alla rättsliga normer, kan man fråga om icke själva rättsbetraktelsen är genombruten. Tiililä har i sitt ur många synpunkter stimulerande arbete förlänat Luthers gudsuppfattning en rationellt-rättslig prägel, som den i verkligheten icke har.

RUBEN JOSEFSON.

RUBEN JOSEFSON: *Den naturliga teologins problem hos Luther (Uppsala universitets årsskrift 1934: 4). 130 sid. Uppsala 1943. Pris kr. 4: 50.*

Att man överhuvudtaget kan tala om ett den naturliga teologiens problem hos Luther, har, såsom Ruben Josefson i sin nya Luther-bok själv påpekar, sin grund däri, att denne i sina uttalanden stundom tyckes förutsätta en viss allmän, naturlig gudskunskap och en motsvarande naturlig sedlig insikt. Om problemet skulle behandlas med utgångspunkt i Luthers egen frågeställning, inbjuder det helt visst, för att tala med bokens förord,



»till en teckning av Luthers teologi överhuvud, främst hans skapelse-tanke». Förf. har emellertid valt en annan väg. Han låter i viss mån undersökningens gång bestämmas av en Luther-tolkning, som mindre är präglad av insikt om Luthers centrala tankegångar än av en traditionell uppfattning om den naturliga teologiens innebörd, för att så mycket grundligare kunna vederlägga en dylik tolkning.

Framställningen inledes fördenskull med en hänvisning till den romerske teologen Franz Xavier Arnolds år 1937 utkomna arbete »Zur Frage des Naturrechts bei Martin Luther». Denne tolkar Luthers utsagor om förnuftets gudskunskap, om naturlag och naturrätt såsom vittnesbörd om en naturlig teologi i vedertagen mening och utlägger dem därför utifrån den vanliga skolastiska frågeställningen förnuft—uppenbarelse. Arnold betonar, att hos Luther den naturliga gudskunskapen aldrig tillerkännes frälsande betydelse. Förnuftets möjligheter måste kompletteras genom uppenbarelsen. Men förnuftet skall enligt Luther genom sig själv ha möjlighet att vinna visshet om att Gud existerar och att hans väsens innersta art är godhet och barmhärtighet. Även den naturliga människan äger vidare genom sitt förnuft möjlighet att nå fram till en »cognitio legalis» om Gud. Luther skulle tydligen enligt Arnolds uppfattning på denna punkt icke avsevärt ha skilt sig från vare sig skolastikens eller upplysningens naturliga teologi.

Med Arnolds uppfattning som bakgrund för sin framställning kan Josefson genast konstatera, att Luthers inställning icke låter sig förklaras utifrån den vedertagna frågeställningen förnuft — uppenbarelse, även om man vid opererandet med densamma aldrig så mycket inskräpper, att förnuftet enligt Luthers mening intet förstår av den frälsande sanningen. Ty förnuftet är enligt dennes betraktelsesätt icke blott otillräckligt, då det gäller att gripa om frälsningen, utan det representerar för honom en frälsningsväg, som går stick i stäv mot den väg, som utstakas genom Ordet och tron. Genom sin alltigenom falska kunskap om Gud och som representant för de goda gärningarnas frälsningsväg vill förnuftet helt enkelt utestänga den kristna tron. En naturlig teologi i vedertagen mening betyder därför för Luther så långt ifrån ett stöd och en hjälp för den uppenbarade teologien, att den i stället utgör den största fara.

Såsom författaren påpekar, måste man emellertid konstatera, att Luther trots allt synes räkna med en viss, allmänt förekommande gudskänedom. I sin Romarebrevsföreläsning framhåller Luther t. ex., att alla, som dyrkat avgudar, genom denna dyrkan otvivelaktigt visat, att de burit på en kunskap om den gudomliga väsensarten i sina hjärtan. Han ankny-

ter därvid t. o. m. till den skolastiska läran om synteresis, som i samvetet vill se en rest av människans ursprungliga godhet, vilken finns kvar trots hennes synd. Synteresisbegreppet får förklara den naturliga gudskunskap, som förefinnes i all religion. Enligt författarens mening får detta begrepp dock i Luthers sammanhang mera karaktären av en hjälpföreställning än av en adekvat utsaga. Luthers framställning för övrigt i Romarebrevsföreläsningen utesluter, att han skulle ha kunnat hylla uppfattningen om en naturlig gudskunskap och sedlighet i skolastisk mening. Synteresis-föreställningen uppträder som en främling i hans religiösa tankevärld, vilket tydligt framgår t. ex. genom en hänvisning till *De servo arbitrio*, som i sin helhet kan sägas utgöra en uppgörelse med den religiösa grundsyn, som tagit sig uttryck i läran om synteresis.

Då Luther dock i all religion synes förutsätta ett vetande om Gud, framstår detta för honom enligt Josefsons tolkning icke som en människans möjlighet utan som en kunskap, som stammar från Gud själv. Därigenom att den naturliga människan alltid gestaltar sitt liv religiöst, vilket tar sig uttryck däri, att hon förtröstar på någon eller något som sin hjälpare eller frälsare, vittnar hon om att hon står i en bestämd relation till gudsviljan. Tvånget att ha en Gud är uttryck för Guds makt. Det visar, att Gud alltjämt har grepp om människan, trots att hon genom synden har brutit kontakten med honom. Men synden åstadkommer, att den naturliga människan, då hon tvingas att ha en gud och att söka en hjälpare, fäster sitt hjärta vid ting, som hon själv utvalt, eller som äro skapelser av hennes egna önskningar och begär. De hedniska religionernas och den naturliga människans gudsdyrkan är därför alltigenom falsk och kan enligt Luthers mening icke rymma någon verklig kunskap om Gud.

Det är genom sin lag, som Gud upprätthåller förbindelsen med den naturliga människan. Samtidigt som man kan säga, att den naturliga människans religiösa sökande är bestämt av hennes eget jag och dess intressen, kan man därför med Luther hävda, att den icke-kristna religionen är bestämd av lagen. Den utomkristna religionen kan sägas utgöra ett förvänt svar på det första budets krav, som gör sig gällande i allt vad religion heter, och som den naturliga människan vittnar om, då hon känner tvånget att ha en Gud. Den naturliga människan har genom detta tvång fått en allmän föreställning om Guds makt att hjälpa, men då det i olyckans stund verkligen gäller för henne att tillämpa denna kunskap i hennes egen situation, kan hon ej tro, att Gud vill hjälpa just henne. Hennes tvivel tar sig framför allt uttryck däri, att hon i sitt trångmål genom egna gärningar söker rädda sig själv. Hon drives så till egenrätt-

färdighet och verkhelighet. Alla utomkristna religioner ligga enligt Luthers mening på samma plan och karakteriseras därav, att människan söker sin räddning genom lagens gärningar. Lagen, som i sig själv är helig och god, driver den syndiga människan in på en frälsningsväg, som går rakt emot tron och nåden.

Då enligt Luthers syn lagen möter människan icke endast i den bibliska skrifsamlingen utan all religion uppfattas såsom stående i en bestämd relation till lagen, måste han i överensstämmelse med en fast teologisk tradition också räkna med den naturliga lagen, *lex naturae*. En dryg del av Josefsons framställning är ägnad åt att belysa Luthers uppfattning av densamma i dess relation till Mose lag, till kärleksbudet och till skapelse-tron.

I Mose lag liksom i dess sammanfattning i kärleksbudet ser Luther ej något annat än en explikation av den naturliga lagen. För att ge uttryck åt Luthers uppfattning vore det också enligt Josefsons mening riktigare att icke alls tala om den naturliga lagen till skillnad från den bibliska eller uppenbarade utan att tala om lagen överhuvud. Det är nämligen med Guds lag människan har att göra både i det ena och i det andra fallet. Då Luther använder begreppet naturlig lag, kan det för honom ej vara fråga om en upprepning av den thomistiska läran om den naturliga lagen, enligt vilken *lex naturae* betyder en av Gud given etisk-religiös förnuftsformåga, med vars hjälp det för människan är möjligt dels att vinna en viss gudskunskap, dels att ernå en etisk insikt och även kraft att realisera lydningen för de gudomliga bud, som äro tillgängliga genom det egna förnuftet.

Luther ser visserligen i det anklagande och oroande samvetet ett vittnesbörd om den naturliga lagens existens. Men samvetet identifieras icke med den naturliga lagen och tillägges överhuvud icke en positiv funktion i den naturliga människans religiösa eller sedliga liv. Den naturliga lagen dömer genom samvetet den naturliga människans synd och ställer henne under Guds vrede. Och icke heller samvetets dom framställs som en människans egen möjlighet, inskräper förf. Det är för Luther icke heller på denna punkt fråga om en naturlig kunskap om Gud och hans vilja utan om en Guds uppenbarelse.

Vid sin utredning av förhållandet mellan Mose lag och dekalogen framhåller förf., att Luther å den ena sidan deklarerar som sin uppfattning, att den mosaiska lagen endast äger giltighet för judarna men däremot ej för hedningar eller kristna. Mose lag är »der Juden Sachsenspiegel». Å den andra sidan har Luther emellertid ingalunda velat utmönstra Gamla testamentet ur den kristna kanon. Dels känner han sig bunden vid de

gammaltestamentliga skrifterna, därför att han också i dem upptäcker evangelium. Dels finner han i lagen och dess sammanfattning i dekalogen den bästa möjliga formulering av de bud, som möta människan genom den naturliga lagen. Tio Guds bud gäller därför även oss, icke i sin egenskap av Mose lag utan såsom uttryck för *lex naturae*. »Dekalogens substans går igenom alla folk och tider.» Det är i detta sammanhang av vikt att betona, att *lex naturae* icke får fattas såsom en vilande objektiv ordning.

Lika ofta som Luther sammanför dekalogen och *lex naturae*, identifierar han den naturliga lagen med kärleksbudet, ofta i »den gyllene regelns» form. Naturen själv kan enligt Luther sägas ställa det kravet på människan, att hon skall älska nästan. Det nytestamentliga kärleksbudet är sålunda intet nytt bud, utan det utgör liksom dekalogen en sammanfattande formel för det krav, som människan ställes inför genom *lex naturae*. Visserligen förhåller det sig så, att kärleken, i den mån den realiseras, måste spränga sönder lagens form. Lagen fordrar en kärlek, som kan bli människans egendom blott såsom en Guds gåva. Först i tron kunna *lex naturae*s krav bli uppfyllda.

Även den utomkristna människan står dock faktiskt i en oupplöslig relation till Gud såsom Skaparen. Varje människa utan undantag inträder i en av Gud ordnad verklighet, i vilken det mänskliga gemenskapslivets ordningar och stånd, som enligt Luthers syn ha tillkommit genom Guds instiftelse, alltjämt vittna om Guds fortsatta handlande med och genom sin skapelse. Då en människas liv är bestämt genom skapelsens ordningar, och då hon genom desamma tvingas att utföra gärningar, som komma hennes medmänniskor och samlivet till godo, kommer hon att i det yttre uppfylla vissa av lagens krav. Även om denna uppfyllelse icke sker i anda och sanning, måste man dock konstatera, att genom den naturliga människans borgerliga rättfärdighet Guds godhet och kärlek faktiskt realiseras. Varje människa står alltså inför Gud och är bestämd av hans vilja, oavsett om hon möter denna vilja med tro eller otro, och oavsett om hon förmår upptäcka Gud bakom hans förklädnad eller gör något av det skapade till föremål för sin dyrkan. Gud är såsom Skapare verksam också i den syndiga människans liv. Begreppet *lex naturae* får hos Luther tjäna som uttryck för en skapelseuppfattning, i vilken också regementsbetraktelsen ingår som ett markant drag.

De intentioner, som varit bestämmande vid Josefsons behandling av den naturliga teologiens problem hos Luther, torde med tillräcklig tydlighet framgå av ovanstående referat. Förf. vill uppvisa, att Luther i detta sammanhang rör sig med en terminologi, som i allmänhet verkar ganska

sorglöst övertagen från den medeltida skolastiska traditionen, men att han ställer in de övertagna termerna i ett nytt sammanhang, så att de få tjäna en ny religiös grundsyn. Då Luther talar om den naturliga gudskunskapen och den naturliga lagen, få hans utsagor ej tolkas i skolastisk riktning. Den naturliga människans religion betraktas som ett vittnesbörd om Guds lag-uppenbarelse. Frågan om den naturliga teologien ställes så in i sitt sammanhang med det för den reformatoriska uppfattningen grundläggande problemet lag och evangelium. Då Luther talar om naturlig gudskunskap, åsyftar han aldrig att utreda, hur mycket människan av sig själv kan veta om Gud. Med tanken på den naturliga lagen vill Luther peka på Guds uppenbarelse och verk. »Därför hör hans naturliga teologi hemma i hans trosteologi, hans uppenbarelseteologi», sammanfattar förf. sitt resultat.

Då det sålunda med kraft göres gällande, att det för Luther ej kan vara tal om naturlig gudskunskap och naturlig lag i traditionell mening, kunde man med fog vänta, att förf. toge ytterligare ett steg genom att ställa frågan, om man överhuvud kan tala om naturlig teologi hos Luther. Detta sker ej, även om förf. röjer sin tveksamhet, då han till sammanställningen »Luthers naturliga teologi» fogar reservationen »i den mån man kan tala om en sådan hos honom» (se t. ex. s. 26; jfr s. 38). Denna reservation synes vara i högsta grad berättigad. Det torde nämligen vara ofrånkomligt, att begreppet naturlig teologi förknippas med tanken på en gudskunskap, vilken människan såsom sådan har möjlighet att vinna trots hennes synd och i kraft av en bevarad rest av gudomlig väsensart. (Jfr t. ex. analysen av ordet »naturlig» hos Brunstäd: *Allgemeine Offenbarung*, 1935, s. 9 ff.) Det måste därför vara synnerligen missvisande att för något sammanhang i Luthers åskådning använda beteckningen naturlig teologi, även om Luther själv råkar vara tämligen vårdslös i sin terminologi. Då förf. upprepade gånger betonar, att det för Luther ej kommer an på att utreda människans egna möjligheter till kunskap om Gud utan alltid är fråga om Guds uppenbarelse, skulle beteckningen »allmän uppenbarelse» mera korrekt återge författarens egna intentioner. Man får då blott icke som förf. enligt traditioner från den lutherska ortodoxien tala om en »allmän, naturlig gudsuppenbarelse» (s. 44: »en allmänt föreliggande naturlig gudsuppenbarelse»), vilket innebär, att också denna term föres in under den naturliga teologiens ram.

VALTER LINDSTRÖM.

GUSTAF WINGREN: *Luthers lära om kallelsen. VIII + 272 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1942. Pris kr. 7: 50.*

Den evangeliska teologins »avmetafysicering» genom Ritschl har haft ovanligt sega verkningar. Även sådana av mindre önskvärd slag har hållit sig in i våra dagar. Sålunda har här i Sverige teologin som helhet och icke minst Lutherforskningen väl ensidigt hållit sig till andra och tredje artikeln. Genom H. Olssons, G. Törnvals och nu senast G. Wingrens arbeten har en värdefull komplettering kommit till stånd. Luthers rikt arbetade och levande konkreta skapelsetanke har gjorts tillgänglig på ett sådant sätt, att den kanske så småningom skall kunna befrukta även förkunnelsen. Det är annars icke för mycket sagt, att denna sedan länge lider stor brist på tankar från första artikeln. Särskilt påtagligt och särskilt beklagligt är, att föreställningarna om lagen blivit så dimmiga.

Luthers tankar om kallelsen har i vårt land sedan länge nämnts med en alldeles särskild vördnad och glädje. Särskilt efter E. Billings broschyr om »Vår kallelse» har man haft klart för sig, att här fanns ett viktigt arv att lyfta och omsätta. Under sådana förhållanden är det anmärkningsvärt, att icke tidigare något försök gjorts att med nutida hjälpmedel frilägga hithörande tankar hos Luther. Wingren är angelägen om att tillvarataga den svenska traditionen och har även relativt ingående belyst Billings roll som introduktör av kallelsetanken i nyare svensk teologi. Trots Billings självständighet gentemot den samtida kulturprotestantismen har han tydligen icke kunnat frigöra sig från denna tillräckligt för att se och uppskatta kallelsens eskatologiska orientering i Luthers åskådning. Billings huvudsynpunkt att kallelsen är syndernas förlåtelse återger icke Luthers ståndpunkt. »De två rikena hos Luther ha blivit ett enda hos Billing . . . Billing ger oss Luther i aveskatologiserad gestalt, tillsatt med en aning borgerlig kallelseromantik: den jordiska kallelsen har fått en ljusare färg än hos Luther, ty den ger oss himmelen» (sid. 85). Detta har blivit ödesdigert för A. Runestam, som efter Billings anvisningar sökt evangelium i kallelsen. Då han i stället finner lagen, det personlighetsförkvävande draget, förklarar han krig mot den petrifierade kallelseidén och skjuter Luthers kallelselära åt sidan för efterföljelsetanken. Det slitsamma och nötande i kallelsen var för Luther välkänt, men det var intet fel. Det hade sin uppgift för den gamla människans korsfästande. Det riktar framåt, hinsides döden.

Mot det svenska läget som bakgrund blir det alltså för Wingren en

huvudangelägenhet att inskräpa, att kallelsen ligger i lagens rike. Den hör hemma på jorden, icke i himmelen. Dess gärningar är riktade mot nästan, icke mot Gud. För jordelivet har Gud ordnat olika stånd. De är alla inriktade på inbördes tjänst — vi människor däremot med vår strävan att i allt se våra egna intressen till godo omstörtar denna ordning. En kallelse kan sålunda sägas vara ett stånd, som i sig självt är andra människor till tjänst, om det skötes. Ståndet självt är etiskt subjekt, ty det är Gud såsom verksam genom lagen på jorden.

På jorden råder alltså ståndsolikhet mellan människor. Inför Gud åter utplånas varje gärning och därmed varje stånd. Där alla blott tar emot och tar emot ett och detsamma, nåden, där är alla lika. Gränsdragningen mellan det jordiska och det himmelska riket, motsvarande gränsen mellan lag och evangelium, är såsom tidigare ofta framhållits en huvudangelägenhet för Luther. Ett för Wingrens bok nytt och utmärkande drag är det eftertryck, med vilket han framhåller, att det himmelska riket är ett evigt rike, som i fullhet inträder först efter döden. Det börjar visserligen med tron redan här men endast som en svag begynnelse. Tron är formen för himmelrikets närvaro mellan två uppståndelser, Kristi och människans, och den skall därefter avlösas av fulländningen och skådandet. Var än människan befinner sig på sitt jordelivs bana, ligger alltid den viktigaste och väsentligaste delen av hennes tillvaro framför henne.

Eftersom båda rikena dock existerar på jorden, finns möjligheten för sammanblandning av dem. Djävulen, som lika litet som Gud någonsin vilar, är ständigt inriktad på att åstadkomma sådan förvirring, att locka människan bort från kallelsens utstakade väg och komma henne att tvivla på evangeliet. Det sker just genom att förespegla henne, att kallelsens gärningar är nödvändiga för att vinna rättfärdighet inför Gud. Då förlades människan att krökas in i sig själv och välja andra gärningar än de av Gud förelagda, annat än vad just den människans bestämda nästa behöver. Rikena består därför i sin åtskillnad endast genom Guds oavbrutna, dubbla regemente. Den kristne står både under Ordets andliga och svärdets världsliga regemente. Han skall leva »med Anden i nådens och fridens paradys och med köttet på arbetets och korssets jord» (Luther). Han står både under lag och under evangelium. Lagen framträder förkroppsligad i yttre ordningar, som driver den kristne till arbete och gärningar (iustitia civilis), och evangeliet är förkroppsligat i kyrkan, som tillbjuder syndernas förlåtelse (sid. 36). Wingren påpekar ett dubbelt sammanhang mellan de till synes så olika regementena. De är för det första båda uttryck för Guds kärlek. Genom det arbete, som ståndet sådant Gud skapat det

framdriver, skänker Gud med människorna såsom händer eller medarbetare yttre gott för det jordiska livet. Och genom predikarens kallelse skänker Gud syndernas förlåtelse. Människan mottager sålunda Guds kärleks gåvor både från fursten och från prästen. För det andra råder också ett finalt sammanhang mellan regementena, sedda från den enskilda människans synpunkt. Kallelsen genom evangelium riktar människan mot himmelen. Men dit syftar också den jordiska kallelsen såsom det kors, på vilket den gamla människan skall fästas och dödas, så att den nya kan uppstå. Både andligt och världsligt regemente sker alltså på jorden men båda med riktning mot himmelen.

Därmed är människan rätt inställd på jorden (kärlek) och i himlen (tron). Man har anmärkt mot Luther, att han icke påvisat någon tvingande nödvändighet för tron att taga sig uttryck i kärlek. Han har icke givit någon övertygande motivering för kärleken. Det skulle också från hans utgångspunkter varit helt inkonsekvent att så göra, framhåller Wingren. Där finns ingen teoretisk förbindelse dem emellan. Trons verkan i riktning mot gärningar är fullständigt oväntad. Att tron är förknippad med kärlek är samma under som att Gud blivit människa. Tron är Gud, och Gud är sådan, att han icke stannar i sin saliga himmel utan utger sig själv för människorna. Att ge teoretisk motivering för gärningarna skulle alltså innebära att ersätta Guds reala närvaro i tron med ett tanke-sammanhang.

Att tron är för handen visar sig däri, att människan blir glad över sin nästa och tycker, att hon är en ljuvlig varelse. Sådan fri, villig kärlek mästrar alla lagar. I den är Gud närvarande med sin Ande och gör om de stånd, som han själv skapat, förnyar världen. Kyrkans verksamhet, som föder tron, innebär alltså en ständigt pågående förnyelse av alla världsliga stånd. Men betecknande nog ger Luther intet program för en sådan reform. Ty ingen ordning är syndig i sig själv. Blir den syndig, beror det på ämbetsinnehavarens missbruk av sitt ämbete. Och å andra sidan är djävulen med även i den bästa ordning. Man kan icke skriva lagar för kärleken och på förhand utstaka dess väg. Ty kärlekens gärningar har inga namn. Människan klarar sig icke med imitatio. Det är icke upp-  
reppning av vad andra gjort som fordras av henne utan något fullständigt nytt. På hennes plats i det jordiska sammanhanget har ingen förut stått. Ingen har haft samma nästa som denna aktuella människa nu har. Ett allmängiltigt program för kärlekens sociala nyskapelse vore lag för den nya människan, och lagen gäller endast den gamla. Den nya är helt fri, i det inre, i samvetet fri från lag, till att utan gärningar, med trons tomma



hand, träda inför Gud. Därmed är hon i samvetet bunden vid Gud. I det yttre är hon fri *till* lag, till kallelsearbetets överfyllda händer, d. v. s. hon är bunden vid sin individuella nästa (sid. 107). Men i förhållande till lagen, även såsom förkroppsligad i ordningarna, har hon frihet att göra efter den eller att låta bli, allteftersom nästans behov i det aktuella läget kräver. Denna frihet att göra och låta är en av de dörrar, varigenom Gud nyskapande går in i kallelsevärlden. Vore icke kallelsen på detta sätt rörlig, kunde en robot sköta den. Men som det nu är kan den både brukas och missbrukas.

Av den nyskapande roll, som tilldelats den kristna kärleken, får man ej förledas att tro, att i fråga om det jordiska livet den avgörande gränsen skulle gå mellan den kristne och den icke-kristne. Gud skapar genom alla människor, genom Alexander den store likaväl som genom den kristne. Det som Gud kräver för det jordiska rikets vidkommande, det kräver han i lika mån av både kristna och icke-kristna. »Sanning skola alla tala. Borgerlig lag skola alla lyda. Billighet och hänsyn skola alla visa. När det gäller gärningarna och det yttre, så är det icke blott svårt att draga en skarp gräns mellan kristna och icke-kristna utan det är fel att draga den» (sid. 161). Därmed avgöres diskussionen mellan K. Holl och Fr. Lau, huruvida kravet på billighet i lagens tillämpning gäller den kristnes eller den naturliga människans etik.

Det vore givande att ytterligare referera Wingrens framställning av de många moment, som håller kallelsen rörlig och öppen för Guds ingripande. Utrymmet medgiver det icke. Till sist vill jag endast framhålla den intressanta behandlingen av anfäktelsen. Det finns icke endast en djävulens sammanblandning av de båda regementena, framhåller förf. Även Gud själv blandar dem, då han driver den av Kristus redan besegrade och till jorden förvisade lagen upp i samvetet och därmed verkar anfäktelse. Lagens andra, teologiska bruk är ju dess förnämsta nytta. Detta visar ånyo Luthers av Wingren starkt framhävda eskatologiska inriktning. Ordningshållningen på jorden är oväsentlig i jämförelse med angelägenheten att driva människan till bön om evangeliets tröst, från jorden till himmelen. Det ådagalägger också det livfulla i Luthers syn. Inför djävulens angrepp omgrupperar Gud sina stridskrafter, intar nya positioner.

Man har det intrycket, att Wingrens bok är skriven just i det rätta ögonblicket. Förf. har, för att införa ett av förf. framhäft begrepp hos Luther, avvaktat sin »stundelein», då arbetet går lätt och ger rika resultat. Forskningsläget hade mognat för detta oerhört krävande och för läsaren ytterst tacknämliga tvärsnitt genom Luthers hela tankevärld. Det torde

icke finnas någon annan bok, som i samma grad som denna ger Luther hel och hållen. Att förf. varit fri att visa, hur självklart enkelt Luther räknar med Guds maktfyllda ingripande och den eviga världens realitet även som liv efter döden hänger väl också samman med tidsläget och har likaledes varit till stort gagn för framställningen.

De formella förtjänsterna är så många och stora, att även de måste ha ett ord. Wingrens språkbehandling är strålande. Det är icke för mycket om man säger, att den röjer mästaren. Avhandlingen är läsbar och njutbar på ett sätt, som fördelaktigt skiljer den från det mesta på området. Citeringen är omsorgsfull och instruktiv. Den ger icke blott en sifferhänvisning till WA utan upplyser även om vilken skrift som återopapas och tryckår för denna.

Anmärkningarna gäller detaljer. Förf. framhåller riktigt: »*Nästan* är det som står i centrum i Luthers etik, icke Guds rike eller Guds lag, vilket ofta påpekas, men icke heller något 'sinnelag'» (sid. 55). Såsom avvisande av vad som skrivits om Luthers etik som sinnelagsetik är uttalandet dock, särskilt med hänsyn till svensk teologi, alltför summariskt för att visa rätt. — Sid. 85 not 96 synes R. Bring kritiseras för raka motsatsen till vad han velat säga. — Icke heller kritiken mot G. Ljunggren sid. 144 not 39 tycks drabba sitt föremål.

MARTIN LINDSTRÖM.

JOHN CULLBERG: *Före gryningen*. 208 sid. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm 1943. Pris kr. 4: 50.

MANFRED BJÖRKQUIST: *Från storstad och stift*. 203 sid. Sveriges kristliga studentrörelses bokförlag, Stockholm (tr. i Uppsala) 1943. Pris kr. 4: 75, pappb. kr. 6: —.

TORSTEN BOHLIN: *Den fria människan. För andakten*. 148 sid. J. A. Lindblads förlag, Uppsala 1943. Pris kr. 4: 50, inb. kr. 6: 75.

TOR ANDRÆ: *Det gryr en morgon. Predikningar och tal*. 202 sid. J. A. Lindblads förlag, Uppsala 1943. Pris kr. 6: 75, inb. kr. 9: —.

YNGVE BRILIOTH: *Det levande ordet*. 257 sid. C. W. K. Gleerups förlag, Lund 1943. Pris kr. 7: 50, inb. kr. 10: 50.

Mer än vad fallet är i de flesta andra länder kunna i Sverige kyrka och teologi glädja sig åt ett fruktbart samarbete. De flesta av vår kyrkas

biskopar ha varit verksamma som universitetsteologer och ha nu tillfälle att i praktisk tjänst tillämpa den teoretiska kristendomsuppfattning och den kyrkosyn de arbetat sig fram till. För teologiens fortsatta arbete är det värdefullt, att dess resultat på sådant sätt kunna prövas, och den hindras därigenom att arbeta med ofruktbara och verklighetsfrämmande frågeställningar. De samlingar av predikningar, tal och uppsatser, som några av våra biskopar nyligen utgivit, ha därför inte blott uppbyggligt värde utan också stort teologiskt intresse. De frågor, som bli aktuella i kyrkans praktiska verksamhet, har den teoretiskt arbetande teologien all anledning att beakta.

Biskop Cullberg gör i sin bok »Före gryningen» stora svep över kristendomens ställning i västerlandet. I fråga om de mera konkret närliggande problemen är det framför allt av intresse att lyssna till vad han har att säga om den svenska kyrkans relationer till staten. Han uppställer härvidlag som teser, dels att »kyrkan är såtillvida opolitisk som hon icke har anledning att ta ställning till frågan om statens författning», dels att »kyrkan måste just såsom kyrka ställa vissa bestämda, konkreta anspråk på staten». Som sådana anspråk nämnas, att staten skall hålla rättsordningen vid makt, att den icke får dekretera något, som kränker det kristna samvetets frihet, och att den skall lämna kyrkans frihet obeskuren. Respekterar staten inte dessa anspråk, måste kyrkan avskära förbindelserna och »etablera sig som organisatoriskt fri folkkyrka». I Norge föreligger exempel på en utveckling, som gjort en sådan brytning nödvändig.

I en uppsats om »den uppsökande kyrkan» meddelar Cullberg erfarenheter från sitt stift om hur kyrkan kan använda nya arbetsformer för att nå de många som blivit främmande för hennes budskap. I dylikt arbete att föra olika folkgrupper i närmare kontakt med kyrkan har biskop Björkquist alltid varit en centralgestalt. Hans bok »Från storsstad och stift», som innehåller tal och predikningar från hans första år som biskop i Stockholm, bär vittne om hur han som biskop fått än rikare tillfällen att tillämpa den folkkyrkotanke han ehuru inte själv teolog likväl i så hög grad varit med om att utforma. Han vill få människorna att möta Gud i historien och i sin vanliga kallelse och ger sig därför ut med sitt kristna budskap i de mest skiftande jordiska sammanhang. Han talar vid nykterhetsmöten och försvarsmöten, på svenska flaggans dag, vid lantbruksvecka etc.

I de betraktelser, som biskop Bohlin samlat i »Den fria människan» fäster man sig kanske främst vid de personliga vittnesbörden om kristen glädje. Sin egen tro på Kristus som den ofrånkomlige bekänner sig för-

fattaren ha nått fram till inte minst genom intryck från många historiens stormän. Genom talrika citat från dylika auktoriteter söker han förmedla sin upplevelse till andra. Därvid har han inte som Björkquist olika sammanhang och korporationer i sikte utan vänder sig till individerna, framför allt tidens upplysta kulturmännskor.

Att vinna kontakt med dessa är också i hög grad målet för biskop Andræ's strävan, sådan den kommer fram i »Det gryr en morgon». Han talar om två ting »som varit till svårare anstöt för min tro än många otrons invändningar. Det första är detta, att vi som i andras ögon gäller som kristendomens representanter . . . med våra ord och handlingar så dåligt anbefaller den tro vi bekänner . . . Det andra är att jag har mött så många mänskligt sett och dömt goda, uppriktiga, högtstående människor, som själva ansett sig utan all andel i religiös tro.» På olika sätt söker han komma till rätta med den svåra frågan, hur man inifrån kyrkan skall se på alla dem som åtminstone till synes hålla sig borta. Han är medveten om att gärningarnas bekännelse betyder mer än tankens och ordets och känner också till att en mask av sorglös världslighet ofta kan dölja en längtan efter tro. Men han lämnar till slut frågan olöst, ty han vet att det väsentliga i kristendomen är den klara Kristus-bekännelsen. »Icke på länge i kyrkans historia om ens någonsin har det kristna tänkandet stått så enigt på Kristusbekännelsens grund». Men intensivt brottas han med problemet om hur det kristna budskapet skall nå fram till vår tids människor. »Det är förunderligt att iakttä den verkan det enda ordet synd, vår synd, har på en lyssnande församling. Uppmärksamheten släpper med ens sitt tag, hjärtan hårdnar och slutas till. Ordet synd har ingenting att säga oss». Kyrkan får inte slå sig till ro med detta och bara syssla med dem som förstår dess tal. »Kyrkans situation i dag är så tillvida olik den som tecknas i den evangeliska liknelsen, att hon nu snart har endast ett får hemma i fårahuset men nittionio förlorade i öknen. Och ändå förefaller det, som om hon mest tänkte på detta enda». Inför frågan, hur kyrkan skall bli förstådd av dem som gå bort, förlora de internt teologiska problemen sitt intresse.

Också biskop Brilioth vändas inför den framträngande sekulariseringen, men han synes lägga större vikt vid teologiens uppgifter härvidlag. Hans predikosamling »Det levande ordet» innehåller mera ren teologi än de ovannämnda arbetena. Hans förkunnelse kretsar framför allt kring inkarnationens stora under och dröjer med förkärlek vid Johannesevangeliets prolog: »Och Ordet vart kött.» Vid en kyrkoinvigning talar han om, hur kyrkobyggnaden är rest som ett »beständigt vittnesbörd om den

genombrytande härligheten, därom, att människolivet icke endast är oräknade släktens möda, icke endast en dyster kedja av synd och skuld, utan att Guds egen härlighet gått in i världen till dom och frälsning, i vår Herre och Frälsare, och att han är den levande alltfort». Inkarnationen är emellertid inte endast någonting att tro på och bekänna, den medför också vittgående konsekvenser. Gud har blivit människa i Kristus och har därigenom helgat allt mänskligt liv och arbete. I en predikan vid Kosta glasbruks 200-årsjubileum talar Brilioth om »glasblåsarens hantverk som ett stycke av den Eviges gärningar». Om den ena huvudtanken i Brilioths förkunnelse är inkarnationen och dess konsekvenser för kristen syn på allt mänskligt liv, så är den andra huvudtanken betonandet av kunskapens betydelse. Redan en blick på ämnena för predikningarna säger mycket: »Andligt förstånd», »Guds levande kunskap», »Den fullkomliga kunskapen», »Den konungliga sanningen» etc. Kyrkan skall stödja och uppmuntra all sanningsträvan, både den som är inriktad på jordiska ting och den som har Gud till föremål. Kristi kyrka skall »högt förkunna tänkandets härlighet och välsigna all osjälvisk tankegärning. Men den skall därvid också frimodigt förkunna, att kunskapen om Guds värld är ett värdigt föremål, ja det allra förnämsta och värdigaste föremål för tankens och forskningens arbete, lika väl som naturens lagar och människans öden.» Det är dock skillnad på kunskapen om Gud och annan kunskap. För den förra gäller, att »vi äga den icke, om icke dess föremål blir för oss en levande verklighet, något som vi med hela vårt innersta väsen omfatta och tillägna oss». »Ingen mänsklig möda och intet mänskligt snille kan intränga i den gudomliga världens hemligheter». Men genom att ödmjukt under Andens ledning tränga in i trons värld kan man nå allt längre på gudskunskapens väg, och det är denna kunskap som »ger all annan kunskap dess mening och sammanhang». All kunskap skall till slut bli ett stycke gudskunskap. Den djupaste sanningen möter oss därför i Jesu uppenbarade gudomsliv. Jesus är sanningens konung och vid korset »lyser den eviga sanningen, den konungliga sanningen in i människornas värld».

De biskopar, som tagit till orda i de böcker, som här omnämnts, se med ängslan, att så många göra sig döva för kyrkans budskap, men deras ängslan gäller mera folkets än kyrkans framtid. Kyrkan är byggd på hällebärg. Därför skänker deras förkunnelse frimodighet till den uppgift som ständigt åvilar kyrka och teologi: att tolka Kristi budskap och bära ut det till tidens människor.

STEN RODHE.

*Kultur och kristendom. En vänbok till Harry Blomberg på 50-årsdagen. 227 sid. Wahlström och Widstrand, Stockholm 1943. Pris kr. 7: 50.*

I sin mycket fina och klartänkta studie i »vänboken» till Harry Blombergs 50-årsdag utreder Erik Hj. Linder grunddragen i kristendomens förhållande till kulturen. Å ena sidan är kristendomen likgiltig för all kultur. »Inför vår Herre är vi alla smålänningar» skriver Linder. Å andra sidan är det ett ofrånkomligt faktum, att kristendomen är grundvalen för vår västerländska kultur. Naturligtvis kan det tänkas kultur utan kristendom — sådan har funnits och finns alltjämt — men det blir inte det som vi är vana att kalla kultur i motsats till barbari. För vår humanitetskultur med dess konsekventa omsorg om den enskilde är kristendomen omistlig. På frågan hur den i princip kulturlikgiltiga kristendomen kan få denna kulturskapande betydelse svarar Linder med det paradoxala påståendet, att kristendomen skapar kultur »liksom i distraktion». Den förkunnar envist, att allenast ett är nödvändigt, men ingjuter därigenom ett så småningom revolutionärt verkande ferment i det mänskliga samlivet. »Genom själva sin ovärldslighet, genom sitt oberoende av de vanliga samhällseliga och kulturella värdeskalorna i sin syn på människan har kristendomen kommit att skapa ny kultur, humanitetskulturen.» Naturligtvis ligger det mycken sanning i detta påstående. Möjligen är det dock alltför tillspetsat. Arbetet i kulturen kan väl i stor utsträckning också tänkas som en vanlig kallelse. För att skomakaren gör skor behöver man inte använda några paradoxala förklaringar. Men det kan vara en lika god kristen kallelsetjänst att arbeta i den andliga kulturens tjänst. Kristendomen lär visserligen, att allenast ett är nödvändigt, men den lär förden skull inte att man skall vara likgiltig för sina medmänniskor och för den mänskliga sammanlevnadens problem. Det förefaller, som om detta skulle vara en genare väg till en positiv syn på kulturarbetet från kristen utgångspunkt.

Nikolaj Berdjajef presenteras i en uppsats av Alf Ahlberg. Berdjajef går längre än Linder i sin uppfattning av kristendomens kulturskapande betydelse. Enligt hans sätt att se går nu en gudlös, människodyrkande epok i graven. »Upplösningen av den neutrala, världsligt-humanistiska kulturen . . . innebär, att den irreligiösa perioden är förbi, och att en ny religiös medeltid tar sin början.» I sina framtidsvisioner av en ny kristen tid tycks emellertid Berdjajef låta kristendomen spela en roll, som kommer den att framstå som en alltför ensidigt immanent storhet. Liknande är förhållandet, när han anklagar de kristna för att under den gångna epoken

i alltför ringa grad ha omsatt den kristna kärlekens principer i den mänskliga sammanlevnaden. Kristendomen är ju inte främst en samling moral-principer.

Många av Berdjajefs frågeställningar gälla Ryssland och dess framtid och kunna svårligen direkt tillämpas på svenska förhållanden. Svensk teologi har kanske också svårt att finna direkta anknytningspunkter hos Jacques Maritain, ur vars tankevärld Sven Stolpe i delvis aforistisk form lämnar utdrag. Men om vi inte vilja bli helt avskurna från kontakten med de tankar som leva och betyda något ute i världen, böra vi inte underlåta att sysselsätta oss med sådana tänkare som Maritain och Berdjajef.

Närmare oss ligger Danmark. Arne Sörensen betonar dock med rätta, att förhållandet mellan kristendom och kultur där ter sig ganska olikartat mot i Sverige. I Sverige är mera bevarat av den gamla enhet mellan kristendom och kultur, som i Danmark liksom i Europa i övrigt i högre grad upplösts. Sörensen tycks dock tro, att enheten i Sverige är mera idylliskt ostörd än den faktiskt är. Här är inte platsen att närmare granska de konsekvenser Sörensen drar ur den danska situationen, vilka fört honom till att bilda ett nytt politiskt parti. Det förefaller, som om han kanske är alltför snabb att omsätta sitt kristna kulturtänkande i praktisk politik.

Många andra bidrag i den utmärkta volymen skulle också förtjäna nämnas. Där finnas bidrag av tre av våra biskopar, av Kaj Munk och av Ronald Fangen. Intressant är att läsa, hur Albin Johansson vill tillämpa tio Guds bud i det ekonomiska livet. En av de bästa uppsatserna, slutligen, är kanske Agnes Langenskjölds studie över Viktor Rydberg, vars namn alltid är aktuellt, när det är tal om kristendomens förhållande till kulturen.

Det är med stor glädje man läser denna samlingsvolym med bidrag av kristna kulturpersonligheter, till största delen lekmän, från Sverige, Norge, Danmark och Finland. Den förståelse mellan kristendom och kultur, som här kommer till uttryck, är ett dyrbart nordiskt arv. Kanske kan detta arv ge oss speciella möjligheter att lämna något bidrag till det kulturella återuppbyggnadsarbete, som snart måste börja i vår världsdel. Att hjälpa till i detta arbete måste vara mycket angeläget för kyrkan.

STEN RODHE.

## MEDDELANDE FRÅN REDAKTIONEN.

Redaktörerna för Svensk teologisk kvartalskrift ha dryftat frågan om en eventuell utvidgning av tidskriftens redaktion. Därvid har det förslaget framkommit, att de fyra på pärmens första sida angivna redaktörerna, bland vilka undertecknad tillika är tidskriftens ansvarige utgivare, skulle kvarstå i samma ställning som hittills och deras krets ej för närvarande utvidgas men att några framstående teologer skulle anmodas att ingå i tidskriftens ledning såsom *redaktionens rådgivare och såsom fasta medarbetare i tidskriften*; dessa skulle rådgivande, stödjande och hjälpande biträda redaktionen i dess arbete och tillika utgöra en fast medarbetarestab i tidskriften. Detta förslag har nu förverkligats i det att följande personer anmodats och ävenledes åtagit sig att på angivet sätt fast knytas vid tidskriftens ledning, nämligen professorerna i Lund Anders Nygren och Sven Kjällerström, docenterna i Uppsala Olof Linton och Ruben Josefson, docenten i Lund Gustaf Wingren samt lektorn i Stockholm Erik Sjöberg. Att här presentera dessa kända teologer torde vara överflödigt, då de samtliga torde vara väl kända för Svensk teol. kvartalskrifts läsekrets om ej på annat sätt så genom sina hittillsvarande värdefulla bidrag i tidskriften. Redaktionen hälsar dem nu välkomna såsom fast knutna till tidskriftens ledning och väntar stor hjälp av deras lärdom, erfarenhet, klokhed och skicklighet.

Å Redaktionens vägnar  
*Ragnar Bring.*

