

S V E N S K T E O L O G I S K K V A R T A L S K R I F T

ÅRGÅNG 13

1 9 3 7

HÄFTE 2

I N N E H Å L L

	Sid.
EDV. RODHE: Inför handboksrevisionen	107
ARVID RUNESTAM: »Ordningsteologi»	123
HJALMAR LINDROTH: Kyrkan och dogmat	145
ANDERS NYGREN: Kristendom och idealism	154
Från den teologiska samtiden	167

Teologisk litteratur:

JOHANNES LINDBLOM: Israels religion i gammaltestamentlig tid, av <i>Gustav Boström</i>	178
H. V. MORTON: I Mästarens fotsår, av <i>Johannes Lindblom</i>	183
MARTIN LINDSTRÖM: Philipp Nicolais kristendomstolkning, av <i>Herbert Olsson</i>	185
HEINRICH LAMMERS: Luthers Anschauung vom Willen, av <i>Martin Lindström</i>	190
HELMUTH SCHREINER: Die Verkündigung des Wortes Gottes, av <i>Yngve Brilioth</i>	194

Diskussionsinlägg:

Gudsbeläet i människan. Bemötande av ett angrepp, av <i>Carl Dymling</i>	198
Svar, av <i>Thure P:son Wärendb</i>	199

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

INFÖR HANDBOKSREVISIONEN

AV BISKOP EDV. RODHE, LUND

I nom en icke alltför avlägsen framtid torde man ha att förvänta ett av ärkebiskop E. Eidem utarbetat förslag till reviderad kyrkohandbok. Ärkebiskopen erhöll sitt uppdrag 1933, och det gavs honom i anslutning till en av 1929 års kyrkomöte uttalad önskan om en fortsatt, snar och enhetlig, varsam och pietetsfull revision av kyrkohandboken. Det må erinras om att ett revisionsförslag, utarbetat av en kommitté med ärkebiskop N. Söderblom som ordförande, hade framlagts 1926. Endast i fråga om vissa delar blev det av Kgl. Maj:t hänskjutet till 1926 års kyrkomöte, som ansåg att förslaget i dess helhet kunde bilda underlag för en fortsatt revision. Under årens lopp har kyrkomötet dels gått fram på de partiella reformernas väg — alternativa kyrkoböner och ett nytt barndopsritual ha ju bl. a. blivit införda — dels framställt vissa önskemål att taga under övervägande vid revisionsarbetet.

Otvivelaktigt kommer det av ärkebiskopen en gång framlagda förslaget att framkalla en livlig diskussion. Åtskilliga tecken tyda därpå. Å andra sidan kan det förefalla egendomligt, att de liturgiska frågorna äga en sådan förmåga att sätta sinnena i rörelse som de ofta visat sig ha. Ty det synes ju förutsätta, att det skulle finnas ett mera allmänt intresse för de liturgiska tingen. Ett dylikt kan man emellertid näppeligen säga vara förhanden. I varje fall rör det sig snarast om ett negativt intresse. Skulle någon med större iver än andra syssla med liturgiska frågor, blir han vederbörligen tillrättavisad och påmind om att i en evangelisk kyrka liturgien måste spela en underordnad roll i jämförelse med predikan, att sysslandet med liturgiska frågor blott rör kyrkolivets ytterkanter, att det liturgiska icke betyder något i jämförelse med ett aktivt kristligt liv i kärlek till Gud och nästan. Allt vad som i detta avseende anföres kan vara alldeles rätt och sant, men

vad som säges ådagalägger snarast vad jag skulle vilja kalla ett negativt liturgiskt intresse: man är ängsligt på vakt mot att liturgien och det liturgiska skall få för brett svängrum och tilldraga sig alltför mycken uppmärksamhet.

Biskop Tor Andrae har på ett träffande sätt tecknat den föreliggande situationen. Han säger: »På vissa håll vet man med fullkomlig säkerhet, att den avtagande kyrksamheten beror på predikoleda. Människor äro grundligt och för långa tider trötta på allt predikande. I stället börjar man fästa allt större vikt vid den liturgiska gudstjänsten. För dess rikare utgestaltning, dess rätta historiska och kyrkliga stil är intresset allmänt och ständigt stigande, mest hos ungdomen. Jag vet för min del icke var det är som detta märkliga intresse skall ha visat sig. Liturgisterna få väl svara för sig själva. Vad jag med säkerhet vet och vågar hävda är att ännu så länge över allt i vårt land för flertalet gudstjänstbesökare predikan alltjämt är huvudsak vid gudstjänsten.»

I själva verket finnes det ringa positivt intresse för liturgien och det liturgiska. Det är mycket förklarligt, om man tänker på det ringa intresse som man har för det av liturgien bundna elementet i gudstjänsten. Man tager det mest såsom en av omständigheterna given, för att icke säga påtvingad ram till det förkunnade ordet. Av detta väntar man den huvudsakliga uppbyggelsen — psalmsången kan ju dock också skänka uppbyggelse. Skulle emellertid predikanten svika förväntningarna, förfelar gudstjänsten sitt ändamål, tycker man.

Nu har vår kyrka alltid och med rätta lagt mycket stor vikt vid predikan. Det torde också vara uppenbart, att utan en av levande övertygelse burens förkunnelse det andliga livet i vår kyrka mattas och tynar av. Det är visserligen icke om predikan jag i detta sammanhang skall säga några ord, men jag kan icke underlåta att, om ock i förbigående, inskräpa vikten av att våra präster vinnlägga sig om predikan. Innerligt skulle jag önska, att kyrkans predikan mer än som nu är fallet, gäve intryck av att prästen hade något på hjärtat, som han måste säga, något som brann i hans själ och som han just därför bar fram för sina åhörare.

Men huru mycket man än vill framhäva predikans betydelse, skall man dock komma ihåg, att denna får sin särskilda karaktär genom

att vara ett led i gudstjänsten. Predikan blir predikan genom att hållas inför en gudstjänstfirande församling. Faktiskt torde det förhålla sig så, att det bristande intresset för gudstjänstens övriga delar, liturgien och psalmsången, går ut också över predikan. Mot intresselösheten för gudstjänsten över huvud kämpar predikan förgäves, åtminstone i längden.

Att denna intresselöshet är mycket vitt utbredd, därom behöva vi icke diskutera. Däremot kan det vara skäl att söka närmare analysera innebörden av denna intresselöshet. Det är klart, att den kristna påverkan på människorna går vida längre än vad gudstjänstbesöken låta påskina. Man varnar ju också oss präster jämt och samt för att sätta likhetstecken mellan kristendom och kyrkogång, framhävande, att en människa kan vara lika bra kristen, fastän hon icke går i kyrkan, och att de som gå i kyrkan icke alltid utmärka sig i kristlighet framför dem som icke gå dit. Allt detta kan vara väl värt att övertänka, men till slut stannar det dock därvid, att vi präster hålla på gudstjänsten såsom något väsentligt och arbeta för dess bestånd och förkovran. Vi göra det därför, att det är något som avgjort går förlorat i kristendomslivet, då gudstjänstlivet är svagt. Det som så förloras kan icke ligga i predikan i och för sig, såsom personligt framburen förkunnelse, ty predikan skulle ju kunna ersättas genom något annat, såsom radioföredrag. Men så mycket vi än uppskatta radion i kristendomsförkunnelsens tjänst, måste vi bestämt opponera oss mot den tanken, att radiopredikningar skulle kunna giva fullgod ersättning för gudstjänsten och därmed göra denna mer eller mindre överflödigt. Det som går förlorat för kristendomslivet, om gudstjänstlivet tynar av, måste på något sätt sammanhänga med det i gudstjänsten som icke är predikan, nämligen — om vi bortse från psalmsången — just liturgien och vad denna sluter inom sig eller vill bringa till uttryck. Liturgien måste innebära ett för gudstjänsten oundgängligt moment. Huru skall detta moment närmare bestämmas?

Jag skulle vilja påstå, att det som skiljer predikan från ett föredrag är att predikan, genom att hållas i kyrkan och vara ett led i gudstjänsten, kräver en inställning hos åhörarna, som föredraget icke kräver. Man kan kalla det som här åsyftas för den bedjande inställningen. Denna bedjande inställning är ett oundgängligt moment i den

livsorientering som skall kunna kallas kristen. I ett föredrag har man med åsikter att göra, och åsikter kunna diskuteras och sättas under debatt. Det kan man göra med den kristna livsåskådningen också, ty den kan naturligtvis behandlas i ett föredrag. Men predikan vill mana fram levande Gud, vill åstadkomma just den bedjande inställningen. Det är dess innersta syfte. Såsom utläggning av det här sagda vill jag anföra första versen av Tersteegens bekanta psalm »Gott ist gegenwärtig». Vad Tersteegen här säger har allmängiltighet för alla kristna, även om han säger det med de för honom egenartade tonfallen.

»Gud är här tillstädes:
låt oss nederfalla
och hans höga namn åkalla.
Gud är mitt ibland oss:
allt i oss må tiga,
sig till Herrens dyrkan viga.
Den han här
kommer när,
slår sitt öga neder,
tystnar och tillbeder.»

Vad som här har blivit framhållet kan också uttryckas så, att bön och kristet liv oupplösligen höra samman. Den bedjande inställningen markerar, att kristendomen är något annat än en åsikt, en tanke, en livsåskådning, den är ett omedelbart förhållande till den närvarande och levande Guden.

Nu för tiden har man lättare att diskutera kristendomen såsom åsikt än att intaga den bedjande inställningen. Men släpper man denna, blir kristendomen något annat än den vill vara, nämligen ett livsförhållande, en livsinställning, den sekulariseras och blir en åsikt vid sidan av andra åskådningar. Kristendomen innesluter i sig ett tanke-innehåll, och från denna synpunkt kan man tala om kristendomen såsom livsåskådning, men — som sagt — något väsentligt för kristendomen har man släppt, om man bortser från vad som här har kallats den bedjande inställningen. Kristendomen kommer då att ligga väsentligen på det intellektuella planet.

Under de närmast gångna decennierna har kristendomen icke stått högt i kurs, intellektuellt sett. Det fanns en tid, då man ansåg, att den som höll på sin kristna tro och en på denna byggd livsåskådning, var antingen intellektuellt undermålig eller intellektuellt oärlig. På grund av den seghet varmed dylika uppfattningar hålla sig kvar i folklivet, detta folkliv, som trots all yttre tankefrihet är i hög grad auktoritativt bundet, kan man särskilt i arbetarevärlden fortfarande finna den nyssnämnda uppfattningen företrädd. Vågar man verkligen hysa en kristen uppfattning, mister man icke sitt anseende såsom en tänkande och förnuftig människa, om man ansluter sig till kristen livsåskådning?

Att kristen livsåskådning betraktades antingen såsom enfald eller oärlighet sammanhängde med att vad man en gång kallade den naturvetenskapliga världsuppfattningen hade fått ett så starkt grepp över tankelivet och människorna. Denna uppfattning hade i grunden en materialistisk syn på tillvaron, vilken den betraktade såsom en av oryggliga naturlagar behärskad värld, uppbyggd av atomer eller molekyler eller vad man ville kalla primfaktorerna i den materiella världen. Sitt ursprung hade nämnda uppfattning från Newton, vilken själv var en from människa. Dess styrka såsom forskningsprincip framträdde efter Newtons dagar med stigande klarhet, och när så de praktiska resultaten av denna forskningsmetod, genom tekniska förbättringar på alla områden, nära nog revolutionerade den yttre samlevnadens villkor, syntes den naturvetenskapliga livsåskådningen på ett överväldigande sätt vara verifierad. Man var antingen enfaldig eller oärlig, om man icke erkände den. På den nämnda livsåskådningen byggde så Karl Marx sina sociologiska teorier, och Karl Marx blev det stora namnet för hela den arbetarevärld, som industrialismen skapade, denna industrialism, som själv var en skapelse av den naturvetenskapliga forskningsmetoden.

Knappast något är så karateristiskt för den tid, i vilken vi nu leva, som den omständigheten, att den »naturvetenskapliga» världsåskådningen i sin antydda tidsbestämda form nu är stadd i upplösning och sakta, men säkert börjar släppa sitt grepp över människorna. Den naturvetenskapliga forskningen har själv skridit utöver den Newtonska forskningsmetoden. Denna var en abstraktion, riktigt och sann så långt

den räckte, men den räckte icke långt nog. Dess substansbegrepp — kropparna vilkas läge i tid och rum kunde efter matematiskt strikta lagar bestämmas — visade sig oduglig i den nya atomfysiken. Numera ha naturvetenskapsmännen t. o. m. blivit försiktigare med uttrycket naturlagar, icke underligt för övrigt, då själva begreppet lag är hämtat från den mänskliga samlevnaden och därför innebär en idéassociation av moralisk förpliktelse eller moraliskt tvång, och hålla sig hellre till statistiska beräkningar. De nya naturvetenskapliga forskningsmetoderna ha underminerat icke den newtonska forskningsmetoden, där den kan användas, men väl den en gång så dominerande s. k. naturvetenskapliga världsåskådningen. Ett sådant slag har blivit riktad mot denna i dess populära, dogmatiska form, sådan den möter t. ex. hos Karl Marx, att i våra dagars Ryssland, där man fullständigt bygger på Marx' dialektiska materialism, de nyare naturvetenskapliga forskningsmetoderna ses med oblida ögon och brännmärkas såsom påfund av den borgerliga kapitalismen. Så bunden till själen och tankarna är man där.

Vi synas ha förrirat oss långt bort från den handboksrevision som skulle vara vårt ämne, långt bort från värdesättning av gudstjänstliv och liturgi, men avståndet är nog mindre än det skenbart ter sig. Också i Sverige kan man märka den gradvisa upplösningen av den dogmatiska materialismen. Det betyder icke i och för sig en vändning till religionen. Den inträdda förändringen gör sig närmast förnimbar såsom en viss oro, en viss hjälplöshet. Vissa värden, som kristendom och kyrka dock värnat om och gjort rotfasta, synas vara i fara, sedan kristendomens ställning i folklivet under den »naturvetenskapliga» perioden blivit försvagad. Nutida ideologier av ryskt och tyskt fabrikat kunna icke verka tilltalande, men kunna bliva farliga nog just för de värden man icke vill släppa. Under sådana förhållanden är det som en atmosfärförändring vis-a-vis kristen livsåskådning har inträtt inom förut dogmatiskt bundna folkskikt. Kanske kristen uppfattning dock har något att giva, som är värt att taga vara på.

När man så kommer tillbaka till det kyrkliga livet, synes detta icke motsvara de förväntningar man anser sig berättigad att ställa. Det verkar efterblivet och insnört icke minst i fråga om gudstjänstlivet. Gudstjänsten skulle dock kunna giva en helt annan hjälp åt den moderna människan med hennes många öppna frågor än den nu gör.

Predikan borde få en större vingbredd och läggas på mera allmän basis, så att den gäve rikare impulser åt tanken. Nu är den för mycket bunden av de kristna dogmerna. Detta gäller i ännu i högre grad liturgien. Den om något behöver undergå en förändring, och en ganska radikal sådan. Onödig barlast synes framför allt nattvarden vara. Den avgjorda tillbakagången i antalet nattvardbesök synes bekräfta, att man har att göra med en relik, som icke passar i vår moderna värld. Kristendom och kyrka skulle vinna på, om kyrkans ledning hade mod att släppa, och släppa i tid, vad som ändå icke i längden kan behållas. Sådana reformkrav låta sig höras inför den stundande handboksrevisionen, och kanske de som tänka så äro fler än man anar.

Vad nu nattvarden angår, kan man till en början konstatera, att de som icke gå till nattvarden, utan måste räknas såsom utanförstående, hysa märkligt krassa och materialistiska tankar beträffande detta sakrament. Även om samma ord användas om sakramentet i fråga, av dem som gå och av dem som icke gå till nattvarden, så är skillnaden stor. Den som är tacksam för att nattvarden sakrament finnes känner icke igen sig, när han hör huru oandligt nattvarden enligt åtskilliga reformivrare måste uppfattas. För honom ligger saken till på ett helt annat sätt än vad de utomstående med sådan säkerhet fastslå.

Det är ganska karakteristiskt, att den liturgiska reformivern vänder sig just mot nattvarden. Man vänder sig då mot det enda moment i gudstjänsten som icke kan så att säga intellektualiseras eller mekaniseras — det kan t. ex. icke överföras på radion — därför att det ovillkorligen kräver det rent personliga deltagandet, den bedjande inställningen, utan vilken nattvarden icke blir vad den är och vill vara. Inför andra moment i gudstjänsten kan man lösgöra sig från den inställning, som kräves — man kan t. ex. ligga på sin soffa och röka en cigarr, när man en söndags förmiddag hör en från någon kyrka utsänd högmässa.

Att gudstjänsten i kyrkan, resp. nattvarden, så föga beaktas är ett tecken på kristendomslivets intellektualisering. En rationaliseringsprocess — i detta ords populära betydelse— äger nu för tiden rum på alla områden, både där det behöves och där det icke behöves och icke borde komma i fråga, och det icke minst inom vårt svenska folk. Det ser ut, som om man på sina håll ville utsträcka denna ock-

så till gudstjänstlivet. De som vilja detta veta knappast vad de göra. Gudstjänstlivets rationalisering skulle gå ut över den bedjande inställningen, över den gripenhet, den tillbedjan, den känsla av obeskrivlig helgd en kristen människa kan förnimma inför livets Herre, den djupa tacksamhet och undran hon kan känna över att vara en människa, som Gud tager om hand och åt vilken han giver sina gåvor. Allt detta kommer till uttryck i gudstjänstlivet. En rationalisering av ovan antydd art skulle givetvis betyda en det personliga livets och samlivets utarmning. Huru skrämmande fattigt livet blir, när den sida av personligheten undertryckes, som tages i anspråk genom den bedjande inställningen, därpå kunna många alster av den svenska skönlitteraturen lämna bevis. En människa, för vilken intet är heligt och som icke kan gripas av vördnad och undran, samtidigt som hon tror sig ha genomskådat och begripit allt mellan himmel och jord, hon blir, om icke annat, infamt tråkig. Och mera andligt utarmade och tråkiga personer än som figurera i många svenska romaner får man leta efter.

Å andra sidan — det skall icke förnekas — har man ofta en instinktiv känsla för det väsentliga i den kristna inställningen, även om denna instinkt tager sig egendomliga uttryck. Jag har ibland med förundran iakttagit, huru man, när man i tal och skrift debatterar religiösa och etiska frågor, icke minst de senare, går förbi vår Frälsare och vad han har sagt. Att börja en diskussion i dessa ämnen med utgångspunkt från Plato, det går utmärkt, och kommer Paulus med, så går det också. Men vår Frälsares namn undviker man. Man känner, att det är *μετάβασις εις άλλο γένος*. Det är något med honom som gör att man hellre går honom förbi än man utan vidare jämnställer honom med Plato och Paulus. Man har på känn, att det icke går. Man gör en kringgående rörelse för att komma undan den bedjande inställningen, som är så oupplösligen förbunden med hans namn. I Jesu namn skola alla knän böja sig. Det är över huvud detta med vår Frälsare, att han tvingar till böjda knän och knäppta händer såsom symboliska uttryck för inställningen. Man böjer knä för vår Herre Jesu Kristi Fader, och för honom själv, honom som Fadern har sänt oss. Man tager emot och tillbeder den sig utgivande kärleken, det är den kristna inställningen.

Detta är karakteristiskt såväl för det enskilda andaktslivet som

för gudstjänstlivet. Enskild andakt och gudstjänstfirande korrespondera mot varandra. Ömsesidigt betinga de varandra och inverka på varandra. Den sidan av saken skall här icke närmare beröras. I stället må några paralleller mellan det enskilda andaktslivet och gudstjänstlivet framhållas. En kristen människa kan icke vara alldeles ensam i sitt andaktsliv. Också i detta har hon behov av gemenskap med sina medkristna. På samma sätt förenas ensamhet och gemenskap vid gudstjänstfirandet. Det enskilda andaktslivet behöver vidgas och fördjupas genom gemenskapen. Även i det mest personliga, den direkta bönen till Gud, kan det vara gott med hjälp och stöd från gemenskapen. Vad är för en bedjande människa vanligare än att söka göra de store bedjarnas böner till sina egna och från dem hämta inspiration och ledning för det egna bönelivet? Alltid händer det därvid, att man i de böner, som man tager till hjälp, stöter på något, som man icke kan tillägna sig, och det beror vanligtvis på att man icke har kommit så långt in i börens värld som de store bedjarna. Men det som man till en början stod oförstående inför kan bliva till ett incitament att komma längre in. Den egna fattigdomen får icke bliva måttstocken, varmed andras böneliv censureras.

Med kyrkans gudstjänstliv förhåller det sig på analogt sätt. Gemenskapen kräver en viss ordning och form för gudstjänstfirandet. En sådan finnes i alla kristna samfund, och den är alltid historiskt betingad. Man skulle blott göra sig själv och kyrkans gudstjänstliv fattigare, om man gjorde sig urarva i förhållande till kyrkans dittillsvarande gudstjänstliv. Lika litet som den enskilde skulle göra framsteg i sitt böneliv, om han ströke ett streck över vad han icke genast förmådde tillägna sig av det uppbyggelsearv som stod honom till buds, lika litet skulle kyrkans gudstjänstliv vinna något, om hon raserade sin ärvda gudstjänstordning. Den generation som så gjorde skulle av en efterföljande få en hård dom för den utarmning som den hade åstadkommit genom att pressa ner formerna för gudstjänstfirandet till en nivå, som alldeles svarade mot och var ett fullt adekvat uttryck för vad man själv tänkte och kände.

Det vittnar också om en föga tilltalande självgodhet och självtillräcklighet hos den enskilde, när han begär att allt i en kyrkas gudstjänstordning skall avlägnas som icke är konformt med hans eget tanke-

och känsloliv, och därför enligt hans förmenande hindrar honom att hämta uppbyggelse av den gudstjänst han bevisar. Har man dylika anspråk, skulle man icke heller kunna läsa t. ex. Goethes Faust utan att operera bort det som icke passade den egna mentaliteten.

Härmed är icke sagt, att det arv som kyrkan har mottagit icke behöver sovras. Det är för visso av nöden. Det gäller också uttrycken för de djupaste kristna erfarenheterna, såsom försoningsmedvetandet. Detta har mer en gång fått uttryck, som måste betraktas såsom missvisande. Men endast ofullgången kristendom och bristande andlig erfarenhet kunna därav draga den slutsatsen, att talet om försoningen hör till det arv som bör utmönstras. Den dag skulle kyrkan icke vara mycket värd, då hon släppte tron på en Frälsare, som Gud i sin kärlek hade givit oss för att försona våra synder och därmed göra det möjligt för oss att i obetingad tacksamhet såsom den förlorade sonen låta oss omslutas av Guds fadersarmar.

Kyrkans liturgi är historiskt betingad. Den bör bevara arvet från det förgångna, varigenom gudstjänstlivet och dess former kunna hållas uppe på en viss normalnivå, innebärande en differentierad rikedom, som en enstaka generation i kyrkans liv icke ensam förmår skapa. Å andra sidan bör arvet icke mottagas okritiskt, utan underkastas den sovring, som kan behövas. Men arvet kan och bör också tillväxa. Nya erfarenheter, som Kristi kyrka har fått göra, böra införlivas med det som hon har fått mottaga från gången tid.

För visso är det en högst ömtålig uppgift både att sovrå och bevara det liturgiska arvet och att göra det rikare. Historien visar exempel på huru ett historiskt arv, när sovring icke har skett, kan verka nedtyngande och förlamande på gudstjänstlivet. Å andra sidan finnes det också exempel på att ökad rikedom kan vinnas icke blott genom att sätta in något nytt, utan också genom att ur det förgångnas skattkammare återupptaga något som en föregående generation i kortsynthet hade släppt. Bevara, sovrå och föröka är således uppgiften vid den förestående handboksrevisionen.

Av rent språkliga skäl kan en handboksrevision vara av behovet påkallad. Den språkliga utformning som gudstjänstlivet fått i en gången tid kan för en ny tid vara mer eller mindre otillgänglig. 1693 års handbok och 1695 års psalmbok erbjödo för dem som levde vid

1800-talets början verkliga svårigheter i språkligt avseende. Den språkliga revision som var av nöden hade dröjt längre än gagneligt var, när den kom genom 1811 års handbok och 1819 års psalmbok. Det gick så, att de gamla uttrycken väckte löje. Det är nämligen så, att en hel del människor finna det som de icke förstå löjeväckande. Det sättet att reagera är icke ovanligt. Vår nuvarande handbok är emellertid av så sent datum, 1894, resp. 1917, att *periculum in mora*, när det gäller revision, icke är förhanden vad det språkliga angår. Men språket utvecklas och förändras med var dag som går. I vad mån skall kyrkohandboken följa med i denna utveckling? Här möta åtskilliga frågor, som äro svåra att besvara.

Att liturgien icke bör rätta sig efter tidningssvenskan eller kommittéutredningarnas språk, därom torde alla vara överens. Men är det önskvärt med ett särskilt liturgiskt språk? Det kravet torde man i varje fall böra ställa på det liturgiska språket, att det har lyftning och högtidlighet, utan att därför verka kallt och opersonligt. Då liturgien är oss given såsom arv, så blir frågan i vad mån liturgien bör bevara ålderdomliga ord och vändningar, varigenom en viss högtidlighet vinnas. Naturligtvis få de arkaiserande uttrycken icke vara obegripliga för den gudstjänstfirande församlingen. Dylika uttryck böra utbytas mot sådana, som en nutida människa förstår. Men när man så återför liturgien till nutidens språk, bör man för visso tillse, att man icke onödigtvis förlorar vissa språkliga och andliga värden.

Man har under senare tid från olika håll framställt den anmärkningen mot vår nu gällande bibelöversättning av år 1917, att den har allt för mycket rättat sig efter vardagsspråket. Den principiella sidan av saken skall ej här beröras, men så mycket måste man medgiva, huru mycket man än ur andra synpunkter uppskattar vår bibelöversättning, att den i liturgiskt avseende icke alltid svarar mot vad man kunde önska. Detta vill med andra ord säga, att fastän liturgien naturligtvis bör vara bibliskt orienterad, Nya testamentets nuvarande språkliga dräkt icke torde kunna betraktas såsom normgivande för gudstjänstspråket. Detta bör hålla sig på en högtidligare, stramare nivå, och det vore givetvis en förlust, om det liturgiska arvet på denna punkt förlorades. Det finnes ett uppbyggelsevärde i många gamla liturgiska uttryck och vändningar, som vi icke ha råd att avvara.

Vad som klingar enbart arkaistiskt och därför obegripligt bör man emellertid släppa. Ett dylikt uttryck finnes i vigselritualet, nämligen ordet vårdtecken. Det är ett vackert och innehållsrikt ord med gamla anor, men varje vigselförrättare vet huru ofta kontrahenter staka sig på detta uttryck. Huru ofta har det icke blivit förvrängt, stundom på ett löjeväckande sätt. I det solenna sammanhang i vilket ordet förekommer är detta synnerligen olämpligt. Ordet bör därför utbytas mot något annat, som är begripligt utan att verka banalt.

Något annorlunda förhåller det sig med inledningsorden till vår högmässa: »Helig, Helig, Helig är Herren Sebaot». Orden äro ett direkt citat från profeten Jesaja. Men trots att uttrycket Herren Sebaot är bibliskt, kan man med skäl ifrågasätta, om det verkligen lämpar sig för en så markerad plats i högmässan som det har. Man möter det vid läsningen av en del gammaltestamentliga texter och i några psalmer i vår psalmbok — mest känd är psalmen nr 486 »I himmelen, i himmelen» — det torde annars aldrig brukas varken i predikan, i liturgien eller vid undervisningen. Där det nu står i högmässan, klingar det därför arkaistiskt och främmande och bör utbytas mot något annat. Det kan icke heller åberopa sig på någon lång tradition: det kom först 1894 in på sin nuvarande plats.

Avgjort arkaistiskt klingar rubriken till handbokens nionde kapitel, »Om barnakvinnors kyrkotagning». Ordet barnakvinna användes nu för tiden aldrig, varken i högtidligt eller vardagligt språk, man förstår icke vad det gamla, hedervärda ordet betyder. Fråga är också, om man förstår uttrycken »kyrkotagning» och »tagas i kyrka». Rubriken bör således ändras, och den nya rubriken bör markera aktens gällande innebörd av tacksägelse och bön.

Knappast kan man påstå, att språket i vår nuvarande handbok över huvud är för gammalmodigt. Men satsbyggnaden i åtskilliga böner bör givetvis förenklas, så att den latinska eller tyska förebilden till vissa böner icke får sätta färg på den svenska utgestaltningen. I detta sammanhang må några ord ur principiell synpunkt sägas om den liturgiska bönen.

Den liturgiskt fixerade bönen är objektivt hållen och bör naturligtvis vara detta, bl. a. därför att den objektiva bönen blir i bruket mindre sliten än den subjektivt hållna. Mellan de objektivt och de subjektivt

hållna böerna föreligger den karakteristiska åtskillnaden, att de förra i regel äro riktade till Gud Fader, de senare däremot ofta äro till Kristus. Skillnaden härutinnan kan man iakttaga, om man jämför de liturgiska böerna i vår handbok med psalmerna i vår psalmbok. En dylik åtskillnad mellan liturgisk bön och psalm, resp. hymn återfinner man också i den gamla kyrkan, där de liturgiska böerna i regel voro riktade till Gud Fader.

Åkallandet av Jesu namn, bönen till Kristus finnes emellertid naturligtvis i gamla kyrkan. Man möter den i Nya testamentet. Erinras må — för att taga ett exempel — om Stefanus' bön, när han stenades: »Herre Jesus, tag emot min ande». Kristna människor ha i alla tider under kyrkans historia vänt sig till sin Herre och Frälsare i bön. Men någon konkurrens eller någon konflikt mellan bönen till Gud Fader och bönen till Kristus ha de icke velat kännas vid. Frälsaren har varit den som för dem har uppenbarat Gud och öppnat tillgången till honom. Bönen till Kristus har därför implicite varit en bön också till Gud Fader, och när bönen har riktats till Gud Fader, har den skett i hans namn, som Gud sänt till vår frälsning.

Men, som sagt, sedan den gamla kyrkans dagar har den högtidliga bönen vid altaret i regel varit riktad till Gud Fader. En kyrkofader uttrycker traditionen på följande sätt: omnes orationes ad Deum patrem dirigimus et per Dominum Jesum Christum in Spiritu sancto concludimus. Denna regel följa de gammalkyrkliga kollekterna i vår evangeliebok. Men denna allmänna regel har också vår evangeliska kyrka följt, när den har skapat nya liturgiska böner. Granskar man t. ex. högtidsböerna i vår kyrkohandbok, skall man finna, att de inledas med ett åkallande av Gud Fader, utom där särskilda omständigheter föranleda ett åkallande av Kristus, såsom i bönen efter passionspredikningar, i böerna på Långfredagen och Kristi Himmelfärdsdag o. s. v.

Säkerligen kommer vid den stundande handboksrevisionen högmässoritualen att i främsta rummet diskuteras. Åtskilliga önskemål ha under årens lopp framkommit i fråga om dettas utgestaltning. Den initierade vet, att frågan om ett absolutionsspråk efter syndabekännelsen sedan länge har stått på dagordningen. Bönen »Den allsmäktige, evige Gud», som följer på »Jag fattig syndig människa», uppfattas icke såsom en absolution i börens form, vilket den ursprung-

ligen torde vara. Också nattvardsmässan förtjänar att uppmärksammas.

Den svenska nattvardsmässan uppvisar en egendomlighet, som den är ganska ensam om, bestående däri, att Sanctus följer efter instiftelseorden. Luther bröt här med traditionen, och Olaus Petri följde hans exempel, då han placerade Sanctus omedelbart efter instiftelseorden, en plats som Sanctus sedan hos oss behöll ända till år 1894, då Fader vår insattes mellan instiftelseorden och Sanctus. Den liturgihistoriskt intresserade vill naturligtvis gärna, att Sanctus återfår sin traditionella plats före instiftelseorden, trots det den svenska traditionen har en aktyningsbjudande ålder. Det som ligger bakom önskan om en omplacering av Sanctus torde emellertid icke huvudsakligast vara det historiska intresset. Djupare motiv ha varit förhanden.

Sanctus innebär tacksägelse och tillbedjan. Logiskt sett hör därför Sanctus samman med prefationen. Prefationsresponorierna och prefationsbönen fingo i äldre tiders liturgi klinga ut i Sanctus. Förflyttningen av Sanctus medförde därför brytandet av ett logiskt sammanhang, och följderna därav blev att tacksägelsemomentet försvagades. Men detta moment framträdde ganska pointerat i äldre tiders nattvardsfirande, varom det urgamla namnet eucharisti för nattvarden bär vittne.

Man kan nog med fog påstå, att reformationen gjorde nattvardsmässan fattigare, än den hade behövt bliva. Uppmärksamheten i den evangeliska kyrkan inriktades uteslutande på det väsentligaste i nattvarden, det personliga tillägnandet av syndaförlåtelsen, och vid skrifte-talet ha merendels bottankarna trängt undan andra, låt vara mera periferiska nattvardstankar. Men dessa ha också sitt värde, och att de ha blivit undanträngda har onekligen bidragit till ett försvagande av nattvarens ställning. Man bör för visso icke underskatta den pedagogiska betydelsen av tacksägelsens och gemenskapens tanke.

Allt som allt, vår nuvarande nattvardsmässa behöver bli rikare. Det kan ske genom att Sanctus på lämpligt sätt förbindes med prefationen, en uppgift som säkerligen icke är lätt, men dock, synes det, icke omöjlig att lösa, även om man betänker att en nyanordning måste liturgiskt uppväga det andaktsmättade moment som instiftelseorden, Fader vår och Sanctus i sin nuvarande ordning tillsammans utgöra. En an-

nan väg, som icke utesluter den nu antydda och vilken jag förordade i mitt 1923 utgivna arbete Svenskt gudstjänstliv, är den, att i ritualen insätta en nattvardsbön, i vilken tankarna inriktas på att Kristus nu vill samla sina lärjungar omkring sig och giva sig åt dem, liksom han gjorde den natt då han vart förrådd. Så böra vi också överlämna oss och giva oss åt honom genom att mottaga vad han giver. En dylik bön blir också ersättning för den 1894 uteslutna, av reformationen införda nattvardsförmaningen. Åtskilliga gånger har man uttalat sig för dennas återinförande i reviderad form.

Vigselritualet har under senare tid varit föremål för mycken diskussion, och den förestående handboksrevisionen kommer säkerligen icke att låta det förbli som det nu är. I det föregående ha vi talat om ordet vårdtecken. Ännu ett enstaka ord i detta ritual må uppmärksammas. I satsen »Därför ligger det vikt uppå att bedja Gud om en sådan maka» skall väl ordet maka vara genus commune, motsvarande det danska Aegtefaelle, men uppfattas enligt nuvarande språkbruk såsom femininum. Ändring är här önskvärd.

Det inledande partiet i vigselritualet skulle onekligen få större tyngd, om det efterföljdes av några bibelord om äktenskapet. Hit borde då också skriftordet ur Matt. 19 kap. flyttas. Det skulle passa bättre här än omedelbart efter deklARATIONEN av det ingångna äktenskapet. Nämnda deklARATION kunde säkerligen erhålla en lyckligare formulering, än den nu har. En dylik omformulering, som på ett tillfredsställande sätt förenade den legala och den religiösa synpunkten — bägge måste komma till uttryck — kräver noggrann eftertanke och ger sig icke av sig själv.

Också jordfästningsritualet har varit föremål för diskussion. Kyrkomötet har uttalat önskan om att i ritualen »lämnas utrymme åt moment av större värme och deltagande med de efterlevande». Rätt allmän torde önskan om en alternativ jordfästningsbön vara, mindre kyligt objektiv än den vanligen brukade. Formuleringen av en ny jordfästningsbön kräver mycken liturgisk takt. Det som utgör den nuvarande, allmänt brukade bönen svaghet utgör samtidigt dess styrka. En alltför subjektivt hållen bön blir mindre brukbar och verkar snart sliten.

Vår kyrkohandbok sluter inom sig en hel del andra ritual utom

de nu nämnda. Det skulle föra för långt att här göra påpekande beträffande vart och ett av dem, liksom icke heller beträffande de omhandlade ritualen allt har blivit sagt som kunde sägas. Erinras må om att 1929 års kyrkomöte har begärt, att ett av biskop E. Billing motionsvis framlagt förslag angående enskild skrift och avlösning (kap. 6 i kyrkohandboken) skall tagas i övervägande vid handboksrevisionen. 1932 års kyrkomöte begärde liknande åtgärd i fråga om en föreslagen bön för dem som lida förföljelse för sin kristna tro. 1936 års kyrkomöte har begärt revision av ritualen för »judars, mohammedaners och hedningars» dop.

Det händer icke så sällan, att både präster och lekmän känna sig överrumplade av de beslut som kyrkomötet fattar i liturgiska frågor. Det torde bero på att man icke tillräckligt noga följt med och satt sig in i den behandling som föregående kyrkomöten ägnat den eller den frågan. Det vore i hög grad önskvärt, att i första hand våra präster ville noga studera ärkebiskopens handboksförslag, när det en gång blir framlagt. Jag vill uttala den förhoppningen, att detta förslag också åtföljes av motivering, vilket i hög grad skulle underlätta bedömandet av det framlagda förslaget och göra den kommande diskussionen saklig och fruktbringande, så att en lösning kunde nås, omkring vilken vi med glädje kunde samla oss.

»ORDNINGSTEOLOGI»

AV PROFESSOR ARVID RUNESTAM, UPPSALA

I. DEN NYA ORDNINGSTEOLOGIENS ALLMÄNNA INNEBÖRD, UPPGIFT OCH ANSPRÅK.

Den som följt diskussionen inom den systematiska teologien och Etiken under de sista åren, har allt oftare mött ordet »skapelseordning» eller någon annan sammansättning med »ordning» som huvudord. »Ordningarna» ha börjat spela en roll som aldrig förr i den evangeliska etiken.

Företeelsen är inte begränsad till någon viss teologisk riktning. Men väl har man på visst håll inom teologien ett alldeles särskilt intresse för ordningarnas upptagande i den kristna etiken. Jag menar inom den tyska evangeliska teologi, som har att och gärna vill samsas med tredje riket och revolutionen och är med om att göra »das Volkstum» till lösen och samlande idé.

Inom detta läger — som icke är begränsat till de »tyska kristna» utan sträcker sig ett stycke även inpå bekännelsekyrkans mark — har man också präglat ordet »ordningsteologi», *Theologie der Ordnung*. Det uttrycket lär väl icke varje teolog, som eljest gärna talar om ordningarna, vilja acceptera. Hur mycket han än kan vilja uppskatta ordningarnas vikt och betydelse, är det möjligt att han tvekar att tala om en *ordningsteologi*. Jag hoppas att det av det följande skall framgå, varför han med rätta tvekar.

Den teori om ordningarna, som jag här avser att behandla, är nämligen den, som anser sig kunna tala om en »ordningsteologi». Begreppet utsäger följande: de ordningar, det är: de naturliga eller av människan skapade, i historien tillkomna organisationsformer, verksamhetsformer, gemenskapsformer, i vilka den mänskliga sammanlevnaden äger rum och genom vilka den regleras, skola göras till föremål för en »teologi», d. v. s. betraktas som uttryck för en gudomlig uppenbarelse (»ur-

uppenbarelse»), som det gäller att tolka och förstå. Lika väl som teologien har uppenbarelsen i Gamla och Nya Testamentet och i Jesus Kristus till föremål, har den i sin mån också ordningarna till föremål, låt vara att dessa icke kunna intaga samma centrala plats som G. o. N. T. eller som Jesu gärning. Ordningarna äro Guds skapelser, genom vilka han uttryckt, vad han av människan vill hava uträttat. Även i ordningarna nalkas han alltså människorna med sitt ord, sina bud, hur nu än förhållandet närmare skall bestämmas mellan *detta* gudsord och ordet i den Heliga Skrift.

Det kunde här synas vara fråga endast om en ny form av den gamla läran om en allmän och en särskild uppenbarelse: utom uppenbarelsen i Kristus har Gud uppenbarat sig även i naturens ordningar och det historiska livets skeenden och former. Till en del är väl detta också fallet. Men »ordningsteologien» syftar längre och har en vidare räckvidd. Korteligen kunde skillnaden uttryckas så, att under det att den gamla teologien om den allmänna uppenbarelsen syftade till att ur natur och historia utläsa Guds tillvaro och höga egenskaper, alltså slöt från natur och historia till Guds existens och storhet, avser den nya ordningsteologien att taga Gud till hjälp för att fastslå ordningarnas gudomlighet och rätt att angiva normer för livsföringen.

Den *nya* ordningsteologien. Det har naturligtvis av gammalt talats om »ordningarna» även i den evangeliska teologien. Luther kommer i sina skrifter ofta tillbaka till ordningarna. Och naturligtvis har man i den evangeliska teologien efter Luther inte kunnat undvika att tala om ordningarnas plats i det kristna livet.

Det är sålunda intet nytt, att ordningarna avhandlas i den evangeliska teologien. Det nya är först och främst den starka accent de fått; vidare att man av dem, där man gått som längst, gjort en *Theologie* der Ordnungen, m. a. o. givit dem uppenbarelseskaraktär eller gjort dem till självständiga gudsord vid sidan av uppenbarelseordet i den Heliga Skrift, och därmed oerhört stegrat deras auktoritativa ställning.

Detta tyckes nu i första rummet komma den evangeliska *etiken* till godo. Den synes därigenom beredas möjlighet att komma ut ur en egendomlig vacklan och hjälplöshet. Den synes nu äntligen kunna komma till en verklig *sociaetik*. Tidigare ha nämligen ordningarna,

sådana som äktenskap, kultursamhälle och stat, ofta endast såtillvida kunnat beredas plats i den evangelisk-lutherska etiken, som det där måst talas även om den kristna sedliga människans förhållande i ordningarna, under det att ordningarna själva och deras normer endast fått »naturlig» legitimitet. Innehålla nu ordningarna själva gudomlig uppenbarelse, jämförlig på något vis med Ordets, måste deras plats och betydelse i etiken bliva en annan. Och därmed synes också den enskilde kristne hjälpas ut ur mycken osäkerhet i sin livsföring. Han synes få den välbehövliga, konkreta etiska vägledning vid sitt deltagande i samhällets angelägenheter, som den evangeliska etiken med sitt avböjande av all kasuistik haft så svårt att skänka.

Det kunde därför synas, som om »ordningsteologien» komme som en bönhörelse till den evangeliska etiken. I själva verket har den dock knappast kommit som ett svar på dess böner. Den har väsentligen ett helt annat ursprung. I stort sett har den det nya andliga läget i världen och det nya politiska läget att tacka för sin tillvaro.

Det skulle föra för långt att här visa, huru det nuvarande politiska läget bottnar i ett annat djupare: i den successiva och till sist akuta sekulariseringen av livet och kulturens emanciperande överlag från den kristna normeringen av livet. Så mycket är klart, att vi nu stå inför den rena normlösheten och hotas med kaos i offentlig och enskild livsföring — och att i det läget mänskligheten, om den icke vill uppge sig själv, måste söka frambesvärja nya normer. Den nya maktstaten och dess hänvisning till folkenheten och rasen är endast ett uttryck för denna förtvivilade utväg att i en kultur utan normer framtvinga nya normer och söka en objektiv moralisk grund för nya historiska fakta. Det är icke i första rummet kyrkan och de kristna, som med sin vilja till sedlig klarhet drivit fram ordningsetiken; det är en sekulariserad kultur utan normer, men som inte kan leva utan normer och utan att söka rättfärdiga sina handlingar, som i skydd av en stark politisk makt tvingat teologien att, de maktägande till behag, taga ställning till det nya läget i folk och stat.

Det är viktigt att ge akt på, att ordningsteologien väsentligen har kommit till på detta sätt. Den har tvingats på kyrka och teologi av det politiska läget i världen. Och vad den nya politiken väntar av teologien, är ett rättfärdigande av den nya staten. När teologien med

ny iver upptar *ordningarna* till behandling, så är det därför alltför ofta egentligen bara *en* ordning, som riktigt intresserar, nämligen das Volkstum eller den nya folkstatens ordning. Det manar till försiktighet och till en omsorgsfull prövning av den nya teologiens anspråk.

Nu skall medges, att det inte är bara de sista politiska händelserna som framtvingat ordningsproblemet i den evangeliska teologien. Andra politiska förhållanden ha långt för detta aktualiserat det, fast utan att hamna i en *Theologie der Ordnung*.¹ Den demokratiska staten med det ökade ansvar den gav den enskilde måste hos den kristna etiken väcka behovet att kunna hjälpa den enskilde i hans politiska avgörelser. Den tvang den kristna etiken att till hjälpsökandes tjänst söka orientera sig i det sociala och politiska livets konkreta förhållanden. Sätillvida är ordningsteologiens problem eller dess akuta aktualisering mycket äldre än det nya politiska läget.

Särskilt efter kriget och under de svåra sociala förhållanden, som då uppstodo, blev den kristna tanken ivrigt sysselsatt med frågan om kristendomens förhållande till de ekonomiska problemen och övriga samhällsproblem. Den ekumeniska rörelsen inom »Life and Work» tog särskilt sikte på dessa spörsmål. Och alltmer har arbetet inom densamma koncentrerats till dessa frågor; praktiska åtgärder till lindrande av nöden i världen eller i avsikt att skapa samförstånd mellan folken ha inom Life and Work eller »Stockholmsrörelsen» i största utsträckning fått stå tillbaka för det teoretiska arbetet på att skaffa klarhet i nämnda etiska spörsmål — som om låge den verkliga nöden på detta håll.

Det är, även med hänsyn till det ekumeniska arbetets närvarande inriktning, av vikt att slå fast, hur självklart det än borde vara, att när det alltså ser ut, som om kravet på teoretisk klarhet i fråga om ordningarnas rätta gestaltning och den kristnes ställning till dem vore det *stora* problemet för kristendomen i denna tid, detta naturligtvis är ett sken. Det ekumeniska arbetets ensidiga teoretiska inriktning har bidragit till detta sken och därmed till ordningsproblemets anspråksfulla sätt att tränga sig på — varmed icke är sagt, att den ekumeniska rörelsen skulle vilja ha problemet löst i »ordningsteologiens» anda. I

¹ Och även av dem, som nu söka komma teologiskt till rätta med ordningarna, äro visst icke alla hågade att tala om en »ordningsteologi», såsom redan blivit sagt.

varje fall får ingen iver för teoretisk klarhet på den kristna etikens fält fördölja, att den verkliga nöden inom kyrka och kristendom i vår tid ligger på annat håll. Den ligger i bristen på »liv», på kristen tro och visshet, på fast andlig förankring. Nöden är icke en teoretisk utan en praktisk i första rummet, icke en etisk nöd utan en religiös-sedlig. Det får ordningsproblemet, vare sig det framföres från en äldre social och politisk situation eller från den nyaste politiska, icke fördunkla. Sådillvida kräves av forskaren stor försiktighet inte bara med hänsyn till ordningsproblemet framkomst och ursprung utan även med hänsyn till dess förutsatta stora vikt och betydelse för räddningen ur vårt närvarande kristna nödtillstånd.

2. »ORDNINGSTEOLOGIENS» ORDNINGSBEGREPP.

Min avsikt i det följande är nu att, särskilt med ledning av Paul Althaus' skrift *Theologie der Ordnung* (1935), som torde vara representativ för den politiskt Hitlervänliga och kyrkopolitiskt förmedlande luthersk-konfessionella tyska teologien av idag, först, i detta andra kap., lämna en framställning av, vad som enligt ordningsteologien skall betecknas som ordning och vilken vikt och auktoritet som enligt samma teologi tillkommer ordningarna, för att sedan i de sista kapitlen underkasta hela denna ordningsteologi en kritisk granskning, vid vilken jag skall låta Luthers syn på ordningarna komma till användning.

Vi möta ett flertal beteckningar på ordningarna: Schöpfungsordningen, natürliche Ordnungen, Erhaltungsordnungen, Ersatzordnungen, Notordnungen, Gnadenordnungen, Zornesordnungen, Fluchordnungen, Sündenordnungen. Uttrycken återspegla väl i stort sett en olika hög uppskattning av de olika ordningarna hos olika författare. Somliga skilja mellan Schöpfungsordnung och Erhaltungsordnung, andra vilja icke vara med om en dylik uppdelning. Somliga vilja med ordet Sündenordnung o. dyl. uttrycka den mot synden och dess bekämpande vända sidan av ordningarna, andra vilja därmed beteckna även ordningarnas egen syndighet.

Med vad är ordningarna? Vilka ordningar är det fråga om?

I detta stycke råder, så vitt jag kan se, ingen enighet. För somliga är äktenskapet typen för en riktig ordning, för andra endast rätt, stat

och sed. Andra åter samla under begreppet ordning både teknik, ekonomisk ordning (Wirtschaft), kultur, äktenskap, folk, rätt och stat. Ytterligare andra gå ännu längre i att ge ordningsbegreppet en vid omfattning och dela ordningarna i två huvudgrupper: 1. naturordningarna, till vilka höra sådant som kausalitetslagen, lagen om energiens bestånd, de optiska och akustiska lagmässigheterna, den kroppsliga organismens ordning, lagarna för växt, sådd och skörd etc., 2. de syntetiska ordningarna, d. v. s. sådana ordnade livsförhållanden, som äro sammansatta av historiskt och naturligt liv. Dit höra: äktenskap, familj, seder och vanor, kultur, Wirtschaft, teknik, folk, ras, stat, internationella relationer. Naturordningarna äro för denna betraktelse konstanta storheter, de syntetiska ordningarna variabla storheter. Det som ger *ordning* åt de förra är en naturkausalitet, åt de senare en teleologiskt organiserande faktor, en idé, ett syfte, ett mål.

I regel blir emellertid ordningsbegreppet förbehållet en mera begränsad sfär av ordningar. Så sker t. ex. hos Althaus. Han formulerar ordningsbegreppet så: »Ordningar kalla vi de gestaltningar av människornas samliv, som äro oundgängliga betingelser för mänsklighetens historiska liv». Han tillägger emellertid följande ytterligare bestämmingar: »Som sådana (oundgängliga gestaltningar av samlivet) äro de alltid på samma gång något givet och en uppgift (gegeben und aufgegeben). För alla gemensamt är, att de på ett bestämt sätt knyta människorna till varandra och hänvisa dem till ömsesidig tjänst.»¹ Althaus nämner som exempel — eller kanske som jämförelsevis fullständig beskrivning — äktenskap, Volkstum, rätt, stat, Wirtschaft.

Andra mena, att det är oriktigt att beteckna storheter sådana som Volkstum, ras och dylika släktbetonade mänskliga förhållanden som ordningar. Dessa *behöva* just i stället ordning! Det är något som behöver komma till dem, för att det skall bli ordning. De reda sig inte själva. Rätt, sed och stat ha just att här skapa ordning. *De allena* äro alltså verkliga ordningar.

Det är emellertid inte den viktigaste frågan, hur vid eller snäv gränsen drages kring ordningarna. Den viktigaste är, vilken rätt och auktoritet som tillägges dem och hur denna rätt grundas.

¹ Theol. der Ordnungen, s. 9.

Jag skall här inte uppehålla mig vid den extrema uppfattning av folkstatens ordning och auktoritet, som företrädes av Gogarten. Enligt denna bestämmer ju folkets lag (Volknomos) över människans, alltså även den kristnes hela sedliga liv. Det ges ingen särskild kristen sedlighet. Att vaka över sedligheten är inte kyrkans sak utan statens. Men att den av folkstaten hävdade sedelagen erkännes som *Guds* lag, det är kyrkans sak.¹ Jag skall hålla mig till den moderatare uppfattning, som representeras av Paul Althaus. Därvid skall jag gå förbi den något oklara distinktionen mellan en »förteologisk» och en »teologisk» betraktelse av ordningarna (hos andra heter det »profan» och »kristen» betraktelse). Jag skall dröja vid den »teologiska» och fråga, om den verkligen också är *kristen*. Är den kristen, så måste väl detta innebära, att ordningarna till sitt väsen och sin uppgift bestämmas av den i Kristus vunna gudstron och dess syn på skapelsen. Får den »teologiska» betraktelsen av ordningarna hos Althaus verkligen innesluta denna trossyn? Så vitt jag förstår, är detta *icke* fallet. Den tro, som fastställer ordningarna, är hos Althaus ännu kristet okvalificerad, en allmän gudstro, som närmast bara konstaterar, att ordningarna äro gudsskapelser. Därmed har alltså ingenting annat utsagts om ordningarna än att de äro skapelser bland andra av Gud skapade ting. Denna trosutsaga är varken speciellt kristen eller inbjuder till någon motsägelse. Motsägelsen inställer sig, när »gudsskapelse» översättes med »skapelseordning», som alltså inte bara är skapelse utan själv organ eller »medel för fortsatt gudomlig skapelse», nämligen i den betydelsen, att Gud i densamma ursprungligen nedlagt sin vilja och lag, genom vilken han alltjämt i det närvarande talar och uppenbarar sig. Och motsägelsen inställer sig, när denna gudstro och »teologiska» betraktelse utan närmare prövning få gälla som kristen gudstro och kristen betraktelse av ordningarna. Ty vad är det för en tro, med vilken Althaus här ser på ordningarna? Det är redan sagt: det är en allmän skapelsetro, som ännu icke satt Kristi gärning i centrum och däri fått ett kriterium för vad som skall kunna kallas ordning.

Med denna allmänna, kristet okvalificerade guds- eller skapelsetro har emellertid Althaus fått i sikte en gudsbild, som han inte konse-

¹ Fr. Gogarten, *Einheit von Evangelium und Volkstum?*, sidd. 19 och 22.

kvent kan fasthålla. Det visar sig nämligen, att de ord eller bud, som Gud nedlagt i ordningarna och genom vilka han fortsätter och talar och skapar, icke äro så fasta, att Guds aktuella bud i nu'et säkert utgå i och genom ordningarna. Den allmänna, obestämda gudstron har liksom tillskrivit ordningarna för mycket. Bilden måste korrigeras genom införandet av en »fri» viljegud, som, när han vill, genombryter ordningarna »und das Heutige durch das Morgende überholt und veralten lässt». Althaus får i detta sammanhang ut, att »Ordnung» egentligen betyder »Ordnen». Substantivet bytes i ett verb. Det fasta och bestående, som substantivet anger, ersättes av det historiskt växlande och oupphörligt föränderliga, som verbet uttrycker. Denna modifiering av gudsbilden innebär en motsvarande förändring i människans läge. Såsom Gud ständigt nyordnar, så skola också vi inte bli stående vid ett en gång för alla fastslaget bud i ordningarna, utan »nach Gottes neuem Ordnen für *heute* fragen».¹ En gudsbild, lika litet vunnen i Kristus som den bild av den »ursprunglige» skapelseguden, vilken den är avsedd att korrigera och komplettera.

Vad som brister är, och det måste med all kraft sägas ifrån, att Kristusgärningen och Kristusstron inte från början satts i medelpunkten och fått angiva meningen med det hela, alltså även med ordningarna, anvisat ordningarna deras plats och uppgift och rättfärdigat ordningens namn. Althaus har med sin »teologiska» betraktelse av ordningarna i själva verket stannat inom den »förteologiska» eller förkristna betraktelsens ram.

Hur stor risken av detta »förkristna» fastställande av ordningarnas art och uppgift är, blir fullt klart, om vi gå till Althaus framställning av ordningarnas *syndighet* och de slutsatser, han därav drager för statens vidkommande.

Menar han sig förut ha följt Luther, så säger han sig nu vara medveten om att »gå utöver» honom. Han gör nämligen gällande, att ordningarna äro till inte bara för syndens skull, alltså för att mota synden, de äro inte heller bara i den meningen Sündenordningen, att de syndiga människorna missbruka de i sig goda ordningarna och så göra dem »syndiga»: de äro redan före allt mänskligt viljande genomdragna av

¹ s. 27

synd. Ordningarnas vanställdhet av synd är grundad i ordningarna själva. Althaus nämner som exempel staten. Staten är till sitt väsen makt. Och makten är en dämon, som bara vill utvidga sig. Den griper blint omkring sig. »Der Staat als Machtwesen trägt eine Dynamik dämonischer Art in sich, die aus der Politik niemals auszutilgen sein wird.»¹ Härmed är alltså sagt, att ondskan ingår i statens eget väsen och egen ordning. Ordningen såsom sådan är, trots att den är Guds, ond, i samma mån den är till sin natur ett makthungrigt väsen. Men Althaus drager härav till äventyrs inte den slutsatsen, att en kristen alltså bör taga avstånd från staten eller betrakta den med misstänksamma ögon. Nej, *i stället kommer detta tal om statens nödvändiga syndighet staten själv till godo*. Är den nödvändigt, till sitt väsen synd, så sant den nödvändigt är makt, och är den dock på samma gång Guds goda ordning, utan vilken vi icke kunna leva, så är egentligen staten rättfärdigad i sin makthunger och maktutveckling. Vilken kristen vågar här komma och kalla staten för okristen eller beskylla den för att överskrida sin befogenhet? Det ligger ju i statens natur och väsen att vara makt och vilja utvidga sin makt. Syndig? Ja visst är staten syndig. Men det är den redan såsom skapelseordning. Den är icke desto mindre just såsom sådan i sin goda rätt.

Det blir än värre i det följande, där Althaus vid Carl Schmitt's hand och hans bestämning av det politiskas begrepp, för vilket vänfiendeförhållandet är lika konstitutivt, som gott-ont för det sedligas begrepp,² ledes fram till följande i en teologisk skrift något förvånande satser: »In der Politik gilt: On aime toujours contre quelqu'un . . . Ich kann in dieser Welt nicht zu meinem Volke stehen, ohne wider andere zu stehen . . . Wir können dem uns tragenden und uns anvertrauten Leben unseres Volkes nicht dienen, ohne — mindestens dem Willen nach(!) — töten zu müssen und schuldig zu werden . . . Es gibt keinen ganzen Einsatz für mein Volk ohne heisse Leidenschaft und wilden Zorn.»³

Hur användes alltså teorien om ordningarnas, resp. statsordningens syndighet? Till ursäkt och försvar för statens maktpolitik. Men detta

¹ s. 51 f.

² Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen, s. 7.

³ s. 54.

är icke att »gå utöver» Luther. Det är att gå tvärtemot hela Luthers tänkande om ordningarna. Och Althaus har kunnat komma till sina betänkliga slutsatser om staten endast därför att han från början icke fastställt, på det sätt som måste vara det enda kristet legitima, vad det är som gör en ordning till ordning. Därom hade eljest Luther kunnat giva klart besked.

3. VAD GÖR EN ORDNING TILL ORDNING? LUTHERS SYN PÅ ORDNINGARNA.

Att försöka teologiskt komma till rätta med de s. k. ordningarna, måste vara att tala kristligt om dem och att kristligt se på världen och de ting som äro i världen. Och vad vill det säga? Det är att sätta allt i relation till Jesus Kristus och hans kors. Det är att låta Guds gärning i Kristus tolka allt i natur och historia. En kristen tro kan inte nöja sig med mindre. Allt halverande är här förräderi. Det får inte ges någon annan utsikt över livet, än den som ger sig vid Kristi kors. Skapelsen måste utläggas av frälsningen, skapelsens Gud förstås genom frälsningens Gud. Historien måste tolkas utifrån hans vilja, som lät resa korset och på det offra sitt käraste för mänsklighetens skull.

Utan denna exklusivt kristna syn äro vi teologiskt sett redlöst förlorade i det närvarande virrvarret. Vad som än kan dölja sig av värde i talet om skapelseordningarna, om det naturligt gudomliga etc.: utan att uppenbarelsen i Jesus Kristus får radikalt gripa över alltsammans och ytterst ge innehåll åt deras »gudomlighet» eller »naturlighet», kan deras skapelsemässighet eller naturlighet betyda vad som helst, eller ha vi i varje fall ingen rätt att tala om en kristen betraktelse av ordningarna.

Denna grundsyn måste framföras i hela sin exklusivitet vid själva utgångspunkten för den teologiska betraktelsen av ordningarna. Ordningens principen är såtillvida klar. Oavsett varje analys av ordningsbegreppet för övrigt, måste ordningarna, om man vill stå på kristen mark, böjas in under Guds gärning i Kristus och från denna mottaga sin bestämning.

Det gäller emellertid att närmare bestämma innebörden av denna ordningsprincip eller dess konsekvenser.

Vi skola se till, i vad mån en analys av själva ordningsbegreppet kan hjälpa oss härvid. En sådan analys synes närmast innebära stora vanskligheter. Begreppet ordning är så mångskiftande i sin betydelse, så allmänt och obestämt, att man lätteligen blir stående rådvill. Man kan naturligtvis konstatera: det och det har *kallats* för ordning, och så kan man undersöka, vad det är som utgör den organiserande principen i ordningen ifråga, vad det är som konstituerar den och den ordningen. Man kan konstatera att i äktenskapets ordning bl. a. en naturdrift som kärleksdriften, i statens ordning andra drifter och intressen göra sig gällande och leda till viss ordning. Men därmed är ju inte sagt, varför de just kallas för *ordningar* eller vad själva ordningsbegreppet utsäger.

Vad är det som gör en ordning till ordning?

I verkligheten ligger i själva begreppet ordning ett värdeomdöme uttalat. Om man inte direkt talar om »onda ordningar» eller »syndiga ordningar», så är i själva beteckningen ordning uttryckt, att ordning är något gott och värdefullt.

Vari ligger då det goda i ordningen eller det som gör, att man därom kan fälla detta positiva omdöme: ordning? Det ligger tydligen närmast i ordningen såsom motsats till *oordning*. Det ligger ett värde i att det blir ordning, att man ordnar upp i kaos och skapar ordning och reda. Det ligger något värdefullt redan i ordningen i ett rövarband. Den skapar ett ordnat förhållande åtminstone mellan de enskilda rövarena inbördes.

Men detta exempel är ägnat att närmare belysa den norm, som vill göra sig gällande vid beteckningen av något som en ordning. Låt vara att ett rövarband ur en synpunkt verkligen är en ordning och i någon mån har del i det goda, som överhuvud kännetecknar en ordning: det är dock i stort sett en oordning. Rövarbandets ordning stör en större och övergripande ordningsprincip: samhällslugnets. Just såsom rövarband, såsom ordning, blir det dubbelt farligt. Det är sålunda inte ordningen i och för sig, som är det värdefulla till sist, utan allt beror på en övergripande ordningsprincip, under vilkens mening och syfte den enskilda ordningen sorterar, i det den ingår som led i detta syftemål eller strider däremot.

Den ordningsprincip, som allena synes duga som normgivande, när det gäller att bestämma, vad som gör en ordning till ordning, är alltså den *allomfattande* ordningen, den allt folket, hela samhället, omfattande ordningen.

Men den övergripande ordningen kan också anmäla sig som *naturordning*, i naturen själv grundad ordning. Om månggifte eller allmän promiscuitet infördes som äktenskapsordning, skulle det vara en störning av naturordningen. En ännu mer i ögonen fallande störning av naturen eller naturordningen skulle det vara, om det tillstånd, som Paulus talar om i Rom. 1, 24 ff. bleve något som »hörde till ordningen» (utbytet av det naturliga umgänget mellan man och kvinna mot ett onaturligt). Det vore en eklatant oordning.

När det alltså talas om »ordningarna», så tänkas de sortera under en övergripande ordningsprincip, av vilken de få sitt namn ordning. Det positiva omdöme, som ligger i själva ordet ordning, i motsats till oordning, visar hän till en övergripande allomfattande ordning såsom norm, underordnad vilken ordningen verkligen blir ordning.

Det är sålunda inte den organiserande faktorn inom den individuella ordningen, som ger organisationen ordningens namn. Ordningen får sitt namn och sitt erkännande såsom ordning därigenom, att den har sin yttersta mening utanför sig själv. Det är alltid fråga om tjänst, i någon mening, under en större ordning eller ordningsprincip. Jag upprepar: vissa drifter, lagar och normer konstituera statens ordning, äktenskapets ordning etc. Men det är inte dessa *inom* de enskilda ordningarna liggande organiserande faktorer, som förse ordningen med det positiva förtecken eller värde, som omedelbart inneligger i beteckningen ordning. Det momentet kommer »utifrån», från något den enskilda ordningen övergripande. Upphör denna transcenderande syftning i ordningen, så är ordningstanken själv upphävd.

Frågan är, vilken denna översta ordningsprincip är, i underordandet under vilken ordningarna få sitt goda namn till sist. Är den översta ordningsprincipen ordningen själv, den allomfattande ordningen i ett folk, i mänskligheten, »den allmänna välfärden», eller är denna allomfattande ordning och välfärd meningsfull och möjlig endast under en högsta makts och verksamhets syfte, som betjänar sig av den? —

Det är här *Luthers* kristna syn på ordningarna måste sättas in.

Det är helt naturligt, att förespråkarna för »ordningsteologien» med förkärlek skola taga fasta på *Luthers* många positiva yttranden om de världsliga ordningarna. Det är emellertid nödvändigt att ge

akt på, i vilket sammanhang Luther visar ordningarna en sådan uppskattning och i motsats till vilken samhällsåskådning han framför sin egen. Hans positiva uppskattning av ordningarna är ett led i hans motsättning mot Rom. Hans nya religiösa ståndpunkt innebar ett underkännande av den katolska hierarkiens anspråk och kyrkans mistänkliggörande av de världsliga stånden. Den innebar ett rehabiliterande av de världsliga ordningarna. Skriften till adeln 1520 är det vältaligaste vittnesbörd därom. Och Luther är själv medveten om, att han har just också denna kallelse: att skaffa de världsliga ordningarna upprättelse och befria dem från en kyrklig värdesättning, som undergrävde deras goda samvete. Han kunde med rätta berömma sig av, att ingen i kristenheten sedan Pauli dagar talat så uppskattande om det världsliga regementet som han.

När ordningarna i våra dagar åter med kraft framföras inom teologien, så är ju den historiska situationen en helt annan. Kravet på deras högre uppskattning sker i en värld, som själv i största utsträckning tagit avstånd från kristendomen och av kyrkan kräver allt oförbehållsammare underkastelse. Det är det första som måste observeras vid ett återopande av Luther i detta sammanhang.

Men väl är Luthers nya uppskattning av ordningarna ytterst icke betingad av någon hans polemiska inställning. Det är ingen friare världsanda som revolterar mot kyrkans asketiska livsideal. Det är ingen renässansens anda. Det är Luthers fördjupade erfarenhet av, vad kristendom är. Det är hans nya inblick i Guds väsen och vilja och handlande mot människors barn. Däri är den ordningsnorm till finnas, som gör ordningarna till ordningar.

Det är för Luther icke nog att hänvisa till Gud skaparen. Det är icke heller nog att hänvisa till den frie och suveräne viljeguden, som efter behag genombryter ordningarna och skapar nytt. Det är inte nog att säga, att ordningarna i den »bibliska lagen»¹ ha sin översta reglcande princip. Icke ens om man säger, att det kristna *kärleksbudet* är den översta ordningsprincipen, efter vilken ordningarna få sin legitimering som ordningar, har man fått i sikte den för Luther översta ordningsprincipen.

Det är väl eljest denna sista väg man i regel går, där man är mån

¹ Althaus, Theol. d. Ordn., s. 17.

om att låta det specifikt kristna oavkortat komma till sin rätt. Ordningarna äro »Dienstordnungen» i betydelse »Dienst am Nächsten».¹ De möjliggöra och förverkliga i en syndig värld det mått av kärlek mellan människor, som där överhuvud kan realiseras. De rymma, för att tänka med Emil Brunner, den i syndens värld nödvändigt »brutna» kärleken. Brunner synes nämligen skilja mellan den rena kärlekens persongemenskap och den »modifierade» eller brutna kärlekens ordningsgemenskap. Den personliga, rena kärleksgemenskapen övergår i ordningsgemenskap, när förhållandet av kärlek mellan två störes eller modifieras av en tillkommande tredje. »Sobald die Beziehung zum Du durch den Gedanken auf ein anderes Du, das an mich Anspruch erhebt, gestört wird, befinde ich mich nicht mehr in der im strengen Sinn personalen Sphäre, sondern auf dem Boden der 'Ordnungen'».² Bergspredikan rör sig bara med abstraktionen jag och du. Och det måste så vara för att framställa kärleken i dess renhet. Men i verkligheten är det så, säger Br., att vi aldrig ha bara med ett enskilt du att göra utan samtidigt med »ordningarna». Vi stå alltid i ett ämbete och vi ha alltid med du'et att göra inte bara som person eller broder utan som ämbetsman eller lem i en gemenskap, i en ordning. »Wie nun das Ethos der Liebe, wie die Gemeinschaft im wahren, letzten Sinn durch diese vorhandenen Gemeinschaftsformen, die Ordnungen und ihre sachlichen Forderungen gebrochen wird, hängt offenbar davon ab, wie diese selbst in Hinsicht auf das personale Gemeinschaftsverhältnis konstituiert sind. Diese Struktur der natürlichen Gemeinschaftsformen von der christlichen Idee der Liebe aus zu untersuchen, um dann gleichsam den Modus und den Koeffizienten der Brechung, die die Liebe in diesen Ordnungen erfährt, feststellen zu können, das ist die eigentliche Aufgabe der folgenden Abschnitte» — i vilka Br. behandlar de naturliga gemenskapsformer som heta äktenskap, stat, Wirtschaft etc.

Detta sätt att bestämma den översta ordningsprincipen är icke *Luthers* väg. Det är för honom icke den överordnade synpunkten, hur ordningarna gagna — på ett omedelbart eller »brutet» sätt — kärleken människor emellan; den övergripande ordningsprincipen är för Luther icke ett inter-mänskligt förhållande utan ett Guds »förhållande», Guds

¹ Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, s. 198.

² *Das Gebot und die Ordnungen*, s. 312 f.

regemente — Guds regemente med sitt ord till väckande av rapporten med människan. Den övergripande ordningsprincipen ligger i den i kärlek *ordnande Guden*.

Althaus har rätt i att hänvisa till det verbala substantivet »*ordinatio*» hos Luther. Det skall verkligen användas för att tolka innebörden i »ordningarna». Det anger det »transcenderande» i ordningarna, ordningarnas hänvisning utöver sig själva till en övergripande ordningsprincip: nämligen den ordnande Guden själv. Men allt hänger på vem denne ordnande Gud är. Och det var detta Althaus försummade att säga oss. Han hänvisade till Guds suveräna frihet att genom bryta ordningssystemet med sitt ordnande, sin *ordinatio*. Men i Luthers *ordinatio* ligger alltid en begränsning av denna frihet: den begränsning som innefattas i Guds vilja att komma i kärleksrapport med människan. Gud är *bestämd* av denna vilja, bunden av denna vilja. Att Gud »*ordinerar* ordningarna» till den och den uppgiften, betyder att han tar dem i tjänst i frälsningsmålet, i och för sin kärlek. Hans *ordinatio* går aldrig utanför denna kärleksavsikt, denna gräns, som kärleken till människorna sätter. Gud är alltså bestämd av denna sak i sin *ordinatio*, han är »saklig» i sin *ordinatio*, inte godtycklig. Det som bestämmer honom är kärlekens saklighet. Och det är en sådan saklighet i ordningarna, som måste få utlägga och tolka deras skapelsemässighet eller naturlighet. Deras »*sachliche Forderungen*» komma inte rätt fram, om de inte sättas in under den gudomliga kärlekens sakliga *ordinatio*.

Ordningarna äro till primärt för rapporten mellan Gud och människan, icke primärt för förverkligandet av det mesta möjliga av kärleken *mellan människorna*. Det är icke den *översta* synpunkten hos Luther, även om den ligger alldeles intill den förra eller det ingår i den förstnämnda att ordningarna äro bästa formen för den högsta realiserbara kärlek till nästan. Ordningarna äro för Luther i första rummet till för att underlätta *Guds* kärleksgärningar mot människan, icke primärt för att i en syndig värld göra det bästa möjliga av »*Dienst am Nächsten*».

Ordningarna äro alltså inte »*Dienstordnungen*» primärt, om man med *Dienstordnung* menar människornas ömsesidiga tjänande av varandra. Ordningarna tjäna *Gud* i hans handlande med människorna för deras frälsning och äro i *den* meningen *Dienstordnungen*. Det be-

tyder emellertid ej, att ordningarna äro Erlösungsordningen eller frälsningsordningar och så konkurrera med Ordet, nådemedlen. De äro *Erlösungsdienstordningen*, frälsningstjänstordningar. Vad detta betyder, måste vi nu söka fastställa.

4. ORDNINGARNAS TJÄNSTESTÄLLNING I FRÄLSNINGSVÄRKET.

Vari består alltså ordningarnas »Erlösungsdienst»? Ordningarna äro som sagt icke frälsningsordningar, som på något sätt kunde konkurrera med Ordet och nådemedlen. Jag kommer strax därtill att de stå nådemedlen nära såtillvida som de äro medel åt nådemedlen och så erbjuda *kallelser*. Men närmast gäller det betona, att deras funktion är helt annan än »kristen» och att det är just *därigenom* de kunna göra en tjänst i det kristna verket. Vidare äro ordningarna icke så att uppfatta, som om de själva på något sätt skulle vara liksom en *begynnelse* till det kristna, till gudsriket, så att man skulle kunna genom förbättrade ordningar successivt närma sig ett gudsrrike på jorden. Ordningarna äro icke ämnade att vara Dienstordningen åt frälsningsverket i den meningen, att ordningarna själva skulle »kristnas» eller mer och mer kristnas och själva bli eller uttrycka »kristna normer». Hela denna föreställning om ordningarnas egen »kristlighet» är för lutherskt tänkande främmande. Talet om ett kristet samhälle och en kristen samhällsordning kan visserligen inte helt och utan vidare avisas. Det ligger något riktigt i talet om t. ex. en kristen stat. Men närmast ha ordningarna som sådana själva alls intet med kristendom direkt att skaffa. De göra i stället en tjänst åt frälsningsverket genom att själva *icke* vara kristna eller framträda med kristna anspråk. Om de framträdde med kristna anspråk, så skulle däri fastmer ligga en fara för det kristna, och ordningarna skulle i stället för att tjäna svinga sig upp till en härskarställning.

Det är mycket viktigt att slå fast detta och göra det fullt klart, att ordningarna icke göra tjänst i frälsningsverket såsom själva kristna utan framstå som rätta tjänare just framför allt genom att avstå från anspråket att själva vara kristna. Det är det första och viktigaste

villkoret för deras »gudomlighet» eller skapelsemässighet, att de själva icke ge sig ut för att vara kristna. Ty vad skulle det betyda, om de själva framträdde med detta anspråk? Det skulle betyda, att de själva lade beslag på människans hjärta och samvete och alltså droge till sig den tro och lydnad och hängivenhet, som endast tillkommer Gud i Ordet. Det skulle bli avgudatjänst, egenrättfärdighet och moralism. Det skulle vara att dyrka det skapade vid sidan av eller framför skaparen. Det skulle betyda, att ordningarnas bud trängde in i hjärta, samvete och »himmel». Men nu angå ordningarna icke samvetet. Därom har Luther lämnat klara besked. Han säger: »Weltlich gebot hat die meynung und sihet darauff, das land und leute wol stehen ym friden und zunemen an gütern, haus, hoff, weib, kind, gesind und was mehr weltlich ist, das ist solcher gebot ende, weiter sehen und gehen sie nicht, also das ein weltlich gebot hat gewisslich ein weltlich, zeitlich, leiblich, vergenglich ding, darauff es stehet und das es suchet, darumb machts kein gewissen fur Gott, sondern hat gnug an zeitlichem nutz. Aber geistlich gebot hat die meynung und sihet dahin, das der geist odder seele wol stehe und zuneme an frumkeit, warheit, gerechticheit, heilgkeit fur Gott und, was mehr geistlich ist, das ist solcher gebot ende, dahin gehen und sehen sie, also, das ein geistlich gebot hat gewisslich ein geistlich, ewigs, Göttlichs ding, darauff es stehet und das es sucht, Drumb machts gewissen fur Gott und hat nicht gnug an zeitlichem nutz.¹

Alltså: tjäna ordningarna det kristna frälsningsverket, så är det endast *indirekt*, närmast, och de tjäna det kristna genom att själva inte framträda som kristna. Just i sin icke-kristlighet äro de »gudomliga» eller göra de tjänst åt Gud, den frälsande Guden.

På vilket sätt är det då ordningarna göra en sådan indirekt tjänst i frälsningsverket? På det sättet, att de i det naturliga, i det timliga och kroppsliga, i samhället, i människornas inbördes förhållanden i alla livssituationer skapa *ordning, reda och fred* och därmed bereda rum och rörelsefrihet för Ordet att uppsöka och nå människorna. *Det ordnade livet bereder Ordet »freie Bahn»*. Däri ligger ordningarnas stora vikt för frälsningsverket. Däri ligger väsentligen deras Erlösungsdienst.

¹ W. A. 26, §87, 27 ff.

Luther lägger all vikt vid detta, att ordningarna skapa fred och ordning och ett reglerat liv. De äro ett »externum remedium», som hämmar synden och förhindrar, att allt blir uppfyllt av synd. Utan dem skulle allt uppfyllas av äktenskapsbrott, hor, rov och stöld.¹ Överhetens ordning t. ex. skapar säkerhet eller trygghet.² Den skapar fred.³ Den skall »handhava» freden.⁴ Och »den timliga freden är det största goda på jorden». ⁵ Det är häri *rättens* betydelse ligger: den är intet självändamål, den är till för ordningen och freden i samhället, är avsedd att tjäna denna. Det heter hos Luther: »Freden gäller mer än all rätt, och fred är icke till för rättens skull, utan rätten för fredens skull. Därför, om endera måste vika, så skall rätten vika för freden och icke freden för rätten». ⁶

Det kunde nu härav se ut, som om han satte freden själv eller ordningen själv så högt och ordningarnas förmåga att hämma *osedligheten* i skilda former, så att det var på grund härav, han så starkt betonade ordningarnas ordningsuppgift. Och otvivelaktigt är för Luther ordningen och freden något gott i och för sig, otvivelaktigt innehålla de ett omistligt värde just också för sedlighetens skull, i det de beivra den grova osedligheten och rofferiet, de gagna utan tvivel så *kärleken mellan människorna*, även där de genom sina rigorösa bestämmelser synas verka motsatsen till kärlek. Men intet av detta är för Luther huvudsaken i ordningarnas ordningsskapande funktion. Varken ordningen och freden själva eller beivrandet av den grova osedligheten är huvudsaken. Huvudsaken är, att ordningarna genom sin fredsskapande verkan bereda Ordets »freie Bahn», eller bereda Ordets utrymme, rörelsefrihet, skapa gynnsamma förutsättningar för Ordets aktivitet. Ubi pax non est et stil, nihil boni efficietur predicatione Evangelii. Därför ordnar Moses det världsliga regementet, innan det andliga inrättas, för att detta skall ha möjligheter eller frihet att sätta sig igenom.⁷

¹ W. A. 42, 361, 11 f.; 44, 440, 33 ff.

² 16, 291, 34 f.

³ 30, II, 125, 22 ff.

⁴ Franz Lau, »Äusserliche Ordnung» und »Weltlich Ding» in Luthers Theologie 1933, s. 132.

⁵ W. A. 30, II, 538, 4 f.

⁶ Lau, s. 133, W. A. 30, III, 223, 27 ff.

⁷ W. A. 16, 339, 2 ff.

Detta är alltså ordningarnas *indirekta* frälsningstjänst. *I sin till det naturliga, timliga livet begränsade ordningsfunktion* äro ordningarna »gudomliga» tjänare åt frälsningsverket och underordna de sig den högsta ordningsprincipen. De äro just i sin »naturlighet» gudomliga = gudstjänare i det timliga.

Men ordningarna stå också enligt Luther mera *direkt* i frälsningsverkets tjänst. Och det komplicerar läget. Denna direkta tjänst består däri, att ordningarna såsom innehållande ämbeten och stånd bereda *kallelser* åt människorna, kallelser, i vilka Gud möter människan med sin nåd, direkt, kallar dem till sig, till gemenskap och samarbete med sig. Det är det specifikt lutherska i ordningsläran, som en icke-luthersk teolog alltid har svårt att göra full rättvisa åt. Människan står i trons rapport med Gud, inte bara i den världsliga kallelsen utan *i och genom* denna kallelse. Gud kallar genom kallelsen, genom det ordnade livets förhållanden.

Häri genom kompliceras frågan om ordningarnas kristlighet. Vi hörde, att ordningarna just såsom icke-kristna kunna göra sin (indirekta) tjänst åt det kristna frälsningsverket, genom att de själva inte blanda sig i det, som ej är deras sak. Nu bli i stället, synes det, ordningarna genom att bereda kallelser för de i dem ingående personerna ett evangelium, ett nådestillbud. Det betyder alltså: hade ordningarna, enligt vad förut utvecklats, ingenting med samvetet och hjärtat att skaffa, utan endast med människans timliga förhållanden, så få de nu just med hjärta och samvete att skaffa. Var det förut endast Ordet som hade med samvetet och hjärtat att göra, så ha nu alla ordningarna, så vitt de verkligen äro gudomliga ordningar, med samvetet och hjärtat att göra, i samma mån som de bereda kallelser åt människorna. Samvetets rapportområde utvidgar sig nu plötsligt över hela livet och alla dess förhållanden. I allt har människan med Gud att göra, med sin salighetssak att göra.

Men det är att märka, att när ordningarna på detta sättet träda i direkt tjänst hos frälsningen, det inte är därför att de innehålla någon sorts »uruppenbarelse». Nej, »nådemedelskaraktären» hos dem kommer helt och hållet därav, att den Gud, som är Jesus Kristi Fader, låter det alldagliga, osökt mötande uppdraget, som ligger i ordningen, genom tron bli den kristne till hjälp och glädje. Att ordningen är en

gudsskapelse och innehåller vissa naturligt-gudomliga bud till mig, uppslukas alldeles av det andra, att denna ordning med dess krav *upptages i nådeordet från Gud i Kristus*. Hela skapelseordningen med dess bud och lag lyftes upp i frälsningsordningens evangelium. Det är alltså inte ordningen såsom skapelseordning, *det är inte ordningen såsom själv »ord» av skapareguden, som låter ordningen utträtta en nådemedelstjänst. Det är det ord som kommer till ordningen från Gud frälsaren, från Ordet i Kristus — det är detta nåde-Ord, som kommer till ordningen, som gör den till ett »nådemedel» och bringar den i så nära relation till frälsningsverket.* »Alles dasjenige, so unser Leib äusserlich und leiblich tut: wenn Gottes Wort dazu kommt und durch den Glauben geschieht, so ist's und heisst geistlich geschehen, dass nichts so leiblich, fleischlich oder äusserlich sein kann, es wird geistlich, wo es im Wort und Glauben gehet, dass geistlich nicht anders ist, denn was durch den Geist und Glauben in und durch uns geschieht, Gott gebe, das Ding damit wir umgehen, sei leiblich oder geistlich. Scilicet in usu, non in objectu spiritus est. Es sei Sehen, Hören, Reden, Greifen, Gebären, Tragen, Essen, Trinken oder was es wolle. Denn wer seinem Nächsten dient, und tuts leiblich, so ists ihm kein Nütze. Denn Fleisch ist kein Nütze. Tut ers aber geistlich, das ist, so es sein Herz tut aus dem Glauben in Gottes Wort, so ists Leben und Seligkeit».¹

Det blir därför till sist ingen motsägelse i Luthers behandling av ordningarna själva såsom dels indirekt allenast tjänare åt frälsningen, dels direkt. Ordningarna *själva* äro i såväl det en fallet som det andra blott naturliga, skapelsemässiga, icke-kristna medel. Det uttryckes av Luther tydligast så, att ordningarnas *lag* eller *bud*, den världsliga lagen, inte ha något med det egentliga kristna verket att skaffa, med hjärtat och samvetet. De äro i sig neutrala i förhållande till Ordet, frälsningsordet, evangeliet. Men när evangeliet kommer till dem, när de förses med evangeliets förtecken, när Gud *lägger sitt ord till ordningarna*, så att de få bära vittne om hans nåd och kärlek, så att människan göi deras fordringar i *tron*, när Gud får lägga sin *kallelse*² till ordningarna

¹ 1527, W. A. 23, 189. Mot Zwingli; Cit. efter Elert, Bekenntnis Blut etc., s. 18.

² När Gud kallar en människa medelst en kallelse, så gör han alltså av ämbetet en kallelse.

eller kalla genom dem, och människan svarar i tron, *då bli de, men också tack vare endast detta Guds kärleksord, som är förenat med dem, nådemedel*. Eljest innehölle de bara skapelseord, och det skapelseordet vore lag, som blott anginge det timliga och yttre.

5. ORDNINGARNAS FRÄLSNINGSTJÄNST OCH ORDETS ORDNINGSTJÄNST.

Det gäller att draga konklusionerna av det resultat, vi senast kommit till. Vi erinra oss vägen vi gått. »Ordningarna», själva detta begrepp hänvisade till en norm, överordnad varje enskild ordning, en norm, genom vilken den enskilda ordningen erhöll sin rätt till namnet ordning. Denna övergripande ordningsnorm visade sig närmast vara den alla enskilda ordningar övergripande ordningen själv, eller för att begagna Luthers eget ord: Friede, pax. Denna tycktes ha sin egen sfär, skild från evangeliets eller Ordets och dess rapport med människosjälen. Det behövs — så såg det ut — intet ord, intet evangelium för att upprätthålla fred och ordning i samhället, det sköter människan själv eller förnuftet om, eller det har Gud ordnat genom sin skapelse av ordningarna. En självständig ordningsfär alltså vid sidan av Ordets. Ordningarna ha väl betydelse i och för Ordets frälsningsverk, i det de dels genom den ordning, de grundlägga, möjliggöra för Ordet att fritt närma sig människohjärtana, dels upptagas i evangeliets kallelseord till människan och såtillvida äro direkt med vid Guds nådetillbud. I denna mening ha ordningarna verkligen betydelse för frälsningen och slås en brygga från ordningssfären till trossfären. Men har Ordet någon motsvarande betydelse för ordningen enligt Luther?

Ja, det är uppenbart, att Ordet och tron verkligen ha motsvarande direkt betydelse för ordningarna eller ordningen. Är det ordningarnas uppgift just att hålla ordning, så är detta, när allt kommer omkring, icke mindre en *Ordets* och *trons* sak. Tycktes det nyss vara *förnuftets* sak, ratio, att sköta om ordningen i samhället, så visar det sig nu ingalunda vara tillräckligt med förnuftet och ordningarna för att hålla ordning. Hette det förut, att det inte lönar sig att predika evangelium i landet, förrän det blivit fred och ordning där, så heter det nämligen nu hos Luther: »Der zeitlich friede der das grosseste gut auff erden ist,

darinn auch alle andere zeitliche guter begriffen sind, ist eigentlich eine frucht des rechten predig ampts».¹ Det blir nu evangeliet som får svara för ordningen. Det räcker inte med bara ratio och ordningarna.² Det är ordet och dess predikan, som, i det att det skapar tro hos människorna, grundlägger den egentliga, bärande ordningen. För att begagna en av mig gärna brukad terminologi: endast genom ordets predikande och trons uppkomst bland människorna skapas *den heliga sorglöshet* gent emot världen och dess ting, som i sig innebär en rätt ordningsprincip. Trons uppkomst i människosjälarna återför tingen i världen till deras rätta mått och vikt och proportioner och ger varje ordning dess rätta plats och uppgift, därför att tron bestämmer de övriga mänskliga livsfunktionernas utrymme, på vilkas grund ordningarna uppbyggs.

* * *

Men härmed äro vi inne på en ny sida av ordningsproblemet. Ha vi förut iakttagit ordningarna »uppifrån» och sett, vad det är som ytterst ger dem ordningens namn, så skulle det nu gälla, om vi ville föra problemet till slut, att betrakta dem »nerifrån»: att ge akt på de många ordningarna var för sig, hur de konstitueras, vad som är äktenskapets, statens o. s. v. organiserande faktor. Därvid skulle vi ställas inför frågan, vilka de mänskliga krafter och drifter äro, varav de olika ordningarna uppbyggs, sammansätts och sammanhållas, och huru dessa förhålla sig till det gudomliga frälsningsverk, som tar ordningarna i sin tjänst. I det sammanhanget bleve den fråga om *synden och ordningarna* aktuell, som förut berörts och som utgör den kritiska punkten i läran om ordningarna. Vari ligger synden? Ligger den i ordningarna själva eller i de mänskliga viljor, som missbruka dem? I de drifter, som skapat åt sig ordningarna såsom sina organ, eller i en drifternas själva förstörande och desorganiserande makt?

Dessa frågor rörande ordningarna och den kristna antropologien måste få stå över till en följande artikel.

¹ W. A. 30, II, 538, 4 ff.

² Werner Elert har alltså inte Luther på sin sida när han i sin skrift *Bekennnis, Blut und Boden*, säger, att ratio själv ordnar den naturliga ordningssfären och själv sätter en gräns för ordningsbudens giltighet.

KYRKAN OCH DOGMAT

AV PROFESSOR HJALMAR LINDROTH, UPPSALA

I.

Den grekiske historieskrivaren Polybios (200—117 f. Kr.) sökte på sitt sätt framställa en världshistorisk betraktelse. Han talar om en *καθολική και κοινή ιστορία*.¹ d. v. s. en universell och allmän historia. Hans världshistoriska betraktelse vilade icke på religiös grund. Såsom v. Wilamowitz² framhåller, hindrade honom hans rationalism och empirism att gå över på det outforskbaras mark. Han hade själv erfarit, huru nästan hela världen kommit under romarnas välde. Och han fann i Romarriket världshistoriens mål. Hans empiriskt grundade syn på världshistorien skulle emellertid endast till en tid äga giltighet. Det empiriska är icke i stånd att uppbära en totalsyn på historien och tillvaron överhuvud. En sådan vilar på religiös grund.

Ungefär samtidigt med Polybios framlägger den bibliska Danielsbokens författare en världshistorisk betraktelse helt igenom på religiös grundval. Vad han åskådligt framställer, har förvisso sammanhang med persisk mytos, men den tolkning, han ger, står i samband med hans eget folks religiösa historia. Enligt det andra kapitlet ser han, huru de dittillsvarande världsrikerna skola efterträdas av ett nytt rike, vilket skall upprättas genom ett Guds transcendentia ingripande. I detta rike skall Guds heliga folk evigt härska över hela världen. »I skolen vara mig ett prästerligt konungarike och ett heligt folk», i det ordet 2 Mos. 19:6 samlade sig Israels religiösa medvetande. På den israelitiska religionens höjdlägen hade den nationalistiska begränsningen sprängts till förmån för en fullständig universalism. Hos Deuteroseja är det klart uttalat, att frälsningen icke är förbehållen det utkorade folket, utan bestämd för hela världen, för jordens alla folk.

¹ Hist. VIII, 4, 11.

² Der Glaube der Hellenen II, 1932, s. 393 ff.

»Vänden eder till mig, så varden I frälsta, I *jordens alla ändar*, ty jag är Gud och eljest ingen», heter det Jes. 45: 22. Israels företrädare ligger blott däri, att det skall vara ett ljus för folken. »Du skall kalla på hedningar, som du icke känner, och hedningar, som icke känna dig, skola hasta till dig» (Jes. 55: 5). Den dag skall komma, då Gud skall upprätta sitt rike på Sion och alla jordens folk skola draga dit för att där tillbedja. »Alla jordens ändar skola betänka det och omvända sig till Herren. Hedningarnas alla släkter skola tillbedja inför dig. Ty riket är Herrens, och han råder över hedningarna» (Ps. 22: 28 f.). För den gammaltestamentlige apokalyptikern kommer detta Guds rike som ett transcendent under. »Sedan fick jag i min syn om natten se huru en som liknade en människoson kom med himmelens skyar, och han näkades den gamle och fördes fram inför honom. Ät denne gavs välde och ära och rike, och stammar och tungomål måste tjäna honom. Hans välde är ett evigt välde, som icke skall tagas ifrån honom, och hans rike skall icke förstöras» (Dan. 7: 13 f.). Världshistorien mynnar för den gammaltestamentlige siaren ut i det transcendent inbrytande messiasriket. Det är detta, som ger världshistorien mening och mål.

Medan fromheten inom senjudendomen föll tillbaka i partikularistisk begränsning eller antog individualistisk prägel, kom den religiösa universalismen på den israelitiska religionens höjdlägen att bevaras inom den unga *kristna* församlingen. För den nytestamentlige apokalyptikern mynnar hela historien ut i den stora kampen mellan Gud och världen, Gud och satan. Men på ruinerna av denna världen reser sig en ny himmel och en ny jord: »Och jag såg en ny himmel och en ny jord; ty den förra himmelen och den förra jorden voro förgångna, och havet fanns icke mer. Och jag såg den heliga staden, ett nytt Jerusalem, komma ned från himmelen, från Gud, färdigsmyckad som en brud, som är prydd för sin brudgum. Och jag hörde en stark röst från tronen säga: 'Se, nu står Guds tabernakel bland människorna, och han skall bo bland dem, och de skola vara hans folk'» (Uppb. 21: 1 ff.). Gudsfolket, det sanna Israel — se där slutmålet för världshistorien. Och detta gudsfolk är kyrkan. Med icke ringare anspråk framträder den unga kristna församlingen. Kyrkan allena ger världshistorien mening och mål, kyrkan allena fyller världshistorien med bärande inne-

håll. Kyrkan är den nya eonen, den nya tidsåldern, som brutit in. Utan detta världshistoriska perspektiv är det äldsta kristna kyrkomedvetandet icke att förstå.

Så är kyrkotanken kristenhetens stoltaste och djärvaste tanke. Den spränger det individualistiska trosmedvetandets begränsning. Den spränger nationalistiska gränser, språkgränser, rasgränser. Den fattar mänskligheten som en enhet, den skriver universalismen på sitt program. Den höjer tillika betraktelsen från det profanas, det »världsligas» plan. Den söker icke den mänskliga tillvarons mål i världsimmanenta faktorer. Den välver en himmel över jorden och ger det mänskliga livet en transcendent inriktning. Den hävdar, att denna transcendent inställning allena till sist förmår ge mening och bärande innehåll icke blott åt den enskildes liv, utan åt folkens liv, mänsklighetens liv, historien, världshistorien. Kyrkan är den allomfattande illustrationen till det stora Paulus-ordet: »Alltsammans kommer från Gud» (2 Kor. 5: 18).

Väl har kyrkotanken mången gång under kristenhetens historia till sin ursprungliga innebörd fördunklats eller bemängts med för densamma främmande innehåll. Den senast genomlevda religiösa individualismens och liberalismens tidsålder har förklarligt nog stått ganska oförstående och främmande för kyrkans ursprungliga art. Kristen tro och religion ha fattats väsentligen som en individens sak. Det religiösa samfundet har betraktats blott som en summa av individer. Tyngdpunkten har förlagts till människans belägenhet och åtgöranden. Men på två punkter har i vår tid det ursprungliga kyrkomedvetandet brutit fram. Då den äldsta kyrkan betraktade sig som det sanna Israel och då Israels uppgift var att vara ett ljus för folken, sprang kallelsen till världsmision omedelbart fram ur det äldsta kyrkomedvetandet. Man har kallat vår tid världsmisionens århundrade. I världsmisionen har kyrkotanken aktualiserats på ett markant vis. Den andra av samtidens stora rörelser — den ekumeniska — har levandegjort medvetandet om kyrkan över de enskilda kyrkosamfunden. Redan hos Ignatius av Antiokia föreligger uttrycket »den katolska kyrkan» (Ep. ad Smyrn. 8:2), d. v. s. den allmänneliga, den universella. Nära samman med kyrkans universalitet hör dess ekumenicitet. I Polycarpusmartyriet (8: 1) talas om »den över jordkretsen ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\grave{\eta}\nu\ \sigma\iota\kappa\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\gamma\eta\nu$) sig

sträckande katolska kyrkan». Ekumeniciteten såväl i extensiv som intensiv bemärkelse hör till kyrkans ursprungliga väsen.

Såsom universell är kyrkan *en*. Enligt urkristen åskådning är den ock synlig. Tanken på den osynliga kyrkan är icke urkristen. Den enskilda lokalförsamlingen visste sig företräda den enhetliga kyrkan. Och kyrkan själv var en gudsgärning, helt igenom ett uttryck för Guds handlande i Kristus. Därav följde medvetandet om, att även det jordiska och mänskliga samfundet var ett Guds tempel och Kristi kropp. Visserligen kunde de enskilda lokalförsamlingarnas förhållande till den enhetliga kyrkan fattas på olika sätt. Och dock förelåg i äldsta tid ständigt medvetandet om ett omedelbart sammanhang mellan den enskilda lokalförsamlingen och kyrkan själv.

Den urkristna tanken, att den enhetliga kyrkan är synlig, har konsekvent fullföljts inom den romerska kyrkosynen. Ignatius hävdar, att »där Kristus är, där är den katolska kyrkan» (Ep. ad Smyrn. 8: 2), och för honom var Kristus, där sakramentet förelåg. Ireneus fullföljer Ignatius tankegång och har präglat den klassiska formeln: »Där kyrkan är, där är Guds Ande, och där Guds Ande är, där är kyrkan och all nåd» (Adv. haer. III, 24: 1). Kyrkan allena förmedlar frälsningen. Det gäller även lokalförsamlingen, som betecknas »katolsk kyrka». Så även i Polycarpusmartyriet (c. 16), Pioniusmartyriet (c. 9) och andra martyrier. Liknande bestämmingar finnas hos Tertullianus. De olika elementen i den romerska kyrkosynen hopsamlas av Cyprianus, som präglat den kända satsen: *extra ecclesiam nulla spes salutis* (Ep. 73: 21). Augustinus har med sitt månggestaltade kyrkogrepp bl. a. upplöst den gamla tanken på den enhetliga *synliga* kyrkan. Dock har den romerska kyrkosynen i detta hänseende icke följt Augustinus. Ty ett av kyrkans huvudepitet är ännu idag inom romersk katolicism dess *synlighet*. Kyrkan själv är manifesterad i dess hierarki och enskilda medlemmar, i dess läroförkunnelse och bekännelse, i dess kult och sakrament.

Luther bröt med begreppet om kyrkans synliga karaktär. Han utgick från Ordet, das Wort Gottes. Kyrkan växer fram ur evangelieförkunnelsen och Ordets predikan. Visserligen måste det vara så, att där Ordet förkunnas och mottages, ett synligt samfund uppstår. Men detta är egentligen icke kyrkan själv. Kyrkan är Kristi mystiska kropp,

vars huvud är Kristus och vars enskilda lemmar sammanhållas icke av hierarkien eller sakramenten, utan av evangeliet och Ordet. Såsom huvudet, Kristus själv, och såsom hans gåvor äro osynliga och aldrig helt kunna på ett yttre sätt manifesteras, så är kyrkan själv osynlig. Den är föremål för tro, icke för åskådning. Inom protestantisk teologi har man så kommit till ett åtskiljande mellan den osynliga kyrkan och det synliga samfundet. I den mån man låter den osynliga kyrkan representera den sanna kyrkan, innebär detta åtskiljande, att den sanna kyrkan icke kan på ett yttre sätt manifesteras. Det föreligger alltid en oemotsvarighet mellan kyrkan själv och dess synliga utgestaltning.

II.

Det grekiska ordet dogma hade ursprungligen varken religiös eller kyrklig innebörd. Termen användes först inom det politiska och borgerliga livets område och betecknade offentligt påbud. Ordet övergick omsider i det filosofiska språkbruket och betecknade där princip, grundläggande axiom. Närmast i denna betydelse upptogs det av kyrkofäderna. Sedan apologeternas dagar användes det för att beteckna de tankar, som äga giltighet i kyrkan i kraft av gudomlig uppenbarelse. Det är givet, att även den ursprungliga betydelsen av ordet dogma, nämligen offentligt påbud, auktoritativ förordning, skulle komma att göra sig gällande. Redan av denna dogmats formella betydelse framgår, huru intimt det sammanhör med kyrkan såsom samfund.

Till dogmats väsen, såsom det historiskt föreligger, hör sålunda, att det uppträder med auktoritativ myndighet. Auktoritetsmomentet kan ses såsom av dels inre, dels yttre art. Auktoritativ myndighet äger dogmat genom den grundläggande religiösa sak, det företräder; det har i sig självt auktoritativ myndighet, dess auktoritet är av inre art. Auktoritativ myndighet äger dogmat vidare såsom uttryck för kyrkosamfundets medvetande; här alltså en auktoritet av yttre art. Hävdandet att den sanna kyrkan är synlig eller förnekandet härav sammanhänger med olika uppfattningar om dogmats egen formella karaktär.

Inom romersk katolicism betonas i lika grad dogmats inre och yttre sida, dess gudomliga och mänskliga sida, och skådas båda sidorna i var-

andra. Här fattas dogmat som den grundläggande religiösa sanning, som Gud uppenbarat på övernaturligt sätt och som kyrkan förkunnar för sina medlemmar med förpliktelse till tro. Detta tänkesätt blir möjligt djupast därför, att kyrkan såsom ett Guds eget verk här fattas såsom identisk med sin yttre mänskliga framträdelseform.

Inom protestantismen har denna dogmats principiella innebörd kommit att ompräglas. Visserligen antar man även här både en yttre och en inre sida, både en gudomlig och en mänsklig sida i dogmat. Men man förkastar den inom katolicismen antagna samstämmigheten och inbördes motsvarigheten av de båda sidorna. Man isärhåller de två sidorna, och man betonar varje sida för sig. Den inre sidan är djupast intet annat än uppenbarelsen och Ordet självt. Men denna sida kan aldrig restlöst och adekvat uttryckas. Den kan aldrig helt förverkligas i det med mänskliga uttrycksmedel framställda dogmat. Detta blir därför lika med resultatet av varje ärlig strävan att komma åt uppenbarelsen och Ordet, men är aldrig helt identiskt därmed. Det kan därför icke framträda med någon yttre, rättsligt bindande befo-genhet. Det är ständigt rörligt och uttryckes i ständigt nya former efter det andliga livets egen växt. Hela denna principiella uppfattning av dogmat har sin motsvarighet däri, att man inom protestantisk kristendom icke erkänner, att kyrkan såsom ett Guds verk sammanfaller med sin mänskliga, historiska framträdelseform, utan i stället hävdar, att den sanna kyrkan är osynlig.

Sammanhanget mellan kyrkan och dogmat är emellertid icke blott av formell utan även av saklig art. Detta kan först så uttryckas, att kyrkan icke blott är en historisk företeelse, ett empiriskt samfund, utan själv är ett dogma. Den kristna kyrkan såsom samfund kan från äldsta tid intill våra dagar historiskt konstateras. Men att detta samfund är det sanna Israel, det utkorade gudsfolket, slutmålet för världshistorien, kan aldrig historiskt fastställas; det är ett dogma. Och dock var det just medvetandet härom, som gav kyrkan som empiriskt samfund dess särprägel och egenart.

Vi veta, att det äldsta teologiska arbetet gick ut på att uppvisa, att den unga kristna kyrkan var det sanna Israel, det utvalda gudsfolket. Detta skedde både så, att det visades, att Israel efter köttet förverkat sin utkorade ställning, och så, att det klarlades, att endast den kristna

kyrkan motsvarade Guds av ålder givna löften. Man bevisade med stöd av Gamla testamentet, att Israel hade orätt. Gamla testamentet förvandlades från en judisk till en kristen helig skrift. Gamla testamentets löften gällde icke Israel efter köttet, utan det andliga Israel, den kristna kyrkan. Gammaltestamentliga utsagor och tilldragelser fattades såsom pekande fram mot kyrkans Herre, ja, Kristus själv tänktes som Gamla testamentets Gud. Kristus talade genom profeterna, Kristus handlade i Gamla testamentets händelser. Vi se denna inställning till Gamla testamentet hos raden av kyrkofäder och kyrkans lärare, Luther icke undantagen. Gamla testamentet kom att dogmatiseras. Gamla testamentet såsom en *kristen* helig skrift är att till fullo förstå endast ut från kyrkotanken.

Nya testamentet är icke blott såsom kanon utan även till sitt konkreta trosinnehåll väsentligen en skapelse av kyrkan. Där möter in toto den unga kristna kyrkans trosmedvetande. »Vi stå icke inför litterära eller historiska verk, icke inför försök att göra propaganda för en enskilds upplevelse», skriver Gillis Wetter. »Våra evangelier ... ha skapats ut från en församlings, en kyrkas religiösa behov.»¹ Den exegetiska forskningen har vidare lärt oss, att Nya testamentets tros tankar beträffande det centrala, Kristus och frälsningen, äro att förstå ut från den äldsta kyrkans gudstjänstliv och kult. Ja, med kyrkotanken för ögonen får själva trosbegreppet hos Paulus, trons apostel, en väsentligen annan innebörd än det intellektualistiskt förträngda trosbegrepp, varmed vi vanligen röra oss. Att tro är att genom dopet ha blivit medlem i kyrkan och en lem i Kristi kropp.² Och nattvarden är att såsom en lem i kyrkan, Kristi kropp, stå i levande förbindelse med den upphöjde Herren.³

Det skulle föra för långt att i detalj visa, huru olika sidor av det kristna trostänkandet alltifrån den tid, då detta började att teologiskt-dogmatiskt utformas, står i intimaste sammanhang med kyrkotanken, och huru, då en brytning sker med den ursprungliga kyrkosynen, detta har sin motsvarighet i kristendomstolkningen i övrigt. En detaljerad framställning härav skulle i realiteten gestalta sig till en teckning av hela dogmhistorien.

¹ Det urkristna gudstjänstlivet och Nya testamentet, 1923, s. 24.

² Jfr W. Mundle: Der Glaubensbegriff des Paulus, 1932, s. 155, 169.

³ Jfr H. Seesemann: Der Begriff *κοινωνία* im Neuen Testament, 1933, s. 31 ff.

III.

Råder det intima sammanhang mellan kyrkan och dogmat, som av det föregående framgått, så har dogmatiken såsom teologisk disciplin att vederbörligen beakta detta. Här återstår att peka på några av de möjligheter, som aktgivandet på detta sammanhang erbjuder åt dogmatiken såsom dogmhistorisk och systematisk teologisk forskning.

Kyrkan är, såsom förut framhållits, först och främst en empiriskt fastställbar storhet, förvisso med mångskiftande utgestaltningar genom tiderna, dock med ett givet historiskt utgångsläge. Denna kyrkas trosmedvetande genom seklerna är dogmhistoriens givna objekt. Men är kyrkan, såsom av det föregående framgår, det primära, så inställer sig såsom första uppgift att dogmhistoriskt utforska själva kyrkotankens utgestaltning genom tiderna. Med hänsyn därtill, att den kristna trosåskådningen utgör ett organiskt helt, blir uppgiften den att söka framställa kyrkotanken icke isolerat, utan som ett nödvändigt element i det totala trossammanhanget eller m. a. o. att söka visa, huru kyrkosynen hos skilda teologiska skriftställare och inom olika strömningar intimt sammanhänger med vars och ens syn på det övriga kristna trosinnehållet, teologien i egentlig mening, kristologien, pneumatologien, soteriologien, antropologien o. s. v. Kyrkotanken erbjuder så en utgångspunkt för framställningen av den *totala* dogmhistoriska utvecklingen från det äldsta kyrkomedvetandet fram över utbildandet av den romersk katolska kyrkosynen med dess olika element, reformationens brytande därmed och nyorientering, den religiösa individualismens och liberalismens bristande uppskattning av kyrkan hän mot en begynnande ny förståelse för den ursprungliga kristna kyrkotanken. Och då den dogmhistoriska framställningen har att ta sikte på riktningar, som falla vid sidan av den ledande utvecklingslinjen och inta en oppositionell inställning, kommer kyrkotanken härigenom att indirekt belysas.

Den systematisk-teologiska framställning av det totala kristna trosinnehållet, som tar sin utgångspunkt i kyrkan, kommer att i mycket avvika från den traditionellt brukliga, men samtidigt undgå sådana faror i metodiskt hänseende, som vidlåda nyare systematisk teologi. Här komma för det första de eljest i de dogmatiska arbetena så varmt

omhuldade s. k. prolegomena eller de dogmatiska förbegreppen att bortfalla såsom överflödiga. Och härmed undviktes faran att syssla med varjehanda orimliga frågor. Vidare undgås den fara för subjektivism och psykologism, som vidhäftar erfarenhetsteologien eller medvetenhetsteologien, som upphämtar trosutsagorna ur det individuella medvetandets djup. Ytterligare undviktes den spekulativa teologiens fara att förtunna konkreta religiösa trosutsagor till abstrakta ideer. Slutligen undgås biblicismens och historicismens fara att förvandla levande trosutsagor till kodifierade satsar, död bokstav och historiska kuriositeter, då utgångspunkten, kyrkan, är en levande andemakt.

Att kristen tro och religion är att förstå icke från för densamma främmande synpunkter, utan endast ut ifrån sin egenart är ett ofrånkomligt teologiskt-vetenskapligt krav. Här stå vi vid kyrkotankens sista och avgörande betydelse för dogmatiken och den systematiska teologien. Kyrkan är, såsom förut sagts, en historiskt fastställbar storhet. Men detta historiska samfund uppbars i sin klassiska ursprungstid helt av medvetandet om, att det var det sanna Israel, det utkorade gudsfolket, målet för världshistorien. Den ställningen hade det icke tagit sig självt — så var dess medvetande — *den var av Gud given*. Kyrkan i denna mening är ett dogma, ett trosföremål. Kyrkan i denna mening är en grundläggande kristen bekännelse, att Guds gärning, icke människans verk, är det yttersta i tillvaron, begynnelsen och änden. Men härmed har kyrkan själv i sin klassiska ursprungstid framställt det kriterium, den kritiska norm, varefter den systematiska teologien kan pröva, vad som äger kristen religiöst halt. Och detta kriterium torde näppeligen kunna formuleras mera träffande än genom det stora Paulus-ordet: »Alltsammans kommer från Gud» (2 Kor. 5: 18).

KRISTENDOM OCH IDEALISM¹

AV PROFESSOR ANDERS NYGREN, LUND

När en vetenskaplig fråga börjar tilldra sig ett mera allmänt intresse och blir diskuterad i vidare kretsar, kan man vara ganska viss på att en missuppfattning är med i spelet. Och det egendomliga är, att missuppfattningen icke smyger sig in så att säga vid sidan, utan är av mera konstitutiv art. Det är ofta just den som först gör att frågan får ett mera allmänt intresse. Denna iakttagelse har i hög grad tillämpning på den fråga, som här skall upptagas till diskussion, frågan om »kristendom och idealism». Anledningen till att detta problem kommit upp är ju, att man inom teologien för visst ändamål sett sig nödsakad att draga upp en gränslinje mellan kristet och idealistiskt. Men då idealismen icke är blott en internt teologisk företeelse, har man även utifrån börjat intressera sig för vad denna gränsreglering egentligen skall innebära. Med större eller mindre intensitet, med större eller mindre sakkunskap har man från skilda håll kastat sig in i diskussionen, vilken så småningom blivit ganska livlig, om än icke alltid synnerligen klargörande. När frågan kommit så pass långt ut i det allmänna, så finns det — icke minst med hänsyn till mångtydigheten såväl i begreppet kristendom som i begreppet idealism — möjlighet till allahanda ställningstaganden och värderingar. Det är icke längre svårt för vem som helst att yttra vad som helst i frågan, eftersom det icke längre är någon entydigt bestämd fråga. Skall en fortsatt diskussion här löna sig, så är det nödvändigt att problemet »kristendom och idealism» föres tillbaka till alldeles bestämda punkter, där det kan påvisas, att ett verkligt problem föreligger. Men om detta får ske och om man alltså får klarlagt vad frågan egentligen och meningsfullt gäller, kommer förvisso mången, som med intresse lyssnat till den hit-

¹ Inledningsföredrag vid Filosofiska Föreningens i Lund diskussion den 25 februari 1937 över ämnet »Kristendom och idealism».

tillsvarande diskussionen och bakom densamma anat en intressant maktkamp, att desillusionerad vända sig bort och säga: var det icke fråga om annat, då är ju det hela en storm i ett vattenglas, och frågan kan avföras från dagordningen.

Nu skall härmed icke vara sagt, att frågan om kristendom och idealism i verkligheten skulle vara av underordnad betydelse. Dess vetenskapliga vikt går säkerligen vida utöver vad man i allmänhet gjort klart för sig, samtidigt som dess kulturella och praktiska konsekvenser icke äro så stora som man ofta synes befara. Vad som skulle framhållas är blott detta: när de missförstånd som omge denna fråga och som förskaffat den dess populära intresse blivit undanröjda, så komma de säkerligen att ta med sig åtskilligt av den sensationella stämning, som lägrat sig kring vår fråga. Om detta får ske, så är det endast till förmån för saken. Det kan då icke hjälpas, om samtidigt något av det populära intresset för frågan skulle gå förlorat.

På *en* punkt kan man, om man överhuvud har något som helst historiskt sinne och någon känsla för andliga differenser, icke låta bli att draga en bestämd gränslinje mellan kristendom och idealism, nämligen vid kristendomens begynnelsepunkt. Rent historiskt kan det icke råda något som helst tvivel om att urkristendomen och den senantika idealismen tillhöra två skilda andliga världar. Wilamowitz-Moellendorf har rätt, då han i sitt berömda Platonverk opponerar mot den icke ovanliga tendensen att sudda ut gränslinjen mellan Platons värld och Nya testamentets värld. Vid en jämförelse mellan Paulus och Platon konstaterar han: »Von Eros wusste der eine, von Agape der andere nichts; da konnten sie voneinander lernen, aber so, wie sie waren, würden sie es auch da nicht getan haben». Och på ett annat ställe i samma arbete talar han om den »Unsinn, wie ihn die Theologen machen, wenn sie ἀγάπη und έρως zusammenwerfen». Detta den berömde filologens varningsord är mycket tacknämligt och ännu alltjämt högst välbehöfligt. Eljest skulle man tycka, att det icke skulle behövas någon större fond varken av filologisk, filosofisk eller teologisk insikt för att märka den grundläggande olikheten. Särskilt om man riktar uppmärksamheten på den fortsatta historien,

hurusom de båda strömmarna bölja fram, från början kraftigt repellerande varandra, därefter ömsom attraherande och repellerande varandra, och om man sedan därifrån går tillbaka till begynnelserna, kan man icke undgå att se, att det är två skilda andliga världar, som här träda varandra till mötes. Om man täcker över differensen vid utgångspunkten, så berövar man sig möjligheten att förstå det väldigaste andligt-dynamiska spel, som historien har att uppvisa. Det är verkligen väl mycket begärt, om man av teologen, vilkens uppgift det är att söka förstå kristendomen i dess skilda faser fram till nutiden, fordrar att han på grund av en nutida önskan om ett visst förhållande mellan kristendom och idealism skulle avstå ifrån att se det, som kastar ljus över kristendomens hela historia.

Då det gäller att konfrontera kristendom och idealism med varandra, måste man framför allt behålla i minnet, att det icke är fråga om blott två begrepp, utan om två andliga världsmakter. Hellre än att utgå från ett mer eller mindre godtyckligt uppställt begrepp om kristendomen och ett mer eller mindre godtyckligt begrepp om idealismen och sedan jämföra dessa med varandra, bör man därför utgå från den faktiska historia, som de haft med varandra. Och bäst är det att konfrontera dem med varandra redan vid utgångspunkten, där var och en är sig själv. Här kan man också med bättre rätt än eljest verkställa en jämförelse dem emellan, eftersom de här möta varandra såsom liknämninga och kommensurabla storheter, ty också den senantika idealismen är väsentligen en form av religion. Framsprungen i nära relation till de gamla mysteriereligionerna återvänder den antika idealistiska filosofien under sitt sista stadium, framför allt i nyplatonismen, till sin religiösa grund. Den blir något av mysteriereligion och frälsningslära, den ger anvisning på en bestämd frälsningsväg, och det är detta, som gör den så väl jämförlig med den kristna frälsningsvägen.

Om konfronteringen mellan urkristendomen och den antika idealismen skall kunna rent genomföras, kräves emellertid en viktig förutsättning, nämligen att jämförelsen hålles på det teoretiska, rätt och slätt konstaterande planet, under bortseende från varje försök till värdering. Det är inte vetenskapens uppgift att värdera, utan att klarlägga faktiska förhållanden. När vi tala om skillnaden mellan kristendomen och den antika idealismen, så gäller frågan en karakterisering,

ej en värdering; det är fråga om en typskillnad, ej om en värdeskillnad. Det är av yttersta vikt att här eftersträva full klarhet. Det visar sig nämligen, att det värderande ställningstagandet har en tendens att tillvälla sig primatet också inom den vetenskapliga betraktelsen — icke utan stort förfång för det teoretiska klarläggandet. Värderingen har, då den blandas in i det teoretiska klarläggandet, samma verkan som skyggglappar. Man vågar inte se de olika företeelserna så klart i deras typiska utgestaltning som man hade möjlighet till, om värderingen hölles fjärran. Sålunda visar det sig ofta, att den som finner ett omistligt värde i båda de åskådningar som äro föremål för jämförelse, har ett visst intresse att avtrubba och överskylla typmotsatsen dem emellan. När man värderar en åskådning, och samtidigt konstaterar en typskillnad mellan den och en annan åskådning, får detta lätt utseendet av att den senare åskådningen underkännes. Enda möjligheten att vinna klara linjer vid typbestämningen är därför att i detta sammanhang allt vad värdering heter avlyses.

Här skall emellertid icke fördöljas, att vi på denna punkt mötas av alldeles särskilda svårigheter, då frågan gäller idealism och kristendom. Med båda dessa uttryck äro vissa värdeföreställningar så intimt förknippade, att det visar sig vara ytterst svårt att bortse ifrån dem. Uttrycket idealism medför omedelbart en rad värdebetonade associationer av »idealitet» och »ideell inriktning», så att man utan svårighet förstår den, som finner det självklart att kristendom och idealism någorlunda sammanfalla med varandra. Skulle kristendomen icke representera en form av idealitet? Och är det icke självklart, att kristendomen med sin gudstro vill giva vårt liv en ideell inriktning? Och på liknande sätt förhåller det sig med uttrycken kristendom och kristen. Om man konstaterar, att något icke med rätta kan karakteriseras med namnet kristet, ligger det nära till hands att fatta detta såsom ett underkännande av dess värde. Så uppstår just på grund av värdesynpunktens inblandning en tendens att utsudda alla gränslinjer och avstå från varje klart tänkande över differenserna.

I en vetenskaplig utredning eller diskussion är det av största vikt att man gör en klar åtskillnad mellan begreppens användning såsom karakteriserings- eller värdepredikat. En sammanblandning av dessa båda användningar leder ovillkorligen till förvirring.

När man i karakteriseringssyfte söker draga tydliga och klara gränser kring det som kallas »kristet», mötes man emellertid ofta av en rad missförstånd. Om man, för att icke utsudda det karakteristiska, ej vill vara med om att fästa etiketten »kristen» på varje ideell strävan, heter det från många håll: det går icke för sig att se så mörkt på allt mänskligt, att man icke ens är villig att erkänna det högsta och värdefullaste och mest ideella i det mänskliga strävandet. Eller det heter: kristendomen får ej hopsnöras på detta sätt. Den kristendom, som vi skola ha användning för, måste vara vittfamnande, så att den i sig kan innesluta allt som är värdefullt och ädelt i det mänskliga livet. Emellertid gå dessa invändningar fullkomligt på sidan av saken och bero på en total missuppfattning av vad det gäller. Här är icke fråga om att se ljust eller mörkt på den mänskliga strävan. Snarare vore det väl att se mörkt på det mänskliga livet, om man icke skulle kunna erkänna, att det äger något stort och ädelt utan att genast behöva säga: detta är kristet. Vad det här gäller är ingenting annat än att låta detta vara detta. Förvisso har platonismen bragt mänskligheten en rik fond av ädel mänsklighet. Men huru högt man än må värdera detta, vore det dock avgjort missvisande att kalla detta för kristendom eller påstå att det i huvudsak ligger på kristendomens linje. Det är en egoism, som föga anstår en kristen, att så snart han påträffar något värdefullt genast lägga beslag på det för egen räkning och säga att det är »kristet». Låt mig illustrera det sagda med ett analogt exempel, visserligen rätt haltande, men som likväl möjligen kan säga oss ett och annat i den fråga, som nu sysselsätter oss. Vad skulle vi tänka om en skånsk lokalpatriot, för vilken hembygden och dess natur äro förknippade med de starkaste värdekänslor, och som under en resa i Norge gäve uttryck åt sin värdeuppskattning av de norska fjordarna och fjällen med orden: »detta är ett äkta skånskt landskap»? Skulle icke var och en finna honom inbilsk och uppblåst, som om det icke kunde finnas något värdefullt och hänförande utanför hans hembygds gränser? På liknande sätt förhåller det sig med det påtalade missbruket av namnet »kristen» för allt vad man finner värdefullt. Vi måste vänja oss vid att använda begreppet »kristen» icke så mycket som *värdepredikat*, utan fastmer såsom *karakteriseringspredikat*. Vi måste komma fram till att — åtminstone i vetenskapligt sammanhang — med »kristen-

dom» och »kristet» mena någonting karakteristiskt och egenartat och att tala om »kristet» endast då detta karakteristiska och egenartade verkliga föreligger.

Nu skall det villigt medgivas, att det torde vara alldeles utsiktslöst att ur frågeställningar: »kristendom och idealism» utskala värdesynpunkten. Båda de i jämförelsen ingående namnen äro på en gång så mångtydiga och förbundna med så mycket personligt engagemang, att man ej kan hoppas på vilja till objektiv iakttagelse. Därför betraktar jag själva frågan »kristendom och idealism» såsom en rätt olyckligt ställd fråga och har för egen del så mycket som möjligt undvikit att använda denna frågeställning. Det är lyckligare, om man kan finna uttryck, som äro mindre belastade och mindre förknippade med en omedelbar värdering. Det är i detta sammanhang och i detta intresse, jag föredrar att bruka termerna *eros* och *agape*, *eros* såsom beteckning för den hellenistiska, senantika idealistiska religiösa totalinställningen, *agape* såsom beteckning för den urkristna totala religiösa inställningen. Dessa båda från resp. religionsområden hämtade termer ha den fördelen, att de icke omedelbart framkalla vissa värdekänslor, utan inbjuda till iakttagelse av det för var och en av dem karakteristiska och egenartade. De representera var på sitt område något centralt och för hela inställningen avgörande. De äro var på sitt område det högsta, och detta utesluter den eljest nära till hands liggande tendensen att låta den ena vara en högre form av den andra. Det vore meningslöst att i Platons *eros* vilja se en högre form av Nya testamentets *agape*, men lika meningslöst att i Nya testamentets *agape* vilja se en högre form av Platons *eros*. Den enda meningsfulla uppgift, som här kvarstår, är att ge akt på det för var och en karakteristiska.

Men nu invändes det: icke heller på så sätt kommer man fram till en verklig karakteristik, utan det hela blir blott en nödortfigt maskerad värdering. Ty vad är det annat än en värdering, när man ställer emot varandra *eros* såsom begärande och *egocentrisk* kärlek, *agape* såsom *teocentrisk* kärlek, som icke söker sitt? Svar: i denna karakteristik ligger icke någon värdering. Det bästa och rättvisaste sättet, då man vill karakterisera olika åskådningar, är väl att man låter dem karakterisera sig själva. Och det är ingenting annat än detta som här har skett. *Platon* inskärper gång efter annan och hans efterföljare ha

icke tröttnat på att inskräpa, att eros är begärande kärlek, och detta har sedan varit den principiella grundvalen för erosåskådningen tiderna igenom. *Paulus* säger om den kristna kärleken, agape: »den söker icke sitt». Men — invändes det vidare — kan man verkligen tala om en egocentrisk orientering i en åskådning, som kulminerar i tanken, att det är bättre att bliva förorättad än att själv förorätta? Det är tacknämligt, att denna invändning blivit framställd, ty här kan man in concreto se huru allvarligt menat kravet på en värderingsfri, rent karakteriserande framställning är. Om termen »egocentrisk» vore menad såsom uttryck för en negativ värdering, så vore den givetvis oanvändbar i detta sammanhang. Vem skulle vilja tala nedsättande om tanken att det är bättre att förorättas än att förorätta? — en av de sublimaste tankar, till vilka mänskligt tänkande höjt sig. Men om det åter blott är fråga om att karakterisera denna tankes allmänna struktur, så är det lika klart, att vi måste beteckna den såsom »egocentrisk». Ty huru motiveras tanken? Därmed att den som förorättar en annan däri genom nedsätter sitt eget personliga värde, vilket däremot icke är fallet med den som blir förorättad. Motiveringen sker alltså ut ifrån det egna jaget, ut ifrån *ego* såsom centrum. — Nu skulle det visserligen om satsen, att det är bättre att förorättas än att förorätta, kunna sägas, att den också är en kristen sats. Men i så fall får den en delvis annan mening och framför allt en annan motivering: den blir teocentriskt motiverad, ut ifrån tanken på Gud och på nästan, men däremot icke ut ifrån tanken på det egna jaget. Gud låter sin sol gå upp över onda och goda och låter det regna över rättfärdiga och orättfärdiga. Den som lever i Guds kärlek måste göra på samma sätt. Han har fått för intet och måste alltså giva för intet. Hellre förorättas än förorätta: »om någon slår dig på den högra kinden, så vänd ock den andra till åt honom; och om någon vill gå till rätta med dig för att beröva dig din livklädnad, så låt honom få manteln med». Det är, som var och en märker, en fundamental skillnad mellan denna tanke, då den möter med *egocentrisk* motivering hos Sokrates-Platon, och då den möter med *teocentrisk* motivering i kristendomen. I förra fallet är det fråga om hänsynen till den egna personens höjdläge, i senare fallet om den kärlek, jag är skyldig nästan därför att Gud är kärleken och både jag och nästan äro Guds tillhörighet. På båda linjerna har man

gått så långt som det är möjligt att gå. Det är icke möjligt att på objektiv väg påvisa, att den ena tanken står högre än den andra. Om någon vill föredraga tanken i dess egocentriska form, så är det lönlöst att söka överbevisa honom om att han gör fel däri. Men om han däremot gör gällande, att denna tanke är *kristen*, så måste detta bestridas, och nu på objektiva grunder. Ty motiveringen ut ifrån det egna jaget duger icke inom kristendomen. Om meningen i satsen: »det är bättre att förorättas än att förorätta» vore denna, att det egna jagets värde därigenom tillvaratages, då borde ju den kristne i överensstämmelse med kravet att älska nästan såsom sig själv, vara lika angelägen att nästans värde tillvaratoges som hans eget; men i och med detsamma vore också satsens giltighet upphävd. Man ser, till vilken förvirring det för, om man sammanblandar sådant, som vuxit upp inom skilda världar.

Emellertid är det ingalunda säkert, att motståndaren ger sig tillfreds med denna förklaring. Han kan säga: allt det sagda må förhålla sig så, och under andra omständigheter skulle kanske skillnaden mellan den hellenistiska och den kristna åskådningen kunna uttryckas med termerna egocentrisk och teocentrisk, om dessa nämligen brukas i så värdeindifferent mening, som här utlovas. Men nu är detta uteslutet genom det faktiska läget. För den som med urkristendomen och reformationen finner syndens väsen just i själviskheten eller egocentriciteten har denna sistnämnda term upphört att vara ett neutralt karakteriseringspredikat. Att karakterisera en åskådning såsom egocentrisk och därvid söka bortse från den i detta uttryck liggande negativa värderingen synes ungefär lika orimligt som om man betecknade en person såsom opålitlig eller ohederlig och därtill fogade förklaringen: detta säger jag icke för att uttala ett värdeomdöme om denna person, utan blott för att karakterisera honom.

Detta resonemang kan förefalla övertygande, men är i själva verket ytterst missvisande. Naturligtvis ställer sig kristendomen ut ifrån sin teocentriska uppfattning avvisande till varje egocentriskt orienterad åskådning; därpå behöva icke många ord spillas, liksom varje värdering innebär ett avvisande av däremot stridande värderingar. Men därav följer icke, att man ej i rent teoretiskt intresse skulle kunna fixera vad som är det karakteristiska och egenartade för den ena och

andra värderingen. Och det är detta senare problem, som här sysselsätter oss. Ett exempel må klargöra detta. Om den självutgivande kärleken, som offerar sig även för fienden, för oss ter sig såsom något gott och upphöjt, så är denna värdering att återföra på kristendomens inflytande. Det är dess värdering, som så slagit igenom, att man även där man eljest står främmande för kristendomen har svårt att emancipera sig från den. Den kan därför lätt förefalla såsom en ofrånkomlig och allmänmänsklig värdering. Men intet kan vara felaktigare än en sådan uppfattning. För antik åskådning var denna värdering i huvudsak främmande eller rent av stötande. Man behöver för att få ett levande intryck härav blott lyssna till huru en platoniker som Kelsos under det andra århundradet reagerar mot kristendomens tal om Kristi självutgivelse: »Vad har väl Jesus gjort för något ärorikt såsom en gud? Har han föraktat människorna och bespottat dem och lycklat med det som övergick honom? . . . Om icke förr, varför visar han icke åtminstone nu [vid korset] något gudomligt, varför befriar han sig icke från denna smälek, varför straffar han icke dem som i övermod försynda sig mot honom och hans fader?» Man märker det tydligt, för denne senantike idealist är idealet icke kärlekens självutgivelse, utan den manliga självhävdelser. Hans grundläggande värdering var en annan än kristendomens och sådan, att det som för kristendomen är högt och gudomligt, för honom måste te sig såsom föraktlig svaghet.

Men det är icke blott den senantika idealismen som ställer sig avvisande till kristendomen. Också kristendomen känner sig på sitt begynnelsestadium i skarpaste opposition mot den senantika idealismen. Den för dennas hela inställning kanske mest karakteristiska uppfattningen, tanken på själens naturliga odödlighet, är under de första århundradena ständigt föremål för bekämpande från kristendomens sida. Tron på »själens odödlighet» kan på detta tidiga stadium rent av betecknas såsom bevis för att man befinner sig utanför kristendomens område. Sålunda heter det hos Justinus Martyren: »Om I sammanträffen med sådana som säga sig vara kristna . . . och som påstå, att det icke finns någon de dödas uppståndelse, utan att deras själar omedelbart vid dödens inträde skulle upptagas till himmelen, så hållen dem icke för kristna». Den kristna tron på de dödas uppståndelse

såsom en gudomlig maktgärning sättes här emot den antika idealistiska tron på själens naturliga odödlighet. Här må emellertid anmärkas, att det naturligtvis icke är på formuleringarna det kommer an, så att uttrycket »de dödas uppståndelse» utan vidare skulle garantera en kristen uppfattning och uttrycket »själens odödlighet» en för kristendomen främmande åskådning. Tvärt om har man ofta under tidernas lopp i uttrycket »de dödas uppståndelse» inlagt mycket, som har föga med kristendomen att skaffa, under det att man å andra sidan ofta använt uttrycket »själens odödlighet» då man i verkligheten menat ingenting annat än den kristna uppståndelsetron. Allt beror på vad som inlägges i dessa uttryck. Vad är det då i den antika idealismens sätt att tala om »själens odödlighet», som verkar stötande på den äldsta kristendomen? Det är detta, att det som för kristendomen är en Guds egen makt- och kärleksgärning, här tänkes tillkomma människoanden i kraft av dess naturliga utrustning. Det är alltså åter den teocentriska inriktningen contra den egocentriska: i det egna jaget ligger intet, som garanterar det eviga livet; om detta likväl kommer människan till del, så sker det uteslutande såsom en gudomlig gåva.

De anförda exemplen torde klart nog visa, att kristendomen och den senantika idealismen representera två artskilda åskådningar och värderingssätt. Då man ser, huru de vid sitt första sammanträffande ömsesidigt reagera mot varandra, så har man däri möjligheten att rent objektivt konstatera olikheten i deras grundvärderingar. Det är icke genom värderande ställningstagande från vår sida, utan genom enkel iakttagelse som vi nå fram till en typskillnad mellan kristendomen och den senantika idealismen. Deras olika sätt att reagera äro objektiva fakta, som stå fast alldeles oberoende av huru vi ställa oss till dem. Om vi med våra sympatier mera stå på urkristendomens eller den antika idealismens sida, är något som ej kan inverka på deras karakteristiskt olika sätt att värdera. Om vi med reformationen hävda en teocentrisk kristendomsuppfattning och följaktligen bedöma varje form av egocentricitet såsom synd, eller t. ex. med Nietzsche utgå från den antika idealismens egocentriska förutsättning och ut ifrån denna betrakta kristendomens teocentriska åskådning såsom den stora villovägen och såsom »omvärderingen av alla antika värden», så kvarstår i båda fallen det faktum, att vi i kristendomen ha att göra med

en teocentriskt, i den senantika idealismen med en egocentriskt grundad åskådning. Vare sig vi värdera den ena eller andra sidan eller alldeles avstå från att i detta sammanhang värdera, kvarstår såsom ett objektivt sakförhållande skillnaden mellan kristendomens och den antika idealismens sätt att värdera. Men detta vill med andra ord säga, att vårt värderande ställningstagande här är irrelevant.

Det ovan anförda har icke åsyftat att ge något allsidigt svar på frågan om »kristendom och idealism». Avsikten har blott varit att visa, på vilket plan denna fråga måste förläggas, för att diskussionen över den skall bli fruktbar. Om detta skall bli fallet, får en dylik diskussion icke utgå från godtyckliga definitioner och jämförelser; den bör icke taga sin utgångspunkt i en modern form av idealism, som redan i sig uppsugit element av kristendomen, eller i en viss form av kristendom, som i sig uppsugit element av idealismen. Verkligt fruktbar blir frågan »kristendom och idealism» först om man tar upp den vid utgångsläget, där dessa båda religiösa grundåskådningar möta varandra. Det är icke vi, som godtyckligt ställa detta problem, utan det är redan ofrånkomligt ställt i historien därigenom att dessa två religiösa inställningar kommo att sammanträffa och bryta sig med varandra resp. flyta över i varandra. Och det är icke vi, som lösa problemet, utan det har lösts och löses alltjämt under historiens fortgång, då perioder av syntes och reformation, perioder av attraktion och repulsion avlösa varandra.

Men för det andra har avsikten varit att röja ur vägen en svårighet, som hotar att göra all diskussion om dessa frågor ofruktbar, nämligen den värderande inställningens primat. Frågan måste förläggas på det teoretiska planet, på karakteriseringens plan. Vart skall det ta vägen med diskussionen, om man vid försöket att klarlägga de olika andliga makternas struktur mötes av den ängsliga frågan: men hur går det då med min ungdoms skald, Viktor Rydberg, hur går det med Pontus Wikner? Och skola vi verkligen rensa ut alla reminiscenser av idealismen ur vår psalmbok? Med ett dylikt argumentum ad hominem befordras icke diskussionen. Det kan ju icke undvikas, att det måste vålla en viss besvikelse, när man får se de heroer, som man i

ungdomen dyrkade och hos vilka man trodde sig ha funnit det slutgiltiga svaret, inställda på sin lilla plats i det stora historiska sammanhanget. Och dock vore det fåkunnigt, om man för att bespara sig denna besvikelse helt enkelt ville blunda för mänsklighetens stora, kosteliga drama.

Men — frågas det till sist — vilka äro då konsekvenserna av detta betraktelsesätt för det aktuella förhållandet mellan kristendom och idealism? Båda dessa äro ju alltjämt levande makter, vilkas förhållande till varandra på något sätt måste bestämmas. Huru bör man i det närvarande läget från kristendomens sida ställa sig till idealismen? Bör förhållandet dem emellan väsentligen få prägeln av syntes eller av avgränsning? Även om vi med denna fråga träda utanför den ovan betecknade objektiva sfären, och svaret följaktligen endast kan givas i form av en rent personlig deklaration, må en dylik — då den måhända i sin mån kan bidra till att skingra vissa ofta mötande missuppfattningar — här ha sin plats, dock under uttryckligt betonande av dess karaktär av ställningstagande.

Först och främst måste man då ge akt på, att syntesen mellan kristendom och idealism kan betyda två vitt skilda ting: det kan vara fråga om en *religionssyntes* eller en *kultursyntes*. När kristendomen under tidernas lopp har ingått förbindelse med mer eller mindre idealistiskt färgade åskådningar, har det i allmänhet varit fråga om en syntes av det förra slaget, om en religionssyntes. Här har det under senare tid blivit en alltmera stadgad uppfattning, att dessa försök att förbinda tvenne så heterogena religiösa grundmotiv och värderingssätt måste föra med sig ett avtrubbande av kristendomens egentliga innebörd. En syntes i denna mening kommer därför från kristendomens synpunkt att betyda ett försvagande, något varom också kristendomens historia bär klart vittnesbörd. I motsats härtill ligger det i kristendomens intresse att få göra sig gällande i sin ursprungliga mening och kraft.

När man från filosofiskt och kulturellt håll för närvarande stundom med en viss oro betraktar försöken att draga en klar gränslinje mellan kristendom och idealism och i stället förordar en syntes dem emellan, så torde det — om man blott klargör för sig den djupaste grunden till denna syntesvilja — dock knappast vara in-

tresset för en dylik religionssyntes, utan i stället för en kultursyntes, som är det ytterst drivande motivet. Och här ställer sig saken från kristendomens synpunkt helt annorlunda. I denna mening finns ingen som helst anledning att från kristendomens sida gå till storms mot idealismen. Här kan var och en, allt efter den betydelse han tillmäter idealismen såsom kulturfaktor, upptaga mer eller mindre av densamma. För egen del menar jag att dess kulturbetydelse är utomordentligt stor. Om hela vårt kulturarv hotades med undergång och jag finge rätt att rädda fem eller sex skriftkomplex, skulle valet utfalla ungefär så: 1. De bibliska skrifterna, 2. Platon, 3. Augustinus-Thomas ab Aquino, 4. Luther, 5. Shakespeare-Goethe, 6. Kant — den tyska idealismen. Som synes skulle idealismen få ett ganska brett utrymme. Men dess förhållande till kristendomen skulle bära prägeln icke av religionssyntes utan av kultursyntes.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Under den gångna vintern och våren ha kyrka och kristendom blivit föremål för en livligare diskussion än på åratals. Det kan icke vara fråga om att här förlänga denna diskussion, men ett par synpunkter med anledning av densamma torde måhända förtjäna att här framföras.

Det är en ofta bekräftad sats, att en vetenskaplig åskådning får sin betydelse för en större allmänhet först då den i fackmännens krets förlorat sin aktualitet eller visat sig ohållbar. Det kan vara anledning att besinna, att denna sats gäller även teologien. För den teologiska vetenskapen hör problemställningen från århundradets början ohjälpligt till det förgångna, och inga återupplivningsförsök kunna skänka den nytt liv, men måhända har den i denna dag fått en större betydelse för lekmannavärlden än någonsin förut. Detta beror väl endels på en målmedveten agitation från teologer, som föredragit att helt avstänga sig från den senare teologiska utvecklingen, men i någon mån kanske också på ett yrvaket intresse för teologiska frågor bland stora grupper av lekmän, som alltför gärna lyssnat till de högröstade försäkringarna, att allt som förekommit särskilt i svensk teologi under de senaste årtiondena ej varit annat än den svartaste reaktion.

Men läget är en allvarlig påminnelse om att den nutida teologien kanske i alltför hög grad försummat att popularisera sina resultat. En omfattande upplysningsverksamhet är i hög grad av nöden, och om den kan komma till stånd, skall den säkert mångenstädes mötas av stor villighet att lyssna. I kyrkans ordinarie arbete behöver den elementära undervisningen i kristendom få större utrymme — en undervisning, som icke minst har att vända sig till de vuxna. Det råder mångenstädes en förbluffande okunnighet om vad kristendom är. Den enkla och grundläggande satsen, att kristendem först och sist är budskapet om Guds gärning i Kristus till människors frälsning, har på ett märk-

ligt sätt fördunklats. Och härför bär kyrkan och teologien till stor del ansvaret.

Men det kan även vara anledning att överväga, om icke hela frågan om kristendomsundervisningen i kyrka och skola skulle behöva upptagas till förnyad och allvarlig prövning. Den synes icke lämna ett resultat, som svarar mot de på densamma nedlagda ansträngningarna. En del härav kan väl vara organisationens fel. Icke minst är det i detta sammanhang att beklaga, även ur allmänbildningens synpunkt, att kristendomen i gymnasiets högsta ring förlorat sin ena veckotimme, och praktiskt taget utestängts från studentexamen. Felet ligger tvevelsutan till en del också hos de undervisande. Här torde man kanske ha anledning att kunna hoppas på någon förbättring. Men det påtagligaste felet synes ligga dels i bristen på ett genomtänkt system, som sätter de olika skolformernas kristendomsundervisning i relation till varandra på ett fullt organiskt sätt, dels i oklarheten om undervisningsstoffet. Man kan väl med tacksamhet anteckna, att 1919 års undervisningsplan för folkskolan åstadkommit en välgörande avspänning, och icke minst skapat förutsättningar för en positivare inställning till skolans kristendomsundervisning från frikyrkligt håll, men den står nu jämväl som ett monument över en förgången epoks uppfattning av kristendomen. Den ställning, som där tillägges bergspredikan, var måhända naturlig under den gammalliberala perioden, men den är helt ohållbar utifrån nutidens rent vetenskapliga syn på evangeliet. Det kan också påpekas, att den fientliga inställning till all utanläsning, som kännetecknar denna undervisningsplan, är ett pedagogiskt felgrepp, då det gäller barn i den ålder, då det receptiva minnet är starkt utvecklat, och den rena minnestillägelsen ingalunda är olustbetonad.

Men icke minst har man från kyrkans sida att i samråd med skolans män på nytt överväga, hur konfirmationsundervisningen skall anordnas, både med avseende på stoff och anläggning i övrigt, så att den skall bäst svara mot sitt ändamål. Man hör stundom upprörande berättelser om den okunnighet, som konfirmationsläraren finner, då han först prövar sina elevers elementära kunskaper. Det skulle säkert vara till nytta för skolans självprövning, om man toge del av de erfarenheter, som kyrkans undervisning här kan göra. Men det kan också ifrågasättas, om kyrkans undervisning tillräckligt tar hänsyn till kristendomsunder-

visningens nuvarande anordning i folkskolan och organiskt anknyter till de kunskaper, som man borde kunna ha rätt att förutsätta.

Problemet är omfattande. Det gäller även söndagsskolans ställning till kyrkans undervisning i övrigt. Det ställer kravet på en ny och mer energisk koncentration också ifråga om stoffvalet i kyrkans egen undervisning. I vad mån är detta ägnat att verkligen klargöra för eleverna, vad kristendom i grunden är? Tiden är mogen, kanske övermogen. Det är en ovärderlig tillgång det gäller att rätt tillvarataga, medan den finnes. Ett initiativ från kyrkans sida skulle vara synnerligen välkommet.

Med tacksamhet bör man anteckna de värdefulla insatser, som det kyrkliga bildningsförbundet gjort, och kyrkan, liksom den teologiska undervisningen vid fakulteterna borde ägna dess verksamhet ett större intresse. Vi lida i vårt land en betänklig brist på lekmän med verkligt teologiskt intresse och kunskaper i kyrkliga ting. Värdefullt vore, om en ny vetgirighet kunde väckas till liv på detta område. Men de frivilliga insatserna kunna icke förslå att bota de grundläggande bristerna. Ännu har väl det svenska folket ej hunnit så långt i barbarisk okunnighet på detta område, som stora befolkningsgrupper i andra länder. Men man får icke blunda för att det är fara å färde.

* *

*

Den 6 mars 1937 avled professor Rudolf Otto i Marburg i en ålder av 67 år. Med hans bortgång har religionsvetenskapen och den evangeliska teologien förlorat en av sina märkesmän. Med en utomordentligt rik filosofisk och historisk lärdom förenade han en fin psykologisk förståelse för det religiösa livet i dess skilda former och uttryckssätt. Utan att egentligen bilda skola har han utövat ett vidsträckt inflytande på de sista decenniernas teologi. Även riktningar, som ställa sig avvisande till hans åskådning, ha på detta sätt mottagit rika impulser av hans arbete, och mycket av detsamma har blivit s. a. s. teologiskt commune bonum.

Som religionsfilosof och teolog slog Otto på allvar igenom först med sitt berömda arbete »Das Heilige», vilket publicerades år 1917 och som

nått en enorm spridning långt utöver fackteologernas krets. Kort före förf:s död hade det utkommit i sin 25:e upplaga, och det föreligger även i svensk översättning. Det som ger detta arbete dess särskilda betydelse är, att Otto här fullständigt bryter med den ritschlska teologiens eticerande tolkning av religionen. Med största eftertryck gör han gällande, att religionen är något *sui generis*, att den representerar en även gentemot det etiska livet självständig och egenartad livsform. Vid tolkningen av denna låter Otto tonvikten falla på det irrationella och mysteriösa momentet. Absconditus-draget får en skarpt markerad plats i gudsbilden. Även om Otto under mystikens inflytande söker närma sig det »numinösa» gudomliga med hjälp av en i människans väsen inneboende divinatorisk förmåga, så ligger dock vid uppfattningen om det Heliga tyngdpunkten avgjort på den objektiva sidan.

Under omfattande studieresor i Indien hade Otto trätt i personlig kontakt med österns religiösa liv och sökte i en rad skrifter konfrontera detta med vår västerländska religion och klarlägga strukturoligheterna dem emellan. Mest bekanta bland dessa skrifter äro »West-östliche Mystik» 1926 samt »Indiens nådereligion och kristendomen» 1927, den sistnämnda skriften framgången ur Olaus-Petri-föreläsningar vid Uppsala universitet. Ett härmed besläktat intresse röjer sig i hans sista större verk, »Menschensohn und Reich Gottes», där han från en omfattande religionshistorisk betraktelse söker bana sig väg till en rent teologisk betraktelse.

Överblickar man Ottos livsverk i dess med tiden allt större koncentration kring det kristet väsentliga, förstår man bättre den kanske i första ögonblicket något överraskande karakteristisk, som Otto vid ett tillfälle (vid frånträddandet av professuren 1928) gav av sin teologiska inställning; ty denne man, som med sin tanke sökte kontakt med allt, som bär religiösa drag, och som kunde drömma om upprättandet av ett religiöst »Menschheitsbund», var och förblev dock mitt i denna sin universalism i själ och hjärta en »pietistisk lutheran».

* *
*

Mitt uppe i en blomstrande forskargärning borttrycktes hastigt och oväntat den 16 mars i år komministern i Älmhult, teol. doktor Gotthard Virdestam, endast 44 år gammal. Därmed förlorade hans Värendska hembygd en hängiven och oförtruten utforskare, det stora Växjöstiftet sin skicklige hävdtecknare samt den kultur- och kyrkohistoriska forskningen över huvud en mycket kunnig och sällsynt produktiv arbetare.

Redan som ung student utgav Virdestam — han hette då ännu Gotthard Carlsson — tillsammans med en nationskamrat en utförlig historik över »Smålands nation i Lund. Dess öden och personligheter» (1918), som visade hans ovanliga förmåga av inlevelse i gångna tider och hans stilistiska säkerhet i att göra forna händelser och gestalter levande för ett nutida släkte.

Kring Småland och dess äldre öden kom också Virdestams hela produktion att kretsa. Men de problem som han gav sig i kast med ägde oftast ett mera allmänhistoriskt intresse, vare sig han sysslade med sägenhistoriska studier (t. ex. Hur Stenbrohults första kyrka kom till, 1922), kyrkliga folkseder (t. ex. Tröjemåla söndag och Hallaryds torsdag, 1925), topografiska undersökningar (t. ex. Var ligger Smålandslagens Bråtabäck, 1923), personhistoriska spörsmål (t. ex. Nic. Linnaeus' släktanteckningar, 1924), litteraturhistoriska frågor (t. ex. åtskilliga vägande uppsatser om Tegnér) eller kyrkliga fromhetsriktningar (framför allt de många djupplöjande studierna om Nyman och Sellergren). De nämnda undersökningarna, som kunde utökas med en mångfald andra, ge en god föreställning om huru mångsidiga och vittspännande Virdestams studier voro och huru han i sin provinshistoriska forskning alltid sökte sätta in de uppställda problemen i ett större vetenskapligt sammanhang.

Väl rustad gick sålunda Virdestam till den uppgift, vars lösande blev hans egentliga livsverk och som väl för alla tider kommer att knyta hans namn till den småländska kyrkohistorien: utgivandet av Växjö stifts herdaminne, 2—8 (1927—34). På den korta tiden av åtta år lyckades Virdestam fullgöra detta krävande värv. Detta var redan i det yttre en arbetsprestation, som framkallar en oförbehållsam beundran. Uppgiften hade naturligtvis varit utförbar, om ej Virdestam kunnat bygga på åtskilliga förarbeten, varom han själv berättat i ett

personligt färgat företal till sista bandet. Naturligtvis märker man vissa ojämnheter och inkonsekvenser — det vore ju orimligt att vänta annat —, men man finner också, att Virdestam växte med uppgiften och att han för varje band fördjupat sina forskningar och vunnit i omdömet skärpa. Supplementet till första bandet, som innehåller ett stort parti om äldre stiftsförhållanden och biskoparna, vittnar om att Virdestam även i utforskandet av medeltidens och reformationstidens svårbehandlade kyrkliga historia förmådde göra en insats av självständigt värde. Det var väl också framför allt Herdaminnets fullbordande, som kom Teologiska fakulteten i Lund att belöna Virdestam med den för en lantpräst utan högre akademiska examina lika ovanliga som i detta fall välförtjänta hedern att kallas till teologie doktor.

Virdestam fann dessutom tid att i nära anslutning till sina forskningar i Växjö stifts historia utgiva den ena essay-samlingen efter den andra, alla präglade av hans klara, fängslande stil och hans starka sinne för den konkreta detaljen. Virdestam hade även fått i uppdrag att teckna det forna Kalmarstiftets herdaminne och var just i färd med att utgiva första bandet, då han tvingades att lägga ned sin flitiga penna för alltid.

Gotthard Virdestam tillhörde den nu alltmer sällsynta typ av präster, för vilka studiekammaren var hemmets käraste plats och som i sina studier icke blott tillämpade det gamla ordet om *nil humani alienum* utan även följde satsen *nulla dies sine linea*. Den som haft förmånen att blicka in i studiekammaren i Älmhults komministergård, minnes emellertid — det må till sist sägas — inte bara bilden av en brinnande forskare utan även av en ödmjuk och helgad *pastor gregis*.

* * *

*

Adolf Deissmann avled på sin lantgård Anatolia utanför Berlin den 5 april. Han hade nyss förut firat sin sjuttioårsdag, hyllad av vänner och lärjungar snart sagt i hela världen såsom banbrytande vetenskapsman, ledande ekumenisk kyrkoman och ädel kristen personlighet. Marburg, Heidelberg och Berlin voro huvudplatserna för hans akademiska verksamhet. Genom omfattande resor i bibelns länder skaf-

fade han sig en intim kunskap om särskilt aposteln Pauli yttre miljö, som på mångfaldigt sätt kom hans forskning till godo.

Deissmann har för alla tider oupplösligt förbundet sitt namn med den grekiska bibelns filologi. Hans huvudtes var att Septuagintas och framför allt Nya testamentets språk icke på något sätt intog en särställning inom den gamla tidens grekiska utan i stället var ett exempel på det allmänna språket i hellenistisk tid, det s. k. koine-språket. Det var med ett ord hellenistiskt folkspråk, präglad av de icke höglitterära kulturskiktens språkvanor. För att ge stöd åt denna sin tes drog han in i bibelforskningen hela det nya material av olitterära texter i papyrer, på ostraka o. s. v., som den nyare arkeologiska och epigrafiska forskningen bragt i dagen. I sitt berömda och ytterst inflytelserika arbete »Licht vom Osten» (1908, 4 uppl. 1923) har han samlat ett mycket rikhaltigt material, som på det mest levande och åskådliga sätt belyser förbindelsen såväl mellan den olitterära s. k. »profan-grekiskan» och den nytestamentliga grekiskan som mellan den av de olitterära texterna dokumenterade kulturen i hellenistisk tid och den kultur som skymtar genom de nytestamentliga texterna. Före »Licht vom Osten» gingo såsom förarbeten »Die neutestamentliche Formel 'in Christo Jesu'» (1892) samt »Bibelstudien» och »Neue Bibelstudien» (1895 och 1897).

Så småningom koncentrerade sig Deissmanns huvudintresse omkring aposteln Paulus. Pauli brev äro enligt Deissmann icke »litterära» brev, utan verkliga brev, framsprungna ur en bestämd situation, riktade till en viss adressat och i huvudsak av en litterär typ som Deissmann kallar »volkstümlich». Om Paulus handlade hans Olaus-Petri-föreläsningar i Uppsala 1910 (de utkommo under titeln »Paulus. En kultur- och religionshistorisk skiss»). På engelska utkom »The Religion of Jesus and the Faith of Paul» (1923; på svenska under titeln »Jesu religion och Pauli tro», 1925).

I sin Paulusforskning gör Deissmann front mot en äldre ensidig uppfattning av Paulus såsom tänkare, dogmatiker, teolog. Han tröttnar aldrig att måla Paulus för oss såsom en spontan religiös personlighet, profet, kristusmystiker. Särskilt mystik-begreppet hos Deissmann är både omdebatterat och motsagt, även torde, icke minst med hänsyn till det rabbiniska inslaget hos Paulus, betonandet av det oteologiska

hos denne store ande vara något överdrivet. Men när det gäller den filologiska samt religions- och kulturhistoriska huvudsynpunkten torde dock Deissmanns insats kunna karakteriseras såsom en av de allra betydelsefullaste inom nutida nytestamentlig forskning och tillika såsom innehållande något för alla tider bestående.

Då Deissmann i det väsentliga avslutat sin vetenskapliga gärning, började för honom en ny tid av aktivitet på det praktiska kyrkolivets område. Han intog en framskjuten ställning i det kyrkliga reorganisationsarbetet i Weimarförfattningens Tyskland, och på de tyska kyrkodagarne var han en av dem, som i särskild grad hade församlingens öra. Men sitt viktigaste verksamhetsfält fick han inom den ekumeniska rörelsen, där han under de sista åren stod som en de erkända förgrundsfigurerna — en ställning, som han bevarade och befäste samtidigt som utvecklingen i hans eget land sköt honom i skuggan. Under kriget hade han genom sina »Evangelische Wochenbriefe» verkat för sammanhållningen med tyskarne i utlandet och försökt att föra den kristna kärlekens talan, utan att svika de nationella intressena. Men redan före kriget hörde han också till dem, som försökte åstadkomma ett närmande mellan Tyskland och England på det kyrkliga och teologiska området. Till detta arbete kunde han anknyta, då han efter freden blev en aktiv medlem i World Alliance. Sina förnämsta insatser kom han att göra inom Life and Work. På Stockholmskonferensen blev det hans uppgift att vara medlaren mellan den till stor del hårt sammanslutna och rätt misstänksamma tyska delegationen och övriga grupper. Han medverkade vid avfattandet av konferensens budskap. En alldeles särskild uppgift fann hann i det ekumeniska samarbete mellan teologer från olika samfund, som utgick från Stockholmskonferensen. De tysk-engelska teologmöten, som höllos under de följande åren — i Canterbury, på Wartburg och i Chichester — ordnades huvudsakligen av honom och D:r G. K. A. Bell, den nuvarande biskopen i Chichester.

Med Deissmanns teologiska orientering var det naturligt, att också den linje inom det ekumeniska arbetet, som Faith and Order representerar, skulle fånga hans intresse. I Lausanne liksom i Stockholm hörde han till ledarne, och det är väl knappast någon hemlighet, att han var en av dem, som utarbetade det viktigaste dokument, som utgick från

denna konferens, det berömda betänkandet om evangeliet. Vid de båda fortsättningskommittéernas sammanträden saknades Deissmann sällan, och hans tungt vägande, stundom med en viss hieratisk högtidlighet framförda yttranden förfelade aldrig att göra ett djupt intryck. För den ekumeniska rörelsen betyder Deissmanns bortgång en oersättlig förlust, dubbelt kännbar därför att den kom omedelbart före sommarens stora konferenser, som han varit med om att förbereda, och så kort efter biskop Ammundsens död.

För Sverige hade Deissmann en varm kärlek, grundlagd vid hans besök som Olaus Petriföreläsare år 1910, och med ärkebiskop Söderblom var han förenad i en varm, personlig vänskap. Då Deissmanns sista, förra året utkomna skrift om den ekumeniska rörelsen, »Una Sancta», bär dedikationen: »Ein Dankeszoll für alles, was der Una Sancta-Name Upsala für mein Leben bedeutet», så är detta förvisso ingalunda en tom form.

* *
* *

Professor Nikolaj Glubokowskij har gått bort. Att budskapet härom för ett antal svenska präster och lekmän förnummits som ett verkligt sorgebud kan väl räknas som ett vittnesbörd om att de gångna årtiondenas ekumeniska arbete verkligen slagit broar mellan folk och kyrkor.

Glubokowskij föddes år 1863 och var son till en lantpräst i norra Ryssland. Hans mannaålders verksamhet blev förlagd till den andliga akademien i Petersburg, där han blev docent 1891 och professor 1898, och vilken han tjänade tills den upplöstes genom revolutionen. Hans omfattande produktion rörde sig på patristikens och den nytestamentliga exegetikens områden. Hans mest bekanta arbete var en monografi över biskop Theodoretos av Kyrrhos (1890), av Harnack betecknad som en av de bästa patristiska monografierna. Men liksom raden av hans senare avhandlingar har den icke blivit tillgänglig på annat språk än ryska. Själv behärskade han dock den västerländska litteraturen, och ehuru han icke i tal och skrift lärde sig att korrekt använda något av de europeiska kulturspråken uttryckte han sig med lakonisk expressivitet på ett högst originellt blandspråk. Under en

följd av år stod han som utgivare för en ortodox teologisk realencyklopedi.

År 1918 kallades G. av ärkebiskop Söderblom att som Olaus Petri-stiftelsens gäst i Uppsala hålla föreläsningar över den ortodoxa kyrkan i den då anordnade föreläsningsserien om kyrkans enhet. I sitt bidrag till den samling av »Hågkomster och livsintryck», i vilken utländska författares minnesbilder av ärkebiskop Söderblom sammanförts, har G. skildrat den överraskning, varmed han mottog inbjudningen, och de svårigheter, som ställde sig i vägen för hans resa. Han kom dock iväg, och de tre föreläsningarna, som höllos på ryska med tolk, ägde rum på hösten s. å. G. stannade någon tid i Uppsala, där han sysslade med att katalogisera universitetsbibliotekets slaviska handskrifter och införlivades med ett upsaliensiskt studentmatlag, där han fann vänner för livet. Den ryska revolutionens fortgång och oron för hans kvarlämnade maka störde emellertid idyllen. I sin minnesskrift, som i många avseenden är ett märkligt dokument till krigsårens och de ekumeniska begynnelseernas kyrkohistoria, berättar han, huru ärkebiskopen »bjöd mig och prof. Ad. Deissmann till domkyrkan för att tillsammans framför altaret bedja för de nya martyrerna».

Han återvände till skräckväldets Petersburg, därifrån ärkebiskopen förgäves försökte befria honom genom nya inbjudningar till Sverige. År 1921 lyckades han med sin hustru komma över gränsen till Finland och fick en fristad i Viborg. Under den närmaste tiden sörjde matlagsvännerna i Uppsala för hans uppehälle genom att bilda en liten understödsförening, som sände honom månatliga bidrag. Efter mera tillfälliga läraruppdrag i Prag och Belgrad, fick han omsider en ny verksamhetsfär som professor i Sofia, där han stannade till sin död. Sverige besökte han ånyo vid Ekumeniska mötet år 1925. Han deltog också i Faith and Order-konferensen i Lausanne 1927 och åtminstone i något av den här bildade fortsättningskommitténs sammanträden.

Glubokowski's teologiska insats kan icke värdesättas av den, som icke är i tillfälle att ta del av hans omfattande ryska produktion. Men var och en, som kom honom personligen nära, fängslades av hans okonstlade hjärtegodhet och hans barnsligt uppriktiga fromhet, förenad med ett stundom märkligt vidsynt och kritiskt omdöme. En och annan har väl genom honom fått sin uppfattning av den ryska kristenheten

ganska grundligt reviderad. Han fann sig påfallande väl i den svenska kyrkans andliga atmosfär. Den ekumeniska tanken vann hans oreserverade anslutning. Till ärkebiskop Söderblom personligen bands han med band av den djupaste tillgivenhet. I den omtalade minnesskriften skrev han med anledning av dennes bortgång: »Nu bär jag i mitt hjärta en stor sorg alltsedan den tid då jag, efter att nyss förut ha fått ett frimodigt brev från Söderblom, erhöll det oväntade budskapet om hans saliga hädanfärd. Efter min käre yngre väns bortgång har jag på mina gamla dagar känt mig faderlös. Ewig frid åt hans minne!»

TEOLOGISK LITTERATUR

JOHANNES LINDBLOM: *Israels religion i gammaltestamentlig tid.*
Lund 1936. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag. 291 sid.
Pris kr. 6: 75, inb. 8: 25.

Den som följt de senaste årens livliga debatt om den gammaltestamentliga exegetikens innersta uppgift, tror sig redan i titeln skönja något signifikativt. Den gamla hederliga beteckningen »Gammaltestamentlig teologi» har på sistone på sina håll fått en sådan biklang, att den ej skulle vara ett adekvat uttryck för vad Lindblom vill ge med sitt arbete. I en rad artiklar delvis offentliggjorda i denna tidskrift har Lindblom vänt sig mot s. k. »teologisk» och »pneumatisk exeges» och drivits att alltmer klart precisera den principiella uppgiften för en vetenskaplig framställning av Israels religion. Det är underligt, att det allt fortfarande skall vara så synnerligen nödvändigt att betona, att den gammaltestamentliga forskningen omöjligt kan hämta principen för sin tolkning från den kristna tron, från någon kyrkligt konfessionell trosåskådning eller söka klarlägga uppenbarelsekaraktären eller Guds ord till oss — nota bene om den vill vara vetenskap. Att debatten om den gammaltestamentliga exegetikens uppgift här bör ses mot en vidare bakgrund är också noggsamt bekant. Enligt anmälarens ringa förstånd blir det lika meningslöst tala om en »kyrklig» vetenskap, som om en »arisk», »judisk» eller »proletär» vetenskap. Må så vara, att vi som kristna aldrig komma undan vår subjektiva inställning, att objektiviteten endast är ett ideal, det är en sak, en annan sak är, att om man av denna brist gör en dygd, om man fullt medvetet släpper objektiviteten som ledstjärna, så betyder det dödsstöten åt vetenskapen.

Lindblom bestämmer målet för en vetenskaplig framställning av Israels religion på följande sätt: det gäller att »så samvetsgrant och verklighetstroget som möjligt framlägga och tolka det gammaltestamentliga trosinnehållet, sådant det är i sig självt i sin fulla historicitet

och objektivitet».¹ Framställningen måste vara av historisk natur. Det är fråga om ett framläggande av den gammaltestamentliga religionen sådan denna faktiskt varit, intet annat. Fördenskull måste det religionshistoriska materialet utnyttjas till det yttersta, förbindelse-linjer och beroendeförhållanden fastställas, men allt detta just för att desto bättre kunna begripa den israelitiska religionens egenart. Det sammanhänger med materialets beskaffenhet och den israelitiska religionens egen karaktär, att Israels religion näppeligen kan framställas som en sammanhängande historia utan snarare måste skildras i form av »olika skikt, strömningar, brytningspunkter». Nu vore det att grundligt missförstå förf., om man menade, att han helt ställde sig avvisande mot den sista tidens häftiga kritik av äldre exegetisk forskning. Tvärtom, den har varit ett memento om att exegetiken kanske i alltför hög grad förlorat sig i detaljer och bisaker, om att det dock är kärnan, det väsentliga, egenarten vi ytterst måste syfta till att fastställa. Fråga är emellertid, om ej kritiken i viss grad måste anses obefogad, då ju detaljundersökningen ändå måste vara den grund, man bygger på, om ej hela byggnaden skall vackla. Lindblom menar nu med all rätt, att den analytiska och genetiska undersökningen måste kompletteras med en syntetisk och principiell för att så från det enskilda komma fram till en helhetsbild. Härvid måste dock kategoriskt avvisas att låta stoffet självt ovidkommande synpunkter få behärska den systematiska framställningen, stoffgrupperingens princip får ej ens hämtas från Nya testamentet, om den gammaltestamentliga religionen skall kunna tolkas i sina djupaste intentioner. Med en sådan exeges är också den kristna kyrkan bäst betjänt.

Det är nu av största intresse att se, hur Lindblom i sitt arbete genomför programmet, vilket sker så, att i varje större avsnitt av »Israels religion» först bjudes oss en utförligare historisk framställning, som levererar materialet för den kortare systematiska sammanfattningen.

Israels religionshistoria börjar med Mose. Det är först från hans tid, vi kunna tala om ett Israel. Men Moses insats är omöjlig att förstå, om man ej först känner den naturgrund, på vilken den mosaiska religionen framsprungit. Först kommer därför en kortare framställning av de hebreiska stammarnas religion på nomadstadiet, en undersökning som är desto nödvändigare, som den kommande utvecklingen ej kan förstås, om den ej ses som en brytning mellan nomadtidens och kana-neismens religion och kultur. Denna skildring måste givetvis i största

¹ S. T. Kv. 1934 s. 256.

utsträckning bygga på konklusioner dragna ur religionshistoriskt jämförelsematerial.

När det så gäller *Mose*, äro vi uteslutande hänvisade till de bibliska källorna. Svårigheten ligger i att dessa i synnerligen stor utsträckning återspegla en senare tids tro, kult och sed. Visserligen kan den israelitiska religionshistorien näppeligen förstås utan en dominerande personlighet i dess begynnelse, men källornas beskaffenhet kan dock komma en att misströsta om möjligheten att med någon högre grad av sannolikhet teckna Moses religion. Så är undertecknad allt fortfarande i tvivelsmål, om källorna tvinga att bestämma mosaismen som monolatri, i den meningen att Jahve i sin person koncentrerat även »demonvärldens hemlighetsfulla krafter och makter» (s. 45). — Jahve framstår visserligen som den nitälskande folkguden, som i *denna sin funktion* ej tålt någon annan gudomsmakt vid sin sida. Trots svårigheter är det emellertid en trängande uppgift för forskningen att för förståelsen av den följande religionshistorien söka bestämma mosaismens innebörd, och Lindbloms undersökning övertygar i stort sett. Moses betydelse är, att han upplevt och åt Israel givit en gud, vars väsen var personlig vilja i det historiska skeendet, en gud som dock samtidigt hade något naturbundet »demoniskt» över sig, »vars uppenbarelseområde var historien och naturen, en gud som med tanke på att det skulle bli ett heligt folk av fritt val hade ingått förbund med Israel såsom folk, men av det krävde, för att i fortsättningen kunna bevisa det sin huldhet, lydnad mot sina krav». I dessa krav ha det personliga och det humana överhand över det rituella och det naturbestämda. — Vad beträffar terminologien är det viktigt för läsaren lägga märke till att »mosaisk» brukas ej blott om föreställning och sed, som har sitt ursprung från Mose, utan betyder »det som överensstämmer med öken tidens förhållande samt icke utan vidare bäst härledes ur förhållandena under bosättningen i Kanaan» — en terminologi vars lämplighet visserligen under andra omständigheter kunde diskuteras, men som torde vara nödvändig på grund av källornas ovan påtalade beskaffenhet.

Den israelitiska religionen under *domare- och konungatiden* visar sig i stort vara en blandningsreligion, där de två viktigaste elementen äro nomadreligionen och kananeismen. Historien om Israels religiösa utveckling i förexilisk tid är i huvudsak historien om dessa båda ytterst svärförenliga storheters inbördeskamp, en strid, där mosaismen fick kämpa för sitt liv. I kap. III redogöres därför i korthet för kanané-

ernas religion, där Lindblom bredvid G.T. rikligen utnyttjat nyare arkeologiska fynd. Följer så det synnerligen viktiga och intressanta kap. IV, som just skildrar den »mosaiska religionen i Kanaan under förexilisk tid». Kananeiseringsprocessen är synnerligen djupgående, den enkla ökenreligionen omvandlas till en typisk synkretistisk religion, hur djupt ingripande förvandlingen i själva verket varit, låta oss de retuscherade källorna endast ana. Under långa perioder fick Jahve i den officiella kulten tåla vid sin sida andra gudomligheter av kananeiskt eller främmande ursprung. Av ännu större betydelse blev emellertid den inre förändring, som den israelitiska religionen undergick genom impulser från kananeismen. Jahve baaliseras, icke endast så att Jahve tänkes omgiven av en hovstat av gudomliga väsen — det betyder här mindre — utan snarare så att själva gudsidén påverkas, naturdraget, som från början vidlådit Jahve, tar alltmer överhand och tränger tillbaka tanken på Jahve som historiens gud. Detta beror huvudsakligen på kultens inverkan, även när Jahve dyrkas, sker det i baalreligionens former. Av årets storfester var huvudparten agrariska högtider av kananeiskt ursprung, den israelitiska offerritualen med dess detaljerade systematik har, som Dussand's undersökningar och Ras Schamrafynden visat, till mycket stor procent sina rötter i gammal kananeisk-fenicisk religion. Övertagandet av den kananeiska kulten kom att försinnliga och förgrova jahvereligionen, som nu alltmer avlägsnar sig från mosaismen, också så att kulten tillmättes allt större vikt på bekostnad av moralen. Det gamla nomadiska solidaritetsidealet miste sin makt över sinnena, vilket även sammanhänger med en förändring i samhällets sociala struktur, stadskonungadömet införande skapar en krigaradel och ämbetsmannaklass, som utnyttjar sin ställning till att ekonomiskt utsuga och förtrycka de lägre befolkningslagren. Det egendomligaste är egentligen, att jahvereligionen icke fullständigt uppsögs av kananeismen, och mer än allt annat visar detta de mosaiska idealens styrka. Tid efter annan har från vissa kretsar i folket rests krav på reformer i mosaismens anda, från de nomadiska och halvnomadiska befolknings-elementen, men även från konungar och ledare i samhället, reformsträvanden, som slutligen utmynnade i Josias restauration, bakom vilken närmast prästerskapet och kultprofeterna stodo. Här märker man kanske mest skillnaden gentemot en äldre tids forskning. För ej så länge sedan voro profeterna de egentliga bärarna av reformkraven, profeterna själva voro »etiska reformatorer». Den senaste tidens forskning har sett sig nödsakad revidera denna konstruktion, t. o. m. präster-

skapet har fått en välmotiverad rehabilitering och profeternas eget väsen bestämmas nu på helt annat sätt än tillförne.

Då jag tidigare i denna tidskrift (1935) haft glädjen få anmäla Lindbloms stora arbete »Profetismen i Israel» vill jag här undvika upprepning och hänvisar endast till recensionen. Det sista stora avsnittet i Lindbloms bok upptas av *Israels religion i efterexilisk tid*. Förf. ansluter sig till den riktning, som anser att utvecklingen i »golan», bland exulanterna i Babylonien varit av avgörande betydelse för uppkomsten av den nya fas av Israels religion, som benämnes »judendom». Israels religion förvandlas till en teistisk lagreligion, där allt rör sig om de båda brännpunkterna: lagen och Gud. Guds bilden förändras, Gud blir mer och mer den stränge, men ändå barmhärtige domaren, som handlar efter den vedergällande rättfärdighetens princip, en vedergällning, som fattas alltmer atomistisk och mekanisk. Lagreligionen bidrar att kraftigt utveckla individualismen — och som vanligt går hand i hand därmed universalismen. Även om man kan fastställa vissa typiska huvuddrag, så visar sig dock judendomen vara en i högsta grad komplicerad storhet. Skildringen måste därför också här i stor utsträckning gå ut på att teckna olika religiösa skikt och strömningar. Det är synnerligen tacknämligt, att förf. låter oss få stifta bekantskap med alla dessa riktningar, utan att dock helhetsintrycket av den efterexiliska judendomens särart blir lidande därpå.

De sista sidorna i verket upptas av en idéhistorisk jämförelse mellan den gammaltestamentliga religionen och den nytestamentliga kristendomen. En dylik jämförelse visar djupgående likheter men även fundamentala olikheter, Gamla testamentets religion är *förbundsreligion*, Gud är Konungen-Domaren, som har verklig gemenskap endast med Israel, Nya testamentets religion är *barnskapsreligion*, Gud är Fadern, vars kärlek är universell.

När man betraktar Lindbloms arbete som helhet, frapperas man av den stora skillnaden i jämförelse med äldre arbeten, som anlade en mer ensidigt litterärkritisk synpunkt. Historien om Israels religion har blivit alltmer komplicerad. Den tid är ej alltför avlägsen, när man trodde sig kunna fixera och datera uppkomsten av religiösa föreställningar och fromhetsriktningar — så var Jesaja den som hade inaugurerat trosbegreppet i religionens värld, Jeremia hade skapat den individuella fromheten etc. Som exempel på motsatsen till detta högst förenkla betraktelsesätt vill jag hos Lindblom peka på kap. »Nationalreligion och individualreligion», som tydligt visar oss, att individual-

religionen är lika gammal som folket självt. Av en äldre tids eftervertannat har blivit ett bredvidvertannat, och det är, om jag ej tar miste, religionshistorien som lärt oss detta. En av de största förtjänsterna med Lindbloms arbete är just, att förf. gjort allvar av denna synpunkt. Skildringen av Israels religion blir på så sätt betydligt försvårat men oändligt mycket mer givande.

Lindblom har anspråkslöst nog betecknat sitt arbete som en lärobok, må ingen därav förledas tro, att den har ett ord blott till studenterna. Den som själv arbetar i en skola, känner ett behov att varmt anbefalla den åt alla lärare, som önska hålla sig à jour med forskningens nuvarande ståndpunkt. En stor fördel är, att verket efter varje paragraf innehåller relativt utförliga litteraturhänvisningar, som till största delen gälla den modernaste litteraturen på området. Det är alltså problemställningen av idag, som här presenteras för oss, och det med den för Lindblom, trots all djupgående lärdom, säregna förmågan av klar och lättbegriplig framställning. En forskarpersonlighet av Lindbloms typ, som lever med så intensivt i problemen, full av nya idéer och uppslag, är värd vår honnör för den uppoffring av tid och kraft, som ligger bakom detta arbete att för en större allmänhet framlägga den gammaltestamentliga exegetikens allmänna forskningsläge.

GUSTAV BOSTRÖM.

H. V. MORTON: *I Mästarens fotspår. Till svenska av Ingeborg Wikander. Med 24 planscher och 3 kartor. Uppsala, J. A. Lindblads Förlag, 1936. 492 sid. Pris: häft. kr. 8: 50, inb. kr. 10.*

Det finns två huvudtyper av palestinaskildringar: den sakliga, vetenskapliga beskrivningen och den enkla mer eller mindre uppbyggliga reseberättelsen. Mortons palestinabok är varken det ena eller det andra. Den representerar en tredje typ: den konstnärligt litterära. Jag skulle tro att det först och främst är det konstnärliga i boken, som givit den dess enorma publikframgång. Reklamtrycket talar om »hela världens best seller under 1935». Skulle jag inordna boken i någon litterär genre, skulle det vara den under 1700-talet uppkomna »Sentimental Journey». Huvudvikten låg i denna genre icke på *vad* man såg, utan på *sättet* hur man såg. Landskapet, tingen, människorna, händelserna skildrades såsom de tedde sig efter att ha passerat resenärens inre åskådning och temperament och tagit bestämd färg och smak av hans subjek-

tiva själsliv. Så skrev vår egen Adolf Törneros sina resebrev. Så skrev Lamartine sin även till svenska (1837) översatta *Voyage en Orient*, med den för genren ytterst betecknande undertiteln: *souvenirs, impressions, pensées et paysages*. Så har förmodligen Morton skrivit sina övriga reseböcker om England, Skottland, Irland, Wales och London. Hos somliga representanter för genren tar känslan eller den plastiska åskådningen och fantasien överhand, hos andra den mera reflekterande tanken med dragning till ett slags filosofisk »Wesensschau». Så är fallet med Hermann Keyserlings *Das Reisetagebuch eines Philosophen* (sv. översättning med titel *Österland och Västerland*, 1922).

Morton är ingen facklär, det märker man genast. Men han har utan tvivel med gott förstånd och utbyte läst åtskillig värdefull palestinalitteratur. Han håller sig så gott som uteslutande till Palestina ovan jorden, arkeologiens underjordiska Palestina, minst lika fascinerande, har han endast snuddat vid. Vad som dock gör boken så fängslande som den, trots en del brister, misstag och besynnerligheter, är, är den konst med vilken dess författare skildrar såväl landskapets färger, konturer och kynne som människor och enskilda episoder. Kanske när han längst, när det gäller att fånga själen i en plats eller ett landskap och måla den i ord. Skildringen av Jerusalem i första kapitlet har icke kunnat göras av någon annan än en betydande konstnär. Detsamma gäller skildringen av Johannes döparens död i den dystra fästningen Makärus eller av besöket vid Petras ruiner eller vistelsen vid Gennesarets sjö eller episoden med den sjuka hunden i Baniäs, som lätt för ett ögonblick bringar boken om San Michele i tankarna.

Det har icke varit lätt att översätta denna bok. Översättarinnan kan säkert engelska mycket bra. Men när det gäller böcker, uppfyllda med så många fackliga ting som här, borde våra förläggare ta som regel att låta översättningen genomges av någon fackman. Många oegentligheter hade då kunnat undvikas. Den lilla byn Siloa(m) eller Silwān strax utanför Jerusalem får på ett par ställen det obegripliga namnet Silva. Hieronymus, den latinska bibelns översättare, uppträder med den för ett svenskt öga underliga namnformen Jeronimus. Kyrkofadern Gregorius av Nazians kallas Gregorius Nazianzen o. s. v. Det kända nabateiska konunganamnet Aretas (se 2 Kor. 11: 32) möter flera gånger i den omöjliga formen Arktas. Det är fatalt, när det säges att Jesu modersmål var armeniska i st. f. arameiska, när Kanaans invånare kallas kanaiter i st. f. kananéer, och när herdarna i julberättelsen skildras såsom insvepta i tjocka kappor i st. f. mantlar. På

svenska tala vi icke om »asmoneiska» prinsessor (Salome), utan om hasmoneiska (= mackabeiska). Vi plantera icke i Sverige häckar av »rosemarie», utan av rosmarin. Och vi dansa icke »minuett» (eng. orig. minuet), utan menuett. Israeliternas manteltofsar kunna i en svensk text kallas »zizit» eller helt enkelt »sisit», men icke gärna »ciceit» (engelska originalet har ciccith). Den bekanta romerska officerstiteln återges än med »chilarch», än med »kiliark». Tjänsteflickan som öppnade för Petrus i Apg. 12: 13 hette Rode, icke Roda. Det talas på ett ställe om egyptiska »Iristempel» i st. f. Isistempele. En gravyr av den gamle J. L. Burckhardt kan icke på samma gång kallas en »fotografi» (eng. originalet har helt enkelt »picture»). En hel del besynnerligheter måste skrivas på originalförfattarens egen räkning. Betania heter på arabiska icke el Azareih, utan el Azarijeh. »Damens hus», på tal om Lady Stanhope, kan icke gärna heta »Dier es Sitt», det måste på arabiska heta »Deir es Sitt». Vad menas med följande: »Familjer, som man tycker kunde vara på färd från Deuteronomion till Konungaboken, vandra bakom tungt lastade åsnor» (sid. 16)? Hur kan man på väg från Samaria till Jerusalem passera Juda öken (sid. 236)? På avgörande ställen borde i en folklig bok som denna de engelska måtten till läsarens gagn alltid reduceras till svenska (gärna i upplysande noter eller parenteser), så t. ex. här, när det gäller höjdförhållandena i Jerusalem och vid Döda havet (sid. 118). Sådana ting som dessa böra lätt kunna rättas i eventuellt utkommande nya upplagor, i den mån som det icke till äventyrs redan skett.

JOH. LINDBLOM.

MARTIN LINDSTRÖM: *Philipp Nicolais kristendomstolkning. Ak. avh. Diakonistyrelsens förlag, Stockholm 1937. 329 sidor.*

Det är ett allbekant faktum, att den s. k. ortodoxien har utövat ett utomordentligt inflytande på den lutherska teologien och inom de lutherska kyrkorna. Den har inte endast, i Melanctons efterföljd, utbildat ett fast lärosystem, genom vilket den behärskade sin tids religiösa tänkande, utan den har också i hög grad bestämt de frågeställningar, med vilka även den efterföljande lutherska teologien arbetat. Och inte nog härmed. Den fromhetstyp, som kännetecknade den lutherska ortodoxien, har genom ortodoxiens uppbyggelselitteratur och religiösa diktning och genom det sätt, på vilket den handhade folkets

religiösa fostran, även under den efterföljande tiden och ända fram till våra dagar utövat ett synnerligen starkt inflytande inom de lutherska kyrkorna.

Om man tager hänsyn till allt detta, så måste det för den teologiska forskningen anses vara en synnerligen angelägen uppgift att nå fram till en klar uppfattning av vad, som är utmärkande för den lutherska ortodoxiens teologi och inte minst, i vilket förhållande den står till de motiv, som göra sig gällande i reformationen. Trots detta torde det emellertid kunna sägas, att denna forskningsuppgift hör till de inom teologien för närvarande mest försummade. Därför är det också med verklig tillfredsställelse, som man hälsar det synnerligen värdefulla bidrag till förståelsen av ortodoxiens teologi, som nu givits genom Martin Lindströms nyligen utgivna avhandling: Philipp Nicolais kristendomstolkning.

Philipp Nicolai är för eftervärlden mest känd såsom psalmdiktare. Men Nicolai var därjämte en synnerligen produktiv teologisk författare och antikalvinsk polemiker. Han kan visserligen ingalunda räknas såsom en teolog av första rangen. Därtill är hans åskådning alltför ojämt genomarbetad. Och han kan inte heller, trots det att han helt och fullt ville ansluta sig till konkordieformeln, anses representera ortodoxiens egentliga normaltyp. Förf. menar emellertid, att Nicolai har sitt stora intresse just därigenom, att man hos honom på ett mera påtagligt sätt möter vissa motiv, som även eljest, om än på ett mera fördolt sätt, göra sig gällande inom ortodoxien (s. 6 f.). Förf. inriktar sig alltså på uppgiften att undersöka, vilka motiv som behärska Nicolais åskådning, för att på så sätt bidra till en belysning av den lutherska ortodoxiens åskådning i allmänhet.

Förf. har indelat sitt arbete i fem kap. De båda första kap. bilda i viss mening en inledande del, under det att de följande tre kap. (kap. 3—5), som ge framställningen av Nicolais åskådning, kunna betecknas såsom arbetets egentliga huvuddel. Framställningen i dessa trenne kap. är grupperad efter de tre trosartiklarnas schema. Vi övergå så att ge en översikt över avhandlingens innehåll.

I kap. 1 ger förf. en intressant biografi över Nicolai. — Följer så kap. 2, som är betitlat »Arvet från antik filosofi». Förf. vill här i några skisser angiva den historiska bakgrund, som förklarar vissa dominerande drag i Nicolais åskådning, och angiva vissa litterära påverkningar, under vars inflytande han stått. Förf. lämnar därför i detta kap. en redogörelse för Melanchthons viljelära, för spanjoren Vives

kristendomstolkning och Jakob Schegks kristologi. — Genom Melanchthon håller Aristoteles, som Luther så intensivt bekämpade, sitt intåg i den evangeliska teologien. På så sätt blir även denna ifrån början influerad av »arvet från antik filosofi» och därigenom också influerad av erosmotivet. Förf. har helt naturligt ej kunnat ingå på de olika problem, som ställas av Melanchthons teologi, eller ge någon allmän framställning av Melanchthons inflytande på ortodoxiens teologi. Han har i stället begränsat sig till att på grundval av Melanchthons skrift »Liber de anima» ge en framställning av Melanchthons psykologi, hans viljelära. Denna utgör med sin uppfattning av förhållandet mellan de olika själsförmögenheterna en efterbildning av antika författare och kan, såsom förf. framhäver, »icke sägas vara neutral mot evangeliet» (s. 67). Genom att framhäva denna Melanchthons viljelära har förf. på en viktig punkt på ett konkret sätt åskådliggjort det inflytande, som erostanken har hos Melanchthon och genom honom får inflytande även på den efterföljande ortodoxien. — Därefter följer så redogörelsen för spanjoren Vives kristendomstolkning. Denne är med sin uppfattning av Gud som den absolut salige och det högsta föremålet för människans kärlek ett typiskt uttryck för renässansens religiösa åskådning. Den äger i det föreliggande sammanhanget ett stort intresse av den anledningen, att Nicolai i hög grad är litterärt påverkad av Vives. På samma gång ger detta en bild av de vägar, på vilka renässansens tankar trängde in i lutherdomen. — En annan av de författare, hos vilka Nicolai gått i skola, är slutligen Tübingen-teologen Jakob Schegk. En framställning av dennes kristologi avslutar det föreliggande kapitlet. Schegk söker lösa de kristologiska frågor, som aktualiserades framför allt genom den begynnande striden mellan lutheraner och kalvinister, med hjälp av den aristoteliska och skolastiska begreppsapparaten. Schegks kristologi åskådliggör alltså även den aristotelismens allt större inflytande på den lutherska teologien.

Med kap. 3, som bär rubriken »Gud, världen och människan», föras vi över till arbetets huvuddel, framställningen av Nicolais åskådning. Förf. refererar i detta kap. Nicolais uppfattning av Guds väsen, Nicolais kosmologi, hans antropologi, hans uppfattning av fallet och dess följder, och slutligen ger förf. på grundval av det anförda en inträngande analys av Nicolais kärleksbegrepp (s. 142 ff.). Denna kärlek är begärande kärlek. Människan liksom hela världen är inriktad på Gud såsom högsta begärföremål. En rätt ordnad kärlek, en kärlek som är bestämd av den rätta värderangordningen, är därför

betingelsen för människans verkliga lycksalighet. Kärleken fattas så, att den verkar en förening mellan den älskande och det älskade föremålet. Det förnämsta begärföremålet det är kärleken själv, och det är det, som gör människor men framför allt Gud åtråvärd, att människan där möter genkärlek. På så sätt fattas visserligen kärleken såsom ett möte mellan två personer men principiellt sett dock inom den begärande kärlekens ram (s. 153). Gud har visserligen av kärlek skapat människan, men detta därför, att han vill bli föremål för hennes genkärlek. Och därför är det också i skapelsen hos människan inlagd en åtrå efter det högsta goda, en kärlek, som ytterst riktar sig på Gud.

Kap. 4, det till omfånget mest omfattande i avhandlingen, behandlar Kristi person och verk. Det inledes med ett avsnitt rörande unio personalis (s. 163 ff.). Förf. visar här, huru Nicolai, närmast under påverkan av Jakob Schegks kristologi, söker bestämma förhållandet mellan Kristi mänskliga och gudomliga natur med hjälp av det aristoteliska begreppsparet forma—materia. Logos är forma (enteleki) för Kristi mänskliga natur såsom materia. Liksom materien åtrår att förenas med formen och alltså formas av denna, så älskar Kristi mänskliga natur logos och vill låta sig formas av denna. Detta innebär m. a. o., att erostanken behärskar Nicolais kristologi. Förf. skildrar så vidare Nicolais framställning av *communicatio idiomatum* (s. 173 ff.). Såsom antikalvinsk polemiker har Nicolai givetvis med största eftertryck gentemot kalvinisterna hävdad ubikviteten, Kristi mänskliga natures delaktighet i allestädes närvaron. Därför skildras också i ett längre avsnitt (s. 178 ff.) Nicolais försök att föklara, huru Kristus kan vara allestädes närvarande, inte endast med hänsyn till sin gudomliga natur utan även med hänsyn till sin mänskliga. Sedan därefter förf. givit en framställning av Nicolais uppfattning av återlösningsverket (s. 197 ff.), avslutas detta kap. med en jämförande överblick av de motivbrytningar, som framträda inom kristologien (s. 207 ff.). Med stor förtrogenhet med ortodoxiens teologiska litteratur konfronterar förf. här Nicolais kristologi med en rad andra representanter för ortodoxien och med Luthers kristologi. Han hävdar, att Luthers lära om *communicatio idiomatum* oavkortat ger uttryck åt hans religiösa intentioner. Nicolais och den lutherska ortodoxiens kristologi söker visserligen gentemot kalvinismen slå vakt om lutherska motiv, men under detta är den dock bestämd av en metafysik, som för den bort ifrån Luther, en metafysik, som framträder i dess sätt att kontrastera de båda naturerna, den gudomliga och den mänskliga (s. 232 ff.).

Kap. 5 bär rubriken »Frälsningen i trons och skådandets värld». Det behandlar i olika avsnitt pånyttfödelsen, läran om frälsningen, unio mystica och det eviga livet. Även här visar sig brytningen mellan å ena sidan det starkt framträdande erosdraget och å andra sidan lutherska motiv. Den naturliga människan är helt fientlig mot Gud (s. 257 f.), och i så måtto innebär tron något helt nytt. Men på samma gång är dock Nicolais trosbegrepp bestämt av den för honom utmärkande kärlekstanken (s. 270 ff., 283 ff.). — Av mycket stort intresse är vad förf. i detta kap. anför om unio mystica (s. 288 ff.). Den välbefogade kritik, som han riktar mot vissa föregående försök att interpretera ortodoxiens unio-mystica-lära, åskådliggör angelägenheten utav, att man, när man befattar sig med ortodoxiens teologi, gör sig väl förtrogen med dess terminologi.

Denna vår översikt ger en antydning om det rika innehållet i den föreliggande avhandlingen. Denna vilar inte endast på ett grundligt studium av Nicolais omfattande produktion, utan den kännetecknas även av stor förtrogenhet med ortodoxiens teologi i allmänhet. Genom sin inträngande analys ger den inte endast en förträfflig monografisk framställning av Nicolais åskådning. Den lämnar på samma gång ett synnerligen värdefullt bidrag till belysningen av den lutherska ortodoxien. Det bör därjämte framhållas, att den föreliggande undersökningen inte minst genom den energi, med vilken den tränger in i ortodoxiens svår-tillgängliga, skolastiska begreppsapparat, utgör ett utmärkt hjälpmedel för den, som vill ägna sig åt studium av ortodoxiens teologi. — Vi avsluta så till sist denna anmälan med ett par randanmärkningar.

På några ställen betecknar förf. kärleken, sådan den fattas i Nicolais åskådning, såsom »en kosmisk princip» (s. 167, 168; jämf. även s. 153: »Genom denna i skapelsen hos människan inlagda kärlek, som i sin helhet är riktad på Gud . . .»). Detta uttryckssätt förefaller vara i viss mån vilseledande. Kärleken skulle kunna betecknas såsom kosmisk princip endast för den händelse, att allt i skapelsen på ett likformigt sätt attraherades till Gud. Men då människosläktet fallit i synd, är detta ju inte längre fallet. Primärt är endast människan Kristus i kärlek förenad med Gud (den hypostatiska föreningen), och endast genom Kristus kunna andra människor i kärlek förenas med Gud. Därför blir det egentligen missvisande, att här använda uttryckssättet, att kärleken är »en kosmisk princip». Härmed sammanhänger en annan sak. Förf. visar, vilken betydelse det aristoteliska begreppsparet forma—materia har för Nicolais åskådning, och detta är utan tvivel ett av de intres-

santaste momenten i den föreliggande undersökningen. Själen är kroppens forma, och likaledes är logos forma för Kristi mänsklighet (s. 166 ff.). Det hade emellertid varit önskvärt, att det i framställningen (t. ex. s. 131 ff., 163 ff.) mera bestämt markerats, huru det aristoteliska schemat, som så starkt behärskar Nicolais åskådning, dock i denna givetvis ej kan konsekvent genomföras utan i viss mening måste brytas. Själen är kroppens forma, och logos (Gud) är forma för Kristi mänsklighet. Men människans förhållande till Gud kan dock inte utan vidare generellt angivas genom det aristoteliska schemat, då människan genom fallet blivit fientlig mot Gud och alltså inte låter sig formas av Gud. Därigenom att detta i de citerade partierna av framställningen (s. 131 ff., 163 ff.) ej fullt klart framhävts, och då därtill kommer, att förf. i detta sammanhang, såsom nämnts, betecknar kärleken såsom »en kosmisk princip», så uppstår lätt intrycket av en viss formell ojämnhet i förhållandet mellan de nämnda avsnitten och vad som anföres i kap. 5 (s. 257 ff.).

I kap. 3 behandlar förf. Nicolais uppfattning av urtillståndet och imago Dei. Här framträder kanske tydligare än på många andra ställen dennes avvikelser från ortodoxiens normaltyp. Det hade varit av intresse, om förf. här givit en antydan om Nicolais förhållande till den inom den samtida ortodoxien gängse uppfattningen av imago Dei. I åtskilliga av dennes formuleringar spårar man också inflytelserna härifrån. Samtidigt måste det emellertid erkännas, att en dylik jämförelse är tämligen vanskelig, inte minst därför, att läran om lagen, som eljest vore den naturliga utgångspunkten för en sådan jämförelse, är ganska sparsamt utvecklad i Nicolais skrifter.

HERBERT OLSSON.

LUTHERS VILJELÄRA.

HEINRICH LAMMERS: *Luthers Anschauung vom Willen. Ein Beitrag zu seiner Anthropologie.* (Junker und Dünnhaupt Verlag, Berlin 1935, 84 s.)

Föreliggande studie utgår från insikten, »att viljans fenomen är av grundläggande betydelse för Luthers tänkande alltifrån början, och att en väsentlig del av Luthers originalitet och inflytande betingas av den skärpa och energi, med vilken hans tanke fattade viljans väsen» (s. 7). Efter att ha redogjort för Luthers tolkning av viljan, granskar förf.

från denna utsiktspunkt åtskilliga väsentliga drag i hans teologi, för vilka han finner den karakteriserade viljeåskådningen vara av grundläggande betydelse. Som källor anföras huvudsakligen tidigare skrifter av Luther, särskilt Romarbrevsföreläsningen, av senare nästan endast *De servo arbitrio*.

Luther själv är från början medveten om att företräda en annan viljelära än skolastiken (s. 9). Hans kritik av den medeltida sedligheten kan icke, som Holl försökt, tolkas som ett förinnerligande och en skärpning av det medeltida kravet endast (s. 8, 14, 33). Snarare kunde man säga, att han förinnerligat själva viljeuppfattningen (s. 33). Människan är till sitt väsen vilja, och viljan vill alltid något, det goda eller det onda. Den kan icke tänkas överksam som ett vilande något, vilket kan överväga olika möjligheter. Kan människan förändra sin vilja, kan hon nyskapa sitt väsen.

Enligt Lammers har kristendomen väckt den antika etiken ur dess naiva oskuld och kastat in fermentet till ett väldigt idéhistoriskt drama (s. 29). När antik filosofi och kristendom förenas, uppstår i själva den kyrkliga teologien en stark spänning mellan dessa båda, vilken framtvingar det medeltida arbetet på att förfina etikens begrepp och måttstockar. Men skillnaden mellan de båda betraktelsesätten fortbestår alltjämt. Systematiskt använder en Thomas och likaså en Duns Scotus de antika problemlösningarna, men så mycket har inkommit av kristendomens nådeslära, att störningen överallt hotar att spränga deras resonemang. De gamla kategorierna räcka icke längre till för att uttrycka en djupare insikt i viljelivets sammanhang. Hela skolastiken anser, att viljan är fri att följa *recta ratio*, den medfödda insikten om värdenas faktiska rangordning. Förutsättningen är, att det verkligen finnes en objektiv värdeskala, att människan från begynnelsen äger kunskap om det högsta goda (s. 39). Denna förutsättning bestrider Luther, eftersom enligt honom människan icke har någon objektiv, av viljeinriktningen oberoende kunskap om vad som är gott. Att hon av naturen även efter fallet med nödvändighet söker »det goda» anser också Luther, men detta goda är rent individuellt bestämt, den enskilda människans goda. Det är för den naturliga människan utmärkande, att hon i allt söker just sitt eget goda utan hänsyn till vad som är gott för andra människor eller för Gud (s. 63 ff.). Medan den katolska teologien ser människorna principiellt, bortsett från förvillelser, inriktade på ett summum et commune bonum, ser Luther deras olika strävanden såsom uttryck för en fullständig värdeanarki. Och medan

man på katolskt håll ser omvändelsen i en allt mera konsekvent inriktning av individens diktan och traktan på det högsta goda, nämligen Gud, och på allt annat i proportion därtill, utöser Luther sitt hån över en sådan »ordnad kärlek». För honom är den naturliga självkärleken icke något, som under förnuftets ledning kan lösas från sitt föremål och överflyttas på andra. Viljan är bunden, och endast Guds nåd kan lösa dess inkrökthet. Nåden ger människan ett nytt livscentrum. Det är icke längre hon själv, hennes eget jag, som är »värdesubjekt», kunde vi säga med en svensk term. Medan hon förut såg allt i relation till sina själviska syften och så drog in hela skapelsen »under förgängligheten», är nu Guds vilja och nästans väl avgörande för vad som är gott. I denna mening är Gud subjekt för människans handlande, icke hon själv. Ty så sant den naturliga människan är inriktad på självuppehållelse, kan hon icke av egen drift förneka sina egna självklara intressen. Hon kan ju icke skapa om sitt eget väsen. Det kan Gud ensam (s. 15 ff.).

Ut ifrån denna grundsyn faller ljus över olika sidor av Luthers åskådning. När han med vilja menar människans själva väsen, blir det omöjligt att tala om en fri vilja (s. 30). Det skulle som nämnt betyda, att människan kunde giva sig själv ett nytt väsen, uppgiva sitt naturliga liv och övergå till ett annat, som är detsamma motsatt. Det som är gott för den naturliga människan, befördrandet av egen nyttan, blir ont för den nya, och det som för den gamla var ett ständigt hotande ont, nämligen Guds och nästans krav på uppgivande av allt eget, det blir ett gott för den nya. Människan är icke den frie herre, som hon föreställer sig, därför att hon kan välja mellan olika utvägar och medel. Hon behärskas antingen av Gud eller djävulen, som också saken uttryckes i *De servo arbitrio*. Något neutralt mellanstadium, där människan varken skulle lyda Gud eller djävulen, kan sålunda icke tänkas.

Luthers tal om den fördolde Guden innebär, att för den gamla människan Guds vilja icke kan inses som något gott utan tvärtom måste betraktas som ond. Den innebär ju ett ständigt hot mot allt som hon värderar och önskar se realiserat. Först för trons nyskapade människa blir den under raka motsatsen till allt gudomligt, under lidande och död, höljde Guden uppenbar. Förtröstan på hans kärlek möjliggör ett bejakande av hans vilja, fastän denna alltjämt strider mot människans hela erfarenhet.

Klart blir också, varför Luther måste beteckna människan som to-

talitet såsom antingen ond eller god. Det finns icke plats för några styckevis synpunkter, eftersom han ser henne som levande och organisk enhet med enhetlig rörelseriktning, aldrig i oavgjord vila, vilken kunde tänkas rymma olika möjligheter. Då pånyttfödelsen icke innebär, att den gamla människan försvinner, kommer hos den pånyttfödde att finnas två stridande viljeriktningar. I den mån människan tror, är hon helt i överensstämmelse med Guds lag. I den mån hon är gammal människa, saknar hon alltjämt förmåga att underordna sig lagen. Hon är sålunda simul iustus et peccator.

Det anförda torde ungefär återge huvudtanken i Lammers' skrift, som i stark koncentration emellertid innehåller ytterligare flera intressanta utblickar. Något nytt i det väsentliga kan han väl knappast sägas ha framlagt. Men han har otvivelaktigt sett djupt i Luthers tankevärld, och därför är hans avhandling en synnerligen stimulerande läsning. Icke minst har den intresse för svenska läsare såsom en från andra utgångspunkter vunnen bekräftelse av flera resultat i nyare svensk Lutherforskning.

Naturligtvis kunde åtskilligt sägas till kritik. En rätt kraftig feltolkning på s. 68 av citatet i not 74 (»in obiecto» betyder icke »objektivt sett» utan tvärtom »för vår uppfattning») har icke inverkat menligt på helheten. Men man kan fråga sig, om det icke är att börja i galen ända, när Lammers betecknar Luthers »intuition», hans »Wesenschau» av viljelivet som det primära i hans reformatoriska genombrott (s. 18, 56). Lammers själv har dock framhållit, hurusom redan urkristendomen gentemot den antika viljeläran med dess överskattning av insiktens roll för handlandet betyder ett fördjupande. Det hade väl då legat närmare till hands att söka innehållsligt bestämma detta förinnerligande för att sedan undersöka, i vad mån Luther lyckats tränga fram till dess verkliga innebörd. Över huvud skulle det icke skadat med mera innehållsbestämda, mindre intensitetsbetonade eller formalt psykologiska måttstockar i hela avhandlingen. Lammers har själv varit inne på dylika innehållsbestämda frågeställningar vid sitt konstaterande av den radikala olikheten mellan medeltidens och Luthers kärleksbegrepp. Som det nu är nödgas han försvara Luther mot misstanken för subjektivism (s. 84), något som knappast lyckats honom men som också skulle varit komplett överflödigt, om han mera givit akt på reformatorns egen mening om var kunskap om gudsviljan är att hämta, nämligen i Ordet. Där och icke i någon spiritua- listiskt omedelbar och metafysiskt projicierad insikt i viljans väsen

(s. 83) blir den fördolde Guden uppenbar. Vid beaktande härav skulle också riskabla formuleringar (viljan »Aufnahmeorgan» för kunskapen om Gud, s. 67) kunnat undvikas.

MARTIN LINDSTRÖM.

HELMUTH SCHREINER: *Die Verkündigung des Wortes Gottes. Verlag Friedrich Bahn, Schwerin (Meckl.), 400 sid. Pris RM. 8: 50 (bunden RM. 10.)*

Föreliggande arbete utgör ett nytt bevis på det ökade intresse, som kommer homiletiken som en teologisk disciplin till del inom den samtida tyska kyrkan. Kampens tid har ställt förkunnelsen inför nya uppgifter och givit den ny aktualitet. Det är därför icke förvånande, att också den teoretiska besinningen på förkunnelsens uppgifter på nytt sätt kommit att framstå som en angelägen uppgift. Kampställningen och de nya anspråken på predikan äro ingalunda något för den tyska kristenheten egendomligt. Liknande krav ställas i alla länder. Det är därför sannolikt, att vi också i vår egen kyrka ha att räkna med en ny lyhördhet för de homiletiska problemen och en ny aktning för ett teologiskt arbetsområde, som länge varit ganska försummat. Men till detta förändrade läge för homiletiken har jämväl den nya teologiska orientering, som inträtt överallt inom den evangeliska kristenheten, bidragit. Det är icke längre modernt inom exegetiken att med förnäm överlägsenhet gå den praktiske förkunnarens problem förbi. Bibelforskningen har i stället upptäckt, att de texter, med vilka den själv sysslar, till väsentlig del ha karaktären av förkunnelse och äro att fatta som budskap och vittnesbörd om samma Guds gärning, som det är den samtida förkunnarens uppgift att frambära till sitt eget släkte.

Professor Helmuth Schreiner är nu knuten till Rostocks teologiska fakultet, men var tidigare verksam som ledare för stadsmissionen i Hamburg. Företalet ger vid handen, att han satt som sitt mål att framlägga en handbok i homiletik, som skulle kunna bli ett modernt motstycke till H. Herings kända arbete av år 1905. Dock behandlar Schreiner icke alls predikans historia, som hos Hering får en ganska utförlig framställning. W. Trillhaas' i denna tidskrift förut anmälda Predigtlehre utkom kort innan författarens arbete och har därför endast i förordet kunnat uppmärksammas. Principiellt stå de båda böckerna ganska nära, både med avseende på den allmänna uppfattningen av predikans uppgift och teknik och förhållandet till Skriften.

Schreiner synes till sin teologiska åskådning snarast företräda den medellinje inom den nuvarande lutherska teologien i Tyskland, som lärt av Barth och väl ännu mer av Brunner och Bultmann, utan att låta sig fångas av deras problemställningar, och som i sitt energiska avvisande av Rosenbergs Mythos och den ariska nyhedendomen i grunden står på samma linje som bekännelsekyrkan, men som av sin positivare ställning till den nya folkgemenskapen letts till att i sina apologetiska utredningar delvis uppta de moderna kategorierna — »das Heldische» spelar en mycket stor roll i hans framställning, utan att man därför kan säga, att det specifikt kristna kommit till korta. Det kan icke nekas, att det starka ingäendet på de tankar, som i så hög grad bestämma den andliga atmosfären i det tredje riket, givit något av livets friskhet åt boken och gjort den till ett värdefullt dokument för den, som verkligen vill göra sig mödan att intränga i den komplicerade frågeställning, som möter den kristne förkunnaren i det samtida Tyskland.

Den som kommer i en uppriktig avsikt att hos författaren hämta homiletisk undervisning, blir närmast något avkyld i sin iver, då han finner, att bokens första avdelning upptas av en utförlig, närmast systematisk diskussion om »das Wort Gottes», där uppenbarelsens problem tas upp till behandling med hänsyn särskilt till frågan om Skriftens auktoritet. Att här ingå på någon rent teoretisk värdesättning faller utanför området för anmälares kompetens. Det hade måhända varit till fördel, om förf. hade givit en självständig ställning åt dessa utredningar i stället för att medtaga dem som en inledning till sin rent homiletiska framställning: jag har svårt att inse, att de utgöra en logiskt nödvändig grundval för den senare. Man kan icke heller helt frigöra sig från intrycket, att denna systematiska upptakt till en homiletik stundom i någon mån får karaktären av predikan. Detta gäller f. ö. icke blott inledningen. Boken är till stora delar ett exempel på hur svårt det är att behandla homiletiska frågor med samma knappa saklighet, som annars utgör den teoretiska framställningens främsta prydnad. Den vetenskaplige homileten har betänkligt svårt att stiga ned från predikstolen. Härmed vill jag ingalunda påstå, att icke boken i sin helhet har ett fast sakligt underlag, men utan tvivel skulle den ha vunnit på ett något knappare framställningssätt.

Den andra delen, »Die Lehre von der Verkündigung (allgemeine Homiletik)» upptas också av principiella utredningar om predikantens uppdrag och sättet för dess utförande och om predikans förhållande

till annat talande: förf. ser här den grundläggande olikheten däri, att den sanning, som predikan har att frambära, stammar icke från kulturens, utan från uppenbarelsens sfär: »Sie enthält ihren Auftrag nicht aus der Welt, sondern aus Gott.» Härav följer den »Gestaltwandel», som ger predikan dess särprägel. Predikanten har att förkunna, icke att övertala.

Först den tredje delen kommer in på predikans inre problem, och även här är det den materiella homiletiken, som närmast kommer till uttryck. Särskild uppmärksamhet ägnas här åt de stora högtidernas budskap. Vad förf. här ger, hör till det värdefullaste i boken. Han har kloka ord att säga om »der Verführung der grossen Festtage», risken att predika de människor till behag, som sedvänjan på dessa dagar för till kyrkan och som där söka en smula förgyllning av vardagen, men ingalunda vilja bli störda i sitt lugn. Han varnar för en ytlig julpredikan, vare sig denna tar formen av en sekulariserad förkunnelse om »frid på jorden» eller ett romantiskt utbroderande av de traditionella stämningvärdena, och ser botemedlet häremot i ett beslutsamt återvändande till det centrala julbudskapet om Guds människoblivande, och en förkunnelse om Jesu födelse som ett Guds ord till oss.

Överhuvud framstår Schreiners framställning av högtidernas homiletiska problem som i bästa mening tidsenlig just genom den kompromisslösa betoningen av Gudsgärningen som innehållet i predikans budskap på dessa dagar. Av särskilt intresse är därvid, vad han har att säga om passions- och påskpredikan. Här synes det mig, att tvånget till en uppgörelse med det moderna hjälteidealet, för vilket den lidande Frälsaren blir en lika ovärdig uppenbarelse av det gudomliga som för den antika hedendomen, har fört förf. till ett djupare grepp om passionsförkunnelsens uppgift. Vad han där har att säga om *oboedientia passiva* och *activa*, och om självutgivandet i lidande och död som den högsta *actio* kunde väl förtjäna att begrundas också av svenska predikanter. Synnerligen tänkvärt är kapitlet om »Wege und Abwege der Osterpredigt». Det är kanske ingen synnerligen originell tanke men en god sammanfattning av den samtida teologiens inställning till påskbudskapet, då det heter: »Erster und wesentlicher Gegenstand der Predigt zu Ostern ist die Enthüllung und die Vollendung des Christusgeschehens und damit Gottes Tat selbst. Es geht also um die Verkündigung eines Ereignisses, nicht um Entwicklung von Gedanken über Auferstehung, ewiges Leben und ähnliches.» Också pingstpredikans problem bli föremål för en ingående och fruktbar behandling, under det kyrkoårets hela materia

för övrigt något styvmoderligt sammanfattas i ett — f. ö. mycket intressant — kapitel om lagens predikan i förhållande till evangelieförkunnelsen och ett annat om »Die letzten Dinge der Rechtfertigung»: här liksom på andra punkter visar sig författaren teologiskt närmast beroende av Althaus och Kunneth.

Predikans formella utgestaltung och utförande får en jämförelsevis knapp behandling i avdelningen »Der Ausdruck», och vad förf. här har att anföra är i regel klokt, men föga överraskande. Han vägrar att dra en skarp gräns mellan homilia och temapredikan: »Wir verstehen also die Begriffe Homilie und Themapredigt als Grenztypen, die durch ihre Existenz an der Grenze des Predigtfeldes bekunden, dass der Regelfall für den Aufbau der Predigt zwischen ihnen zu suchen ist, also in der Richtung auf die 'Kunsthomilie' ein». Framställningen av predikans tillblivelse är tänkvärd, särskilt vad som där säges om exegesens betydelse och om meditationen. Vad utförandet angår, anbefaller förf. liksom andra tyska homiletiker predikans fullständiga utskrivande och inlärande, givetvis med en viss frihet ifråga om det verbala utförandet. Detta kan väl ge anledning till eftertanke. Man frågar sig, om icke den svenska traditionen är väl tolerant gentemot det på predikstolen brukade konceptet. Men å andra sidan får man snarast intrycket av att kravet på den utskrivna predikans tillägnande av förf. drives alltför långt, särskilt då man läser hans råd till predikanten för den händelse hans minne likväl skulle lämna honom i sticket. Den trygghet, som det medhavda, men med frihet brukade manuskriptet medför för predikanten, och kanske även för församlingen, torde i många fall vara att föredra framför det rena memorerandet, som alltid medför ett moment av ängslan och kräver en möda, som måhända med större utbyte kunde nedläggas på predikans innehåll. Men samtidigt måste det medges, att den svenska predikan bör eftersträva större omedelbarhet i framförandet. Några generella regler för hur denna skall vinnas, kunna knappast ges. De personliga anlagen äro alltför olika.

Professor Schreiners arbete kan utan tvekan anbefallas till studium åt var och en, som fått predikans angelägna och svåra uppgift som en del av sin kallelse. Den lämpar sig bättre som en prästens följeslagare i hans gärning än som en lärobok för studenter.

YNGVE BRILIOTH.

D I S K U S S I O N S I N L Ä G G

GUDSBELÄTET I MÄNNISKAN.

BEMÖTANDE AV ETT ANGREPP.

Komminister Thure P:son Während har i uppsatsen »Väckelsemotiv i nutida systematisk teologi» (denna tidskrift, 1936, sid. 355 ff.) citerat uttalanden, som jag gjort i en artikel: »Fromhet och idealitet», publicerad i bl. a. Norrköpings Tidningar, och därvid angripit mig i en ton och med uttryckssätt, som eljest lyckligtvis äro sällsynta i vetenskapliga tidskrifter. Med anledning därav vill jag med några rader bemöta angreppet.

Strax före första citatet säger förf. å sid. 355: »Där karakteriseras verkningarna av den systematiska teologins gränsreglering mellan kristendom och idealism på följande sätt». Detta stämmer ej med verkligheten. Artikelnen var avsedd för dagspressens breda publik och talade ej alls om »den systematiska teologiens gränsreglering». Citatet lydde så (kursiverade har jag infört några ord, som förf. helt lättvindigt behagat utelämna): »Bortsett från det felaktiga i människouppfattningen är det naturligtvis till uppenbar skada för obefästa sinnen och sänker hos dessa aktningen för människovärdet, när de få bevittna, hur teologer i våra dagar löpa till storms mot humanism och idealism såsom kristendomens värsta fiender *häftigare än mot 'brutalitet' och 'materialism'*. Det är ej första gången, som det näst bästa blivit hätskast bekämpat. Måttlighetsuperiet betraktas t. ex. ofta av nykterhetsvänner som nykterhetens farligaste fiende».

Förf. vill ej erkänna, att »teologer i våra dagar löpa till storms mot humanism och idealism såsom kristendomens värsta fiender». »Talar han icke då som den blinde om färgen?» — utbrister förf. I så fall äro många skarpsinniga tänkare i vårt land i detta hänseende »färgblinda». Hans Larssons uttalanden i »Minimum» (sid. 116 under rubriken: »Anti-idealisk teologi») och Ivar Harries i »Tjugotalet in memoriam» (sid. 135) förtjäna uppmärksammas. De ha icke uppfattat den Nygren-Aulénska teologien som »stillsam gränsreglering».

Förf. säger å sid. 361: »Vari består felaktigheten i människouppfattningen, vilken tillskrives så ödesdigra verkningar? Enligt artikel-förf. består den däri, att dessa teologer skulle vilja beröva människan 'gudsbelätet' eller 'gudagnistan' eller vad man nu må kalla 'det gudomliga i människobröst'. Denna till synes förintande dom över nutids-systematiken kan man taga med ro — missförståndet är ju gruvligt.

Det är alldeles riktigt, att den utan att sväva på målet sagt ifrån, att den idealistiska tolkningen av gudsbelätet lett till en överskattning av människan och i sista hand till människoförgudning — och att denna övertaxering av det mänskliga är med kristen tro oförenlig. — — — Den kan också tala om gudsbelätet, men den talar därom icke antropologiskt och idealistiskt, utan teologiskt och religiöst.»

Med dessa ord har förf. klart och tydligt givit tillkänna, att dessa teologer vilja beröva människan *gudsbelätet i antropologisk och idealistisk mening*. Det var just detta jag påstått i min artikel. I någon annan betydelse har jag ej tagit och vill jag ej taga uttrycket »gudsbelätet». Var är då »det gruvliga missförståndet», som förf. ordar om? I min artikel »Fromhet och idealitet», varur citaten lösryckts, talade jag om gudsbelätet *blott* i denna bemärkelse just därför, att denna är *den enda*, vari ordet förekommer i bibeln och inom de flydda kristna århundradenas olika teologier. I min artikel stod det bl. a. följande, som förf. lättvindigt förbigått med tystnad: »Vad som än må utmärka 'humanismen' så är det framför allt *ett*, som teologer i våra dagar inrikta sig på och bestrida, nämligen att *människans väsen hyser inom sig någonting gudomligt*.» Detta mitt påstående har nu genom förf:s framställning bekräftats som sanning, ej som »gruvligt missförstånd». Inom kort får jag tillfälle att i ett vidare sammanhang lägga i dagen, att den betydelse, som den Nygren-Aulénska teologien lägger in i det gamla uttrycket »gudsbelätet», varken är biblisk eller luthersk eller stämmer med verkligheten. »Gudsbelätet» ligger *i människans väsen*. Det är antropologiskt och religiöst sant.

Hur kan t. ex. en fängelsepredikant tala om ansvarskänsla hos människan, när han ej vill erkänna, att hon i antropologisk mening är »Guds avbild och återspeglar hans härlighet» (I Kor. 11: 7)?

CARL DYMLING.

SVAR.

Då jag blivit satt i tillfälle att taga del av ovanstående, vill jag att börja med konstatera, att lektor Dymplings inlägg på intet sätt ändrat min uppfattning om »det gruvliga missförståndet». Det har snarare givit ett nytt bevis därpå. De av mig »lättvindigt utelämnade» orden, som lektor Dymling härovan kursiverat, stå verkligen icke i den citerade tidningsartikeln. Men de ha tydligen stått i manuskriptet. Därmed må förhålla sig hur som helst. Jag kan icke se annat än att de här kursiverade orden ännu kraftigare markera missförståndet. Vilka teologer i våra dagar löpa till storms mot humanism och idealism såsom kristendomens värsta fiender häftigare än mot brutalitet och materialism? Finnas de, så är det rätt av lektor Dymling att bruka färlan som han gör. Men det förefaller som målade han här en viss potentat på väggen för att få nöjet att piska honom. Det är icke all-

deles lämpligt att inför »dagspressens breda publik» på sätt som skett förvandla den systematiska teologiens gränsreglering mellan kristendom och idealism, som innerst avser en vetenskapligt genomförd strukturanalys av med varandra ofta sammanflätade men i grunden divergerande åskådningar, till en illvillig stormlöpning mot något helt annat — idealitet och humanitet. Lektor Dymlings synpunkter på förhållandet mellan den av honom angripna teologin och idealismen äro hämtade från prof. Hans Larssons bok »Minimum». Men icke bara synpunkterna utan också liknelser och uttryckssätt. Det av mig citerade ordet om »det näst bästa» kan läsas icke bara i lektor Dymlings artikel utan också i prof. Larssons bok — just i uppsatsen »Antiidealisk teologi».

Vad tolkningen av gudsbelädet angår, lämnar jag frågan öppen, tills lektor Dymlings beramade vidräkning med den Nygren-Aulénska teologin sett dagen. Men frågan, som till sist framställes, begriper jag icke alls: »Hur kan t. ex. en fängelsepredikant tala om ansvarskänsla hos människan, när han ej vill erkänna, att hon i antropologisk mening är 'Guds avbild och återspeglar hans härlighet'?» Jag har varit fängelsepräst i elva år men aldrig på grund av min antropologiska uppfattning funnit mig förhindrad att tala om ansvarskänslan eller vädja till den. Tror jag att människan icke allenast hyser något gudomligt inom sitt väsen utan vad mera är *hel och hållen* är utgången av Guds skaparhand, och tror jag att hon icke bara inom sig själv bär en återspeglning av Guds härlighet utan vad mera är *i Guds bestämelse* om henne är skapad till hans avbild, så både *kan* och *måste* jag vädja till hennes ansvarskänsla. Skulle en teocentrisk aspekt på gudsbelädet göra det mindre äventyrligt och riskfyllt, allvarligt och ansvarsfullt att vara människa eller att öva själavård än en antropocentrisk? Jag skall icke svara på frågan— framställer den bara till begrundande.

THURE P:SON WÄRENDH.