

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT

ÅRGÅNG 3

1927

HÄFTE 4

INNEHÅLL

	Sid.
Från den teologiska samtiden	299
En blick på de trenne sista decenniernas svenska teologi, av EDV. RODHE	305
Randanmärkningar till Lausanne, av NATHAN SÖDERBLOM	336

Teologisk litteratur:

Calvin-forskningens nuvarande läge, av A. Runestam	382
EMIL LIEDGREN: Svensk psalm och andlig visa, av Albert Nilsson	291
H. MULERT: Konfessionskunde, av G. Ljunggren	395

LUND

C. W. K. GLEERUPS FÖRLAG

LUND 1927, AKTIEBOLAGET SKÅNSKA CENTRALTRYCKERIET

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

EDUARD GEISMARS stort anlagda verk "*Søren Kierkegaard, hans Livsudvikling og Forfattervirksomhed*" står inom kort inför sin avslutning. De fem första delarna äro utkomna, och den sjätte, avslutande delen, behandlande Kierkegaard-"kyrkostormaren", väntas utkomma under de närmaste månaderna. Inom de senaste årens rätt omfattande Kierkegaard-litteratur intager detta arbete en särställning. Det är icke en biografi i vanlig mening, som författaren här vill giva. Ej heller går hans intresse ut på att ställa in Kierkegaard och hans tankar i ett vidstäckt historiskt perspektiv. Icke relationerna vill han teckna, utan Kierkegaard själv. Och vid denna teckning intager han icke den kallt objektive iakttagarens distansställning, utan lever med och sänker sig ned i sitt föremål på ett sätt, som möjliggör en intern och intim förståelse.

Till den uppgift, författaren sålunda ställt sig, kan man säga att han är rustad och skickad som ingen annan. Kierkegaards-studiet har för honom ej betytt ett studium vid sidan av annat, utan det har varit själva hans livsstudium. Kierkegaards problem ha varit hans egna problem, och därför verkar hans arbete, trots det historiska ämnet och den historiska uppställningen, på samma gång som systematisk problembehandling. Det ligger i öppen dag, vilken betydelse ett dylikt inlevande i problemen har för forskningens fördjupande. Men härtill kommer i detta fall en omständighet, som ytterligare förlämnar arbetet en alldeles synnerlig aktualitet. Särskilt i det senaste årtiondets Tyskland har Kierkegaards inflytande blivit oerhört. Men alltför ofta är det en väl mycket efter tillfälliga önskningar "tillrättalagd" Kierkegaard, som får tjäna som utgångspunkt. I detta läge är det av största betydelse att äga tillgång till detta arbete av den grundlige Kierkegaardsforskaren och hängivne Kierkegaardsbeundraren. Tillsammans med det i många stycken så annorlunda orienterade arbetet av T. Bohlin: "Kierkegaards dogmatiska åskådning"

av syndernas förlåtelse i bättring och tro mot hennes njutande av sakramentet såsom kanal för Guds nåd. Härmed skulle trons frälsningsväg ännu en gång i kyrkans historia få vika för den sakramentala frälsningsvägen“. Dokumentet upprepar i det följande gång på gång sin varning.

Det är, som synes, en våldsam anklagelse riktad mot det nya handboksförslaget upphovsmän eller närmare bestämt mot ärkebiskop Söderblom, biskoparna Hjalmar Danell i Skara och Edvard Rodhe i Lund samt pastor primarius Nils Widner. Finge man tro dokumentet från Torna och Bara, skulle alltså dessa män vara i färd med att svika reformationens sak och att i det svenska gudstjänstlivet vilja insmuggla en helt oevangelisk kristendomssyn. För var och en som stiftat bekantskap med de här omtalade märkesmännen i svenskt kyrkoliv måste anklagelsen komma som en fullkomlig överraskning. Hur har icke ärkebiskop Söderblom talat och skrivit om Luther — senast vid världskonferensen i Lausanne framträdde han såsom hela lutherdomens erkände banérförare. Ingen behandling av de gudstjänstliga frågorna kan gärna vara mer lutherskt orienterad än Edv. Rodhes i hans stora arbete Svenskt gudstjänstliv. Såvitt känt är har heller aldrig någonsin någon anmärkning gjorts mot Hjalmar Danells eller Nils Widners lutherdom. Och nu skulle alla dessa plötsligen hålla på att fullständigt förråda lutherdomens sak!

Med häpnad frågar man sig om anklagelsens grunder. Men när man väl kommit underfund med bevisföringens art, får överraskningen en annan adress. Man förvånar sig då ovillkorligen över att ett sådant dokument överhuvud kunnat komma tillstånd. Den enda grund för dessa utgjutelser, som har något *sken* av rätt, visar sig nämligen vara den omständigheten att handboksförslaget ifrågasatt, att vid vissa tillfällen i samband med högmässa nattvardsgång må kunna hållas utan att skriftermålet är förbundet med skriftetal. Man må ha vilka tankar som helst om detta förslag. Men det kan svårligen utgöra någon plattform för så oerhörda anklagelser som Torna- och Baramännens — allrahälsat om man betänker, att Sveriges evangeliska kyrka i hundratals år firat nattvard utan något direkt skriftetal och att dylik ordning ofta förekommer i andra evangeliska kyrkor, såsom t. ex. i den norska. Skulle man icke under sådana förhållan-

den lugnt kunna dryfta denna detalj utan att giva sig in på de världshistoriska perspektiven? Och skulle man icke kunna stödja sin avvisande hållning med andra argument än sådana, som vid närmare granskning måste te sig såsom — skola vi inskränka oss till att säga? — en smula överdrivna? Eller skulle verkligen "trons frälsningsväg få vika", om man någon eller några gånger om året möjligen i en del svenska kyrkor skulle fira högmässa med nattvardsgång utan skriftetal?

Torna- och Baramännen uppträda såsom lutherdomens riddersmän. Men den principiella ståndpunkt, som framskyntar i deras anklagelseskraft både i de ovan anförda orden och flerstädes eljest, är i grunden föga "luthersk". Det är nämligen uppenbart, att man här utgår från att det måste finnas någon slags rivalitet mellan altare och predikstol och speciellt mellan det förkunnade ordet och sakramentet. Ståndpunkten kan möjligen sägas ha vissa reformerta förbindelser — "luthersk" är den i varje fall icke. För Luther själv existerade så litet någon rivalitet mellan nattvarden och det förkunnade ordet, att han som bekant aldrig tröttnade på att framhäva, att nattvarden varit ett av de evangeliets vittnen, vilka vållat att evangeliet — trots allt — icke upphört att verka även "under påvedömet".

Man gör en saklig diskussion i liturgiska frågor ingen tjänst genom att vid alla möjliga och omöjliga tillfällen mana fram "den romerska farans" skrämmande spökbild. Må vara att man genom ett sådant förfaringssätt ännu alltjämt, tack vare den ganska stora liturgiska okunnighet, som råder i vida kretsar, kan förvärva sig en jämförelsevis lättköpt gloire — saken blir icke stort bättre för det. I det fall som här påtalats föreligger ett, om man ville taga saken allvarligt, ganska upprörande försök till misstänkliggörande, ett försök som dock lyckligtvis är så pass grovt, att det strandar på sin egen orimlighet, och som väl just därför jämförelsevis få kunna förmå sig att taga på fullt allvar. Det är gott och väl, att Torna- och Baradokumentet velat anlägga principiella synpunkter på diskussionen. Men de principer, som man tillåter taga ledningen, visa sig dessvärre vara främmande för svensk evangelisk tradition. De må därför ersättas av andra klarare och mera legitima. Ett första steg framåt

må bli att misstänkliggörandets och skrämstaktikens politik begravas. Den skall icke lämna några sörjande efter sig.

*
*

Det saknar ej sitt intresse att jämföra våra ofta kritiserade akademiska befodringsprinciper med andra länders. Måhända skall det därvid visa sig, att mångenstädes godtycket och för det akademiska arbetet främmande synpunkter spela en roll, som hos oss icke är tänkbar. Exempel, som tala i denna riktning, skulle kunna anföras från tyska högskolor. Särskilt påfallande är emellertid kontrasten, då man går till Englands gamla universitet. Ett par nyligen skedda teologiska tillsättningar kunna tjäna att belysa detta. Det gäller i båda fallen stiftade professurer, vilka tillsätts av ett rätt egendomligt sammansatt kollegium av elektorer. Vid de "kungliga" professurerna är givetvis proceduren en annan: här utnämner premierministern efter gottfinnande, utan någon som helst lagligt fastställd beredning av ärendet. Ytterligare kompliceras befodringsförhållandena här därigenom, att ingen regelbunden pensionering förekommer liksom ej heller någon fastställd avgångsålder. I flera fall är ej heller professurernas läroombåde fixerat.

Så kunde det hända, att den år 1920 bortgångne, kände exegeten W. Sanday — som dock redan något före sin död frånträtt sin befattning — till efterträdare som "Lady Margaret Professor of Divinity" i Oxford och tillika kanik i Christ Church fick den 70-åriga D:r W. Lock, icke emedan denne älskvärde representant för traditionen från *Lux mundi* genom utgivna skrifter hade ett givet försteg framför yngre kandidater, utan emedan han ansågs förtjäna befrielse från den krävande posten som Warden of Keble College. Då nu han omsider avgått, nämndes ett flertal kandidater till platsen. Främst stodo två yngre oxford-teologer: A. E. J. Rawlinson, student of Christ Church, bekant för kvartalskriftens läsare genom sina föreläsningar om "Authority and Freedom" och sitt medarbetarskap i "Essays catholic and critical", men vetenskapligt meriterad främst genom sina Bamptonföreläsningar över "The new Testament Doctrine of the Christ"; å andra sidan N. P. Williams, fellow och chaplain vid Exeter College: denne utgav år 1916 tillsammans med

Sanday "Form and content in Christian Tradition" och har medarbetat i ett flertal essay-samlingar (även "Essays catholic and critical"), men även hans huvudarbete är en serie Bampton-föreläsningar "The Ideas of the Fall and of Original Sin" (hållna 1924, utg. 1927; det är med tillfredsställelse en svensk läsare konstaterar, hurusom förf. åtminstone i någon mån tillgodogjort sig och med aktning citerar docent G. Ljunggrens arbete "Det kristna syndmedvetandet"). Valet stod här mellan två betydande representanter för den "liberal-katolska" riktningen inom engelsk teologi. Utslagsgivande blev icke något minutiöst vägande av bägges meriter, utan snarast elektorskollegiets sympatier, och dessa befunnos med ett par röster väga över till Williams' förmån: han är också nu innehavare av Sanday's gamla professur. Det må i detta sammanhang erinras, hur Oxfords teologiska fakultet år 1920 utökades genom en donerad professur: "the Oriel Professorship of the Philosophy of the Christian Religion". Till bestämmelserna för denna hör bl. a. att innehavaren skall vara "communicant member" i Englands kyrka. Den var direkt avsedd för den kände religionsfilosofen Clement C. J. Webb, som också är dess förste innehavare.

Den andra av de ovan avsedda nya tillsättningarna ägde rum 1926 i Cambridge, där till "Ely Professor of Divinity" utsågs J. M. Creed — professurens namn kommer därav, att den är förenad med ett kanonikat vid Ely katedral. C. var förut fellow i S:t John's college i Cambridge och känd som en god representant för den yngre, mer frisinnaade evangelikala riktningen. Så vitt bekant har han tills dato icke utgivit något större arbete. Förhållandet kan synas sällsamt, men det lider intet tvivel, att icke Cambridge-fakulteten genom honom vunnit en värdefull kraft, som efter våra mera formalistiska principer icke skulle kunnat placeras.

EN BLICK PÅ DE TRENNE SISTA DECENNIERNAS SVENSKA TEOLOGI

AV BISKOP EDV. RODHE, LUND

II.

EFTER SEKELSKIFTET.

Mot slutet av nittioalet avtog de teologie studerandes antal i hög grad, och denna tendens fortgick ett gott stycke in på det nya århundradet, varigenom en besvärande prästbrist uppstod, som ännu icke blivit avlägsnad. Olika orsaker kunna angivas, som föranledde ungdomen att vända sig bort från den teologiska fakulteten. Det praktiska livet med dess rika utkomstmöjligheter förde med sig att tilloppet till universiteten över huvud minskades. Det materialistiska draget i tiden gjorde sitt till. Men bidragande orsak var också osäkerhetstillståndet inom teologien, varigenom en oluststämning skapades i fråga om de teologiska studierna. Sällsamt klingade därför Nathan Söderbloms hälsning vid tillträdet till professuren i teologisk encyklopedi och teologiska prenotationer i Upsala år 1901: jag lyckönskar Eder att under denna tid få studera teologi. Och stort intresse väckte Söderblom genom sin läraregärning och sin vetenskapliga produktion. På sätt och vis skapade han om sin professur till vad den förut icke varit, en professur i religionshistoria. I viss mån anknöt han därvid vid sin företrädare J. A. Ekman, som nu var vorden ärkebiskop. Men ämnet religionshistoria var nytt icke blott i Sverige, det var nästan nytt i den vetenskapliga världen över huvud. Nathan Söderblom blev en av banbrytarna och föregångsmännen på sitt område.

Jämte Söderblom, men något senare än han, ryckte också Einar Billing i förgrunden. Son till Gottfrid Billing, blev han 1900 docent i Upsala, 1908 professor och sedermera biskop i Västerås. Både Söderblom och E. Billing togo upp frågan om uppenbarelsen, vilken man fått i arv från den föregående tiden. Bägge sågo den i samband med kyrkoproblemet. Den ene arbetade på den religionshistoriska linien, den andre på den systematiska. Bägge, ehuru på olika

sätt, fördjupade sig i Luther. Bägge anknöto de behandlingen vid exegetiken, och så aktuella och tidsbestämda voro de i sin teologi, att de utgingo från den gren av exegetiken, som för tillfället hade mest aktuellt intresse, den gammaltestamentliga. Det var denna som hade gjort de påtagligaste framstegen och som tilldrog sig den allmänna uppmärksamheten. Visserligen hade den brutit staven över många kärvordna traditionella föreställningar, men å andra sidan hade den också berikat det religiösa livet, framför allt genom upptäckten av de gammaltestamentliga profeterna. Så väl Söderblom som Billing hade tagit det starkaste intryck av detta den gammaltestamentliga exegetikens dåtida nyförvärv.

Strax efter sekelskiftet fördes i Tyskland en synnerligen livlig diskussion om Babel-Bibel. I en liten populär skrift, kallad Babel-Bibel, hade den frejdade assyriologen Friedrich Delitzsch gjort gällande, att den populära uppskattningen av den judiska monoteismen vore felaktig. Långt före den israelitiska monoteismen fanns en babylonisk sådan. Utgående från ett äldre, intellektualistiskt och statutariskt uppenbarelsbegrepp förmenade Delitzsch, att teologerna voro på villovägar, när de talade om uppenbarelse. "Handen på hjärtat — vi ha alls icke förtjänt någon ytterligare personlig gudsuppenbarelse utom den, som var och en har i sitt samvete."

I den icke så litet hetsiga Babel-Bibel-debatten, vilken spred sig också till vårt land, gjorde Söderblom ett inlägg. Det skedde i en uppsats med rubrik "Uppenbarelsesreligion", ingående i en festskrift, tillägnad C. A. Torén, förutvarande professor och domprost i Upsala, på hans nittioårsdag år 1903. Det var upsalafakulteten, som nu för första gången i vårt land efter tyskt mönster kom med en vetenskaplig festskrift, ett bevis på en viss kraftkänsla hos fakulteten.

Den nämnda uppsatsen av Söderblom är kanske hans mest geniala och mest inflytelserika arbete. De tankar han här förde fram utnyttjade han själv sedermera i större sammanhang. Inom och utom Sverige ha en mångfald av religionshistoriker sysslat med dem och av dem ofta tagit avgörande intryck. Kompletterade blevo hans tankegångar i den till inbjudningen till teologie doktorspromotionen i Upsala 1911 fogade skriften "Ett bidrag till den kristna uppenbarelsesreligionens tolkning."

Det betydelsefulla i den söderblomska uppsatsen av år 1903, betydelsefullt just med hänsyn till tidsläget, var att författaren tog ett steg utöver den dåtida tyska teologien, som i stor utsträckning arbetade efter ritschlska linier. När det under Babel-Bibel-debatten för teologien gällt att hävda den israelitiska religionens överlägsenhet, hade man merendels lagt huvudvikten vid den etiska synpunkten. Man sökte, icke utan framgång, uppvisa den judiska monoteismens etiska överlägsenhet. Det var för detta förfaringssätt som Söderblom satte ett stort frågetecken. Han framhävde med styrka att därmed den religiösa synpunkten icke kom till sin rätt. "Ty frågan, som ställes till religionen, är icke ytterst den: huru vill du gestalta ditt liv, utan den: kan du rädda och uppehålla mitt liv, så att jag icke går under i meningslöshet och förtvivlan, fastän den senare frågan aldrig kan skiljas från den förra." Det etiska vore enligt Söderblom icke det avgörande gränsmärket i religionshistorien. Den uppfattningen förutsatte att moralens rötter ginge djupare och bredare i människolivet än religionens. Men religionen står för sig själv både i historien och i själslivet.

Inom religionshistorien gjorde nu Söderblom en åtskillnad mellan uppenbarelsereligion och kulturreligion. Enligt gammal kristen åskådning vilade all religion ytterst på uppenbarelse. Från den synpunkten vore all religion uppenbarelsereligion. Men Söderblom menade att ett skärskådande av de olika företeelserna i religionshistorien ledde till ett särskiljande mellan uppenbarelsereligion i specifik mening och kulturreligion. Den senare, ytterst vilande på uppenbarelse, utvecklade sig i följd med den allmänna kulturutvecklingen. Klanreligion, stamreligion få sina namn efter den uppåtstigande samfundsbildningen. På samma sätt skapar ett nytt kulturframsteg folk- och statsreligionen med dess polyteism. Och man kan följa kurvan längre uppåt. En högre förstånds- och moralkultur upplöser polyteismen i panteism och idealism. På den vägen, framhåller Söderblom, kommer man inom religionshistorien icke till en verklig, monoteistisk, universell tro på den levande Guden.

Det finnes emellertid, påvisar Söderblom, en annan religionshistorisk linie, där en högre religion gör sig gällande, åtföljd av en lägre kultur, ja, stundom i strid mot den högre odlingen, fastän den högre

religionen också kan uppträda i en kulturreligions skepnad, åtföljd av tidens högsta tankeliv. Söderblom kallade denna typ för profetreligion, och fann den i Persien, hos Zarathustra, ehuru där i trång begränsning, samt vidare i Israel, hos Moses och profeterna. Enligt Söderbloms uppfattning strede det mot av vetenskapen konstaterade fakta att förklara profetreligionen såsom en utvecklingsprodukt av folkreligionen. De nya, religiösa krafttillskotten komme här från "profeterna", enstaka personligheter, som blevo bärare av ny gudserfarenhet med ursprunglig kraft. Uppenbarelsereigionens tro riktade sig på den ende, andlige, levande Guden, som var verksam i historien och historiskt uppenbarad. Inom profetreligionen fick religionen ett dubbelt fäste av ny art. "Gud, verksam i historien, ej blott i naturen och samhällsordningen, samt Gud, ej blott förnimbar såsom oändlighetens outgrundliga kraftkälla i ekstatiska tillstånd, utanför det personliga medvetenhetslivet, utan uppenbarad såsom den levande Guden för profetens medvetande." Profetreligionen har visat sig äga förmåga att genombryta och övervinna den ödesdigra motsats under vilken naturreligionen hemfaller, motsatsen mellan natur och ande. Ödesdiger blir denna motsats, därför att naturreligionen, resp. kulturreligionen saknar hållpunkt i det personliga, sedliga och historiska livet. Dess väg öppnar sig därför mot asketism, världsflykt, kontemperation och ekstas.

Platsen för den nya gudserfarenheten var, enligt Söderblom, profeternas sjäsliv. Den vetenskapliga religionspsykologien kunde i fråga om "profeternas" gudserfarenhet konstatera en artåtskillnad mellan denna och den gudserfarenhet, som låg på den andra linien, natur-, resp. kulturreligionens alltmåra förfinade linie. Hemlighetsfulla och i sista hand oåtkomliga vore människohjärtats djupaste och innerligaste religiösa erfarenheter. Men skillnad borde göras mellan å ena sidan personlighetsmystik, å andra oändlighetsmystik, svarande mot skillnaden mellan uppenbarelsereigion och mystisk religion. Religionspsykologiskt karakteriserades personlighetsmystiken därav, att den personliga auktoriteten vore en integrerande del av religionen och erkänd såsom sådan. Uppenbarelsen vore förbunden med profeternas personer, såsom Wellhausen hade påvisat i fråga om de gammaltestamentliga profeterna. Auktoriteten vore personlighetens

auktoritet. För oändlighetsreligionen försvann personligheten. Ekstasen blev slutmålet. Bortom det medvetna livet låg den högsta arten av gudsumgänge. I personlighetsmystiken blev det personliga livet i sin karaktärsfullhet och livsenergi fyllt och stärkt genom gudsumgänget. Gudsförhållandet blev i eminent mening av personlig och sedlig art. Såsom typisk representant för personlighetsmystiken anförde Söderblom Luther.

Söderbloms distinktion mellan uppenbarelsereligion och kulturreligion samt mellan personlighetsmystik och oändlighetsmystik väckte den allra livligaste uppmärksamhet. Särskilt den senare distinktionen har blivit en synnerligen flitigt använd arbetshypotes inom den religionshistoriska och religionspsykologiska forskningen över huvud taget. I det ovannämnda doktorsprogrammet av år 1911 fullföljde Söderblom de linier han förut uppdragit. Så väl här som annorstädes gav han vida, ofta överraskande utblickar, och fick människor att med nya ögon se de religiösa företeelserna, icke minst inom den kristna religionens område. Kyrkohistoriens gestalter trädde fram i ny belysning, såsom levande, kämpande gestalter inom religionens överraskande rika värld. Det är i detta sammanhang, i det ovan nämnda doktorsprogrammet, som Söderblom gav sin berömd vordna definition på helgon: "Jag ser ingen annan riktig helgonbeskrivning än denna: helgonen äro de som i liv, i väsen och handling klart och otvetydigt visa att Gud lever."

1907 utkom ett tyvärr ofullbordat arbete av Einar Billing med titel "De etiska tankarna i urkristendomen i deras samband med dess religiösa tro." Orienteringen var så tillvida tidsbestämd, som det var etiken som bildade uppslaget, tidsbestämd också därutinnan att huvudparten ägnades åt en framställning av de etiska tankarna i gamla testamentet, med tyngdpunkten förlagd till profeterna. Jesu förkunnelse blev ej slutbehandlad. Det betecknande för arbetet var emellertid, att den rent religiösa synpunkten på ett egenartat sätt arbetades fram och blev den förhärskande. Förhållandet mellan uppenbarelse och historia blev föremål för en intensivt inträngande undersökning, ur vilken en storslagen religiös totalvy växte fram.

Det var mot bakgrunden av den grekiska filosofiens etik som de gammaltestamentliga tankarna upprullades. Problemet för den hel-

lenska etiken var att bringa det andliga till herravälde över det sinnliga. Man trängde allt djupare in i människans väsen. Man nådde slutligen så långt, att man såg det andliga hos människorna såsom infogat i ett större andlighetens sammanhang. Det sedliga idealet fick allt större klarhet. Men etiken var intellektualistisk och därför också aristokratisk. Men likasom de stora skarorna lämnades utanför, så lämnades också inom den enskilda människan ett område, det allra innersta, ouppodlat. Antingen det andligas herravälde över det sinnliga fattades i riktning av harmoniens eller av asketismens ideal, så tänktes det andliga, "förnuftet", såsom normalt. Det skulle framarbetas och utarbetas i dess motsats mot det sinnliga, men inom förnuftet själv fanns ingen motsats, som måste upphävas, ingen strid som måste utkämpas. Den fria självutvecklingens ideal kunde därför icke undgå egoismens kyla. Den förde ej heller till någon verklig historia i fråga om den sedliga individen: det gällde blott den rätta ordningen, det rätta måttet. Historielösheten framträdde klart i stoicismens lära om det eviga kretsloppet.

Grundfelet i den hellenska etiken, menar Billing, var, att den saknade tanken på en högre *vilja*, som med sina krav mötte människans vilja. När tron på en dylik vilja kom till, uppstode alldeles nya problem på det etiska området. Också utåt öppnade sig för det sedliga livet en historia med alldeles nya uppgifter i kampen för genomförandet av den högre, gudomliga viljans syftemål.

Mot denna bakgrund gav Billing en framställning av de etiska tankarna i gamla testamentet och i judendomen (den efterkanoniska litteraturen, särskilt Esra fjärde bok). Billing påpekade hurusom de etiska tankarna här voro oupplösligt förknippade med de religiösa och att accenten i första hand låg på det religiösa. Först och sist voro Israels tankar riktade mot den livfulle, konkret personlige Guden, som handlade och ville, som befalldes och förbjöd. Det karaktäristiska härvidlag vore, att de religiösa tankarna voro knutna vid vissa mäktiga historiska tilldragelser i folkets liv, såsom räddningen ur Egypten. Gud hade själv ingripit i folkets historia. De religiösa tankarna fingo därigenom en egendomlig självständighet och överlägsenhet gentemot alla övriga livsområden. Med de historiska katastrofernas överväldigande maktspråk satte de sig själva i centrum.

Självbesinningsprocessen inför Guds gärningar i historien övergick också till självbesinning inför den i omedelbar närhet erfarna Guden. Inför Guds ansikte växte så den sedliga övertygelsen ut till en sedlig tro. Det gammaltestamentliga rättfärdighetsidealet vore intet annat än ett moment i Israels religiöst uppfattade och tolkade historia, ty genom att man upplevade den historia som Gud skapade för sitt folk, framväxte de etiska tankarna.

Men tolkare av historien måste finnas. I eminent grad voro profeterna detta. Därav härrörde deras oerhörda betydelse. När världshistoriens vågor som våldsammast slog in över Israel, nådde profetian sin högsta spännkraft, men mattades av, när folket ej längre levde med i historien. Det centrala för Israel var därför att förstå sin utkorelsehistoria. Icke i den vises avskilda, begrundande ro levde profeterna. I det historiens drama som utspelades måste de leva, anstränga alla själens krafter för att få klarhet över det spänningsfyllda historiska nuets innebörd. Så kunde de lyssna till Guds röst, som gav dem den klarhet de sökte. Därför fick profeternas förkunnelse en konkret historisk karaktär. Det som de kommo med var ej allmänna religiösa och etiska sanningar, utan Guds konkreta budskap i det närvarande nuet.

När Billing så kom till nya testamentet, såg han Jesu person och gärning mot den bakgrund i gamla testamentet som han så utförligt målat. Framställningen i "de etiska tankarna i urkristendomen" är blott en torso, men Billing har i andra arbeten givit en komplettering. Före Jesus hade profeterna gått. Han trädde in i deras gärning. Samma dramatiska spänning som fanns i deras liv fanns också i hans. Det var icke allmänna sanningar han förkunnade, utan ett Guds budskap, framsprunget ur den närvarande historiska situationen, vilken fick sin karaktär just genom att Jesus var där. Men Jesus nådde längre än profeterna. Han såg ej blott enskilda syner — sådana saknas ej heller hos honom — han behövde ej som de vänta och bida efter nya uppenbarelser. För profeterna var det, som när blixtar genomkorsa nattens mörker, för Jesus åter stod solen på firmamentet. Ur de historiska katastroferna läste han liksom profeterna ut budskap om Guds rådslut, men han hade också andra kunskapskällor, ur vilka de ej hade förmått ösa: himmelens sol och regn,

liljorna på marken, hela människolivet bragte honom bud om Faderns vilja. Han såg verkligen *allt* vad Fadern gjorde, i enlighet med ordet: Fadern älskar Sonen och låter honom se allt vad han själv gör.

För att teckna den dramats spänning i vilken Jesus stod, hänvisade Billing med förkärlek till liknelsen om vingårdsmannen och det ofruktbara fikonsträdet. Faran var överhängande. Domen var fälld över fikonsträdet, så vitt det var ofruktbart. Däremot kunde intet invändas. Det var den eskatologiska utsynen på Guds rike som här öppnade sig. Men låt det stå ännu ett år. Kanske kan det med omsorgsfull skötsel dock bära frukt. Men vad skulle icke uträttas under tiden, vad krävdes icke av vingårdsmannen. Billing menade att det här icke var fråga om en underordnad synpunkt, en mera tillfällig interimstid. Jesu förkunnelse fick tvenne brännpunkter likt ellipsen. Den ena var den eskatologiska. I andra fallet gällde det det intensiva sökandet av den enskilde. I den gärningen gick Jesus helhjärtat in. Han gav ut allt sitt, gav också sitt liv till lösen för många. Kristi död på korset blev Guds stora utkorelsehandling av den enskilde, vem än som ville komma tillbaka såsom ett förlorat barn till sin fader. Nådens dörr stod alltjämt öppen, och står allt fortfarande öppen, och förlåtelsen väntar den som kommer.

Det religiösa, nådestanken, blev för Billing det primära, a och o. Ju mera han fördjupade sig i Luther, desto mera hämtade han ur det evangelium om nåden i Jesus Kristus som denne Guds utkorade hade framburit. Kunde icke Luther också kallas en profet? Visst fanns den dramatiska spänningen hos honom också. Och hade icke nådestanken hos honom framvuxit på samma sätt som profeternas tankar, ur den religiöst tolkade nutidshistorien, med nyckeln hämtad från Guds utkorelsegärning genom Jesus Kristus. Billing har gjort ett djärvt och grandioöst försök att så tolka Luthers livshistoria, hans utveckling till reformator.

Men inställningen i livets drama, var den förbehållen blott profeterna? Kunde icke var och en som, stödd av den föregående utkorelsehistorien, levde sig in i och tog ställning i livets drama, där Gud var den handlande, utläsa Guds tankar och tolka sitt livs historia? Den dramatiska livssynen, viljeinställningen, livsinställningen blev för Billing av genomgripande betydelse. Den blev religiös kun-

skapsprincip. Den blev den praktiska levnadsprincipen. Det gällde för varje människa att få den inställningen, att ljuset från himmelen föll över hennes liv, att uppfånga kärlekens, den gudomliga kärlekens strimma. När den föll i första hand såsom förlåtelse över hennes liv, fick det förut skenbart osammanhängande sammanhang, och det förnumna sammanhanget gav klarhet över Guds vilja. Det var Guds kallelse som nådde henne. Och för henne gällde det att med trohet förbliva i kallelsen från Gud, troget förbliva i kallelsens himmelska solljus, trogen i kallelsens plikter.

Att såväl Söderblom som Billing i sitt grepp på uppenbarelse och historia mottagit impulser från Harald Hjärnes syn på historien torde vara ovedersägligt. De lika litet som Hjärne kände historien såsom något avslutat. Historien fortgick allttjämnt. Vart bar utvecklingen hän? Inför den frågan ställde sig Hjärne i hög grad skeptisk. Sekelskiftets människor ville gärna föreställa sig, att utvecklingen nått en dittills aldrig upphunnen topppunkt just vid sekelskiftet och att den snabbt gick fram mot än mera lysande höjder. Det som låg bakom var passerade trappsteg utan betydelse för det närvarande utom som tillryggalagda trappsteg. Det vill med andra ord säga, att den gångna historien var skäligen betydelslös. Utvecklingen, ja den ledde mot lyckalighetens rike, och den gjorde det med naturvändighet.

Det naturvetenskapligt orienterade utvecklingsbegreppet, sådant detta tedde sig vid sekelskiftet, gjorde sina anhängare skäligen likgiltiga mot historien, gjorde dem i själva verket historielösa. Det hör till Hjärnes storhet att han, med all uppskattning av "utvecklingsläran", aldrig såsom historiker fångats av dess maskor. Hans syn på företeelserna var för frisk, hans insikter för stora, för att han skulle kunna vara med om en efter det dåtida utvecklingsschemat förenklad och tillrättalagd historia. Han hade syn för det mänskliga i historien, och därmed också för det irrationella. Planlös blev för honom dock icke historien, även om man stundom fick det intrycket genom hans långt gående skepticism. I sina mest inspirerade ögonblick kunde han säga att historiens kors och tvärs gående linier stundom formade sig så, att ett människoanlete skymtade fram, som bar Frälsarens drag. Man fick en glimtvis aning om en vilja, som leder mot bestämda mål.

Om Hjärne måste betraktas såsom en av de viktigaste faktorerna inom det vetenskapliga livet, som satte en damm mot en naturvetenskaplig förhåvelse, som hotade att utgrunda andelivet, så stod han dock icke ensam i detta avseende. Med intresse följde icke minst teologerna Vitalis Norströms personliga kamp till blods för, att sedan han lämnat sin ungdoms boströmska filosofi, rädda sin själ undan naturvetenskaplig naturalistisk världsåskådningens gastkramning. Men både för det vetenskapliga livet och för andelivet i stort inom folket spelade utan tvivel teologien en stor roll.

Bland teologerna må ytterligare några nämnas. Mindre kommer O. Bensow i betraktande, enär han, starkt reproduktiv i sitt teologiska författareskap, icke omedelbart gav sig i kast med de spörsmål som tidsläget gjort aktuella. Detsamma kan icke sägas om N. J. Göransson, sedan 1911 professor i dogmatik i Upsala. För honom utgjorde religion och historia ett av de stora problemen. Han såg det utifrån sina speciella förutsättningar.

Den historiskt givna uppenbarelsen var för honom väsentlig. Men huru skulle uppenbarelsbegreppet kunna hävdas inför uppfattningen av en av orsakslagen betingad, obrottslig, psykologisk och historisk kontinuitet, i den lagbestämda utvecklingens tecken? Den ritschlska skolan hade på sitt sätt accepterat boskillnaden mellan tro och vetande, sökande giva tron sitt och vetenskapen sitt. Det tillfredsställde icke Göransson. Med avseende på Herrman säger han, att blir universum opersonligt, härskar nödvändigheten i det stora hela och finnes sålunda intet gemensamt ändamål i tillvaron, vartill det personliga livets behov kunna anknyta sig, så har man icke vunnit mycket genom att bedöma religionens sanningshalt från det personligas centralhård. Visserligen, menar Göransson, vore det ett framsteg att skilja mellan förståelse och värdering, såsom den ritschlska skolan ville göra, när den markerade de religiösa utsagorna såsom värdeomdömen. Men en dylik skilsmässa mellan förståelse och värdering vore icke det sista ordet. "Man måste snart inse att en ny kunskapsväg hädanefter skulle byggas, på vilken förståelsens och värderingens synpunkter kunde fördjupas till en ännu högre förståelse". Ett perspektiv måste eftersträvas, innebärande sådan förtrogenhet med tingen,

att deras inre väsens sammanhang med livet och friheten aldrig kan förgätas.

På spaning efter ett dylikt perspektiv går Göransson i sitt stora arbete "Undersökning af religionen" (1904—06), undersökande tankarna också hos dem som lagt upp religionens stora problem på ett liknande sätt som han. Han fördjupar sig i den religiösa instinkten, som för honom är ett med livsinstinkten, där denna icke låter sig begränsas av tidsexistensen. Livsinstinkten innesluter de bägge tendenserna till självhävdelse och självhängivelse. Gör man allvar av den religiösa instinkten rätt att rikta blicken upp över alla timliga föremål, så kan man icke undgå att fordra en kärlek av översinnlig natur såsom den religiösa hängivelsens föremål. Det ser, såsom av det anförda framgår, stundom så ut, som om med Göranssons religionspsykologiska metod den religiösa verkligheten komme att te sig som ett postulat. Det är ingalunda Göranssons mening, såsom fullt klart framgår icke minst av ett annat stort arbete av hans hand, "Gudsförhållandets kristologiska grund" (1909, 1910). Men en undersökning av den religiösa instinkten är för Göransson så värdefull, därför att dennas art säger oss något om arten av den religiösa verkligheten, som möter den sökande människan. Man undgår risken att framställa denna verklighet på ett sätt som strider mot kunskapsinstinkten landvinningar på andra områden, samtidigt som man inser den senares fördjupade sammanhang med den religiösa instinkten. Det universella perspektiv som Göransson är på vandring efter skymtar fram i ett uttalande som detta: "Att vilja veta den punkt, på vilken det naturliga orsakssammanhanget genombrytes, innan man medger att den religiösa förståelsen har någotsomhelst gemensamt med den vetenskapliga, är måhända en oförsiktighet. Ty det skulle kunna hända, att det icke är på någon viss punkt, utan att det är varje punkt som genomändas, icke genombrytes av en högre frihetsvärld. De båda världarna kunna utgöra likasom olika lemmar eller olika verksamhetsyttringar av ett och samma väsende, och den högre av dem kan vara ägnad att överallt, i varje atom, genomtränga den lägre."

Man kan säga att Göransson karaktäriserat sig själv såsom teologisk tänkare, när han talar om den religiösa kunskapen såsom helig visdomstanke. "Den heliga visdomstanken är uppenbarelsens väsen,

men detta är alltid levande. Det står alltid i förbindelse med livet och verkligheten, och det omfattar alltid de innersta och idealaste tendenserna i allt, därför att allt genom det skall levandegöras och lyftas upp till ett fulländningens tillstånd. Visdomstanken uppfattas medelst den djupaste och ideellaste intuitionen i varje tid och korresponderar därför alltid i inre frihet med filosofiens högsta yttringar. Men djupet och idealiteten i intuitionen fordrar, att man icke förlorar Kristus ur sikte.“

Från tidsexistensens synpunkt kännetecknas Göransson av ett uttalande som detta: "En idealistisk världsåskådning är alltid sista resursen i religionens sanningsbevisning". Utsagan är fälld vid en tidpunkt, då idealistisk filosofisk åskådning icke stod högt i kurs, allra minst den åskådning, i vars luft Göransson hade vuxit upp. I viss mån kom därför Göranssons inlägg för sent, för att kunna vinna det gehör det förtjänade. Eller kom det på samma gång för tidigt? För sent kom det i den meningen, att problemet religion och historia för den uppväxande teologgenerationen hade fått mera gnagande skärpa än Göransson med sin idealistiska bakgrund förutsatte.

Huru det gånge, icke i första hand såsom ett teoretiskt problem, utan såsom ett praktiskt livsproblem, det åskådliggör J. A. Eklunds andliga profil på ett slående sätt. Under 1890-talet läste man då och då i de kyrkliga tidskrifterna kulturkritiska inlägg av en författare, vilken till en början kanske icke tilldrog sig större uppmärksamhet, men som uppenbarligen hade något originellt personligt att säga. Han gick sina egna vägar, och man lärde sig känna igen tonfallet. Klarheten och skärpan ökades med åren. Mannen i fråga kritiserade sin egen tids andeliv så skärande bittert, att man måste säga sig: han hämnar sig på tiden, som har sökt drypa sitt gift i honom och röva från honom hans ärvda andliga egendom. Mannen hette J. A. Eklund, sedermera biskop i Karlstad.

Det beror icke på en tillfällighet, att jag vid nämmandet av J. A. Eklund redan brukat ordet andeliv. Det är hans speciella ord, signaturen för hans åskådning. Termen är numera commune bonum, och jag tror icke att jag tager miste, när jag påstår, att det är främst J. A. Eklund som satt den i kurs. Det är över huvud icke få tankar och ord som Eklund präglat och satt i allmän

rörelse. De ha accepterats, men många gånger har man icke velat veta av upphovsmannen, ty utpräglingen har ägt rum icke blott genom användningen av en glödande kärleks smältdegel, utan också genom ironiens och satirens skoningslöst hårda hammarslag.

Vad menas med andeliv, frågar J. A. Eklund i ett sina bästa arbeten: "Andelivet i Sveriges kyrka". Han svarar, att andeliv är människoliv; åtminstone är det människolivet likt, ty den mänskliga livsformen är den enda gestalt, i vilken man kan fatta vad andeliv är. Men ett människoliv kan vara både andelöst och andeburet. Andelös materialism kan finnas på olika livsområden, också på det religiösa. Den avgörande synpunkten är, att andeliv icke är blott människoliv; det är människoliv från ovan, liv av Gud, med Gud, till Gud. Men andeliv kan i denna världen icke framkomma utan kamp. Denna andelivets kamp är historiens djupaste intresse.

Andeliv är personligt liv, men tillika samliv, samfundsliv, samhällsliv. Det kristna andelivet vill bliva helgat familjeliv, helgat församling-liv, det vill omfatta nationerna och dana ett helgat folk-liv. "Och när vi se saken historiskt, är det ofta just denna sida av andelivets kraft som vi bäst kunna uppfatta".

Historielöshet kommer att innebära andelöshet, ty den innesluter en negativ ställning gentemot den andelivets kamp ned genom tiderna, från vilken nutidens andeliv mottager inspiration. Bristande samfundsansvar leder ock till historielöshet och är en defekt i andelivet hos en människa.

Eklunds själ upprördes av den vulgära och pretentiösa utvecklingsoptimismen med dess principiella historielöshet. Det funnes dock tider i svenska folkets historia, vilkas skorem-mar — för att använda en känd bild — sekelskiftets människa icke var värd att upplösa. Sambandet med gångna storhetstider i svenskt andeliv kände Eklund såsom en personlig hjärtesak. Den historiska kontinuiteten fick för honom ett konkret uttryck i "stenkyrkan", den gamla församlingskyrkan, som under århundraden utgjort socknens andliga medelpunkt. Den representerade kontinuiteten, men den vittnade också om tidens historielöshet och pietetslöshet, ty vem brydde sig nu om kyrkan? Kyrkan, det är icke vi, "så säga adel och borgare och patroner och bönder och arbetare och teologie studerande och teologie professorer

och präster med.“ Så sade pietismens barn och barnbarn. Alla togo avstånd. Varför togo de avstånd? De ville icke taga på sig samfundsansvar. Tidens renodlade individualism födde egoistisk ansvarslöshet och självgodhet. Men kristendomen såsom kärlekens religion föder ovillkorligen samfundsansvar. Och när man väl kommit så långt, menade Eklund, kunde man icke ställa sig likgiltig inför kyrkan och kyrkoproblemen. Man måste tillgodogöra sig samfundsarvet. Man började förstå vad stenkyrkan, kyrkoförsamlingens mittpunkt, hade att säga: Gud talar genom henne.

Den springande punkten i Eklunds kyrkotanke blev sålunda det religiösa och etiska samfundsansvaret. Han "upptäckte" församlingen, den territoriella svenska kyrkoförsamlingen, som slutade vid "stadens dike" och som slöt inom sig människor av olika stånd och klasser, var och en efter hans kallelsearbete. Rikt och djupt kunde varken den enskildes eller samfundets liv bliva — det ledde i stället till disintegrerande ynkedom — om man gick stenkyrkan och det andeliv den representerade förbi. Hon vittnade om Guds gärningar i folkets och de enskilda människornas liv. "Fädernas kyrka i Sveriges land, kärast bland samfund på jorden". Hon väntade på de unga skarorna. "Ungdomen kristnad är Sveriges vår, Sveriges framtid och hälsa".

Naturligtvis ingick ett romantiskt drag i Eklunds kyrkosyn, han blev stundom en laudator temporis acti i högre grad än en kritisk historiker gärna blir det. Men kyrkosynen uppbars icke av romantiskt, utan av etiskt patos. Romantik fanns också i Manfred Björkquists kyrkosyn, men det bärande var det etiska draget, aktivitetsdraget. Lösensordet "Sveriges folk — ett Guds folk" uppkallade till "ridderlig kamp". Man hade att gå in i ett liv, där två världar brottades med varandra: "Guds Sverige och det Sverige vi sågo runt omkring oss." Kampen syftade på de enskilda människorna, men på något utöver de enskilda också. Kristi makt skulle bliva den starkaste folkmakten, folkets ideal skulle formas i Kristi ande. Den andliga luften i Sveriges land skulle bliva sådan, att den tvingade att föda goda tankar, den skulle vara fylld av röster, som talade till samvetet om dom och frälsning. Det enda samfund som hade förutsättningar för att kunna gå in under denna uppgift, kristlig folkupp-

fostran i stor stil, var Sveriges kyrka. Historiskt sett var hon kallad därtill.

Även om hos J. A. Eklund och Björkquist det etiska draget är det kanske starkast framträdande, så lider det intet tvivel, att det bärande dock var det religiösa. De lika väl som de unga, vilka de ryckte med sig, förnummo det såsom en oförtjänt nåd att få tjäna i Sveriges kyrka. Evangeliet om syndernas förlåtelse stod för dem i centrum. Det var Einar Billing som smidde syndaförlåtelsens tanke och kyrkotanken samman, som "upptäckte" folkkyrkotankens "fördolda rikedom", som just bestod däri att den bar vittne om syndaförlåtelsen.

Till det yttre — så resonnerar Billing — tedde sig folkkyrkan till äventyrs profan, om man jämförde den med de samfund, som kallade sig "de troendes" och vilka sammanslöto människor med likartade religiösa erfarenheter, i fri och personlig avgörelse. Folkkyrkan byggde på barndopet. Men barndopet var det ideella, det bibelensliga, så vitt bibeln först och sist talar om Guds nåd såsom den universella, "förekommande" nåden. "Vi *veta* om varje människa — och det är nog besett det enda vi *veta* om alla — att Gud är till också för henne, och att han ej väntar på något initiativ från hennes sida för att komma henne till mötes, utan alltid själv gör början, och vi *vilja* att varje människa skall, när helst hennes första tanke på Gud, hennes första längtan efter Gud vaknar, kunna se och *veta* att Gud redan långt förut tänkt på och längtat efter henne och att hennes sökande efter Gud är en frukt av hans sökande efter henne. Därför döpa vi barnen". Folkkyrkan, menar Billing, vore icke en konsekvens av barndopet, utan detta vore fastmer en, om än kanske den viktigaste konsekvensen av folkkyrkans omedelbart i den universella och förekommande nådens tanke grundade idé.

Billing höll således före att folkkyrkan, trots alla sina brister, genom själva sin organisation och arten av denna predikade Guds förekommande nåd, objektiverade denna nåd. Däruti bestod denna kyrkoforms religiösa överlägsenhet, naturligtvis under den förutsättningen att man betraktade Guds nåd, den syndaförlåtande nåden i Jesus Kristus, såsom det primära och väsentliga. Sveriges kyrka, såsom ett verk av Gud, tillkommet under århundradenas lopp, var i

själva verket ett av Gud i folkets liv insatt ord om nåd och syndernas förlåtelse, som det gällde att i bättring och tro tillägna sig.

Sammanhanget mellan Billings teologi för övrigt och hans kyrkotanke ligger här i öppen dag. Guds gärningar i historien, ur dem hade Israels folk hämtat livets krafter. Men Fadern verkar intill nu. Den levande, handlande Guden gick fram genom världshistorien och i de enskilda folkens liv. Där hans ord fått falla i fruktbar jordmån, där växte något fram. Med sitt ord handlade han än i dag. Så slöto sig synen på Guds uppenbarelse i historien under gången tid och synen på Guds handlande i det närvarande samman till en helhetssyn.

Det faller genast i ögonen, att även hos J. A. Eklund och Björkquist den historiska upplevelsen och inlevelsen i historien spela en väsentlig roll. Beträffande dem kan man t. o. m. tala om den historiska katastrof som i eminent grad fingo dem att lyssna till Guds röst i historien, nämligen unionsbrottet 1905. Men så pointerat än det nationella draget framträdde hos dem, så är det påtagligt, att detta icke var det primära. De hade lärt både av gamla testamentets profeter och av Frälsaren själv, att bättring och tro gå före allt annat.

Så rikt blommade kyrkotanken denna tid, att man med lätthet kan anföra ytterligare "kyrkotankar" med individuella särdrag. Det kan i viss mån te sig vanskligt att peka på det karaktäristiska för Nathan Söderbloms kyrkosyn, ty han slår an olika strängar. Rikedomen på synpunkter är genomgående. Med utgångspunkt härifrån kan man tala om det universella draget såsom det för Söderblom redan nu karaktäristiska. Så betonade han t. ex., mera än de förut nämnda, kultursynpunkten. Kyrkan innebure den största individuella friheten och den bästa levande kontakten mellan religion och kultur. Men detta var icke det väsentliga för Söderbloms kyrkosyn. Den torde framlysa i ett yttrande som detta: "Kyrkans sanna, inre väsen uppenbarar sig i den oavbrutna följd av själarnas kontakt med uppenbarelsen genom den levande andeströmmen. Så fortsattes den levande historien, uppenbarelsens historia. Var enskild, av Kristi ande genomträngd och från självlivet och världslivet principiellt avskild insattes i sin ordning i Guds uppenbarelses heliga, överjordiska sammanhang.

Stor är denna hemlighet, kyrkans äkta mystik . . . Har någon fått medvetande om detta kyrkans väsen, lär han icke för sin kristendom kunna undvara den inre tillhörigheten till hennes andliga gemenskap.“

Det blev dåvarande docenten i Upsala, sedermera professorn i Lund Gustaf Aulén, som i en större vetenskaplig monografi "Den lutherska kyrkoidén" historiskt och kritiskt belyste den nyförvärvade synen på kyrkan. Hon var ordets samfundsskapelse. Luthers tanke, att Kristi kyrka finnes, där Guds ord läres rent och klart och sakramenten efter Kristi instiftelse utdelas, hade alltid levat kvar i den evangeliska kyrkan. Olika utformningar hade den fått, också missvisande sådana. Kyrkosynens samband med den syn på uppenbarelser som man nått fram till hade givit nya inblickar i Luthers intentioner.

Under det Aulén sysslade med förarbetena till sin framställning, tillfrågades han av Wilhelm Herrmann, som vid den tiden avlade ett besök i Upsala, vad han för tillfället höll på med, och då han nämnde att det var kyrkobegreppet, genmälde Herrmann: ni måtte i Sverige ha gott om tid, när ni kunna syssla med så perifera ting. Så litet förstod Herrmann det teologiska läget i Upsala. Den svenska systematiska teologien gick nu sina egna vägar, relativt oberoende av den tyska. Men det skulle dröja ännu en hel del år, innan den tyska teologien med intresse skulle taga del av den svenska systematiska teologien.

Den s. k. upsalateologien fullföljdes inom den nytestamentliga exegetiken av professor Erik Aurelius i Lund, sedermera biskop i Linköping, och i någon mån av sedermera professorn i Åbo Johannes Lindblom, vilken senare jämte en annan yngre exeget, Erling Eidem från Lund, verksamt bidrog till färdigställandet av den nya bibelöversättningen, ett verk i främsta rummet av professor Esaias Tegnér och som blev färdig 1917. Det är emellertid påfallande, hurusom det vid sekelskiftet och den närmaste tiden därefter synnerligen livliga exegetiska intresset domnade bort. Detta intresse hade ju särskilt vänt sig till gamla testamentet. Det är uppenbart att beträffande detta den historiska synen slog igenom, i större eller mindre omfattning. Men det är likaledes uppenbart, att det ideal som föresvävade dem, som bragte den historiska synen till seger, det näm-

ligen, att den uppbyggliga synpunkten skulle bevaras, icke förverkligades i den utsträckning som man hoppats och strävat efter. Det gamla testamentet upphörde att vara den stötesten som den gamla inspirationsläran gjort det till för många, men det erövrades icke på nytt, religiöst sett. Det snarare avfördes från dagordningen.

Med iver kastade sig forskningen visserligen över det nya testamentet. Men den slog därvid delvis in på nya vägar, som på sitt sätt ledde bort från nya testamentet. Omslaget fick sitt karaktäristiska uttryck däri, att Adolf Kolmodin såsom efterträdare erhöll den i den religionshistoriska skolan fostrade Gillis Wetter, vilkens store läromästare var göttingerprofessorn Reitzenstein. Och med religionshistorien var det en alldeles särskild historia.

Söderblom bröt i fråga om denna nya banor. Religionshistorien blev ett flitigt dyrkat fält. Söderbloms efterträdare blev Edgar Reuter-skiöld, och vid Söderbloms sida trädde Edvard Lehmann, som 1913 blev professor i Lund. Det område som religionshistorien med förkärlek slog sig på var den primitiva religionen. Det berodde väl knappast endast därpå, att forskningsmödorna här funno en rik lön, det sammanhängde utan tvivel med det andliga läget över huvud. Den etiska omböjning som den ritschlska skolan företagit i fråga om kristendomens innebörd, och som den upsaliensiska teologien tidigare än den tyska övervann, framkallade hos religionshistorikerna en annan reaktion. De funno att religionen var "etwas ganz anderes". Påtagligare kunde detta icke ådagaläggas än genom att skärskåda den primitiva religionen. Religionshistorikerna par préférence upptäckte på nytt religionen, men såsom primitiv religion. Det religiösa blev för många av dem, dock ej för de nyss nämnda, det religiöst primitiva. Klart ser man detta hos Gillis Wetter. Med stor forskningsiver upptog denne frågan om nya testamentets religionshistoriska miljö i den dåtida hellenistiska världen. Han fann också hos Paulus religion, men det var primitiv religion han fann, icke den religion som Luther en gång hade mött hos den store aposteln, och denna primitiva religion härledde Wetter i stor utsträckning från den hellenistiska världen med dess mysteriekulter. Man torde med fog kunna påstå att den skärpta blicken för innebörden i den romerska kejsartidens brokiga religiösa liv, likasom för den primitiva religionen

över huvud, i sin mån härrör från de intryck man tagit från synkretistiska tendenser i samtidens religiösa liv och de inslag av primitiv religion som här kommit till synes. Nutida tungomålstalande syntes giva en säkrare slagruta vid inträngandet i Pauli religiösa liv än Luthers lära om rättfärdiggörelsen genom tron.

En annan vy på nya testamentet företrädde Linderholm. Han upp tog sekelskiftets teori om Jesu enkla evangelium och bergspredikan, starkt reagerande mot paulinsk kristendom och den centrala plats denna ger åt Kristi person.

För den systematiska teologien hade det förändrade läget inom exegetiken viktiga följder. Den som närmast hade att fullfölja upsala-teologien var Gustaf Aulén. Under trycket av den osäkra exegetiska situationen lossade han den systematiska teologiens samband med exegetiken. Delvis sammanhängde detta med den kraftkänsla som nu begynte besjåla den uppblomstrande dogmatiken såväl hos oss som i Tyskland. Ty en ny blomstringstid för denna bröt in. Hade för ett par decennier sedan yngre forskare slagit sig på exegetiska och historiska ämnen, var det nu den systematiska teologien som tilldrog sig deras uppmärksamhet.

Kraftkänslan härledde sig från medvetandet om att man hade ett viktigt ord att säga. Vad det gällde ser man klart av Auléns dogmatik "Den allmänliga kristna tron", utgiven år 1923, vilken med en för en dogmatik ovanlig snabbhet redan följande år nådde en andra upplaga. Ett starkt framträdande drag hos denna är den frontställning den intager mot den avväg på vilken den flitigt idkade historien lett in, nämligen historicismen. Denna vore religiöst otillfredsställande.

Aulén förebrådde historicismen, att den förlade den trosgrundande uppenbarelsen till en isolerad punkt i det förflutna, den historiske Jesus, Jesu inre liv, Jesu enkla lära. Därav uppstode mellan denna punkt och det närvarande ett vacuum, vilket hade till följd, att Gud icke framstode för tron såsom den närvarande, den nu handlande och nu verksamme. Den historiske Kristus, efter ritschlska skolans sätt att tala, blev blott ett stycke förgången historia, ett religiöst subjekt i det förgångna. Kristustron försvann, och gudstron förbleknade.

Tron lever i det närvarande, är livsgemenskap med den närvarande

Guden. Det är en central sats för Aulén. Men tron har sitt upphov och sin näring av uppenbarelsen. Då tro och uppenbarelse äro mot varandra svarande begrepp, är uppenbarelsen också något närvarande, något levande. Uppenbarelse är formen för Guds omedelbara umgänge med själen. För den kristne bestämmes emellertid gudsbilden av kristusgärningen. I kristendomen höra gudstro och kristustro ouplösligen tillsammans. Gudsbilden skulle förblekna och tron förtorka, därest sambandet avklippes med den till historien hörande Kristus.

Men tron riktar sig först och främst på den överhistoriske Kristus, den i Guds livssfär upphöjde, den Kristus som alltjämt realiserar det av Jesus fullkomnade livsverket. Den på en viss punkt i historien begynnande kristusgärningen, en Guds egen gärning, fortgår alltjämt. Man skulle kanske kunna uttrycka Auléns mening så, att den Guds aktivitet som fyller tiden från den historiske Kristus eller nya testamentets tid — det föregivna vacuum som ovan omordats — bragt å bane ett levande och livgivande andesammanhang, som har sin herre i Kristus. "Uppenbarelsen — den fortgående — blir alltså den i historien verksamma transcendentia andemakt, vilken går sin väg fram genom tider och släkten, skapande ett sammanhängande, av gudsviljan präglad andeliv och så i det närvarande gör sig förnummen såsom en kraft till frälsning." Historien, säger Aulén, är uppenbarelsens bärare, men detta betyder icke att tron skulle vara hänvisad endast till något förgånget, utan det betyder, att det som skett, just på grund av sin uppenbarelsehalt, på grund av sin samhörighet med det gudomliga andelivet, är levande verksamt i det som sker.

Aulén ger en underavdelning i sin dogmatik rubriken "en frimodig position". Rubriken är karaktäristisk för Auléns dogmatiska arbete över huvud. Med den nämnda rubriken karaktäriserar han emellertid särskilt sin ståndpunkt i frågan om tron och den historiska forskningen. Från trons synpunkt finnes ingen anledning att vara ängslig. Spänningen på detta område slipper man visserligen icke helt och hållet ifrån. Men man skall komma i håg, att trons avgörande fråga icke gäller det tidshistoriska sammanhanget, utan den gudomliga meningen. Och Jesu livsverks innersta mening tolkas och verifieras för

tron på ett ofrånkomligt sätt av hela det fortgående andesammanhanget, av det som alltjämt sker, där Kristi ande får bliva livgivande verksam i människohjärtana.

Det behöver icke utförligt påpekas att Aulén har ett annat grepp på historien än den "ortodoxa upsalateologien". Andesammanhanget är förankrat i historien, men det lyftes å andra sidan såsom överhistoriskt över denna. Det födes icke såsom hos de gammaltestamentliga profeterna, dessa historiens uttolkare, med vanda och jubel ur historiens spänningsfyllda drama. Men sambandet mellan den aulénska teologien och upsalateologien är också påtagligt. Den senare utgör bakgrunden för den för Aulén grundläggande synen på Guds aktivitet, Guds suveränitet. Aulén har tagit vara på och berikat den insats, som upsalateologien gjort genom att framhäva det religiösa såsom det primära. Den svenska teologiens förvärv på denna punkt framlyser klart vid en blick på det nutida teologiska läget i Tyskland. Där kom reaktionen mot den etiska ombøjningen och förträngningen av kristendomen med våldsamt kraft i Barths dialektiska teologi, vilken skilde Gud och världen åt. Etik, historia, kultur, allt blev till intet inför Guds ögon, den oändligt upphöjdes. Gud var "etwas ganz anderes", paradoxen, för vilken man reservationslöst, utan att begripa och förstå någonting, måste böja sig. Den barthska teologien utövar ju ett mäktigt inflytande i Tyskland. I Sverige har den tills dato icke gjort något starkare intryck. Sammanhänger icke detta med att den svenska teologien långt tidigare sagt sitt ord i samma riktning som den barthska teologien? Och någon anledning att tillägna sig dess ur den andliga krisen i Tyskland framsprungna paradoxalitet saknade man. Så mycket mindre anledning hade man därtill, som man hos Luther fann impulser i annan riktning, och man höll sig hellre till Luther än till Calvin, som är Barths andlige fader.

Min avsikt är icke att här göra den barthska teologien till någon riktpunkt för den följande framställningen, men den är i sina outrerade positioner belysande för tidsläget och kan därigenom kasta ljus också över den svenska teologiska utvecklingen. Den är en krisens teologi, framsprungen ur den historiska kris Tyskland upplevat, och bär de smärtfyllda dragen av denna på sin panna. Men den andliga kris som världskriget bragte å bane begränsades icke till Tyskland.

Den har gjort sig förnimbar nästan över allt. Världskriget har litet varstans dräpt utvecklingsoptimismen från sekelskiftet och därmed också skärpt blicken för det ondas problem. Det är icke alldeles samme Adolf Harnack som vid sekelskiftet skrev den ljusa, svala idyllen om kristendomens väsen, och som skrev om Marcion, mannen med den mörka blicken på det onda i världen.

Det är ingalunda min mening att påstå att den föregående teologien i Sverige icke hade uppmärksamheten inriktad på synden och det onda. Einar Billings teologi t. ex. rör sig ju centralt omkring syndernas förlåtelse, och ett av hans förnämligare arbeten behandlar försoningen. Och för att nämna ännu ett namn, Adolf Kolmodin har aldrig tröttnat att peka på korset på Golgata. Men man torde kunna påstå, att behandlingen av det ondas problem har en annan färgton över sig än för ett par decennier sedan. Man märker detta i Auléns dogmatik. I ett av sina smärre arbeten fällde Aulén en gång ett rätt kommenterat yttrande om försynstron och olyckorna i världen. Yttrandet var kanske icke i allo väl avvägt, och det kunde tagas till intäkt för ett försvagande av försynstron. Den tankegång han gjorde sig till talsman för återvänder i hans dogmatik. En av dess paragrafer handlar om "dualismens rätt och begränsning", och den begynner med följande sats: "När den kristna tron söker se världsloppet i sammanhang med den gudomliga kärlekens suveränitet, ställes den inför en spänning, som visar sig höra till trons existensvillkor". Det är införandet av termen dualism i fråga om den för alla tider väl kända spänning i troslivet som här beröres, vilket är det intressanta. Det ligger en viss historieuppfattning bakom användandet av denna term, något annorlunda orienterad än den som upsalateologien förfäktade. Den medför en minskad tillförsikt till historiens tolkning. Är det katastrofernas virrvarr som förnimmes mäktigare än förut, eller har perspektivet över huvud blivit större? Förskjutningen inverkar icke något i fråga om den punkt i historien där Guds kärleksvilja bryter sig segrande igenom. Korset framstår lika klart. Man skulle t. o. m. kunna säga att det i viss mån betonas än mera. Ty denna Guds gärning i historien kan tolkas, men den inger samtidigt genom själva sin art skepsis mot en konkret tolkning av historien för övrigt, bortsett från de faktorer eller grundmotiv som denna gärning satt in i historien

och som kämpa sig fram till seger i ständigt växlande former och skiftningar, genom vilka andesammanhangets kontinuerliga förankring i historien klart framträder, såsom Aulén i sitt senaste arbete "Den kristna gudsbilden", sökt ådagalägga.

Urgerar man den ovan berörda spänningen i troslivet, ligger det nära till hands att beträffande trons liv gripa till orden irrationell och paradoxal. Slår man upp registret i Auléns dogmatik, skall man genast finna huru aktuellt detta problem om irrationalism och paradoxalitet är. Den barthska teologien är allt igenom en paradoxernas teologi. Men det är ingalunda Barth som i Sverige fört tankarna på paradoxens problem. Det är den som jämte Calvin varit läromästaren för den barthska skolan, Sören Kierkegaard.

Någon undersökning över Kierkegaards inflytande i Sverige föreligger icke, såsom fallet är i fråga om Norge. Påtagligt är, att det här icke gått så djupt som i sistnämnda land. Men Kierkegaard har alltid i Sverige haft läsare, och hans problemställningar ha här som annorstädes tvingat till fördjupning. I Torsten Bohlins rika författarskap — Bohlin blev docent i Upsala 1918 och verkar nu såsom professor i Åbo — går sysslandet med Kierkegaard såsom en röd tråd. Bohlin älskar att fördjupa sig i andras tankevärldar. Han finner sig själv vid en dylik konfrontation, växer själv därigenom. Han påminner i detta avseende om N. J. Göransson. Genom bägges arbeten får man en rik inblick i tidens tankeliv. Teologiens exklusivitet älska de icke.

Det är ett icke ringa inre arbete som ligger emellan Bohlins docentavhandling om "Sören Kierkegaards etiska åskådning" och hans stora verk "Kierkegaards dogmatiska åskådning," av år 1924. Kierkegaards paradoxtanke har oavbrutet bundit honom med de livsproblem den innebär och de vittgående konsekvenser för det kristna livets utgestaltning den för med sig. Vad har resultatet blivit av den inre kampen? I skarpsinnig analys uppvisar Bohlin, att paradoxtankens utformning hos Kierkegaard — i lära och liv — sammanhänger med hans motsättning mot den Hegelska filosofien och den av Hegel bestämda spekulativa teologien. Motståndarna ha påtvingat Kierkegaard en abstrakt metafysisk inställning gentemot det religiösa problemet, en inställning som denne icke kunnat göra sig fri ifrån och som

hindrat honom från att helt tillägna sig den andliga frihet och den rikedom som ligga inneslutna i vad Luther har att säga om tro och nåd. Detta vill med andra ord säga att Bohlin, genom fördjupande i Luther och med inspiration från honom, för sin del kommit till klarhet i fråga om paradoxalitetens problem, om var paradoxaliteten är att finna och var den icke bör förläggas. I sin kritiska analys av den dialektiska teologien — en analys för vilken Bohlin har alldeles särskilda förutsättningar — märker man, att han i denna fråga funnit den archimediska punkten.

Bohlin är ett exempel av de många, genom vilka Luthers starka inflytande på svensk teologi kan demonstreras. Han kan dock icke, hittills åtminstone, räknas såsom den egentlige lutherforskaren i den yngre generationen. Det namnet måste man giva åt Arvid Runestam, sedan 1923 professor i etik i Upsala. Han är arvtagaren i detta avseende till upsalateologien, över huvud den egentlige arvtagaren till denna teologi. Om hans lutherforskning skall här icke något sägas, i stället några ord om tendensen i hans teologi i allmänhet. Man torde kunna säga att ingen, vid sidan av Einar Billing, så slagit vakt om den rena nådens tanke som Runestam. Emellertid är Runestam mera psykologiskt inställd än den äldre upsalateologien. Bevis därför är ingalunda hans sysslande med psykoanalysen, en övergående fas, likasom psykoanalysen själv, efter den art varpå den av många nu bedrives och uppskattas. Alldeles tillfälligt har dock icke Runestams nämnda intresse varit. Där finnes en "psykologisk nerv" i hans författareskap. Han söker klargöra det psykologiska läge i vilket den rena nådestanken kan bli tillgänglig för människorna i vår tid.

I den historiska inledningen till den svenska översättningen av Luthers *De servo arbitrio*, en bok som med dess tal om den fördolde Guden, *deus absconditus*, världskatastrofen med ens gjort uppmärksam i vida kretsar, har Runestam sökt ådagalägga de psykologiska förutsättningarna, för att man bättre än förut skall kunna tillägna sig dess innehåll. Han pekar på huru bilden av Gud med den mänskliga kärleken, slogs i spillror, när världen störtade samman, men framhåller därpå med styrka den moderna naturtankens fruktansvärda verk i människosjälens. "Naturtanken spelar hos den moderna människan, som söker Gud, samma roll som lagen och helvetet i Luthers

själ". Naturlagen vill slå ihjäl evighetshoppet. "Men det är icke såsom naturlag den är vår plågåre, utan som en andlig makt, som tvingar in vår tanke i banor, som korsa och döda den religiösa hängivelsens lågor inom oss." Endast om man sätter in Luthers gudsbild i den situationen, när den nådige Gudens bild bryter fram och tecknar sig mot bakgrunden av lagens och predestinationens fruktansvärde Gud, kommer den i rätt ljus. Icke en annan gudsbild, men ett nytt drag i denna kommer fram. Gud är kärlek också såsom den fördolde Guden. Men att han är fördold betyder, att hans kärlek icke är en kärlek efter människomått. Men därför är också fruktan likaväl som tro ett riktigt uttryck för den kristnes ställning till Gud, såsom Luther säger i förklaringen till första budet.

Det är till nådestanken, den nådige Guden, som Runestam vill komma. Det är alltid en vansklig väg. Men vägens vansklighet låter nådestanken främstå i all dess storhet, all dess paradoxalitet. Det är väl riktigt att säga att den vägen alltid är lika svår och lika lätt. Men svårigheterna kunna vara av olika slag. Den inre belastningen, en människas känsla av skulden inför Gud, är ofrånkomlig. Men belastningen utifrån kan växla. Det förefaller mig, som om denna belastning utifrån blivit för Runestam tyngre, trycket således från de onda demoniska makterna i världen, som suga ut tron, hoppet och kärleken ur människornas hjärtan. Det är samma fenomen som iakttagits i fråga om Auléns teologi, när han hävdar dualismens berättigande inom sina givna gränser. I öppen dag ligger emellertid att dualismen hos Runestam är annorlunda betingad än hos Aulén. Så spelar naturlagsbegreppet en helt annan roll hos Runestam än hos Aulén.

Det må här tillåtas mig att framdraga en iakttagelse som pekar i samma riktning. I andra årgången av Svensk Teologisk Kvartalskrift — det hör också till den svenska teologiens senaste historia, att den fått en egen tidskrift, sedan den av Myrberg startade Bibelforskaren efter en längre tids avtynande upphörde — skrev Runestam en artikel om bergspredikans etiska problem. Denna framkallade en uppsats av docent Hugo Rosén från Lund om kärlekens lag, på vilken Runestam i sin tur svarade med ett diskussionsinlägg, "kristlighetens väsen och den kristna socialetikens grundval." Det händer stundom att en författare får fram sina djupaste — och klaraste — tankar i ett in-

lägg, framsprunget ur en tillfällig anledning. Det är naturligtvis en överdrift att påstå att man i det nämnda diskussionsinlägget kommer riktlinierna i Runestams teologi bäst på spåren, men någon sanning ligger däri.

Jag skall här icke beröra diskussionen i dess helhet, utan håller mig till en enda punkt, men för visso en kardinalpunkt. Såsom alltid slår Runestam vakt om den suveräna, fria gudomliga nåden, om dess primat. Han gör detta icke minst, när han kommer in på kallelsetanken. Den är för honom väsentlig. Men kallelsen innebär, säger Runestam i anslutning till Luther, i första hand ett trosförhållande; den är icke i första hand en form för kärleken. Tron, som möter Guds kärlek, kan se hela livet under kallelsens aspekt. I ljuset av Guds kärlek böjes det åtskilda samman, det "kristliga" och det "världsliga", eller rättare den "kristne" och "världsmänniskan", världsmänniska i den mening, som varje människa är det, att hon lever i världen med dess ordningar och de krav och uppgifter dessa ställa. Dualismen blir eliminerad och livet enhetligt, ty det är Guds kärlek som håller vårt livs olika sidor samman, så att det icke faller sönder. Men därmed "är i verkligheten kärleken tillförd ett krafttillskott, så sant som tron upptäcker Guds kärlek även i den jordiska kallelsegåvan och därigenom riktas med tacksamhet och glädje."

När Runestam talar om kallelsen, citerar han Einar Billing, att kallelsen är i första rummet en gåva, först i andra eller tredje rummet en uppgift. Runestam står här såsom arvtagare till upsalateologien. Föreligger någon skillnad mellan Billings och Runestams kallelsetanke? Om jag vågar uttrycka mig med min egen terminologi, så vill jag först säga att kallelsen för både Billing och Runestam utgör en trons syntes. Det är mötet med Guds kärlek som möjliggör denna syntes. Och Guds nåd innebär för bägge syndernas förlåtelse. Men för Runestam synas vanskligheterna för syntesen också härröra från vad jag ovan kallat belastningen utifrån. Billing säger: "Men när jag blickar ut över det skickelsernas vägnät som "Guds faderliga nåd" uppdragit omkring mig, ser jag där vid sidan av syndaförlåtelsens gåva också en annan gåva ligga: kallelsens uppgift." Billing talar om syndaförlåtelsens förmåga att positivt organisera kallelsen, att öppna oanade djup bakom de gamla arbetssysslorna, och

vidga deras krets med nya kallelseuppgifter. Runestam nämner i liknande sammanhang dualismens övervinnande. Det ordet finnes icke hos Billing. Det är det andliga läget som påtvingat Runestam det. Det blir något av deus absconditus som gör syntesen för Runestam. Han har rubbat på Luthers försynstro. Men därav följer svårigheter vid den kristna etikens utformning. Med spänning avvaktar jag Runestams fortsatta vandring på den väg han i sitt teologiska tänkande slagit in på. "Ingen äger kärleken utom Gud allena, ingen är god utom Gud allena, ingen är sedlig utom Gud allena. Den kristna sedligheten är Guds sedlighet. Vi leva på smulor av hans sedlighet. Att bygga upp en etik på den mänskliga kärlekens möjlighet eller verklighet, blir falskhet, överklighet, motsägelsefullhet. Det tillkommer Gud att lösa bergspredikans etiska problem." Deus absconditus, en kärlek icke efter människomått?

Av det nyss anförda torde framgå, att de etiska problemen för närvarande te sig vanskeligare än de religiösa. Det är — för att uttrycka mig enfaldigt — enligt den nuvarande teologien lättare att dö rätt än att leva rätt, lättare att klarlägga eskatologiska synpunkter än bergspredikans etik. Vid sekelskiftet tyckte man tvärtom. Så har den andliga atmosfären förändrats. Teologien, som många bedöma såsom något verklighetsfrämmande, är i själva verket en ganska känslig barometer i fråga om de andliga svårigheterna i givna tidslägen. Det är, som om den nutida teologien i sina tanke-svårigheter återspeglade den känsla av att livet är alltför komplicerat, som många bära på, olustkänslan inför livet, otryggheten inför möjligheten av en lösning av människolivets individual- och socialproblem, vilken ansätter icke en, utan tusenden. Att leva rätt. Vad är rätt? Är icke allting relativt? I en relativiserande utvecklingsläras malström synas alla objektiva sedliga värden uppslukas. Och konsekvensen blir det animala livets och de animala instinkternas herravälde. De inre barriärerna av andlig art, som dämde in strömmen, synas genombrutna.

Det är en förtjänst hos Anders Nygren, sedan 1924 professor i etik i Lund, att ha dragit upp klargörande linier i fråga om nutidens etiska problemställningar. Det är tankeansträngande problem han ofta rör sig med. Emellertid, när man läser hans böcker, är det som att komma in i ett synnerligen väl ordnat och fejat hem, där varje

ting står på sin rätta plats och fönsterrutorna äro blanka och klara. När man själv på grund av bristande förmåga har litet slarvigt möblerat i den egna tankevärlden, så betages man av en viss häpnad över att komma in i det hus, till vilket Anders Nygren inbjuder sina läsare.

Nygren synes ha ställt sig den uppgiften före, mera att låta sina läsare se det faktiska läget än lära dem att göra en värdering. När man sett klart, får man sedan själv göra värderingen. Ett virrvarr synes råda på det etiska området. Kristendomen har sin etik, de filosofiska systemen sin, så kommer evolutionsläran med sin etik. Skall icke vetenskapen ha det avgörande ordet i etiska frågor? Man skall ju ha en vetenskapligt välbegrundad livs- och världsåskådning. I sitt stora arbete "Filosofisk och kristen etik" vill Nygren ställa var sak på sin rätta plats. Vad har vetenskapen för uppgift i fråga om de etiska spörsmålen? Kan filosofien skapa en etik, bestämma den etiska värderingen, uppdraga normerna för det etiska handlandet?

Nygrens uppfattning är den, att filosofien till att börja med har en uppgift av deskriptiv art. Den har att beskriva och fastställa vad som är faktum på det etiska området. Men vill den på vetenskaplig väg deducera normer, så har den upphört att vara vetenskap, och den etik som på denna väg presteras, svarar icke mot det krav som måste ställas på ett etiskt omdöme. Ty en vetenskaplig etik hämtar sin legitimation från det vetenskapliga området, under det att det karaktäristiska för det etiska omdömet just är dess självständighet. Det etiska omdömet självständighet är den moderna etikens huvudproblem. Sanningen för sanningens egen skull är en av alla förstådd paroll. Därpå grundar sig det vetenskapliga omdömet självständighet. Ömtåligt värnar man om det estetiska omdömet självständighet. Det ligger, påvisar Nygren, i det etiska omdömet väsen och art, att det är självständigt och icke hämtar sin giltighet från annat håll. Rent vetenskapligt måste man konstatera förhandenvaron av anspråket på det etiskas primära giltighet. En annan fråga är, huruvida detta anspråk är berättigat. Själva anspråkets faktum skaffas icke ur världen genom den etiska skepticismen, som negerar det etiskas giltighet, ej heller av teorien om det etiskas heteronomi, som endast tillerkänner detsamma sekundär giltighet.

Det är den kritiska filosofien som har att upptaga frågan om det

berättigade i det nämnda anspråket. Är det etiska en allmängiltig erfarenhet? Är det en integrerande del i andelivet? Är den etiska inställningen nödvändig och ofrånkomlig? Den kritiska filosofien har att lösa den så uppställda frågan genom det legitimeringssätt hon för övrigt använder, genom den transcendentala deduktionen. Den ställer i fråga om det etiska den transcendentala metodens allmänna fråga: vilka översta grundsatser äro så beskaffade att man icke kan underlåta att erkänna dem, om man över huvud taget vill tillskriva något som helst giltighet.

Nygren kommer härmed in på den kantska filosofien, och det skall bliva av stort intresse att se vad Nygren i fråga om denna kommer att säga. Han har redan påvisat, hurusom Kant gör en glidning med avseende på det etiskas självständighet, vilket Kant annars mer än någon annan just framhävt.

Hänvisningen till det etiskas egenart, belyst genom den transcendentala metodens anbringande — den senare har nämligen ingen mening, om icke det etiska äger primär giltighet — kastar ljus över det etiska området över huvud. Med förkärlek har Nygren behandlat frågan om sinnelagsetik, legalistisk etik och ändamålsetik. Särskilt ändamålsetiken under olika former, såsom evolutionistisk etik, eudämonistisk och utilitaristisk etik, analyseras såsom den som kränker det etiska omdörets självständighet, likaså den legalistiska. Blott sinnelagsetiken håller provet.

Nygren skärskådar så det kristna etos, och finner här sinnelagsetik, ofta förvanskad visserligen. Klarast finner man den i nya testamentet och hos Luther. Där finner man också det etiska omdörets självständighet, naturligtvis. Det skulle här föra för långt att gå in på Nygrens framställning om religionens och etikens förhållande till varandra på kristendomens område. Hjärtpunkten är Guds kärleksspontaneitet, Gud som älskar oss utan några sidosyften, för kärlekens egen skull. Den gudsgemenskap som så öppnas för en människa, sätter henne i stånd att å sin sida visa spontan kärlek, quellende Liebe, att stifta spontan etisk gemenskap med andra, utan några bisyften, icke ens med det bisyftet att befästa sin gudsgemenskap, ty detta kan icke ske på den etiska vägen. Oberoende av sina etiska kvalifikationer möter hon Guds quellende Liebe.

Nygren har också försökt en transcendental deduktion av religionen. Här är icke tillfälle att närmare ingå på hans tankegång. Inför resultaten av den transcendentala deduktionen, antingen den gäller det religiösa eller det etiska omdömet, kan man ju invända, att det som framkommer är för tunnt, för blodlöst. Huru skall man komma över till det konkreta livets egen fullhet? Det var för att komma dithän, som Kant gjorde den ovan omtalade glidningen och i det av transcendentaldeduktionen vunna fick in något just från det konkreta livet. Nygren har påvisat att Schleiermacher gör på alldeles samma sätt, när det gäller det religiösa omdömet, och i samma syfte som Kant. Bryggan till det konkreta livet blir på det sättet slagen, det är sant. Följden blir emellertid också en annan. Så visst som den transcendentala deduktionen uppvisar något såsom allmängiltigt — det ligger i dennas art — så får det som i de olika fallen — *sit venia verbo* — smugglats in från det konkreta livet också allmängiltighet. Men endast detta något får allmängiltighet. Man har således visserligen fått en norm, men en norm som gör våld på det konkreta livets rikedom för övrigt. Jag föreställer mig att Nygren säger så här: låt detta vara detta; var sak på sin rätta plats. Den transcendentala deduktionen skall göras ren. Den uppvisar det etiska, resp. det religiösa, såsom en nödvändig erfarenhetsform. Det är en sak för sig. Så har vetenskapen en annan uppgift, såsom beträffande kristendomens etos att framställa detta, och göra det med systematiskt sammanhang, genom att uppvisa de olika momentens samband med det grundläggande faktum, något som i sig naturligtvis också innebär ett kritiskt förfarande. Men vetenskapen kan varken framställa det kristna etos eller något annat såsom den allmängiltiga normen. Det går utöver vetenskapens kompetens. Det normativa ligger i idealiet självt. Det erövrar mig med livets rätt. Solen lyser, det är ett faktum, och låt faktum vara faktum.

På samma sätt som Nygren resonerar i fråga om det etiska, resonerar Aulén i fråga om det religiösa. Är det rätt och riktigt resonnerat? Om man frågar upsaliensarna, så ha de invändningar att göra. Av både *Bohlins* och *Runestams* författareskap framgår det nämligen, att de icke ha släppt den normativa synpunkten. De kommande årens svenska teologi har på denna punkt en av sina arbets-

uppgifter. Vad som kommer fram, därom kan jag icke profetera. Jag säger såsom engelsmännen: wait and see.

Och det är det intrycket jag har efter en vandring genom trenne decenniers svenska teologi, att man blir spänd på fortsättningen. Det lönar sig att vänta och se. Mycket av svensk teologi har jag i det föregående lämnat å sido, så t. ex. helt och hållet de historiska disciplinerna, och det av naturliga skäl. Flera namn hade bort nämnas, men en överblick vinner på koncentration. Det är en egenartad tjustring att så följa en tidsperiods andliga arbete, att se huru den sökande tanken går fram över höjder och dalar, över vida fält och snårig skogsmark, ibland likasom tappar bort stigen eller råkar i en återvändsgränd, men så åter hittar ut till vägen igen. Och mellan raderna hos de olika författarna har jag otaliga gånger läst: jag släpper dig icke, förr än du välsignar mig.

RANDANMÄRKNINGAR TILL LAUSANNE

AV ÄRKEBISKOP NATHAN SÖDERBLOM, UPPSALA

I.

STOCKHOLM OCH LAUSANNE

När man på förhand frågade mig om Lausanne, svarade jag: Lausanne blir ett kollegium i symbolik, sådant världen aldrig skådat. Lausanne blev också ett broderligt religionssamtal i stor stil utan like i kristenhetens historia. Jag betraktar det som en kyrko-historisk tilldragelse av hög rang. Från den kyrka, som har den ovanskliga hedern av initiativet år 1910, nämligen den anglikanska kyrkan i Amerika, vilken där bär namnet The Protestant Episcopal Church, framställdes upprepade gånger förslaget att sammanföra de två världskonferenserna för Troslära och Kyrkoförfattning och för Liv och Arbete till samma plats och låta dem följa omedelbart på varandra. Med den amerikanska biskopskommission, som 1919 besökt Orientens ortodoxa medelpunkter och sedan efter ett långt samtal med påven Benedikt XIV från hans leende mun fått det klara, efteråt högtidligt bekräftade beskedet om omöjligheten för Rom att delta i ett dylikt möte, hölls i Uppsala Domkapitelsal den 3 juni 1919 ett grundligt samtal, där det lyckades oss för våra amerikanska bröder klargöra nödvändigheten av att låta båda dessa enhetssträvanden tillsviðare gå var sin väg. Själva tanken på ett världsmöte om Troslära och Kyrkoförfattning upprann först hos en ädel och helhjärtad gudsmänniska, Biskop Brent i Buffalo. Hans närmaste medarbetare, juristen Gardiner, vilken 1924 avled och således icke fick vara med i Lausanne, avlät en officiell skrivelse till Ekumeniska Kommiténs sammankomst i Helsingborg 1922. I brevet föreslogs, att det Ekumeniska Mötet och Världskonferensen för troslära och kyrkoförfattning skulle hållas på samma plats i anknytning till varandra. Den internationella kommitté, som var utsedd för att anordna Ekumeniska Mötet, svarade i augusti 1922 bland annat följande:

“Förverkligandet av det ideal, som föresvävar Faith and Order, ligger jämförelsevis i fjärran, under det att de kristna samfunden utan svårighet redan nu kunna förena sig för att tillämpa kristendomens ande och kristen moral i nutidens nöd.”

“Vi befatta oss med tjänande och tro, att vi genom främjande av samarbete mellan kyrkosamfunden kunna avskaffa allehanda fördomar och skapa en broderlig ande, som även skall underlätta förverkligandet av Faith and Order-rörelsens mål.”

“Under tiden böra båda strävandena enligt vår mening hållas i sär. Life and Work bör i huvudsak inskränka sig till kyrkornas samarbete i användning av Kristi ande och lära på sociala och nationella och internationella förhållanden, under det att Faith and Order strävar till det högsta men mera avlägsna målet, enhet i läran och författningen.”

“Vi tillåta oss därför säga, att kommittén för Life and Work efter sorgfällig och vänskaplig prövning av edert förslag enhälligt anser det vara visare att tydligt hålla de två konferenserna var för sig.”

Riktigheten i denna åsikt har till fullo bekräftats av de följande årens historia. Det var nödvändigt att i första hand noga skilja dessa två strömningar, som härflyta ur det kristna samvetets och den evangeliska enhetslängtans djup. Jag upplevde under min resa hösten 1923 i Amerika ett gripande ögonblick, då Biskop Brent offentligt förklarade sin hänförda anslutning till Ekumeniska Mötet och tillade, att denna konferens för Kristi efterföljelse och klargörande av kyrkans plikt i tidens nöd måste föregå det möte för Faith and Order, som han själv varit den förste att förorda och som han betraktade och betraktar såsom sin levnads stora och heliga uppgift. Bredvid honom, som är nervus rerum i Nya Världen, står i Gamla Världen Principal Garvie, London, såsom Faith and Order-rörelsens förnämste främjare före och under Lausanne-mötet. Båda höra till dem, vilka genom sin personlighet och sitt arbete gävo de tyngst vägande bidragen till Stockholmsmötet.

När man från visst håll av okunnighet eller andra anledningar förmodat och påstått en viss motsats mellan Stockholm och Lausanne, är det lätt att se och bevisa, att en sådan spänning icke föreligger. Dessa båda väckelser och yttringar av den ekumeniska, det är i sanning katolska och antisekteriska, anden i nutidens kyrka, uppbäras i stort av samma personer. Av Försättningsnämnden för Liv och Arbete, vilken nu redan utgör ett slags ekumeniskt råd med fast organisation och ordnade arbetsvillkor, tillhöra tjugosex medlemmar Försättningskommittén för Faith and Order. Av den senare, som är

större, tillhör en fjärdedel Ekumeniska Nämnden (Fortsättningsnämnden för Liv och Arbete). Överensställmelsen skulle vara ännu större, om icke några kyrkomän av brist på tid måste avsäga sig medlemskap i den ena av de två kommittéerna, och om icke medlemmarnas antal i Ekumeniska Nämndens fem sektioner vore begränsat och noga bestämt.

Stockholms betydelse för Lausanne har bekräftats alldeles på det sätt, som Internationella Kommittén för Liv och Arbete angav 1922 i Hälsingborg. Man hörde i Lausanne: "Vi hade aldrig kommit hit, om vi inte redan hade lärt känna och uppskatta varandra i Stockholm." I synnerhet gäller detta om det ovärderliga samarbetet med våra ortodoxa bröder. En av ortodoxa kyrkans ypperste förtroendemän i Lausanne sade: "Min kyrka skulle aldrig ha sänt ett ombud till ett möte för troslära och kyrkoförfattning. Men vår heliga synod var utan tvekan redo att inför Guds ansikte betänka och behandla vår kristna plikt och vår fredsuppgift med våra evangeliska bröder." Den ortodoxa delegationen uttalade mer än en gång i Lausanne officiellt sina betänkligheter och reserverade sig rörande frågorna om troslära och kyrkoförfattning. Så mycket enstämmigare och kraftigare fasthöll samma högst betydelsefulla ortodoxa avdelning av mötet gemensamheten i liv och arbete. För Stockholmsmötets tillkomst kan man icke nog högt skatta det initiativ, som Ekumeniske patriarken i Konstantinopel, oberoende av oss andra, tog genom sitt sändebrev av 1920 om en koinonia ton ecclesion, en kyrkosamfundens gemenskap för frågor rörande det praktiska, religiösa, sedliga och kyrkliga livet.

Gustaf II Adolf anordnade i Reval ett religionssamtal mellan svenska evangeliska och ryska ortodoxa teologer för att fastslå, att moskoviterna voro kristna och icke som man trodde i Västerlandet hedningar och vidare för att klargöra, i vilka punkter överensställmelse och åtskillnad förelåg mellan evangelisk och ortodox lära och praxis. Dessa punkter blevo klart formulerade. Vad som på den store konungens tillskyndan skedde för trehundra år sedan, borde väl kunna förverkligas i vår tid i större stil. Skulle vår tids kyrkomän icke vara i stånd att utföra vad Gustaf Adolfs andliga vidsyn och kristna statsmannablick föranstaltade inom ett mer begränsat område?

När den ortodoxa gruppen i Lausanne samfällt för konferensen framlade sin särställning i lära och författning, betonade den samtidigt sin fulla oreserverade gemenskap med oss evangeliska kristna i liv och arbete. Med särskild värme betygades också av de ortodoxa deras enhet med oss i tron på Kristus såsom det kristna livets källa och mål. Härutinnan gjordes i den sjunde sektionen, som sedan blivit så ryktbar, av professor Balanos från Aten ett märkligt uttalande till vilket jag sedan återkommer. Hur förklara den skenbara motsägelser? Enhet i Tron — samtidigt väsentlig olikhet i Tron? Svaret är icke svårt. Den relativa, men nödvändiga åtskillnaden mellan tro i betydelsen av troslära, *fides quae creditur*, vari de ortodoxa högtidligen förklarade sin särställning, och tro i betydelsen tillit, förtröstan och kärlek, *fides qua creditur*, vari de ortodoxa kände sig av hjärtat ett med de evangeliska, det är, distinktionen mellan uttryck och innehåll, blev aldrig i Lausanne principiellt klargjord.

Tro och liv höra nära tillsammans. Därför äro enligt Biskop Ireneus av Novi Sad "de båda ekumeniska vägarna i vår tid icke parallella, de gå heller icke i sär utan de närma sig varandra." I hjärtats förtröstan och kärlek till Gud och Frälsaren äro vi andligen och innerligt ett. Men trons uttryck och utförda formuleringar hava bakom sig skilda erfarenheter, olika historiska villkor och traditioner och förete därför sinsemellan olikheter av mera väsentlig och mera oväsentlig valör. Gudsförtröstan måste givetvis finna även ett teoretiskt uttryck, men mänskliga formuleringar äro aldrig fullkomliga och fullständiga, utan alltid endast tillnärmelsevis riktiga, när det gäller Guds väsen och frälsningens hemlighet. *Fides qua creditur* måste uttryckas genom *fides quae creditur*. Men de sammanfalla aldrig fullkomligt. Man har i denna tidskrift sagt, att vår ekumeniska gemenskap borde heta icke Liv och Arbete, utan Tro och Arbete. Det finns goda skäl för en sådan mening. Man tänker då på den frälsande tron, på den tillit, som förenar oss i Fadern och Sonen och varur livet och de goda gärningarna härflyta med inre nödvändighet. Medvetandet om denna redan befintliga andliga enhet kan och måste väckas och bliva verksamt, redan innan vi kommit till enhet om den rätta och bästa formuleringen av vår tro och om formerna för gudstjänst och kyrkostyrelse.

Den andliga enheten finnes. Den är övermänsklig, övervärldslig, övernaturlig. Stockholmsmötets förutsättning var just denna på den gudomliga uppenbarelsen grundade övernaturliga enhet, som de kristna äga i Gud. Denna enhet har i historien erhållit allom synliga uttryck i ord och sakrament, i de troendes och kyrkans liv och arbete. Slika för alla tider normativa uttryck av den eniga tron finnas i Gamla och Nya Testamentets profetiska och apostoliska skrifter, ävenledes för alla tider betydelsefulla uttryck av en och samma tro föreligga i dogmbildningen och i den andliga diktningen och i bönelivets andra klassiska skapelser. Sådana uttryck i Skriften, Dogmen och Psalmen användes i Stockholm för att bekänna den andliga enheten. Man kan nämligen Gudi tack bekänna tron utan att diskutera den, åtnjuta sakramentet utan att förklara det. Enstämmigt betygas i berättelser på flera språk och från olika konfessioner, att dessa gudstjänster, i vilka vi under Stockholmsmötet tillbådo tillsammans och gingo gemensamt till Herrens bord, icke endast voro Mötets skönaste och största erfarenheter, utan även utgjorde grunden och den nödvändiga övervärldsliga förutsättningen för Mötets hela arbete.

Men tron utan gärningar är död. Förtröstan på Gud genom Kristus skapar ur sig själv med inre nödvändighet verk och gärningar såsom omedelbara livsyttningar. Skall kristendomen betygas, är det måhända logiskt att börja med trosläran. Men psykologiskt är det säkrare att först fråga efter trons frukter. Under alla omständigheter har den i Stockholm tillämpade metoden så klart och kraftigt som möjligt anbefallts av Vår Herre själv. Då det gäller att pröva andarna och betyga lärjungaskapet, manar han icke de sina att anställa ett förhör om trosläran, utan han säger: "Av deras frukt skolen I känna dem". Således var det i varje fall fullständigt i överensstämmelse med evangelium och vår Herres och Mästares predikan och praxis, då vi i Stockholm rådgjorde om den kristna trons plikter och förverkligande, för att sedan i Lausanne broderligt samtala om lärans formulering och kyrkans organisation. Den i Stockholm använda metoden betyder inget tillbakasettande av läran, utan alldeles tvärtom. Frågan om läran är så utomordentligt viktig och svår, att den aldrig kan behandlas nog grundligt, utförligt och ingående. Denna metod gör fullt allvar med trosläran och är rädd för att taga

saken för lätt. Men den vet med Mästaren, att lärjungarna måste fullgöra sin kristna plikt och i livet bevisa sin tro, även om det skulle finnas olikheter i läroformuleringar, i författning och kult. Dessa olikheter få nämligen icke ringaktas, utan måste tagas på fullt allvar, klargöras, erkännas och om möjligt finna en högre eller djupare enhet. Det vore orimligt att i denna stund av de kristna fordra överensstämmelse i lära och författning. Men från trons liv och utövning i gärningar kan ingen dispenseras. Ingen har myndighet att bevilja en sådan dispens. Trons bevisning i livet kan icke ställas på framtiden.

Härutinnan råder nog i stort sett överensstämmelse över hela linjen. En särställning intages egentligen endast av dem, för vilka kyrkoförfattning och ämbete betyda mycket mera än troslära och teologi. Här kommer jag till kärnpunkten, då det gäller att fatta den spänning eller relativa olikhet, som gjorde sig gällande i Lausanne. Vill man beteckna den såsom en skillnad mellan Stockholm och Lausanne, så är detta ett radikalt misstag, beroende på fullkomlig obekantskap med Stockholmsmötets grundläggning och andan, som där rådde. Man är då också blind för vad som i Lausanne uppenbarade sig för ett med kyrkans historia och de olika kyrkoavdelningarnas kynne någorlunda förtroget öga. Linjen, om en sådan här behöver dragas, går icke mellan Stockholm och Lausanne. De skilja sig klart och tydligt, vad programmet angår. Men de två världsmötenas program innebära icke någon som helst teologisk eller principiell olikhet, utan de förutsätta varandra. Det andliga livet måste uttryckas i lära. Församlingens samfällda verksamhet måste grunda sig på en fast, av Anden inspirerad ordning. Utgå vi från Lausannekonferensens program, så äro tro och troslära döda, om de icke bevisa sig i liv och gärning, och den yppersta organisationsform bevisar sin oduglighet, om den icke till människornas hjärtan och liv verksamt förmedlar evangeliets budskap och främjar det nya livets frukter.

Nej, linjen gick i Lausanne, om den överhuvud kunde skönjas, mellan Faith och Order, så besynnerligt detta än kan låta. En sådan olikhet kan i viss mån skönjas mellan olika konfessioner. Av de ortodoxa lägges större vikt vid kyrkans heliga bruk och organisa-

tion än av många bland de evangeliska kristna. Men egentligen går denna linje genom varje samfund. Vare sig författningen är kongregationalistisk, presbyteriansk, konsistorial, episkopal eller en kombination av två eller flera bland dessa, kan man lägga en så stark tonvikt på författningen, att Order nästan kommer att betyda mer än Faith. Å andra sidan har jag av de yppersta målsmän för den ortodoxa kristenheten fått klart besked om att de utan tvekan för sin del sätta Faith, den personliga trosställningen och dess uttryck, i vikt och betydelse framför Order, kyrkans ordningar och organisation, ehuru även dessa senare för dem äga gudomlig sanktion och väsentlig vikt. Intressantast var att se, huru en dylik klyvning oklart avtecknade sig inom anglikanismen. Det fanns ett litet fåtal amerikanska episkopaler, som gjorde anspråk på att vara så högkyrkliga som möjligt, vad kyrkoförfattningen angår, men som uppenbart saknade klara begrepp i teologien. Betecknande var ett samtal, som fördes inom sektionen för läran om kyrkan. Jag tillhörde denna sektion och beklagar, att jag på grund av oundkomliga andra, krävande uppgifter icke kunde varje timma deltaga i dess arbete. I det redaktionsutskott, som sektionen hade utsett, blev meningsbytet mycket livligt i frågan om den synliga och osynliga kyrkan. De ortodoxa hade alldeles klart för sig skillnaden. Den synliga kyrkan är det historiska samfundet här på jorden, den osynliga kyrkan är den triumferande församlingen i himmelen. Lika klar var saken för oss evangeliskt-lutherska. Kyrkan blir här på jorden synlig genom Ordet och Sakramenten, det är genom Herrens verk och uppenbarelse. Denna sistnämnda lära var tydligen för flera deltagare en nyhet, som de behövde tid för att övertänka och fatta i dess betydelse och konsekvenser. Hos medlemmarna av övriga konfessioner rädde icke överensstämmelse, så vitt jag kunde finna, inom samma konfession. Den ene tänkte i frågan på ett sätt, den andre tänkte på ett annat sätt. Man hade till och med tendenser att vara mer institutionell än Rom självt, och jag är glad över att Biskop Gore med sin teologiska lärdom och klarhet ställde saken till rätta i konferensen, då sektionens berättelse behandlades. Men jag beklagar, att man här liksom i många andra frågor icke fick tillfälle att genomdiskutera saken och åstadkomma klarhet. I dess ställe strökos en del

punkter, där en stundom på bristande teologisk insikt beroende opposition gjorde sig fornummen. Bättre var, när man i åtskilliga punkter klart och redligt angav åtskillnaden. Denna sista metod påyrkades också av Mötets bästa teologer inom anglikanismen, sådana män som Biskop Headlam, Biskop Temple, Biskop Gore, Ärkebiskop D'Arcy o. a.

Ingen fraktion inom mötet hävdade teologiens betydelse med samma kraft som lutheranerna. I stort sett torde man kunna säga, att troslärans utomordentliga vikt och betydelse låg tre konfessioner såsom sådana mest om hjärtat, nämligen de evangeliskt-lutherska, kalvinisterna, särskilt presbyterianer från Skottland, och de ortodoxa. Ett övervägande intresse för kyrkans organisation kom otydligt till synes på andra håll, tydligast hos en liten men energisk grupp av Amerikas episkopaler, i relativ motsättning till Mötets spiritus rector och ordförande, Biskop Brent, vilken är alltigenom inriktad på ande och verklighet. —

Det nära sammanhanget mellan tro och liv erkännes allmänt. Kanske bör man uppfatta den amerikanska episkopala kommissionens ursprungliga förslag av 1919 såsom en profetia, som i en snar framtid kan gå i uppfyllelse, sedan den ekumeniska, i sann mening katolska andens två här berörda yttringar i vår tid kraftigt bevisat sin egenart, den ena i Stockholm, den andra i Lausanne. Vid Ekumeniska Nämndens sammanträde i Winchester påyrkades mer än en gång ett nytt Stockholmsmöte, fastän givetvis icke ånyo i Stockholm, om än förslag därom uttryckligen framstälts från amerikanskt håll, och i varje fall med ett betydligt mindre antal deltagare än i Stockholm. Kommer ett sådant möte om några år till stånd, skall det tagas i övervägande, huruvida icke en andra sammankomst för troslära och kyrkoförfattning bör utan sammanblandning och förvandling men i fullt medvetande av det innerliga och nödvändiga inbördes sammanhanget hållas på samma plats omedelbart efter ett nytt ekumeniskt möte. Visst är, att båda dessa enhetssträvanden personligen hållas nära tillsammans därigenom att förkämparne för gemenskap och enhet i stort sett äro desamme.

II.

LUTHERANERNA I LAUSANNE

Anmodad att hålla ett av de två huvudföredragen om kristenhetens enhet och de befintliga kyrkosamfundens ställning därtill, hade jag insänt mitt manuskript och fått det genom Canon Bate's oförtrutna och sakkunniga omsorg översatt och tryckt på de tre språken. Såsom andre huvudtalare hade efter mig Biskopen av Gloucester ordet. Hans bild av de nuvarande folkkyrkornas och gruppkyrkornas och riktningarnas ställning i den kommande förenade kyrkan utgjorde Mötet mest lysande teologiska och kyrkopolitiska prestation. Jag kände under Mötets arbete, vad jag visste förut, att lutherdomen, splittrad som den är på många språk och länder och föga högljudd som den i allmänhet är, på Mötet var, trots sitt stora medlemstal av omkring sjuttio, föga känd. Betecknande är, att i ett enskilt colloquium om nattvarden, som Sir Henry Lunn's ovärderliga tidskrift, *The Review of the Churches*, publicerat efter Mötet, lutherdomen företrädde av en tysk reformert professor. Inom lutherdomen gå också meningarna i sär rörande enhetsarbetet. Svenska Kyrkan var på förhand uttryckligen och med en mycket älskvärd kyrklig gästfrihet inbjuden att anordna två av nattvardsgångarna i engelska kyrkan. Anmodan gällde från början lutheranerna såsom sådana. Men det visade sig vid närmare eftersinnande, att man med hänsyn till vissa anglikaner måste inskränka sig till kyrkan i Sverige, som har nattvardsgemenskap med engelska kyrkan. Lutheranerna hava icke nationell enhet liksom anglikanerna, icke språklig enhet liksom i stort sett metodister och baptister. Lutheranerna ha vanan att gå efter sina egna huvuden och gärna inbördes söndra sig. Denna tendens visade sig också i Lausanne, men samtidigt därmed en annan, som tydligast kom till synes bland de teologiskt förnämliga svenska ombuden. Denna andra iakttagelse var för mig ingen överraskning, men för åtskilliga en uppenbarelse. De svenska ombuden och även andra förnummo, trots tillhörigheten till olika riktningar, allt starkare sin djupa och väsentliga samhörighet såsom evangelisk lutherska kristna i förhållande till annorledes orienterad troslära. Jag räknar denna erfarenhet till Lausannemötets bästa vin-

ster, och det må tillåtas mig att på denna plats framföra min egen hjärtliga tacksägelse för det ypperliga och betydelsefulla arbetet och samarbetet inom den svenska delegationen.

För folkens samliv finnes intet värre hinder än nationell förhävelse. Men nödvändig förutsättning är en insiktsfull och trogen fosterlandskärlek. Eljest får man endast en ytlig kosmopolitism som, när det gäller, ingenting förmår. Sammalunda med kyrkan. Vad jag i slutet av mitt Lausanneföredrag fördömde utgör en förbannelse i vår kristenhet. Jag menar den självgoda konfessionalismen som upphöjer sig själv och förvränger systersamfunden och deras lära. Men intet samförstånd i troslära och kyrkoförfattning kan åstadkommas om man tar det lätt med bekännelsen. Enheten kan endast nås genom fördjupning av den egna bekännelsen. Generalsuperintendenten Zoellers ord ekade under hela Lausannemötet i mina ören. "Det är lätt att med en vacker duk skyla en spricka i bordet. Men sprickan kan under duken ostört förstöras". Konfessionernas olikheter, deras sär-egna traditioner och kynnen betyda givetvis mycket mer för tros-lärens formulering och kyrkans organisation än för den kristnes liv och arbete och kyrkans kärleksplikt i tidens nöd. Därför måste på Lausannemötet en gruppering finnas efter konfessioner, åtminstone så långt som en grupp av kristenheten äger en fast andlig existens och en egen utbildad dogmatisk tradition såsom fallet är med den evangelisk lutherska kyrkan. Vi kommo till Lausanne icke för att åstadkomma någon slags välment allians med förglömmade av våra andliga arvedelar, utan vi kommo dit för att i all trohet mot den egna bekännelsen gå på djupet och där finna alla kristnas enhet. Uppenbart är att ingen konfession kan hoppas på de andras övergång till dess egen bekännelse i alla stycken. Men har en grupp av kyrkan något särskilt att frambara, bör det också göra sig gällande. Ingen som utan fördom läser de uttalanden som åstadkommas i Lausanne av de sju sektionerna och konferensen, kan förneka att något stort där uträttades av varaktigt värde. Men icke är det konfessionell trångsynthet om vi evangelisk lutherska sakna något grundväsentligt till exempel i paragrafen om nattvarden:

"We believe that in the Holy Communion our Lord is present, that we have fellowship with God our Father in Jesus Christ His Son, our Living Lord, who is

our one Bread, given for the life of the world, sustaining the life of all His people, and that we are in fellowship with all others who are united to Him. We agree that the Sacrament of the Lord's Supper is the Church's most sacred act of worship in which the Lord's atoning death is commemorated and proclaimed, and that it is a sacrifice of praise and thanksgiving and an act of solemn self-oblation". "Vi tro att vår Herre är närvarande i den heliga nattvarden, att vi där hava gemenskap med Gud vår Fader i hans son, Jesus Kristus, vår levande Herre, som är vårt enda bröd, givet till liv för världen, uppehållande livet hos alla Hans trogna, och att vi äro i gemenskap med alla andra som äro förenade med Honom. Vi äro eniga om att Herrens nattvards sakrament är kyrkans heligaste gudstjänstakt i vilken Herrens försoningsdöd erinras och förkunnas, och att den är ett offer av lov och tacksägelse och ett högtidligt frambärande av oss själva".

I våra biblar står i instiftelseorden något om syndernas förlåtelse. Låt vara att denna synpunkt alltför uteslutande kommit att behärska nattvarden i den evangelisk lutherska kyrkan. Måhända hava vi däri att söka en av anledningarna till att nattvarden inom vida kretsar av lutherdomen har en sämre ställning och blir mindre använd än i någon annan del av kristenheten. Men om också syndernas förlåtelse icke är nattvardens enda verkan, så är den i varje fall, enligt vår Frälsares ord som anföras från den sista torsdagskvällen i Jerusalem, själva kärnpunkten i nattvarden, från vilken alla dess andra välsignelser måste härledas. Man frågar efter orsaken till den rädsla som kringgår Skriftens tydliga och viktiga vittnesbörd och på ett allmänt kristet möte definierar nattvarden med utelämnandet av ordet om syndernas förlåtelse.

Allt nog, det föreföll mig för Lausannemötets och sakens skull alldeles nödvändigt att göra gällande vår evangelisk-lutherska särart. En sådan upplysning om den egna bekännelsen kunde lätt missförstås. Men jag kände en oavvislig plikt. Varje konfession måste bidra med sin charisma. Och två ting äro uppenbara: Den evangeliska lutherdomen var tvivelsutan teologen bland de i Lausanne företrädde konfessionerna. Detta är icke allmänt känt, ingen konfession torde vara föremål för mer oklara och vilseledande föreställningar. Jag måste här återge huvudpunkterna ur det nya föredrag¹⁾, som jag mitt under brinnande konferens nedskrev. Detta föredrag torde böra medtagas i den psykologiska

¹⁾ Lausanne-mötets förhandlingar äro nu utgivna av Canon H. N. Bate of Carlisle hos Student Christian Movement, London, till ett pris av 10 shillings 6 pence.

förklaringen av den episod som ett försvinnande fåtal tillställde i konferensens elfte timma, och som var en försvinnande episod.

“Kristen enhet finner sitt uttryck i kärlek, i tro och i kyrkans organisation. Huru skola de kristna visa sin enhet? Kanske är det riktigt att först fråga: Huru ådagalägga de kristna tydligast sin kristendom? Vår Herre svarar så tydligt som möjligt i Bergspredikan: Av deras frukt skolen I känna dem? Vår gemenskap i ekumeniska mötet för två år sedan var en *communio in serviendo oecumenica*. När vi frågade Gud hur vi bäst skola utföra Hans tjänst i vår tid, fingo vi en underbar erfarenhet av att komma närmare vår Frälsare, och därför närmare varandra. Vi kände oss vara ett.”

Jag anförde sedan biskop Talbots bekanta ord om nödvändheten för alla kristna att i kristendomens sedliga och sociala uppgifter uppträda som ett enda samfund utan att därmed göra något som helst intrång på teologiska grundsatser.

Men liv, arbete och kärlek hava sin grund i tro och förtröstan som måste finna uttryck i klara, grundligt genomtänkta ord och gudstjänstformer och vårdas genom ett särskilt ämbete, som utgör kärnan i kyrkans författning. “Det är föga lönt att spekulera om formerna för en förenad kyrka innan vi nått det *conditio sine qua non* för enheten som ligger i gemenskapen vid Herrens bord”.

För att klargöra olika uppfattningar om enheten måste vi skilja mellan kyrkans själ och kropp. Själen är andens gudomliga verk i kyrkan genom ord och sakrament. Själen är Guds uppenbarelse som tron mottager. Kroppen är organismen av dogm, lära, riter och inrättningar, vilka skola vara kanaler eller medel eller bärare av Guds nåd. “Vi finna tre allmänna svar på frågan om enhet i tro och kyrkoförfattning. Jag kallar dem institutionalism, spiritualism och inkarnationalism. Institutionalismen uppkommer tid efter annan i olika samfund, ofta som reaktion mot ensidig och ytterlig spiritualism. I Västerlandets kristenhet har den så långt jag känner aldrig utförts i mera storslagen konsekvens än inom den evangelisk lutherska kyrkan i nittonde århundradets förra hälft. Det grundlägganda är enligt denna uppfattning den sakramentala inrättning som skapades vid Pingsten. Stora och förblivande religiösa värden äro förbundna med denna evangelisk lutherska högkyrklighet. Men diskussionen om kyrkans ursprung påminner stundom om dilemmat, huruvida hönan eller ägget är det primära. Jag påminde om refrängen i en känd Upsaliensisk visa om den dåtida fakulteten: “Ämbetet är det primära, gudomen det sekundära”.

“Institutionalismen är ett hinder för enheten. Ett enda exempel. Ett verkligt och viktigt steg mot kyrkans enhet togs när nattvardsgemenskap efter lång och mogen förhandling öppnades mellan kyrkan i England och kyrkan i Sverige genom Lambethkonferensen 1920 och svenska Biskopsmötet 1922. Vi prisade Gud för en sådan

välgärning. Kristenheten har i våra dagar intet språkrör för enheten jämförligt med anglikanismens biskopskonferens. Men kritik förnams och förnimmes allt fort. Man påstår till exempel: I anglikansk rit och bekännelse finnes ingen garanti för Herrens verkliga närvaro i sakramentet som i vår kyrka säkerställes genom läran om den förhärligade Herrens ubikvitet och om consubstantio i nattvarden. Vidare saknar man i anglikanismen ett sammanhängande och bestämt lärosystem. Ävenledes saknas tillräckliga krav på prästernas teologiska universitetsbildning och på grundlig förberedelse för konfirmationen. Man kan inom anglikanismen påträffa en ärkeprotestantisk och antikatosk individualism som menar att den enskilde prästen kan ordna gudstjänst och andra kyrkliga plikter som han finner för gott och icke i enlighet med disciplinen och reglerna i den del av kyrkan som han har att tjäna. Jag tillade att sådana invändningar hava blivit bemötta, och att den lutherska högkyrkligheten aldrig blivit förhärskande i kyrkan i Sverige, om den också visar sin exklusiva ande i andra viktiga delar av vår konfession. "En sådan institutionalism står ej i överensstämmelse med profeternas och apostlarnas lära, ej heller med väsendet och anden i våra bekännelseskriterier och i det sextonde seklets kyrkoförnyelse".

"Måste jag välja mellan institutionalism och spiritualism, föredrar jag den senare. Ty vi måste dyrka Gud i ande och sanning. "Det är anden som gör levande, köttet är till intet gagneligt". Om en präst invigts av kyrkans samtliga biskopar och ärkebiskopar och har fullkomliga prästerliga manér och känner läran, men saknar Anden, är han till föga nytta. Men kyparen som jag råkat göra bekantskap med här i Lausanne och som har endast en verklighet och lidelse i livet, nämligen att följa sin Herre och Mästare, utövar ett prästerligt kall utan någon kyrklig vigning.

Spiritualismens fara är att dess ringaktning av kyrkans lära och ordning gör den alltför mycket beroende av människors duglighet eller oduglighet. Såsom professor W. A. Brown visar i sin sköna bok om Bönen, blir en formlös gudstjänst lätt entonig och fattig. Spiritualismen förvandlar lätteligen uppenbarelsens och frälsningens hemlighet och kyrkans eget liv till en mer eller mindre idealistisk förening, som också lätt blir i sin mån aristokratisk, förbehållen för ett fåtal."

"Vår egen konfessions uppfattning av kyrkans enhet söker jag antyda med ordet: inkarnationalism. Säger någon måhända: "Wenn der Gedanke fehlt, stellt sich ein Wort herein"? Denna grupp betonar mot den förstnämnda att religionen till sitt väsen icke är en kropp, en fastställd form, en lära, en hierarki, utan i första hand en själ, en ande. Mot den andra gruppen betonas att för oss i denna jordiska tillvaro varje ande måste erhålla kroppslig gestalt, det är, inkarneras i ord, i gärningar, i människor, institutioner, läror och kultformer för att bli verksam och varaktig.

Låt mig först anföra vad jag anser vara den evangelisk lutherska kristenhetens ställning till enheten och sedan tillägga några ord om den särskilda ställning som kyrkan i Sverige intager. Detta torde vara nyttigare än att söka skildra alla befintliga kyrkosamfunds ställning till kyrkans enhet."

Här följer nu den passus i mitt föredrag, där jag sökte klarlägga lutherdomens ställning i enhetssträvan.

“Om den del av kyrkan som kallas luthersk, ehuru Martin Luther häftigt protesterade mot användningen av hans namn för en del av de kristna, visar sig vara besvärlig inom enhetssträvandena, så har detta vissa påtagliga skäl.

1: Vi äro i Västerlandet näst efter den romerska institutionen det talrikaste samfundet med mellan sjuttio och åttio millioner döpta.

2: Mycket besvärligare är det faktum att lutherdomen icke som anglikanismen har den nationella naturliga enhet som ligger i att uttrycka en enda stor nations heliga historia. Den lutherska tron har efter den romerska kyrkan det största antalet folkkyrkor, som mer eller mindre autentiskt företräda det religiösa livet hos huvudparten av en nation. Vi evangelisk lutherska vid detta möte tala vid pass ett dussin modersmål, och få av oss tala det engelsk-amerikanska språket som modersmål, vilket faktum (handicaps us) utgör en nackdel för oss i denna konferens. Ute i kristenheten talar vår konfession många flera språk. Mer än en tredjedel av de evangelisk lutherska i världen har icke sänt ombud till detta möte. Många stå ännu på avstånd avvaktande. Vi äro icke eniga om enheten.

3: Vad biskopen av Gloucester yttrade härom dagen om svårigheterna att få professorer eniga, äger mycken tillämpning på vår konfession, som alltid har haft mycket att göra med professorer. Den betraktar universitetsbildning såsom nödvändig för prästämbetet, häri befrydad med den presbyterianska eller kalvinistiska kyrkan.

4: När Martin Luther, kyrkans lidelsefullt hängivne son, drevs ut från den påvliga inrättningen, uppstod för honom och hans vänner en hård nödvändighet att mot deras vilja och avsikt organisera ett eget kyrkosamfund. Men de kunde aldrig se och erkänna att påvens åtgärd uteslöt dem från den Ena, Heliga, Katolska och Apostoliska Kyrkan. Tvärtom kände de sig stå i ett mer autentiskt sammanhang med uppenbarelsen i den Heliga Skrift som sammanfattas i Jesus Kristus och bevarats och utvecklats under Andens ledning i den gamla kyrkan och i medeltiden, än de som våldsamt skiljde dem från timlig gemenskap med Rom. Det blev också en nödvändighet att åstadkomma nya uttryck eller symboler, icke för att ersätta de gamla trosbekännelserna, utan tvärtom för att klarare och tydligare i tidens språk och tankeformer uttrycka vad vår evangelisk-lutherska teologis stormän sedan kallade den evangeliska trons katolicitet, *Confessio catholica evangelica*, i fullt erkännande av kyrkans gamla symbola.“

Här skulle jag kunna tillfoga ännu en karakteristisk och ståtlig gammalluthersk titel som innehåller alla tre hederstitlarna: ortodox, katolsk, evangelisk (evangelii): “*Corpus Doctrinae Christianae quae est summa orthodoxi et catholici dogmatis, complectens doctrinam puram et veram Evangelii Jesu Christi, secundum divina Prophetarum et Apostolorum scripta . . . explicata a Reverendissimo D. Philippo Melanchthone Lipsiae MDLXV*“.

Jag återgår till mitt föredrag i Lausanne.

”Dessa symboler eller bekännelseskriterier utgöra en korpus som i omfattande teologisk lärdom och utförlig framställning av lära och liv, så vitt jag vet, har, *mutatis mutandis*, en analogi i en enda avdelning av den i sextonde århundradet delade kyrkan, nämligen i det romerska samfundet och dess Tridentinum.

Intet officiellt dokument kallar kyrkan i mitt land evangelisk-luthersk. Hon heter helt enkelt: Kyrkan i Sverige eller Den svenska kyrkan. Men år 1593 hävdade kyrkan i vårt land mot den romersk-katolske konungen och en regent som hade vissa sympatier för en mildrad kalvinism den genuina evangelisk-lutherska uppfattningen som uttrycktes i hela raden av bekännelser och symboler från den så kallade Apostoliska Trosbekännelsen till Konkordieformeln. De bildade en mycket tjock bok. Vi äga således en stor och utvecklad dogmatisk tradition, som gör det nödvändigt för oss att söka konsekvens, när vi med helhjärtat allvar vilja förverkliga alla kristnas enhet. Jag håller med om att en sådan tradition gör detta företag svårare för oss än för de flesta bland våra systersamfund i kristenheten.

Nu fyra satsar om vår ställning till enheten.

a: Jag behöver icke betona vad vi alla erkänna, nämligen grunden för vår tro i den Heliga Skrift, icke såsom ett orakel eller en samling av orakel, utan som en gudomlig uppenbarelse, koncentrerad i Ordet, Logos, som vart kött, och i det som våra symboler kalla den profetiska och apostoliska läran.

b: Det är för oss självklart att enhet i tro och författning icke kan ernås i någon annan riktning än den som angives genom kyrkans gamla credo. Den helige Anden som lär oss allting skall leda oss till hela sanningen, men han skall icke uppfinna några nyheter. Han skall icke tala av sig själv. Han skall taga av det som Kristus är och säger.

Olägenheten med de gamla symbolerna är, som Lord Sands, professor Wobbermin och andra sagt oss, att de uttryckas i tankeformer och på ett språk som äro mycket olika vårt sätt att tänka och tala, vadan historisk och teologisk lärdom är av nöden. Annars tolkas trosbekännelserna lätt på ett kätterskt och icke orthodoxt sätt. Därför uppstår frågan om skapandet av nya bekännelser, nya uttryck, nya symboler. Jag är fullkomligt ense med generalsuperintendent Zoellner att vi icke kunna sätta oss här och skriva en trosbekännelse. Låt oss klart se vår begränsning och uppgiftens övermänskliga storhet, eftersom den gudomliga sanningen aldrig kan fullkomligt uttryckas i mänskliga ord. Biskopen av Gloucester skriver om nattvarden: ”Det är lätt för oss att förenas i tillbedjan. Det är omöjligt för oss att förenas i definition. Ty inget mänskligt språk motsvarar en så stor hemlighet.”

Det måste intressera våra bröder i andra samfund att vi i vår trosbekännelse hava en mycket klar beskrivning på vad som menas med trosbekännelse. I inledningen till Konkordieformeln angivas de profetiska och apostoliska skrifterna i Gamla och Nya Testamentet såsom enda regel och rättesnöre, varefter alla läror och alla lärare böra anses och dömas. Sedan tillfogas: ”Men andra, vare sig fäder-

nas eller nya lärares skrifter, evad namn de än kunna hava, skola ingalunda aktas jämlika med den Heliga Skrift, utan allesamman henne så underkastas, att man dem icke annorlunda upptaga skall än såsom vittnen, som visa, att och på vilka orter i världen den profetiska och apostoliska läran jämväl efter apostlarnas tid är oförfalskad och vid makt hållen“.

Det är högst nödvändigt att behålla i minnet och erkänna denna egenskap hos trosbekännelsen. Såsom professor Titius yttrade härom dagen, finna vi att vi efter den gamla kyrkan hava gått vidare under Andens ledning.

c: För vår konfession är kyrkans enhet ett nödvändigt, självklart corollarium av evangeliet. Men "till Guds församlings sanna enighet är nog att vara samdräktig i evangeliets rena lära och sakramenternas bruk; och är icke av nöden, att allestädes skola vara lika människostadgar, kyrkoseder eller ceremonier av människor instiftade; såsom Paulus säger: "en tro, ett dop, en Gud och allas vår Fader", o. s. v.

d: Jag kan också, tror jag, i hela vår kyrkas namn tillägga, att vi finna det högst nödvändigt att giva oss själva och våra bröder tid till att tänka och tala och i skrift behandla dessa ting mycket grundligare, innan vi giva oss till att utsända någon slags proklamation om lära och kyrkoförfattning.“

När jag sedan övergick till några ord om svenska kyrkans särskilda ställning, kunde jag använda de dokument som publicerats i samband med våra förhandlingar med anglikanerna.

“Vi hava det så kallade konstitutionella biskopsämbetet, och biskoparnas och prästernas obrutna sammanhang genom tiderna är bevisat utan möjlighet till något tvivel, vilket naturligtvis icke på något vis gör vårt prästadöme fullkomligt. Även vissa romersk-katolska skriftställare finna i kyrkan i Sverige en starkare och trognare kontinuitet med medeltidskyrkans institutioner än i någon annan icke romersk del av Västerlandets kristenhet. Således skriver kyrkohistorikern J. Martin i S:t Sulpice: "Ännu idag är den svenska mässan, baserad på Olaus Petri mäsas, kanske minst avlägsen från den katolska mässoordningen.“ (Gustaf Vasa et la Reforme en Suède, Paris 1906). Den lärde amerikanske romersk-katolske prelaten J. M. Spalding skrev i sitt arbete "History of the Protestant Reformation", New York 1875, om den man, som vigdes till Svea rikets ärkebiskop den 22 september 1531 efter kyrkans förnyelse i Sverige: "The consecration having been duly performed by bishops having undoubtedly the episcopal character themselves, though uncanonical and unlawful, was certainly valid, and thus the present Swedish Lutheran bishops, unless the rite of consecration has since been materially altered, are invested with the episcopal character: though being severed from the communion of the Church, they have not canonical jurisdiction or any lawful authority whatever“.

Enligt en sådan romersk-katolsk uppfattning äro biskoparna i Sverige schismatiska, men ändå biskopar i romerskkatolsk mening såsom i ingen annan del av den icke romerska västerländska kristenheten. Vi hava givetvis aldrig frågat Rom om giltigheten hos vårt ämbete, eftersom vi betrakta kyrkan i vårt land och den

avdelning av kyrkan vartill vi höra, såsom minst lika äkta fortsättning av de föregående tidevarvens historiska kyrka som det romerska samfundet är. Rom skulle aldrig erkänna vårt andliga ämbete. Vi värdera högt episkopatet och göra allt för att behålla och utbreda det, men vi äro icke nödgade att betrakta det såsom principiellt nödvändigt för kyrkans enhet.“

I 1571 års kyrkoordning som av Upsala möte upphöjdes till en symbolisk bok för kyrkan i Sverige, värdesätter ärkebiskop Lars biskopsämbetet högt och härleder det utan tvivel från den Helige Anden som giver allt gott.

Den svenska kyrkokommissionen av 1911 säger, att “den kristna frihetens stora grundsats, som orubbligt förfäktades av Paulus gentemot varje form av lagreligion, och som med ny styrka och klarhet tillämpades av Luther, men som härrör från vår Frälsare själv “ingalunda gör vår kyrka likgiltig för ordningar, vilka under Andens ledning historiskt framvuxit ur den kristna församlingens krav och erfarenheter. Vi betrakta vår kyrkas särskilda former och traditioner icke endast med den pietet, som tillkommer ett ärevördigt arv från fädren, utan såsom en av historiens Gud åt oss anförtrödd gåva.“

“Enda sättet för oss att avgöra vilken formulerad lära och kyrkoförfattning är nödvändig för enheten är att undersöka dess duglighet att vara ett rent käril för evangelium och att föra Guds uppenbarelse fram till människorna. Kommissionen skriver: “Ingen särskild organisation av kyrkan eller dess ämbete är inrättad jure divino; detta gäller sålunda också den ordning och de förhållanden, som omtalas i Nya Testamentet, ty den Heliga Skrift, norma normans för kyrkans tro, utgör ingen lag, utan hävdar fastmer för det nya förbundet den kristna frihetens stora grundsats.“

Så långt om vår särskilda ställning i Sverige. En sådan grundsats gör uppgiften mer invecklad och svår. Men vi avskräckas icke av svårigheter. De äro till för att övervinnas. Kyrkoenhetens välsignelse är stor nog för att vara värd vår samfälda tåliga och bedjande överläggning för att utreda vad som är nödvändigt och vad som under olika omständigheter är nyttigt och viktigt i troslära och författning.“

Kanske tillåtes det mig att här tillfoga slutorden i mitt föredrag, eftersom de uttrycka min höga värdering av Lausannemötet.

“En dam tillämpade härom dagen vid bordet de ord som Pascal i tystnaden förnam, då han sökte efter Gud: “Du skulle icke söka mig, om du icke redan hade funnit mig“. Vi förnimma detta underbara faktum i det allvarliga, fria, uppriktiga och broderliga samtalet i stor stil om vår tro och våra skilda traditioner. Detta sökande efter ett fulltonigare uttryck för enheten anger, att vi redan äga en sådan enhet i djupet av vår kristna förtröstan och erfarenhet. Är det uteslutet att, för att ännu en gång anföra Konkordieformeln, kyrkan i denna vår tid skall bli i stånd att skapa ett vittnesbörd om att och på vilka orter i världen den profetiska och apostoliska läran är vidmakthållen. Ett sådant vittnesbörd skulle då lämnas i arv åt kommande släktled.

Vi, som erfarit enhetens under på Stockholmsmötet och här, kunna icke förneka möjligheten av nya uttryck för tron på den levande Guden genom Jesus Kristus under Hans Andes ledning i nutidens språk och tankeformer, vare sig de utföras i den kommande förenade kyrkan eller före denna tid i en broderlig gemenskap av kristna konfessioner som ännu icke organiskt enats med varandra, men som äro på väg till en sådan enhet i mångfald. Min generation skall icke skåda detta under.

Men vi hava kommit tillsammans här för att erfarå vår andliga enhet och bära vittnesbörd därom. Ävenledes för att inför Gud koncentrera våra tankar på det som är väsentligt i det som förenar oss och det som skiljer oss. Vi hava att lära av varandra. Såvitt jag kan se, ha vi mest att lära av den anglikanska kyrkan. Vi måste alla göra en verklig ansträngning för att komma ut ur den självbehagsamma konfessionella tankelättjan och söka en fullare sanning. Vi måste bedja och helhjärtat arbeta för sanningen, och vi måste med tålmod förbida Guds timme “

Jag är till fullo medveten om att uppgiften kunnat lösas på ett mer tillfredsställande sätt. Men jag är fortfarande lika viss om att den måste lösas. För åtskilliga västerländingar, särskilt för en och annan bland de amerikanska episkopaterna, voro nog dessa anspråk från den evangeliska lutherdomen på att bliva hörd, en nyhet, en överraskning, som utlöste ett som jag hoppas övergående missnöje.

Långt före Lausanne-mötet hade Den Förenade Lutherska Kyrkans i Amerika ombud föreslagit en sammankomst i Lausanne för alla där närvarande lutheraner. På inbjudan av Doctor Scherer och United Lutheran Church's fyra övriga ombud, samtliga kunniga, besinningsfulla och värdiga representanter för Amerikas största evangelisk-lutherska kyrkosamfund, sammankom flertalet lutherska medlemmar i början av mötet. Språket gjorde vissa svårigheter, ty icke alla förstodo engelska, och icke alla förstodo tyska. Men det var en mycket värdefull sammankomst. Under Mötets förlopp yppade sig från vissa lutheraner stark betänklighet. En av deras främste teologer reste hem. Man yttrade missnöje över att ömtåliga och viktiga dogmatiska spörsmål icke fingo den ingående och grundliga behandling, som man ansåg oundgänglig för att vinna något verkligt resultat. Jag kan i detta sammanhang nämna, att när jag längre fram såsom ordförande i sjunde sektionen underströk det oegentliga och för kyrkans värdighet och historia knappast lämpliga i yrkandet om högst fem minuter för varje talare, så ledde detta ändå icke till annat resultat än att majoriteten i denna sektion liksom i de andra

beslöt en dylik tidsbegränsning. Nu måste villigt erkännas, att de som taga upp mesta tiden ofta äro sådana, vilkas röst och framställning har mer värde för dem själva än för de andra och för saken. Det var klart, att det avsedda resultatet icke kunde på så kort tid vinnas, utan en dylik tidsbegränsning. Alltnog, flere lutheraner yttrade allvarliga bekymmer och ville höja en varnande röst i Konferensen. Det blev nödvändigt att samråda, så mycket hellre som ett universellt religionsamtal förutsätter en viss enhetlighet inom varje särskild konfession. Icke alla nåddes med kallelsen, men det stora flertalet lutheraner hade en afton en lång och grundlig överläggning, under vilken principiell enighet kom till stånd. En redaktionskommitté tillsattes, som ytterligare ägnade flera timmar åt saken. Undertecknad av Louis Appia, Inspecteur Ecclésiastique i Paris, Peter Hognestad, Biskop i Bergen, Norge, Karl Irbe, Lettlands Biskop, M. G. G. Scherer, Sekreterare för The United Lutheran Church i Amerika, D. Dr. Schoell, Prelat i Stuttgart, Nathan Söderblom, Ärkebiskop i Uppsala, A. Steimle, Kyrkoherde i New York, tillhörande United Lutheran Church, W. Zoellner, Generalsuperintendent i Münster i Westfalen, framlades för Konferensen på det evangeliskt-lutherska sammanträdet vägnar följande förklaring, vars hjärtliga och oförställda glädje över att ett religionsamtal kom till stånd bör noga uppmärksammas:

“Vårt deltagande i Konferensen bevisar mer än ord, hur djupt vi beklaga Kyrkans söndring och känna behovet av de kristnas enhet. Såsom evangelisk-lutherska betrakta vi det i synnerhet såsom en helig plikt att i vår tids nöd bevisa våra medmänniskor verksam kärlek. För Kyrkans enhet är det efter vår bekännelse visserligen icke nödvändigt att mänskliga traditioner, riter och ceremonier överallt äro lika, men väl att enhet finnes om evangelii lära och sakramentens rätta förvaltning.

Att noga uttrycka den andliga enheten, vilket är möjligt endast i den av de ekumeniska symbolerna angivna riktningen, innebär en stor uppgift, vars svårighet icke får avskräcka oss, men som vi icke få göra för lätt för oss. Här gjorda uttalanden äro i många fall viktiga, klagörande, upplysande, och vi önska att de med allt allvar fullföljas till Konferensens slut. Men det är tvivelaktigt, om det är möjligt och värdigt denna församling och kristenheten att genast utgiva här åstadkomna uttalanden över väsentliga spörsmål i läran och kyrkoordningen såsom färdiga satser.

1) Vi hysa därför den uppfattningen, att Konferensen bör i sitt offentliga bud-

skap tacksamt erkänna detta mötes stora betydelse och en av oss djupt känd andlig enhet, kraftigt betyga den förhandenvarande allvarliga strävan till enhet och betona värdet och nödvändigheten av grundliga broderliga samtal.

2) Därför bör här ingen ändgiltig omröstning företagas om de här formulerade satserna. De skola helt enkelt bifogas budskapet såsom material för kommande utredning.

3) För att säkerställa en grundlig, saken värdig utredning och föra detta Mötes arbeten fram till önskvärt resultat bör hela materialet överlämnas åt en liten kommission av förtroendemän från de olika grupperna, nämligen de ortodoxa, de evangelisk-lutherska, de reformerta (presbyterianer, kalvinister), anglikanerna, metodisterna, baptisterna, kongregationalisterna och så vidare. Denna kommission bör få i uppdrag att sorgfälligt pröva förslaget i ljuset av förhandlingarna härstädes och sorgfälligt framställa överensstämmelser och olikheter i lära och praxis. Inom de olika kyrkosamfundet böra även kommissioner tillsättas för att vidare bearbeta konferensens framställningar och avgiva berättelse därom till den gemensamma kommissionen. Resultatet bör av kommissionen framläggas för ett framtida möte.“

Förklaringen var enhällig med undantag därav att övriga norska ombud utom Biskop Hognestad visserligen i likhet med lutheranernas möte icke önskade omröstning om kyrkan, ämbetet och sakramentet, men väl om de övriga tre huvudfrågorna.

Denna förklaring, som är dagtecknad den 15 augusti 1927, överlämnades redan samma dag på aftonen, enligt överenskommelse, av mig till biskop Brent, Konferensens ordförande, så att han skulle kunna överväga den, innan den på morgonen den 17 aug. förelästes för Konferensen på engelska av doktor Steimle, på franska av kyrkoinspektör Appia, på tyska, med kraftig stämma, av general-superintendent Zoellner.

Omedelbart sedan förklaringen upplästs, tillkännagav biskop Brent sin anslutning och uppläste det företal, som inleder Lausanne-mötets budskap till kristenheten. Det innehåller bland annat följande sats:

“Vi mottaga följande serie av yttranden (reports) såsom innehållande material för våra kyrkosamfunds eftertanke i deras samfälliga enhetssträvanden.“

“Ehuru vi erkänna, att yttrandena varken äro uttömmande eller tillfredsställande i alla detaljer för varje medlem av Mötet, framlägga vi dem för kyrkosamfundet i och för ett grundligt övervägande, som icke kan ägnas dem under den korta tidrymd, varöver våra sammankomster förfoga.“

Beklagligt nog kom aldrig den av lutheranerna föreslagna teologiska kommissionen att diskuteras och tillsättas. Hos åtskilliga del-

tagare kan måhända åberopas en viss misstänksamhet mot eller åtminstone ett bristande intresse för grundligare teologiska undersökningar. Men att saken icke förverkligas berodde nog uteslutande på de hopade göromålen.

Endast för den sista, sjunde, sektionens berättelse valdes sista dagen en dylik kommission med biskop Headlam såsom ordförande. Han skulle ypperligt ägna sig för att vara ordförande för en allmänkyrklig teologisk kommission som lutheranerna begärde. Och en sådan kommission skulle förmå föra hela saken om Faith and Order framåt med en helt annan kraft än den stora, av dugande personligheter sammansatta Fortsättningsnämnd, som tillsattes. Att jag som från början tillhört den internationella kommittén för Faith and Order tacksamt avböjde medlemskap i Fortsättningsnämnden, berodde uteslutande på omöjligheten att räkna till överallt. Måhända bör jag påminna om att jag i Winchester också avsåg mig ordförandeskapet i Ekumeniska Nämndens Europeiska sektion och då detta icke kunde för närvarande beviljas, fick arbetsbördan i väsentliga stycken övertagen av tyska kyrkoförbundets president doktor Kapler.

Bland lutheranerna kommo åtskilliga med uppmaningen: Låtom oss här på ort och ställe bilda ett evangeliskt-lutherskt kyrkoförbund för alla lutheraner så långt vi kunna nå. Jag upplyste dem om den Allmänna Evangeliskt-Lutherska Konferensen och om Lutherska Världskonventet, som bildades i Eisenach 1923. Okunnigheten om dessas tillvaro visar, huru nödvändigt det är att Lutherska Världskonventets möte i Köpenhamn 1929 tillvinner sig uppmärksamhet åtminstone hos hela världens lutheraner.

Senare under mötet framlades förklaringar dels från de ortodoxe, dels från de reformerte.

Justitierådet Lord Sands från Skottland antecknar från mötet tre intryck. Det första från den ortodoxa österländska kyrkan. Det tredje från missionsfältet, vars målsmän sade att vi *måste* åstadkomma en enhet, medan alla andra voro sympatiskt stämda för enheten. Om sitt andra intryck skriver han: "Ett annat mycket bestämt intryck fick jag av lutheranernas manlighet, nitälskan och fördragssamma solidaritet. Det fanns inget bevis på den Laodiceanism för vilken de stundom anklagas. De voro en bestämd kraft i mötet.

Bland de särskilda föredragen åstadkom måhända inget ett mäktigare intryck än Deissmanns tal om evangeliets budskap. Man fick emellertid intrycket, att lutheranerna icke voro så förtrogna med frågan om kyrkoenheten i dess praktiska tillämpningar som medlemmarna från anglosaxiska länder. De betonade starkt behovet av nattvardsgemenskap, men syntes inte klart uppskatta problemets svårigheter med hänsyn till samvetsbindande olikhet i uppfattningen om ämbetets giltighet.“

Det intryck Lord Sands återger av Professor Deissmanns föredrag bekräftas av fakta. Ty lutheranen Gustaf Adolf Deissmann hade en större framgång än någon annan medlem av Lausannemötet. Såsom ordförande för den första sektionen har han huvudförtjänsten om Kyrkans Budskap, det enda utlåtande, vilket även de ortodoxa ombuden förklarade sig villiga att vara med om. Då voro de sista sektionernas utlåtanden ännu icke färdiga och diskuterade. Det låg i sakens natur, att den första och allmänna förklaringen skulle intaga en särställning såsom angivande gemensamheten i tro på Gud genom Jesus Kristus. Men Professor Deissmanns föredrag och personlighet och formulering hade därvidlag mycket att säga. Hans person hör till dem, som bäst garantera enheten mellan Stockholm och Lausanne. Ingen har inlagt större förtjänst om Ekumeniska Mötet. I en ståtlig kvartsvolym, som gör Furche-förlaget i Berlin all heder, har Professor Deissmann med vetenskaplig fullständighet, noggrannhet och apparat återgivit DIE STOCKHOLMER WELTKIRCHENKONFERENZ, den officiella tyska skildringen av Ekumeniska Mötet. Personliga intryck har han samlat i den sköna lilla boken om DIE STOCKHOLMER BEWEGUNG — dock utan att där ge en föreställning om vad han själv betytt och betyder för den evangeliska och ortodoxa kristenhetens organiserade samförstånd i Liv och Arbete. Han måste efter några dagar lämna Lausanne för att fullfölja sina utgrävningar och forskningar i Efesus, men han hann utföra ovan antydda bragd.

I Bern valdes för utseende av talare en kommitté bestående av biskop Brent, som i sitt ställe sände Mr. Ralph W. Brown, doktor Garvie, ärkebiskop Germanos och undertecknad. Den hade på programmet givit lutheranerna fullt utrymme. När man läser de av Canon Bate utgivna förhandlingarna, kan man icke undgå att märka

den teologiska tyngden i lutheranernas bidrag. Om det första ämnet, maningen till enhet, talade professor Werner Elert från Erlangen, som hävdade katoliciteten i vår evangeliska bekännelse. Jag har redan omnämnt Deissmanns avgörande betydelse för det andra ämnet: kyrkans budskap. Över samma viktiga ämne talade Själlands biskop H. Ostenfeld. Med inträngande allvar gjorde han gällande vad Anden och kraften och den personliga sanningen betyda i kyrkans budskap och förkunnelse. Han varnade för kompromissens väg och hänvisade till trons levande erfarenhet och den kristnes sanna gemenskap med Gud och Den han har sänt. I diskussionen hävdade pastor Friedrich Gogarten att lutherdomen återgiver väsendet i den bibliska uppenbarelsen då den sätter syndaförlåtelsen i centrum. Om kyrkans väsen höll professor Fernand Ménégos från Strasbourg en välgörande och nyttig utredning. Bland de korta yttrandena över samma ämne framstår vad professor Fr. Siegmund-Schultze hade att säga om spänningen mellan kyrkans gudomliga väsen och dess förverkligande i människovärlden. I varje huvudämne förekom två föredrag på en halv timme och därefter ett fåtal yttranden på tio minuter vardera. I diskussionen om kyrkan hade den evangelisk-lutherske "biskopen", inspecteur ecclésiastique Emile Vurpillot i Syd-Frankrike ett yttrande om den nödiga syntesen av de i sin mån motstridiga åsikterna om och aspekterna av kyrkan. Professor Haussleiter Halle, hänvisade till den gode Herden. Riksdomstolens president W. Simons var en av de tre som framlade Tredje Sektionens utlåtande om kyrkan, han betonade det underbara i våra sammankomster i Stockholm och Lausanne. Tungt vägde generalsuperintendenten W. Zoellers stora föredrag om kyrkans trosbekännelse. Det gjorde starkt intryck. I hans myndiga framträdande förenades ett kraftigt hädande av den egna evangeliska ståndpunkten med ett äkta patos för enheten. Med utgångspunkt i Zoellers distinktion mellan fides quae creditur och fides qua creditur verkställde professor Wobbermin en kunnig analys för att visa nödvändigheten av en undersökning av de fornkristna symbolas verkliga religiösa innehåll. Vi måste vinna klarhet, inte röra oss i dimman. I samma anda hade Dr. Jonas Lindskog ett yttrande, där han företog en nödig utredning av själva begreppet symbolum, bekännelseskraft, och de

fornkyrkliga symbolernas värde och begränsning. Den norske professor Olaf Moe sammanfattade det som hade blivit sagt, och tillade: Den evangeliska katoliciteten har redan gemensamma uttryck i Skriften och Herrens bön, men behöver också de gammalkyrkliga symbolerna.

När Fjärde Sektionens utlåtande om kyrkans gemensamma trosbekännelse för andra gången behandlades av Konferensen i dess helhet, hade pastor Paul Sandegren ett ömtåligt uppdrag från ett ansevärt antal av sektionens medlemmar. Alla voro eniga om att han löste uppgiften med en sällsynt förmåga av klarhet och psykologisk takt. Han konstaterade en svårighet vid behandlingen av detta ämne, som i själva verket gjorde sig gällande även i andra sektioner och diskussioner, nämligen språket. De som icke behärska engelskan kommo ovillkorligen i efterhand. Och han kunde göra det så mycket hellre som han själv talade en ypperlig engelska. Personligen uttalade han den mening, att med en dags längre arbetstid ett enhälligt utlåtande kunde hava åstadkommits. Det förelåg nämligen uppenbarligen en djup andlig enhet under olikheten i uppfattning. Det är i sanningens namn nödvändigt att tacksamt erkänna och betona denna andliga enhet, samtidigt med att olikheten i troslärans formulering ärligen erkännes. Därför förordade Sandegren på sektionsminoritetens vägnar ett tillägg om olikheterna i den utförda läran, vilka olikheter icke förhindra enheten i den kristna tro som innehålles i den Heliga Skrift och varom de forn kristna symbolerna vittna. Han betonade också att de tre punkterna i denna paragraf om trons grund i Skriften, om nicenska och apostoliska trosbekännelsen och om trons alltjämt skeende bekräftelse i Kristi lärjungars andliga erfarenhet icke framställas endast såsom historiska fakta, utan såsom levande religiösa värden.

Vi, som kände pastor Mikael Hertzberg, hans sköna bok om Kyrkans Enhet, hans brinnande hänförelse för saken, funno hans närvaro i Lausanne, klen, mager och genomskinlig, redan märkt av evigheten som han var, mer vältalig än några ord kunde vara. Han avled torsdagen den 11 augusti i Lausanne. Jag beklagar att naturliga önskingar hos hans släkt i Norge icke kunde bifalla vår hjärtliga önskan att förlägga hans jordfästning till Lausanne och således låta sorge-

festen firas av själva det möte som han längtat efter. Han hade nedtecknat några satser i och för ett anförande. Vad tala de om? Jo, om den älsta kyrkan såsom S:t Jakobs kyrka, den romerska såsom S:t Peters kyrka och den evangeliska ekumeniska kyrkan såsom S:t Pauli kyrka. Heta icke katedralerna i Rom och London efter de två apostlarna? Ingen del av kristenheten har förverkligat Johannesgestalten, den högsta och innerligaste. Men ett förebud, en profetia därom finnes i Österlandets grekisk ortodoxa kyrka, symboliserad i den nu av överkalkning beslöjade Sofiadomen (Sofiamoskén) i Konstantinopel. Genom aposteln Johannes leder vägen till kyrkans enhet. Han var den siste aposteln, den store aposteln, kärlekens apostel, närmast Herren.

Ingen lutheran ägnade åt förhandlingarna en trognare uppmärksamhet än doktor M. G. G. Scherer. Mångestädes i protokollet framträdde hans ständigt vakande iver och hans inlägg. Ett av de två huvudföredragen om kyrkans ämbete var anförtrött åt Scherer. Det andra hölls av biskopen av Bombay, bekant från Stockholmsmötet. Såsom lutheran från Amerika, där de evangelisk-lutherska kyrkorna ännu icke annammat biskopsämbetet, utan röra sig med titlar såsom president, superintendent, secretary o. s. v., var han isynnerhet angelägen om att i sitt föredrag utreda den bibliska termen biskop. Lutheranernas ställning till episkopatet betecknade han såsom "liberoeclectic". De äro i kraft av sin bekännelse fria att använda den ena eller den andra författningsformen allt efter kyrkans och församlingens traditioner och behov. Att den reformerade kyrkan i Tyskland icke behöll biskopsämbetet berodde ingalunda på någon ovilja mot ämbetet såsom sådant, utan på biskoparnas fientliga ställning till reformationen. Enligt Augustana består biskopens ämbete med gudomlig rätt i Ordets predikan och sakramentenas förvaltning, att förlåta synder, undersöka läran, förkasta den lära som avviker från evangelium och utan mänsklig maktutövning genom Ordet utesluta gudlösa, vilkas gudlöshet är uppenbar, från kyrkans gemenskap. De evangeliska betygade också i Augsburg, att de aldrig velat taga styrelsen från biskoparna, men de begärde ett, nämligen att biskoparna skulle medgiva evangelii rena förkunnelse. Sju år senare antogo de evangeliske Luthers i Schmalkaldiska artiklarna uttalade

sats (pars III artikel 10): "Om biskoparna ville vara sanna biskopar och taga sig an omsorgen om kyrkan och evangelium, så kunde man, visserligen icke av nödvändighet, men väl för kärlekens och enighetens skull låta dem ordinera och konfirmera oss och våra präster". Scherer hävdade den ofrånkomliga meningen att den evangelisk-lutherska kyrkan aldrig förkastat episkopatet såsom sådant, men han ville ha full klarhet om att ingen teori om offerpräst smög sig med i biskopsämbetet. Däremot upptog han icke alls vad Luther i ovan anförda citat ur Schmalkaldiska artiklarna nämner, nämligen att episkopatet kunde ha sitt värde för enheten. Med rätta gjorde Scherer gällande att enheten i tron har mer betydelse än enheten i episkopatet.

De amerikanska lutheranerna hade varit förtänksamma nog att medtaga Concordia pia på latin och engelska. Augsburgska bekännelsen och Schmalkaldiska artiklarna på engelska utdelades av dem i små häfdiga häften gratis till konferensens medlemmar.

Om ämbetet hade professor Martin Dibelius ett anförande, där han visade omöjligheten att i en formel förena och dölja de två olika åskådningarna. Men olikheten bör icke hindra oss att respektera ämbetet hos dem som hava en annan uppfattning av detsamma än vi. Under huvudämnet Sakramentet var prelaten Schoell från Wittenberg en av tiominuterstalarna. När man läser hans korta anförande, beklagar man att han icke hade en halv timme på sig för att framställa den evangelisk lutherska ståndpunkten utförligare, enär densamma nog för flertalet var, om icke okänd, så åtminstone mycket oklar. Men han hann framställa principerna och den väsentliga olikheten och mana till uppriktighet och ärlig vilja att förstå de andra.

Över det sista ämnet hade jag anmodats att hålla ett av de två huvudföredragen, varom redan är talat. Biskop Hognestad hade tio minuter på sig för samma ämne. Han frågade sina bröder i den anglikanska kyrkan som begynnadt denna rörelse för ett möte om Troslära och Kyrkoförfattning: "Kommen I inte att hålla en gemensam nattvardsgång här vid mötet? Jag skulle känna mig djupt missräknad om vi skulle åtskiljas utan en sådan gudstjänstakt". Han anbefalldes för enheten tre stadier; federation, union, enhet.

Professor Heiler i Marburg framlade jämte Wilfred Monod om

sakramentet satser, vilka författats av Monod och som i sin skarp-skurna och korthuggna innehållsrikedom stundom leda tanken till Blaise Pascal.

Envoyén Harald Bildt talade vid ett av de stora mötena i katedralen om de sammankomster som under hans ordförandeskap nu regelbundet hållas i Cairo mellan ombud för de skilda evangeliska, orthodoxa och monofysitiska kyrkosamfundet därstädes. "The Fellowship of Unity" som där bildats, är i sitt slag enastående. Han hade av mötets bestyrelse fått uppdraget att själv öppna och leda denna offentliga högtid, vars ämne var: nödvändigheten av kristen enhet för den kristna sanningens förkunnelse. Såsom talare hade han anmodat professor Karl Ludwig Schmidt från Jena, en av deltagarna i det av domprosten Bell anordnade teologsamtalet i Canterbury om Stockholmsmötets huvudämne: Guds rike, och biskop Temple från Manchester, COPECS ordförande, en av anglikanismens kraftigaste intelligenser och kyrkomän, en ypperlig tänkare och teolog.

Jag kan här icke gå in på de bidrag som i konferensen, i kommissioner, i sektioner och i grupper eller eljest lämnades av professorerna Martin, München, Aulén och Nygren, Lund, kyrkoherde Steimle, New York, professor Oscar Andersen, Köpenhamn, professor Yngve Brilioth, Åbo, licentiat E. Stange, Kassel, biskop Irbe, Riga, kyrkoherde Neander, Estuna, domprosten Pfannenstill, Lund, professor Heiler, Marburg, och andra.

I Fortsättningskommittén (med 104 medlemmar) invaldes följande lutheraner: presidenten G. A. Brandelle, Rock Island, professor Yngve Brilioth, Åbo, professor Adolf Deissmann, Berlin, generalsuperintendenten Otto Dibelius, Berlin, professor Werner Elert, Erlangen, professor Friedrich Heiler, Marburg, professor Dr. Hermelink, Marburg, biskop Peter Hognestad, Bergen, Norge, biskop Kortheuer, Wiesbaden, docenten Aleksii Lehtonen, Hälsingfors, kyrkoherden doktor J. Lindskog, biskop H. Ostefeld, Köpenhamn, biskop Alexander Raffay, Budapest, dr. M. G. G. Scherer, New York, prälat Schoell, Stuttgart, professor Fr. Siegmund-Schultze, Berlin, sogneprest Niels B. Thvedt, Oslo, och biskop Samuel Zoch, Modra, Checkoslovakien, — om de nu alla kunna åtaga sig uppdraget.

III.

SJUNDE SEKTIONEN

När redaktionen ber mig skriva om denna sjunde sektion, anser jag mig böra villfara dess begäran, därför att legendbildning redan börjat uppstå. Jag läser i organet för Protestantiska Episkopalkyrkans högkyrkliga falang, *The Living Church*, Milwaukee, Wisconsin, om den sjunde sektionens "panprotestant report", om "the protestant element under the leadership of the Archbishop of Upsala", om "Pan-Protestantism", om att jag författade sjunde sektionens utlåtande. Denna sistnämnda förmodan vederlades uttryckligen från mötets plattform, men har uppenbarligen haft sin psykologiska andel i den av fyra, fem amerikanska delegater tillställda scen, som pressen gjorde rätt stor affär av, förmenande att Lausannemötet till sist sprack sönder, men som rätteligen beskådad är av ganska obetydliga dimensioner och tillfällig natur. Någon insändare i *The Church Times* berättade, att mitt urprotestantiska anslag lyckligen hejdats av anglikaner och ortodoxa —, medan i själva verket samtliga ortodoxa ombud och samtliga anglikaner och även de teologiskt betydande episkopaterna i Amerika ogillade uppträdet i fråga.

Då Reichsgerichtspräsident W. Simons icke var i stånd att motaga ordförandeskapet för sjunde sektionen, ansåg jag mig icke kunna avslå biskop Brents begäran, att jag skulle ta itu med den ingalunda lätta uppgiften. Jag hade min tid och arbetskraft starkt upptagen därförutan, och behövde sköta åtskilliga viktiga ärender, tillhörande mitt ämbete. Men när jag betänkte, hur biskop Brent och principal Garvie, Lausanne-mötets två egentlige ordförande, under Ekumeniska Mötet i Stockholm utan att spara sig själva påtogo sig arbete, även otacksamma och besvärliga uppgifter i stort och smått för sakens skull, så kunde jag icke säga nej. Till medlemskap av denna sista sektion, som hade till uppgift den flertydiga och ömtåliga frågan om kristenhetens enhet och de nuvarande kyrkornas ställning därtill och således tvingades att närgånget behandla verkligheten och icke endast syssla med teorien, hade av Mötets ca 390 medlemmar anmält sig inemot 120, därav aderton anglikaner — bland dem ingen mindre än ärkebiskopen av Armagh, Irlands pri-

mas, en av Anglikanismens bästa teologer på Mötet, canon Tatlow, studentrörelsens mångårige ledare, canon Woods, som har uppdraget att utgiva boken om Lausanne-mötet och som är bror till biskopen av Winchester, en av Ekumeniska Nämndens fyra presidenter, archdeacon McNutt, anglokatolikernas ivrige och vid konferensen mest verksamme talman canon Douglas, och utanför den europeiska anglikanismen biskop Brent, av arbete och hälsoskäl förhindrad att mera aktivt deltaga, biskopen av Egypten Gwynne, biskopen av Victoria m. fl. —, sex baptister, tio kongregationalister, av vilka dock Cadman, Amerikanska Kyrkofederationens president, var nödsakad att på förhand avresa, — åtta disciples, sju ortodoxa — bland dem den ortodoxa kristenhetens förnämligaste teolog i vår tid, professor Nicholas Glubokowsky, den dogmatiskt strängaste bland de ortodoxa teologerna på mötet professor Balanos från Atén, Bukowinas mäktige metropolit Nektarie, liksom Glubokowsky välkänd från Stockholmsmötet, den ryske metropoliten i Paris Eulogios, och den utmärkte ryske teologen och historikern Arseniew, nu anställd vid universitetet i Königsberg, — två kväkare, ett tjugotal lutheraner — bland vilka märkas Riksdomstolens president doktor Simons, biskoparna Irbe, Riga, och Hognestad, Bergen, Zoch, Czechoslovakien och professor Taranger, Oslo, generalsuperintendenten Otto Dibelius, en av kyrkans redan beprövade framtidsmän i Tyskland, professorerna Wobbermin, Aulén, Schmidt (Jena) och Siegmund-Schultze, professorn i historia vid Münchens universitet Dr. von Martin, utgivare av *Una Sancta*, hans lutherska högkyrklighet kom väl till pass i detta sammanhang, — tolv metodister, den trettonde anmälde metodisten, John Mott, kunde aldrig komma till Lausanne —, minst tjugufem reformerta (presbyterianer och kalvinister), bland dem doktor Arthur J. Brown, Ekumeniska Mötets amerikanske ordförande, doktor Forgan, Skottland, Elie Gounelle, Merle d'Aubigné: bland de unierade nämner jag professor Cajus Fabricius, Berlin, som hade förtjänsten av att för mötet framlägga en synnerligen praktisk symbolisk handbok; vidare den gammalkatolske biskopen Adolf Küry, Brödraförsamlingens biskop Jensen, professor Ernesto Comba och en annan valdensare, Biskop Stejskal och andra medlemmar av Czechoslovakiska nationalkyrkan och armeniske biskopen Balakian.

Sektionernas medlemskap var icke konstant, en och annan gasterade i olika sektioner. Men de redan meddelade namnen visa, att ingen annan sektion på ett mer vederhäftigt sätt företrädde de skilda konfessionerna och riktningarna på Lausannemötet. Enkannerligen voro ortodox rättrogenhet, anglikansk högkyrklighet och luthersk ortodoxi företrädda. Vi uppdelade oss enligt en vid Mötet tillämpad genialisk idé, som så vitt jag vet har Brent till upphovsman, i fem smärre grupper med de olika konfessionerna så långt möjligt företrädda i varje grupp. Dessa gruppers ordförande blevo ärkebiskopen av Armagh, metodistbiskopen Fisher från Indien, professor Siegmund-Schultze, Berlin, doktor Peter Ainslie, Baltimore, och undertecknad. Innan de fem grupperna började sitt arbete, hölls en orienterande allmän diskussion. Den inleddes av Professor Balanos från Atén med följande anförande, vars manuskript ligger framför mig:

“Jag skulle vilja kort och klart framställa för eder den grekisk-katolska uppfattningen om enheten. Den grekisk-katolska kyrkan förstår med union, enhet, full likformighet i dogmen. Tag t. ex. den heliga eukaristien (nattvarden). Den grekisk-katolska kyrkan har som bekant den uppfattningen, att brödet är vår Herres lekamen och vinet Hans blod, och hon räknar icke dem som icke hava denna uppfattning såsom medlemmar av samma kyrka. Därför vore det från vår sida ett bedrägeri, om vi skulle antaga en union på grundval av det allmänna erkännandet av nattvarden, då vi bestämt veta, att varken den officiella kyrkan eller folkskolorna, åtminstone under nuvarande omständigheter, skulle antaga ett samförstånd under så allmänna uttryck. Den grekisk-katolska kyrkans ande, som intresserar oss här — icke till äventyrs de personliga meningarna, som äro atomer' — förstår som sagt med union likformighet i dogmen, och då en sådan åtminstone under nuvarande omständigheter synes vara omöjlig, borde vi för närvarande inrikta vår uppmärksamhet på en kyrkogemenskap, koinonia ecclesion, i sociala och sedliga frågor och fortsätta våra undersökningar om det gemensamma och det som skiljer, i den förhoppningen, att när kyrkorna på detta sätt bättre lära känna varandra en kyrklig enhet i verkligt kristen mening må i framtiden bliva möjlig.

Får jag tillfoga ännu en helt personlig uppfattning? Jag fruktar, att vi grekiska katoliker, vilkas lära väsentligt avviker från den protestantiska, äro ett hinder för unionen. Vore det icke bättre, att först I, de evangeliske, som bättre kunnen ömsesidigt förstå varandra, åstadkomme en union, vilken kunde tjäna den kristna världen såsom förebild. Då vore första steget taget, och saken väsentligt underlättad.“

Utanför detta manuskript, som professor Balanos till yttermera visso överlämnade till mig på tyska språket, uttalade han nu och senare under diskussionen mycket hjärtliga ord om vår gemensamma tro på Gud genom Jesus Kristus. Han frågade patetiskt, om det icke är nog, att Frälsaren är både utgångspunkten och målet för den kristnes liv. Tryggt kan sägas, att på hela Lausanne-mötet ingen enda person representerade en mera strikt, man skulle kunna säga logisk dogmatisk observans än denne talare. För dem som följde med i Sjunde sektionen, var det därför ingen överraskning, när hela ortodoxa delegationen ett par dagar därefter kommo med sitt icke alldeles oväntade, länge och noggrannt förberedda, och för hela mötet och Faith and Order-rörelsens framtid ytterst betydelsefulla yttrande.

På torsdag morgon den 18 augusti uppläste ärkebiskop Germanos, vilken å Ekumeniska Patriarkatets vägnar var en av ordförandena vid Ekumeniska Mötet och är Ortodoxa sektionens ordförande i Ekumeniska Nämnden, en utförlig, av samtliga ortodoxa ombud undertecknad förklaring, som i början påminner om att den ortodoxa kyrkans delegation redan till Faith and Order-mötet i Genève 1920 inlämnade en gemensam framställning av ortodoxa kyrkans lära rörande tro och kyrkans författning och till slut anbefalldes, att före varje diskussion om kyrkornas förening i troslära och kyrkoförfattning ett kyrkornas förbund (a league of Churches) skulle upprättas för deras inbördes samarbete för tillämpning av kristendomens sociala och etiska grundsatser. Sedan delegationen meddelat sin villighet att vara med om det första uttalandet i Lausanne om kyrkans budskap, utredes omöjligheten för de ortodoxa att instämma i de därpå följande utlåtandena. Sedan heter det:

“Under det att undertecknade ortodoxa ombud sålunda måste avhålla sig från instämmande i något annat utlåtande än det om Kyrkans Budskap, som vi antaga och äro redo att rösta för, vilja vi förklara, att det mesta vi enligt vår uppfattning nu kunna göra är samarbete med andra kyrkor inom det sociala och sedliga området på den kristna kärlekens grundval. Vidare vilja vi tillägga, att vi såsom ortodoxa ombud skulle med tillfredsställelse se en partiell förening av de kyrkor, som hylla samma grundsatser, såsom en förberedelse till en allmän återförening, eftersom det skulle bli lättare för vår ortodoxa kyrka att diskutera enheten med de kyrkor, som så hade förenat sig till en enda kyrka med en enda troslära, än med många kyrkor med olika trosläror.“

Efter detta instämmande i Ekumeniska mötets grundsatser betygas i hjärtliga ordalag den erfarenhet, som i Lausanne givit de ortodoxa mycken tröst och glädje i trots av dogmatiska skiljaktigheter, nämligen att de äro ett med sina bröder i tron på vår Herre och Frälsare Jesus Kristus. Jag har ovan till bevisat, att den motsägelsen endast är skenbar och att Stockholmsmötet och Liv och Arbete just bygger på denna inre andliga övernaturliga enhet, som finnes till redan före den fulla överensställningen i dogmatiska läror och utredningar. För dem som senare i en slags förment högkyrklighet på oklara grunder ratade sjunde sektionens utlåtande, kan det vara hälsosamt att i Balanos' anförande och i samtliga de ortodoxa kyrkomännens uttalanden och även i den ortodoxa delegationens officiella förklaringar till Mötet uttryckligen läsa den fulla oreserverade överensställningen och enhetshägen i allt vad som faller under Liv och Arbete och vidare det djupa medvetandet av verklig andlig enhet i Gud och den Han har sänt, men stor betänksamhet, när det gäller att formulera troslära och kyrkoförfattning.

Det skulle föra mig för långt att återge de fem gruppernas arbetsresultat, som framlades till gemensam överläggning i hela sektionen. En redaktionskommitté bildades, bestående av de fem gruppernas ordförande, samt dessutom av professorerna Glubokowsky och Balanos, ärkebiskop Nektarie, professor Lew från Kina, pastorerna Gounelle och Merle d'Aubigné, generalsuperintendenten Dibelius, presbyterianerna Barbour och Forgan, vilken inlade stor förtjänst om samarbetet, vidare av doktor Atkinson, canon Woods och kväkaren Lucy Gardner. Ur redaktionskommitténs arbete framgick en text i fyra paragrafer, som torsdag afton (d. 18:e aug.) förelades konferensen. De sakliga yttranden, som då förekommo (yttranden av annan art skall jag omnämna senare) sökte vår redaktionskommitté efter bästa vilja och förmåga inarbeta i utlåtandet, som sålunda i några punkter modifierades och förkortades. Då ett fåtal av de amerikanska episkoperna tydligen ansett undertecknad vara farlig och därför ville motsätta sig mitt förmodade verk, utan att skärskåda det, må här upprepas vad jag samma torsdagsafton yttrade från plattformen till mötet, nämligen att endast den första paragrafen jämte uppräningen till

det hela och innehållet i de fyra första satserna av fjärde paragrafen härleda sig från mig.

Sjunde sektionens utlåtande lyder:

”Kristen enhet vinner uttryck i kärlek, i tro och i kyrkans författning.

1) *Gemenskap i liv och arbete*. Liksom den enskilde prövas efter den gudomliga lagen (av deras frukt skolen I känna dem), så bevisas också lärjungarnas enhet genom deras gemenskap i Mästarens tjänst.

I uppfyllelsen av Mästarens kärleksbud böra alla kristna samarbeta, liksom om de vore en kropp i en synlig gemenskap, utan förfång för teologiska grundsatser. 1920 utsände Ekumeniska Patriarkatet till kristenheten en encyclica, som förordar en koinonia ton ekklesion, ett kyrkornas förbund för praktiska ändamål, utan myndighet att förplikta kyrkorna till något. Tanken fullföljdes av Allmänkyrkliga Världskongressen för liv och arbete (Stockholm 1925). Detta mötes värv bör fortsättas och stärkas och skall förvisso bereda vägen för fullare andlig enhet genom tron på Gud och vår Herre Jesus Kristus, vilken tro uppbär och besjalar allt kristet liv och arbete. Ett kyrkornas råd för praktiska ändamål kan lätt utvecklas ur Fortsättningsnämnden för Liv och Arbete, vilken består av ombud, officiellt utsedda av nästan alla kristna samfund, och ur andra organisationer av liknande art.

2) *Gemenskap i troslära och kyrkoförfattning*. Den strävan till enhet i Tro och Kyrkoförfattning som har kommit till uttryck i Lausanne, innebär tanken på en kyrka som är förenad i det väsentliga av tro och författning och innefattar olika typer av läroformulering och av organisation.

Varje kyrka har sin egen charisma och sin egen historiska tradition. Den har därför ett bidrag att giva åt det hela. Kristendomens gemensamma historiska tradition måste även tagas i betraktande. I den äldsta kyrkan var kroppen en, men där funnos skiftningar i lärans uttryck och även olika praxis.

Den Förenade Kyrkan måste hava

1: En gemensam tro, ett gemensamt budskap till världen. (Utlåtande Nr. 2 och 4.)

2: Dopet såsom den gudstjänstakt varigenom upptagandet sker i kyrkan som är en.

3: Nattvarden såsom uttryck för kyrkans gemensamma liv och såsom dess märkligaste handling av gemensam tillbedjan. (Utlåtande Nr. 6.)

4: Ett prästämbete som erkännes i hela den universella kyrkan (Utlåtande Nr. 5.)

5: Tolkningsfrihet ifråga om den sakramentala nåden och prästdömets form och myndighet.

Olika meningar föreligga rörande utsträckningen av denna frihet.

Professor Balanos anförde följande: Den grekiska kyrkan, vilken betraktar kyrkans heliga tradition såsom norma fidei jämte den Heliga Skrift, kan icke medgiva frihet i tolkningen av den sakramentala nåden och prästämbetets form och myndighet.

6: Nödig anordning för utövändet av den profetiska gåvan.

3) *Vägar mot målet* (sätt för inbördes närmande: Ways of approach)

För att förbereda närmare gemenskap bör varje avdelning av kyrkan söka förtroligare kännedom om Tro och Liv, Gudstjänst och Författning i andra kyrkosamfund. Olikheter som äro grundade i invecklade historiska förlopp kunna stundom visa sig vara mindre betydande än de anses vara. När våra olika konfessioner komma att förstå varandra bättre, skola de avhålla sig från konkurrerande propaganda som upphöjer den ena genom att nedsätta den andra.

Kyrkans enhet främjas på det mest verksamma sätt genom ständig inbördes förbön av de olika kyrkosamfundet; och sådan bön är särskilt av nöden för alla dem, som drabbats av lidande.

Vi betona också värdet av samarbete i strävan att evangelisera. Det finns överflödande bevis på att när kyrkosamfund tillsammans upptaga den gudomliga kallelsen att föra Kristi kärlek till dem som icke känna honom, finna de sig äga innerlig andlig enhet.

När olika kristna konfessioner äro företrädde på samma ort, böra olikheter i bekännelse, gudstjänst och kyrkobruk icke hindra enskilda och församlingar från att samarbeta enligt den inbördes aktningens, hänsynens och den kristna hövlighetens krav.

Med tacksamhet till Gud uppmärksamma vi ökningen av verksamt samarbete på missionsfältet i senare år. Allt missionsarbets ändamål är att föra det eviga evangeliet till världens ändar, så att det må fylla de andliga behoven i varje folk och bringa alla människor till deras Frälsare. Angelägenheten och storheten i denna uppgift har föranlett vissa sammanslutningar och planer på dylika, som tilldraga sig de äldre kyrkosamfundens uppmärksamhet och måhända kunna bliva dem till föredöme. Vi hysa den tillförsikten att de gamla, sedan länge bestående söndringarna icke må tillåtas att omintetgöra sådana planer.

4) *Fulländad gemenskap*. Fulländad gemenskap i kyrkan kan icke förverkligas, förrän vägen öppnats för alla Guds barn att förenas vid Herrens bord. Endast genom bön och omsorgsfull överläggning kunna steg tagas mot full gemenskap mellan kristenhetens olika avdelningar. Oklara satsar och förhastade steg kunna förhindra enhetsverket. Först när fullt ömsesidigt erkännande kommit till stånd, kan kyrkans synliga enhet fullt förverkligas.

Låt oss icke glömma att det största av allt, Guds barmhärtighet och barnskapet hos Honom, skänkes varje trogen själ. Gud give oss visshet och mod att göra Hans vilja!

Den sammanträngda framställningen är svår att översätta. Som ett kuriosum kan nämnas, att när enskilt en anmärkning gjordes på språkformen, visade det sig, att den gällde ett citat från förordet till de engelska ärkebiskoparnas femte kommissions utlåtande.

1. Första paragrafen upptog ursprungligen på slutet jämte Eku-

meniska Fortsättningsnämnden även Världsförbundet för Mellanfolklig vänskap genom kyrkosamfundet. Men då i konferensen på torsdagen en amerikansk presbyterian påyrkade dess uteslutande, eftersom Världsförbundets kommittémedlemmar icke äro samtliga utsedda av kyrkosamfundet såsom Ekumeniska Fortsättningsnämnden, så bortföll denna hänvisning, som gärna hade kunnat stå. Nödigt var ingalunda att omnämna Life and Work. Men det insattes av två anledningar. För det första därför att den ortodoxa delegationen mer än en gång betonade sin avvikelse i Troslära och Kyrkoförfattning, men samtidigt sin fulla och oreserverade solidaritet i Liv och Arbete, där initiativet till organiserad gemenskap rent av tagits av den ortodoxa kristenhetens högsta andliga myndighet, det Ekumeniska Patriarkatet. Skulle vi icke taga fasta på den gemenskap som redan är organiserad? Den andra anledningen var följande: Man hade kommit till Lausanne med mycket olika avsikter och förhoppningar. Många av protestanterna hade och hava fortfarande den meningen, att enhetsverket bör stanna vid ett kyrkoförbund, en federation, under det att, jag tror, enkannerligen samtliga eller de allra flesta lutheraner, ortodoxa, anglikaner och även många andra, icke vilja ställa målet lägre än en verklig kyrkoenhet, som skall vara en enda enhetlig organism med mångfald i vanor och former. Det syntes oss i sektionen angeläget att klart åtskilja dessa båda ideal och således börja med det närmare målet, gemenskap i Liv och Arbete, och sedan uppställa det fjärrare målet, Lausannemötets uppgift, gemenskap i Tro och Kyrkoordning.

2. Då paragraf 2 blev föremål för den ivrigaste oppositionen och, såvitt jag förstår, misstolkning, må den här anföras även i den engelska urtexten.

“II. Fellowship in Faith and Order.

The present movement towards unity in Faith and Order, which has found expression at Lausanne, yields the idea of one Church united in the essentials of Faith and Order, and including diverse types of doctrinal statement and of the administration of Church ordinances.

Every existing Church has its own charisma, and its own historic tradition. It has therefore a contribution to make to the whole. The common historic tradition of Christianity has also to be considered. In the primitive

Church the Body was one, yet there was variety in the expression of doctrine and also diversity of practice.

In the United Church there must be:

- 1: A common Faith, a common Message to the World. (Reports 2 and 4.)
- 2: Baptism as the rite of incorporation into the one Church.
- 3: Holy Communion as expressing the corporate life of the Church and as its signal act of corporate worship. (Report 6.)
- 4: A ministry accepted throughout the universal Church. (Report 5.)
- 5: Freedom of interpretation about sacramental grace and ministerial order and authority.

There is a difference of view as to the extent of this freedom.

x) Professor Balanos made the following statement: The Greek Church, which regards the holy tradition of the Church besides the Holy Scriptures as *norma fidei*, cannot recognise liberty in regard to interpretation about sacramental grace and ministerial order and authority.

6: Due provision for the exercise of the prophetic gift."

Denna paragraf var som sagt ursprungligen hel och hållen skriven av Irlands anglikanske primas, den lärde och vördade teologen ärkebiskop Charles Frederick d'Arcy. Canon Woods, archdeacon Macnutt, doktor Forgan och andra lämnade bidrag. Smärre modifikationer och hänvisningarna till föregående utlåtanden intogos efter biskop Gore's i konferensen framställda önskan.

Dygden i Lausannemötets utlåtanden ligger icke minst i att flerstädes olikheterna uppriktigt framställas. Men i vår sektion var detta icke nödvändigt, eftersom även de framstående representanterna för vad som kan kallas ytterliga riktningar gingo med på varje sats. Den enda avvikelsen gjordes som vi se av professor Balanos. Den gällde en enda sats. Från annat ortodoxt håll meddelades, att skillnad bör göras mellan å ena sidan dogmen och kyrkoordningen, vilka icke få på något vis rubbas, och å andra sidan teologins arbete för att tolka dem. Från början anmälde den högkyrkliga lutherdomens vederhäftige och kraftige representant, professor A. von Martin i München, den gammalkatolske biskop Ad. Kury och anglokatoliken canon T. A. Douglas sin anslutning till professor Balanos' reservation på denna enda punkt av vårt utlåtande. Men när satsen hade blivit förtydligad och olikheten konstaterats rörande utsträckningen av rätten till tolkning, återtogo de uttryckligen sitt instämmande i professor Balanos' reservation. Måhända bör nämnas att underteck-

nad och ärkebiskop d'Arcy funno detta moment 5 överflödigt, eftersom tolkningens frihet bör vara självklar och eftersom även skenet av det missförståndet bör undvikas, att rätten att genom tankens tolkning söka intränga i frälsningens hemlighet tilläventyrs skulle inskränkas till den sakramentala nåden och prästämbetets former och myndighet. Emellertid påyrkades av biskop Fisher, dr. T. T. Lew, professor Siegmund-Schultze och andra momentets bibehållande för tydlighetens skull, vilket också torde vara riktigt, då professor Balanos' avvikande mening eljest icke skulle hava framträtt.

3. Den tredje paragrafen är frukten av mångas förslag och samarbete. Det var klart för oss, att vårt uppdrag framförallt innefattade det som här angives. Första momentet påyrkades av undertecknad. Det finns även i kyrkosamfundens inbördes förhållanden en viss användning för den berömda repliken från ett årsmöte i Missionsförbundet: "Tron är densamma i Upsala och Nora, det är endast kunskapen som skiljer". Lausanne-mötets resultat borde i första hand vara ett grundligt studium, ett fördomsfritt och ärligt sökande efter sanningen ifråga om kristenhetens skilda delar, deras liv och lära.

Förbönen särskilt för kyrkor under martyrskapet påyrkades av ryssar och andra.

Den gemensamma evangelisationens enande kraft framhövdes av canon Woods.

Det fjärde momentet var föremål för mycket övervägande och många omarbetningar. Det innehöll från början också den regeln, att en evangelisk kristen som flyttar till en ort, där hans konfession ej har egen kyrka och församling, bör åtnjuta de andliga förmånerna inom en annan närstående församling. Men dylika enskilda, i praktiken ytterst viktiga och ömtåliga regler lämnades åt Lausanne-mötets fortsättning. Vad som nu står, anger den allmänna grundsatsen.

Vi hade inom sektionen Kinas mest framträdande representant vid Lausanne-mötet doktor T. T. Lew, Indiamissionären biskop Fisher och andra, vilkas ord och erfarenheter liksom yttranden av biskoparne av Tinnevelly och av Dornakal och dr. Banninga, kommo mig att tänka att man från fjärran Östern och det gamla religionslandet Indien en vacker dag telefonerar till oss i Västerlandet: "Om I fortsätten med

eder dåraktiga söndring, måste vi skicka missionärer till eder“. Efter den förberedande behandlingen i konferensen på torsdag, insattes så långt möjligt i detta moment biskopens av Bombay formulering. Han är väl känd från Stockholmsmötet. Underligt var att i konferensen höra en ivrare för enheten varna för sammanslutningarna på missionsfältet. Man ser i enheten en helig plikt. Men går den inte alldeles efter mitt recept, så för all del, låt den hellre vara.

4. Den sista paragrafen har sitt ursprung i ett yttrande av professor Glubokowsky. På sin korthuggna, underliga blandning av västerländska språk uttalade han i sektionen, att steget från federation till en verkligen förenad kyrka är nattvardsgemenskap. Den är icke lätt att åstadkomma. Men den måste klart uppsättas såsom mål. Varför icke se verkligheten i ögnen? Ännu hör jag biskop Hognestads innerliga, hjärtgripande tonfall, när han i sektionen påyrkade en gemensam nattvardsgång. Han slutade med orden: “Jag bönfaller i i Jesu namn: Låtom oss gemensamt fira Hans heliga Nattvard“. Egendomligt var att iakttaga de olika minerna i sektionen vid detta anförande. En gemensam nattvardsgång hade påyrkats, men möteskommittén hade icke ansett sig kunna anordna en dylik. I Stockholm gick man händelserna i förväg. Vi frågade ingen. Skulle icke Guds barn ha rätt en gång att även i handling kring Herrens bord profetera om den förenade kyrkan, om också kyrkosamfundet såsom sådana ha långt till målet? Nattvardsgången i Engelbrektskyrkan blev enhetsverkets höjdpunkt tills datum. I anglikanska kyrkan i Lausanne firades varje morgon kommunion, vanligen efter engelsk, två gånger efter svensk ritus. De ortodoxa hade sina nattvardsgångar. Även andra konfessioner och grupper. Då vi befunno oss inom kantonen Waadts' evangeliska folkkyrka, borde vi, enligt den grundsats jag från början förfäktat för dessa möten, icke stå som gäster och främlingar och turistande hotellinvånare, utan bevisa vår samhörighet med Kristi församling på den plats, där vi befunno oss i naturens färgrika prakt och åtnjöto mycken välvilja. På mitt förslag anordnade pastor Secretan påföljande söndag nattvardsgång i domkyrkan efter Wilfred Monods hänförda predikan. Vi fingo till vår egen förödmjukelse bevittna nattvardens starka ställning i våra schweiziska trosförvanters gudstjänstliv. Man knäböjde aldrig. I en långsam ström

gingo unga och gamla i två rader fram emot nattvardsbordet, där de delade sig och på vardera sidan undfingo brödet och vinet stående av präster som läste bibelord eller annan välsignelseönskan. Nattvardsgästerna stannade ett ögonblick för att sedan fortsätta på yttergångarna tillbaka ner till sina platser. Av lutheranerna deltog åtskilliga, särskilt från Norden, i denna reformerta nattvardefirning. Men anglikanismen och några andra konfessioner vid mötet voro icke representerade. De ortodoxa hade helt naturligt enligt sin lära och tradition nattvardefirning samtidigt.

Jag ser att den amerikanska kongregationala delegationens ordförande doktor W. E. Barton, en puritan med bister humor, har tagit till orda i *The Living Church*. Han är mycket pessimistisk. "Inget större hinder för kyrkans enhet har avlägsnats" i Lausanne. "Ingen organisation har kommit till stånd för annat ändamål än att sammankalla ännu ett möte, vilket för närvarande kan tyckas vara det onyttigaste man kan tänka sig. Men vi funno i varandra förståndiga och hederliga människor och mera sannt kristna människor än vi hade väntat, och det är synd att vi inte gjorde mera av denna sak, och att vi icke komma att göra mera därav. Jag tror icke att våra kyrkosamfund skola fästa mycken uppmärksamhet vid våra utlåtanden. Ingen är tvungen att antaga dem. Även de som röstade för dem, röstade endast för att de skulle underställas kyrkorna, och de kunna med bibehållen heder och konsekvens rösta emot dem nu. Men det är ingen som bryr sig om det, ty utlåtandena äro så svaga. Under tiden fortsätter rörelsen för kyrkans enhet, och jag tror icke vi hava gjort mycket för att förhindra den. Kanske hava vi hjälpt till en smula genom den allmänna väntan att vi skulle uträtta något och den allmänna obestämda tanken att vi icke kunde arbeta tillsammans i tre veckor utan att göra något. Tidningarna hava icke tagit notis om oss. Kyrkorna komma att föga uppmärksamma och icke länge minnas våra matta beslut (*vapid resolutions*).“ Fråga vi om anledningen till ett så hårt och enligt min tanke orättvist omdöme, så ligger den bland annat i skribentens harm över den uteblivna nattvardsgången. "Ack, att jag hade ord att bränna samvetet hos alla människor och alla sekter som avskära sig från sina kristna bröder genom denna högst antikristna sekteriska praxis“.

Han skulle vilja hava hört de trettiofyra anglikanska biskoparna i Lausanne gemensamt förklara: "Utebliven nattvardsgemenskap är synd mot den Helige Ande Låt oss avskaffa denna hycklande botgöring och förbön som endast försvårar vår synd, och låt oss trotsa varje regel som hindrar oss, låt oss uppfylla Kristi lag och mötas vid Hans bord, vi alla, som tillhöra Kristus".

Det var knappast obefogat att peka på den sjuka punkten och låta fjärde paragrafen handla om gemenskap vid Herrens bord. De varnande orden om sorgfällig prövning och mot förhastade steg härröra från undertecknad. Ty sådant är det verkliga läget. I Stockholm fingo vi genom ett Guds under träda in i gemenskapens allra heligaste. Nu gäller det att målmedvetet föra kyrkosamfunden fram till klart erkännande av Herrens kränkta bordsgemenskap.

IV. EN EPISOD

När sjunde sektionens utlåtande på torsdagen skulle framläggas, yttrade ordföranden biskop Brent under tungt allvar en förmaning till Mötet att mottaga och behandla denna rapport lika sakligt och lidelsefritt som de föregående. Vi sutto inför dessa ord som levande frågetecken. Dr. Garvie upplyste om att hot och onda avsikter kommit till presidiets kännedom. När Garvie själv sedan skulle leda förhandlingarna, upprepade han på sin skarpa skotska dialekt samma varning i ännu starkare ordalag. En del anmärkningar och önskningsanmäldes, vilka nog delvis ådagalade att man utgick från förmodanden a priori snarare än ett noggrannt studium av utlåtandet. Dessa önskemål togos sedan ad notam av vår sent inpå natten arbetande redaktionskommitté. Andra uttalade sin starka tillfredsställelse med utlåtandet. Häpnad väcktes av biskop Mannings av doktor Stewart understödda yrkande att återremittera utlåtandet utan närmare motivering. Yrkandet avslogs nästan enhälligt. Men man kände att där fanns ugglor i mossen. I likhet med talrika medlemmar hade jag nödgats lämna Lausanne, när utlåtandet förhades igen på lördag eftermiddag, sista dagen. Jag är därför hänvisad till andras beskrivningar. En dramatisk skildring och ett smärftfullt beklagande föreligger i ett brev från en av de amerikanske episkopalernas allra

ypperste män. När utlåtandet framlades, togo dess tre förespråkare på engelska, tyska och franska en och en halv timme av den ytterst knappa återstående tiden. Stämningen blev något nervös. Och den förste talaren, dr. Morehouse, redaktör för *The Living Church*, gjorde saken värre genom det sätt, varpå han påyrkade uppskov med varje behandling på obestämd tid. Man talade för och emot. Hade röstning förekommit, så skulle tydligen utlåtandet hava mottagits med överväldigande majoritet mot ett försvinnande fåtal. Men regeln var ju att alla utlåtanden skulle mottagas fullständigt enhälligt.

Det talades ivrigt. Intet under att den stora majoritetens tålmod sattes på hårt prov av den hänsynslöshet varmed en liten klick utnyttjade regeln om fullkomlig enhällighet. Kinas temperament råkade i svallning. För alla dem som på missionsfältet eller hemma stå i ett praktiskt arbete och förnimma söndringens förbannelse måste det kännas bittert att eventuellt nödgas lämna Lausanne, utan att mötet sagt sitt ord i ett spörsmål, för dem brännande framför andra. Doktor Lew förklarade med lidelsefull kraft, att om detta utlåtande icke mottogs och överlämnades till kyrkosamfunden i likhet med de andra, så toge han tillbaka sitt instämmande i alla de andra utlåtandena. Ty detta var för honom viktigast, och han hade varit i stånd att rösta för de andra endast i förhoppning om att just detta skulle antagas. Han skriver om mötet. "Att sjunde sektionens utlåtande icke mottogs som de andra berodde på mötets regel att varje utlåtande skulle mottagas enhälligt eller åtminstone *nemine contradicente*. Det var alldeles tydligt att konferensens mening gillade det som framställdes i detta utlåtande, och många uttalade sin bedrövelse över att utlåtandet icke mottogs på samma sätt som andra utlåtanden. Detta faktum visar den allmänna åstundan att låta arbetet på missionsfältet gå framåt och åstadkomma enhet, även om enheten för tillfället är omöjlig för moderkyrkan där hemma."

Presidiet såg omöjligheten i att gå till behandling av paragraferna, den ena efter den andra. Biskop Brent manade församlingen att till kyrkornas gagn bevara utlåtandets värdefulla innehåll. "Alla delegerade erkände den duglighet, erfarenhet och lärdom, som egnats åt utlåtandets avfattning under ledning av ärkebiskopen av Upsala". Men förgäves. Skulle det hela sluta i kaos? Klockan var halv sju.

Ärendet hade varit under behandling tre och en halv timme, när metodistbiskopen Fisher från Indien räddade situationen och avvände vad ordföranden kallade en katastrof. Doktor Garvie och ärkebiskopen av Armagh instämde i ordförandens gillande av Fishers plan, att detta utlåtande skulle mottagas av mötet liksom de andra, men sändas icke direkt till kyrkorna, utan till Fortsättningsnämnden. Frondörerna höllo i ännu en stund. Dr. Lew och biskop Cannon talade för regelrätt behandling. Den senare påyrkade kvälls-session för att dryfta och mottaga utlåtandet punkt för punkt liksom det skett med föregående utlåtanden. Då framställde doktor Forgan ett förslag som blev Mötets beslut. Nemine contradicente, d. v. s. utan reservation mottogs detta utlåtande jämte de föregående, men sändes till Fortsättningsnämnden. Beslutet lyder: "På grund av den ytterliga svårigheten i denna sektionens uppgift och på grund av att i utlåtandet frågor upptagits som icke blivit dryftade, beslutar Konferensen, som erkänner uttalandets höga värde, att mottaga det och sända det till Fortsättningsnämnden" etc.

Fråga vi efter anledningen till denna episod som pressen utbasunade såsom Konferensens skeppsbrott, men vars dimensioner vi här sökt visa, så må först och främst sägas, att uppgiften var orimligt svår. Här rörde man sig icke längre på teoriens område. Biskopen av Bombay och andra hade tänkt sig, att vi skulle teckna en bild av den förenade kyrkan och säga var de olika samfunden och riktningarna och institutionerna där skola få sin plats. Vi gjorde oss uppgiften svårare genom att i stället gripa oss an med de närmast föreliggande uppgifterna. Därnäst hava vi att erkänna utlåtandets brister. Det kunde för visso hava varit bättre än det är, om än brev från av mig kända och okända medlemmar av Mötet försäkra att det var det bästa av alla utlåtandena.

När någon tysk lutheran karakteriserat sista lördagens missöde såsom en anglikansk opposition, är detta påtagligen alldeles felaktigt, eftersom anglikaner av alla riktningar, lågkyrkliga, centralkyrkliga, såsom ärkebiskopen av Armagh, canon Woods, högkyrkliga, såsom biskopen av Bombay och anglokatolikernas outröttlige talman, canon Douglas, voro bland medarbetarna. Biskop Brent tog kraftigt avstånd från oppositionen. Både Brent och biskopen av Gloucester

gillade utlåtandet i Mötets gemensamma redaktionskommitté, som jag tillhörde. En av de fyra oppositionsmännen, the Living Church's redaktör, dr. Morehouse, som ställde till spektaklet på lördag, erkänner uttryckligen i sin i flera hänseenden oriktiga artikel, att en hel del av anglikanerna gillade utlåtandet. Han skriver rent av, att "några av de anglikanska ombuden stodo främst bland de protestantiska järnsidorna." Det är icke ens rätt att skriva oppositionen på protestantiska episkopalkyrkans konto, eftersom ingen skarpere ogillade uppträdet än hela Faith and Order-rörelsens och Lausanne-mötets ädle och osjälviske upphovsman. Ingen av de amerikanska episkopalernas förnämste män deltog i obstruktionen. Den egentlige opponenter doktor F. C. Morehouse förklarade också till protokollet, att han "icke hade gjort sitt yrkande på förslag av den amerikanska Episkopalkyrkans delegation utan på eget bevåg". Strängt taget drabbade oppositionen ganska hänsynslöst presidiets självförlömmande och allt igenom sakliga arbete.

Något besynnerligt var det med den lilla energiska klickens opposition emot Sjunde sektionens verk, vilken opposition särskilt angick den andra paragrafen. Ärkebiskopen av Armagh, själv medlem av det anglikanska biskopsmötet (Lambethkonferensen), anmärkte i konferensen, att denna andra paragraf punkt för punkt i de flesta delar överensstämmer med den inspirerade vädjan, som under namnet av Appeal to all Christian people utgick år 1920 från anglikanska biskopskonferensen till hela kristenheten till förmån för Kyrkans enhet.

När ärkebiskopen av Armagh yttrade att sektionen gjort sitt bästa, talade han sanning. Vi avstodo från en konturteckning av den kommande kyrkan och togo i stället itu med verkligheten, med närmanden i läran, författningen, i församlingarna, i kärleksverk och evangelisation och ute på missionsfältet. Man har sagt att den verkliga svårigheten inträdde när vi gingo from sounds to things. Att ett allmänt kristet möte enar sig så långt som det i Lausanne var möjligt i fråga om trons föremål och kyrkans ordningar, är ett oant och stort faktum. Hade sista sektionen nöjt sig med vad många önskade, det vill säga med att uppdraga en bild av den kommande kyrkan med plats för olika samfund i densamma, en placering där nog en

och annan i tysthet för sin konfession hoppades vad Sebedei söners moder bad om för sina söners räkning, så hade saken varit lättare. Men skola vi någonsin nå fram till den förenade kyrkan, så måste vi inte bara måla henne och beskåda henne och diskutera hennes linjer och inrättningar, utan vi måste taga ett och flera steg mot målet. Åtskilligt är i gång. Inbördes studium, inbördes förbön, personlig beröring, gemensam ansträngning för att föra evangeliet närmare människornas hjärtan, ett begynnande samförstånd i stället för konkurrens om själarna på en och samma ort, på missionsfältet begynnande sammanslutningar, i alla kristtrogna hjärtan en längtan efter slut på den grymma förargelsen och förnekelsen som består däri, att försoningens och syndaförlåtelsens måltid, dit Kristus inbjuder alla sina lärjungar för att de skola vara ett i Honom, har blivit det patentmärket på sekterisk självgodhet och kyrkans söndring. Skulle Lausannemötet åtskiljas utan att säga ett ord om dessa verkliga problem? Några hade nog kommit till Lausanne i hoppet om att kunna under sina vingars skugga samla de olika konfessionerna, som borde vara tacksamma att under givna villkor äga tillträde till en halvfärdig eller drömd institution. Man gör den förenade kyrkan färdig och säger till de andra: Var så snälla och stig på. Men tänk, dessa andra, vare sig de äro puritaner eller lutheraner, avböja tacksamt och trivas bättre i sina egna andliga och kyrkliga hemvanor. Vissa illusioner krossades i Lausanne. Det var nödvändigt och för det av biskop Brent igångsatta verket hälsosamt. Grunden blir sedan fastare. Svårigheten som ett ögonblick yppade sig låg icke i de djupt grundade konfessionella olikheterna. Tvärtom märkte man i Lausanne att de grundligaste teologerna och de mest erfarna orh klarsynta kyrkomännen inom olika delar av kristenheten hade lättast att samarbeta, likasom även en allt behärskande Kristuskärlek kände enigheten utan svårighet. Både på hjärtats och på förståndets område blev enheten lättare förnummen, i samma mån som sakerna togos grundligt. Men det finns därjämte här och var en sinnesriktning, som vet att den är *high* och vill vara *high*, helst *higher*, mer högkyrklig än alla andra, men som kanske har mindre klart för sig vari en sådan högkyrklighet består, när det kommer till lära och praxis. Förutsättningen

för ett kommande möte är att var och en någorlunda vet, vad hans kyrka och han själv lär.

I Lausanne måste den som icke är döv och blind lämna sina drömmar och taga verkligheten i sikte, uppbygga bön och hopp och strävan på den historiska verklighetens solida grund.

Andra voro komna till Lausanne med anspråkslösare förväntan. De tänka sig en sammanslutning, en federation, kanske ett kyrkoförbundens kyrkoförbund. Jag hoppas att sådana bröder i Lausanne undfingo en större syn: *una sancta catholica et apostolica*.

Många kommo med tvekan och skepsis. Jag vet att flera av dessa djupt grepos av vad de i Lausanne erforo. En god hjälp var att så många som möjligt kommo till tals i sektioner och grupper. Ingen kan sätta sin hand till ett svårt och stort verk utan att fängslas därav.

Sjunde sektionens säregna öde har kanske också påtvingat varje medlem i Lausannemötet insikten om det stora problemet. Man vill gärna dölja det eller sätta det åt sidan och syssla med allehanda saker rörande ämbete och författning, angelägenheter av mindre väsentlig vikt. Allt tal om en förenad kyrka är tomt, så länge vi icke inrikta böner och strävan på gemenskap vid Herrens bord. En dylik nitälskan bör eggas av de heliga minnena vi fingo i domkyrkan under Brents och Wilfred Monods predikstol och många gånger under andaktsstunder och förhandlingar i universitetets brokiga aula.

Lausanne uppenbarade, att den gamla kristenheten redan har något att lära från de unga och sannerligen ofullkomliga samfundet i Ost-Asien och Indien. När den utomordentligt sympatiska biskopen av Tinnevely och andra missionärer eller när kineser, hinduer och japaner själva togo till orda, omsveptes vi av en fläkt från en större kristenhet än den, som här hemma borrar in sig i sina särvanor och fastnat i en återvändsgränd. Biskopen av Bombay skriver om mötet: "Intet ord i Lausanne är mer minnesvärt än vad biskop Vedenayakam Samuel Azariah, Tamulbiskopen av Dornakal, yttrade: "I Västern är enheten önskvärd, på missionsfältet är den en vital nödvändighet. I Västern är söndring svaghet, på missionsfältet är den synd och skandal". Lika starkt intryck gjorde vittnesbördet från den lika framstående kinesiske ledaren dr. T. T. Lew, de voro på värdigt

sätt stödda av två hinduer, två japaneser och flera missionärer från Europa och Amerika.“

Det största i Lausanne var likasom i Stockholm att mötet kom till stånd. Lausanne var en nödvändig utfyllnad av Stockholmsmötet och ett löfte för framtiden. När jag i minnet ser framför mig de allvarliga männen och kvinnorna samlade i smärre grupper eller på aulans uppåtstigande bänkrader och inbegripna i betraktelse och överläggning om trons heliga föremål och om Kristi kyrkas ordningar, och när jag betänker den ärliga enhetsvilja, den självövervinnande strävan efter högre och samfäld insikt i den gudomliga sanningen, vidare den lärdom, det personliga patos och den uppriktighet som framträdde i många föredrag och samtal, så har jag i andanom skönjt en glimt av den förenade kyrkan, ett avlägset mål som kristenheten icke kan vända sig bort ifrån eller försumma, utan att därmed också förneka sin kristna tro.

TEOLOGISK LITTERATUR

CALVIN-FORSKNINGENS NUVARANDE LÄGE

Den första frågeställningen: Calvinismens metod och "centrallära".

Det står numera klart för envar, som sysslar med studiet av det ämne, som kallas symbolik, att det icke är nog att dröja vid olikheter i *läran* för att finna det för en viss kyrka eller ett visst samfund egendomliga. Man måste låta frågan famna ett större område och räkna med faktorer av mångahanda slag. Det gäller icke minst en jämförelse mellan de olika former av evangelisk kristendom, som utgått från Luther och Calvin. Det har man också länge insett. Man har därför, i intresset att fånga det för lutherdom och kalvinism särskiljande, hänvisat icke blott till Luthers och Calvins olika teologi utan också till deras olika personliga läggning, olika individualiteter och nationaliteter, den olika miljön, olika historisk påverkan o. s. v. Men huvudintresset har dock alltjämt samlat sig omkring *läran* och försöket att i densamma finna det ytterst åtskiljande eller gemensamma. Det är icke av något större intresse att här ingå på en redogörelse för de äldre framställningarna av sådant slag. Däremot måste det för varje försök att djupare intränga i problemet "kalvinism och lutherdom" ha sin betydelse att fixera de huvudfrågeställningar, som lett fram till det närvarande problem-läget inom Calvinforskningen.

Den fortgående jämförelsen med lutherdomen gav i varje fall vid handen, att det för att fastställa kalvinismens egenart icke var nog att rada upp de enskilda elementen i de båda kyrkornas läror vid sidan av varandra. Man kom på sådant sätt icke åt det väsentligt olikartade. För att nå detta syfte behövde man fatta kalvinismen och lutherdomen från större sammanhållande synpunkter och söka fastslå den grundaspekt, som för vardera åskådningen var avgörande. Det ledde närmast till strävan dels att fastställa den för vardera reformatorn egendomliga teologiska *metoden*, dels att inom varderas

teologi söka utfinna dess "centrallära" eller "stamlära", från vilka de andra lärorna låte sig deducera eller förklara.

De båda frågorna sammanhängande på det närmaste. Det visar särskilt ALEXANDER SCHWEIZERS utredningar¹⁾ och den diskussion, han satt i gång. Både metoden och centralläran stå enligt hans sätt att se för resp. konfession i omedelbart sammanhang med den olika kritiska inställningen mot Rom. Det lutherska lärosystemet riktar sig övervägande mot katolicismens gärningslära, mot dess "judaiserande" tendenser, det reformerta lärosystemet framför allt mot katolicismen såsom en paganistisk, kreaturförgudande, med "hedniska" element bemängd kyrka²⁾ — utan att därvid lutherdomen förfaller till paganism eller kalvinismen till judaism. Men detta har sakligt sett för Schweizer sin grund däri, att det kalvinska lärosystemet har ett annat centrum än det lutherska. Polemiken mot kreaturförgudningen i den romerska kyrkan är blott ett uttryck för, att det djupaste grunddogmat i den reformerta kristendomen är det absoluta beroendet av Gud, den religiösa determinismen, nämligen såvitt denna avsåg att tillvarataga Guds ära³⁾, under det att lutherdomen med sin kamp mot gärningarna kom att mera urgera rättfärdiggörelsen genom tron. Det vill säga: för Schweizer blir kalvinismens centrallära predestinationsdogmat, som han menar vara lika karakteristiskt för kalvinismen som rättfärdiggörelsen genom tron och "servum arbitrium" för lutherdomen⁴⁾. Schweizers uppfattning är, att de båda konfessionerna på detta sätt med var sina egendomligheter nödvändigt komplettera och skydda varandra för faror av det ena eller det andra slaget. Det gäller genomgående. Hade icke Luther i enlighet med sin grundständpunkt så hårdnackat fasthållit vid sin sakramentslära, hade kanhända de reformerta förrirat sig i en nattvardslära utan nådemedelskaraktär, och hade icke Calvin så konsekvent utifrån sin teologiska position hävdad sin predestinationslära,

¹⁾ Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt Bd. I. 1844. Bd. II. 1847, och Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche. Bd. I. 1854. Bd. II. 1856.

²⁾ Jämför EDUARD SIMONS, Ein Vermächtnis Calvins an die deutschen evangelischen Kirchen, 1909, sid. 8.

³⁾ Glaubenslehre I, s. 40.

⁴⁾ Die protestantischen Centraldogmen, Bd. I, s. 57, 445. Om det stora antal forskare, som i Schweizers spår gjort gällande att predestinationsläran är kalvinismens grunddogma upplyser M. SCHEIBE, Calvins Prädestinationslehre. 1897. sid. 2 f.

hade kanske de lutherska förfallit till sociniansk deism. De protestantiska centraldogmernas reformerta egendomlighet, såsom det alltså helst bör uttryckas, ligger sålunda, menar han, i predestinationsläran, i läran om det suveränt bestämmande gudomliga majestätet och det absoluta beroendet av Gud, med åsidosättande i viss mån av nådemedlen, deras lutherska egendomlighet åter i trosrättfärdighetens centrala betydelse och frälsningens bundenhet vid nådemedlen.

Därmed är ock för Schweizer den olika teologiska *metoden* given. Tager kalvinisten i sitt tänkande en *teologisk* utgångspunkt, så tager lutherdomen en *antropologisk-soteriologisk*; utgår den ene från Gud och hans ära och deducerar fram därur de andra lärorna, så utgår den andre från människan och hennes frälsningsbehov¹⁾.

Redan M. SCHNECKENBURGER i sin efter hans död utgivna *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs*²⁾ är emellertid såtillvida av annan uppfattning på denna punkt, som han menar, att det karakteristiska såväl för den ena som för den andra kristendomsformen ligger "in einer originalen Verschiedenheit des subjektiven Bewusstseins oder der religiösen Gefühlzustände selbst"³⁾. Det är därför icke att träffa det väsentligt särskiljande att tala om olika utgångslägen, ett teologiskt och ett antropologiskt, för resp. konfessioner. Även kalvinismens utgångspunkt är antropologisk, men därför att denna är till sitt innehåll en annan än lutherdomens, kommer den till ett annat teologiskt resultat⁴⁾.

¹⁾ Glaubenslehre I. 96 ff. Av samma uppfattning är, trots all olikhet i övrigt, W. DILTHEY: "Diese synthetische Entwicklung des ganzen religiösen Stoffes aus dem Wirken Gottes auf den Menschen nach dem in seinem Ratschluss enthaltenen Zusammenhang seiner Funktionen ist der einzige echte architektonische Gedanke, welcher aus dem unermässlichen Bücherhaufen protestantischer Dogmatik bis auf Calixt . . . dem kritischen Forscher entgegentritt". Dilthey, Schriften, Bd. II, s. 235, och Preuss. Jahrb. Nr 75, 1894 s. 80. Med Schweizer instämmer också i princip P. ALTHAUS, Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik. Eine Untersuchung zur altprotestantischen Theologie. 1914, s. 62 ff. "Gottes Gloria wird der Seligkeit neben- und vorgeordnet". "Der Calvinist betet Gottes Herrlichkeit an, auch wo es nicht die Herrlichkeit der Gnade ist. Die religiöse Funktion greift über den Heilsglauben hinaus". "Der Gottesgedanke beherrscht wie die Frömmigkeit so das System. Entschlossener Determinismus und Predestinarianismus sträubt sich gegen die Umlagerung des dogmatischen Stoffes, die die analytische Methode erfordert".

²⁾ Bd. I—II. 1855. ³⁾ Bd. I, s. 36.

⁴⁾ Jfr sammanfattningen. Bd. I, s. 107 f. och noten s. 35 f.

Det är i den personliga frälsningsvisshetens intresse som kalvinisten hamnar i predestinationstanken lika väl som lutherdomen i läran om rättfärdiggörelsen genom tron¹⁾. Till predestinationstanken har man alltså icke kommit uppifrån, från gudsbegreppet, utan nedifrån, från människan och hennes frälsningsbehov, vilket var annorlunda gestaltat än den lutherske kristnes och därför ledde till en annan uppfattning av människans förhållande till Gud och av sig själv. För den lutherske är nämligen frälsningsbehovet övervägande skuldmedvetande och för honom ligger allt i trons tillblivelse, för den reformerte framträder frälsningsbehovet mera som en känsla av hämning och elände och behov av kraft till att övervinna detta, och denna kraft är visserligen given med tron, men den behöver en reflektion på gärningarna för att bliva viss om att vara rätt tro²⁾. Och denna aktiva hållning paralyseras icke, menar Schneckenburger, av predestinationstanken utan understödjes och befordras i stället av denna³⁾. Schneckenburger kommer alltså först på en omväg till predestinationsläran, som han icke desto mindre menar utgöra ett nödvändigt led i det reformerta systemet.

Vid frågan om den kalvinska teologiens metod och sammanhang med den religiös-sedliga grundåskådningen skall jag emellertid i detta sammanhang icke längre dröja. Jag återkommer därtill från en annan synpunkt längre fram vid diskussionen av det nyaste arbetet av större betydelse i Calvins teologi⁴⁾. Vad åter angår frågan om centralläran i Calvins teologi, har Schweizers tes icke fått stå oemotsagd. Skarpast träder en från Schweizers ståndpunkt avvikande uppfattning till synes hos A. RITSCHL, som gör gällande att predestinationstanken icke behärskar Calvins system, utan är ett av Pauli auktoritet beroende, mycket viktigt bihang till hans lära om förlösningen⁵⁾. Predestinationstanken är alltså, menar han, för Calvin liksom för Luther av sekundärt värde. Calvins "Stammlehre" är enligt Ritschl den av Guds allverksamhet genomträngda, på de utvaldas församling riktade providensen, som i motsats till predestina-

¹⁾ Bd. II, s. 155.

²⁾ Bd. I, s. 39 ff.

³⁾ Bd. II, s. 158.

⁴⁾ H. BAUKE. Die Probleme der Theologie Calvins. 1922.

⁵⁾ Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott, Jahrbücher für deutsche Theologie 1868, s. 108; Ges. Aufs. N. F. s. 102 f.; Gesch. des Pietismus Bd. I, s. 134.

tionen förutsätter den allmänna godheten, nåden och kärleken, och efter vilken också lärorna om lag och återlösning äro bestämda.

En särskild undersökning har SCHEIBE ägnat predestinationstanken hos Calvin ¹⁾. Han påvisar, huru med behållande av samma grunduppfattning Calvin i den meningen genomgått en utveckling, att liksom predestinationstanken överhuvud med tiden trädde mer i förgrunden särskilt den *dubbla* predestinationen kom att hos honom intaga ett allt större utrymme och en allt självständigare betydelse utan att ändå någonsin bli den allt behärskande centraldogm, som Schweizer velat göra den till. Man kan, menar han, icke säga, att den egentliga läran om frälsningstillägnelsen är behärskad av predestinationstanken. Snarare bildar den slutpunkten i denna lära i den meningen, att Calvin till sist söker sig fram ända till den avgörande förborgade grunden för all frälsning och förtappelse. Rättfärdiggörelse och helgelse betraktas icke som medel till utkorelsens förverkligande utan ha verkliga självständig betydelse ²⁾. En särdeles viktig beståndsdel i Calvins religiösa och teologiska åskådning utgör likvisst predestinationstanken, helst som den ingick förbund med den för Calvin särskilt egendomliga föreställningen om Guds maktfullkomlighet, suveränitet och allverksamhet ³⁾. BOHATEC ⁴⁾ håller före, att *försynsläran* hos Calvin måste underkastas en självständig behandling och icke såsom tidigare skett behandlas endast i samband med predestinationsläran. Han menar, att om Scheibe också med rätta har hävdadt att idén om Gud såsom den allverkande och på förhålligandet av sig själv inriktade suveränen bildar ett väsentligt moment vid sidan av tanken på den på människornas mål riktade kärleksviljan i Calvins gudsbegrepp och religiositet, detta dock icke gäller i samma grad om försynsläran. Å andra sidan riktar sig Bohatec också mot Ritschl och hans påstående, att försynstro och predestinationstanke, tack vare den påstådda godtyckligheten i Guds vilja, ej skulle ha något sammanhang med varandra utan falla isär. Han förnekar villkorligheten i Calvins gudstanke men erkänner, att den i försynsläran ofta framträdande godheten i Guds

¹⁾ Calvins Prädestinationslehre, 1897.

²⁾ s. 91 f. 100 ff.

³⁾ s. 124.

⁴⁾ Calvins Vorsehungslehre (Calvinstudien. Festschrift zum 400. Geburtstage Johann Calvins. Unter Redaktion von Lic. Dr. Bohatec hrsg. v. der reform. Gemeinde Elberfeld, Leipzig 1909).

väsen, i predestinationsläran icke i samma grad kom till uttryck. Guds allmakts lov är för båda gemensamma. Men i försynsläran träder den stora motsatsen mellan utkorade och förtappade givetvis tillbaka och kommer i stället Guds allsmåttiga lednings "suavissimus fructus" för de utvalda mera till sin rätt. "Daher zieht ein warmer Hauch der Liebe durch die ganze Darstellung" ¹⁾). Annorlunda i predestinationsläran visserligen. Men även den har framsprungit ur det religiösa intresset att grunda och stärka frälsningsmedvetandet. Såvitt det för Calvin gäller att finna en objektiv centralprincip är predestinationsläran hans centrallära: Guds vilja är den översta bestämmande grunden till allt. Men den subjektiva centrala trosprincip, som Calvin också söker och hävdar, är en annan. Är Gud "summa causa vel origo" till vår frälsning, så är Kristus "causa secunda et propior". Såväl Kristi verk som rättfärdiggörelsen sätts visserligen i samband med predestinationsläran, men båda ha ett självständigt intresse, och frälsningsvisshetens grund sökes ej i Guds eviga rådslut utan i gemenskapen med Kristus. Endast när det är fråga om frälsningsmedvetandets objektiva begrundning går Calvin tillbaka till det gudomliga rådslutet såsom logiskt och tidligt högsta orsak. Bohatec sammanfattar sin uppfattning så: "Die Prädestinationslehre ist die Centrallehre Calvins; aber nicht im Sinne des dogmatischen Ausgangsprincips. Demgegenüber kann die Vorsehungslehre als Stammlehre bezeichnet werden, indem in ihr die allgemeinen Voraussetzungen für die Lehre von der Prädestination, vom Gesetz, von dem Werke Christi und den Gnadenmitteln enthalten sind" ²⁾).

Den av Schneckenburger och andra inslagna vägen till fastställande av predestinationstankens betydelse — via frälsningsvisshetsbehovets tillfredsställande — har sedan i stor utsträckning följts av M. WEBER och E. TROELTSCH, till vilkas Calvinundersökningar jag i annat sammanhang utförligare återkommer. Även i deras tolkning av Calvins teologi spelar predestinationstanken en dominerande roll, om man också mången gång blir tveksam om vilken räckvidd de egentligen vilja ge den. Det gäller särskilt Troeltsch. Med predestinationsläran synes allt stå och falla. Den är den kalvinska teolo-

¹⁾ s. 404.

²⁾ s. 414.

³⁾ Protestantisches Christentum etc. s. 517, 521.

⁴⁾ Jfr. Die Sociallehren, s. 615 ff. Jfr. Wernles Kritik, Z f. Th. u. K., 1912—13, s. 36 f.

giens centrum och "Angelpunkt" ³⁾ — vad allt kan icke Troeltsch härleda ur den ⁴⁾! Och dock synes en annan gång och i annat sammanhang samma sak kunna förklaras denna lära förutan, för att icke tala om, att den visar sig medföra rakt motsatta psykologiska verkningar och därför understundom gör Troeltsch framställning betydligt motsägelsefull eller oklar ¹⁾.

I likhet med Bohatec — och i viss mån Scheibe — som hänvisade till en viss spänning i Calvins teologi mellan olika centra, mellan en "stamlära" och en "centrallära" — vilket även kommer till uttryck i hans beteckning av Calvin såsom "Theologe der Diagonale" ²⁾ — ha ock andra forskare och bestämdare än han gjort gällande omöjligheten att tala om *ett* centrum eller *en* centrallära i Calvins teologi. Utan att vilja förneka predestinationstankens stora betydelse i Calvins system har t. ex. KÖSTLIN hävdad ³⁾, att den dock icke är den ledande tanken, att det i stället råder en spänning i Calvins teologi mellan tvenne tankecentra, där snarast rättfärdiggörelseläran är det avgörande ⁴⁾. Och på samma sätt W. LÜTTGE: Es ist Calvins Eigenart nicht einheitlich von einem Mittelpunkt aus zu erfassen ⁵⁾. Predestinationstanken dominerar icke i Calvins system och fromhet ⁶⁾. Tanken på Guds ära och på syndaförlåtelsen-rättfärdiggörelsen äro sammanslutna i en religiös enhet ⁷⁾. Och denna spänning är den kalvinska kristendomens egenart och styrka ⁸⁾. Den är en ellips med två brännpunkter ⁹⁾.

Häruti instämmer också E. DOUMERGUE, som, ehuru han betraktar

¹⁾ Se t. ex. Die Sociallehren, sid. 623 f.

²⁾ Calvinstudien, s. 353.

³⁾ Calvins Institutio nach Form und Inhalt in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Stud. u. Krit. 1868.

⁴⁾ Jfr ock Calvinbiografen A. LANG, Rechtfertigung und Heiligung nach Calvin etc., som betonar Calvins överensstämmelse med Luther i läran om rättfärdiggörelsen och syndaförlåtelsen och bestrider den schneckenburgerska tesen om gärningarnas betydelse för frälsningsvissheten, s. 14; vidare samme författare: Joh. Calvin. Ein Lebensbild etc. 1909, s. 80, där predestinationsdogmat göres till centrallära endast för en viss grupp av läror, under det att rättfärdiggörelseläran bildar centrum i en annan grupp.

⁵⁾ Die Rechtfertigungslehre Calvins und ihre Bedeutung für seine Frömmigkeit, 1909, s. 108.

⁶⁾ s. 93

⁷⁾ s. 76.

⁸⁾ s. 79.

⁹⁾ s. 107.

predestinationen som kalvinismens fundamentaldogma ¹⁾, har ännu mindre betänkligheter ur synpunkten av det kristligt normala mot att erkänna en sådan spänning mellan olika moment i Calvins teologi. "La diversité, les heurts, les contrastes, le dualism, les manques de logique, les contradictions, si l'on veut, des éléments qui sont entrés dans la composition du calvinisme, constituent précisément son originalité, sa richesse, sa force, en un mot sa vie propre et particulière" ²⁾). Doumergue vill bara lägga in denna spänning icke blott i Calvins *fromhet* utan också i hans *tanke*, "som omfattar hans lära lika väl som hans fromhet, hans förstånd lika väl som hans hjärta". "Il y a une vie de la pensée comme une vie de la piété. Et cette vie combine et fond dans une unité réelle les éléments qui nous paraissent contradictoires" ³⁾).

Den diskussion, som frågan om kalvinismens centrallära väckt till liv, har alltså väsentligen rört sig om frågan, vilken plats predestinationstanken intar i Calvins kristendom och teologi. Såsom vi finna, sammanhänger emellertid överallt frågan om predestinationstankens plats och betydelse på det närmaste med frågan om gudsbegreppets innehåll. I den mån predestinationdogmat göres till centrallära, bli de attribut, som tillkomma den predestinerande Guden, de dominerande: absolutheten, suveräniteten, majestätet. Vid Guds ära förankrade från början Schweizer predestinationstanken, och diskussionen om dess plats har åter och åter tenderat att låta hela tyngdpunkten i frågan om dess centralitet förskjutas mot själva gudsbegreppet eller gudsbilden och att i denna finna kalvinismens "centrallära" och allt sammanhållande enhetspunkt. Betydelsen av Calvins teologiska arbete beror på den energi, med vilken han satt gudsidén i medelpunkten, säger HOLL. "Jedes Einzelproblem mündet bei Calvin im Gottesbegriff" ⁴⁾). Och i den reformerta dogmatiken blev på ett helt annat sätt än i lutherdomen gudsbegreppet mer och mer problemet; de häftigaste teologiska striderna i kalvinismen gälla gudsbegreppet ⁵⁾. "Le grand principe, le dogme suprême de la théologie calviniste, c'est la souveraineté de Dieu", säger Doumergue ⁶⁾, och predestinationsläran är, säger han, ett uttryck härför.

¹⁾ Jean Calvin, Tome IV, s. 363.

²⁾ Ibid., s. 278.

³⁾ Ibid., s. 279.

⁴⁾ Johannes Calvin, 1909, s. 8; jfr. HOLL, Luther und Calvin, 1919, s. 17.

⁵⁾ Holl, Joh. Calvin, s. 34.

⁶⁾ Jean Calvin, Tome V., s. 387.

Den är "la formule de l'idée de la souveraineté de Dieu" ¹⁾. När Ritschl förfäktar en annan uppfattning av predestinationstankens plats och betydelse i Calvins teologi, måste han också följdriktigt göra gällande, att det för Calvins åskådning bestämmande gudsbegreppet är ett annat, än det som kommer till synes i predestinationsläran ²⁾.

Huruvida det emellertid förhåller sig på detta sätt, att uppfattningen av Calvins gudsbegrepp måste vara beroende av, vilken ställning man ger predestinationsläran i hans teologi, torde icke vara alldeles visst, liksom det överhuvud icke är fastställt, i vilket förhållande predestinationsdogmats gudsbegrepp står till gudsbegreppet i övriga delar av hans lära. Om släktskapen mellan Calvins gudsbild och den gammaltestamentliga gudsbilden är t. ex. många gånger talat. Men huru förhåller sig egentligen denna till predestinationens? Är den gammaltestamentliga lagens, "sedelagens", Gud samme Gud som den, vilken står bakom predestinationens "lag"? Överhuvud: oavsett vilken lära som hos Calvin står i centrum, går det att i en gudsbild förena de olika tankar och föreställningar om Gud, som komma till synes på olika punkter i hans system? Om Calvins teologi har två "brännpunkter" eller flera: låta sig de gudsbegrepp, som komma till synes i respektive, förena i samma bild? Att den frågan icke på allvar ställts, sammanhänger med den oklarhet i själva frågeställningen, vartill jag i det följande återkommer.

Oberoende av frågan om predestinationstankens och gudsbegreppets ställning löser MARTIN SCHULZE frågan om kalvinismens centrallära. Han vill nämligen göra "meditatio futurae vitae" till grundtanken i Calvins teologi ³⁾. Meditatio futurae vitae är nämligen, säger han, hos Calvin ingalunda avsedd att utgöra ett blott tillfälligt sysslande med tanken på Jenseits, ett *inslag* blott i det världsliga livets ävlan och strid. "Calvin versteht vielmehr darunter eine entschiedene und anhaltende Richtung des Gefühls und des Willens auf das natürlich dem Geiste gegenwärtige, und in erster Linie gegenwärtige jenseitige Lebensziel". Och denna grundstämning och jenseitsinriktning inverkar givetvis på kalvinistens livsideal och ställning till

¹⁾ Ibid., Tome IV, s. 410.

²⁾ Geschichte des Pietismus, Bd. I, s. 134.

³⁾ I sin skrift med samma namn (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, VI. Band, 4. Heft. 1901) och i Calvins Jenseitschristenthum in seinem Verhältnisse zu den religiösen Schriften des Erasmus. 1902.

världen. Hans livsideal blir asketiskt, hans ställning till världen negativ. "Contemptus praesentis vitae" blir andra sidan av "meditatio futurae vitae".

Från denna Schulzes "upptäckt" taga fleralet andra Calvinforskare avstånd, nämligen såvitt Schulze vill låta tanken på Jenseits behärska hela Calvins åskådning. Särskilt den förutnämnde reformerte teologen Doumergue ¹⁾ gör gällande det normala i det eskatologiska i Calvins teologi, dess öppna blick för världen och dess uppgifter, och menar, att Schulze gjort sig skyldig till en konstruktion, som våldför sig på Calvins hela teologi. Han påpekar också, säkerligen med all rätt, att Schulze i sin frågeställning är beroende av Ritschl och hans tes om förhållandet mellan lutherdom och kalvinism. (Forts).

DEN SVENSKA PSALMDIKTNINGENS HISTORIA

Emil Liedgren: Svensk Psalm och Andlig Visa. Sv. Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag. Sthlm 1926.

Att skriva den svenska psalmdiktningens historia bör vara en lockande uppgift för en teolog, som tillika är litteraturhistoriker. Vilken annan diktning har haft en så omfattande spridning eller trängt så djupt ner bland folket. Psalmboken har under århundradenas lopp varit en av de andliga krafter, som format folksjälén. Men det är långt ifrån någon lätt uppgift att skriva den svenska psalmdiktningens historia, såvida man icke vill inskränka sig till att endast meddela yttre data utan även vill gripa det levande innehållet i dess skiftande former och utveckling. Emil Liedgren har gått väl rustad till den krävande uppgiften. Han är en lärd teolog, en metodiskt skolad litteraturhistoriker och äger därjämte ett fint estetiskt omdöme.

Det rika materialet är i Liedgrens arbete klart och översiktligt ordnat. Hans bok utgör så att säga en framställning av de gångna århundradenas förhärskande fromhetstyper, sådana de framtråda i psalmdiktningen och den närbesläktade andliga sången. Den ger en rad kärnfulla karakteristiker såväl av de olika huvudepokerna som av de olika främsta psalmdiktarna — en Olaus Petri, Spegel, Svedberg och Wallin. Samtidigt som Liedgren har blick för det nya i

¹⁾ Jean Calvin, Tome IV. s., 305 ff.

varje epok, ser han även sammanhanget med det gångna och de förmedlande övergångarna. Ett kapitel i hans bok handlar om medeltida fromhetsdrag, motiv och formelement i den lutherska psalmen. Huru vanskligt det stundom kan vara att avgöra om en psalm är av medeltida eller av reformatoriskt ursprung visa forskarnas olika åsikter om psalmen En syndig man som låg i syndzens dwala, vilken förekommer i 1572 års psalmbok. Under det att äldre forskare ha hävdad, att den går tillbaka till medeltiden, har Schück förfäktat att den är författad av Laurentius Petri Gothus. Liedgren granskar skälen för och emot och framställer själv ett par argument, som stödja Schücks hypotes. Frågan kan möjligen, såsom Liedgren även framhåller, avgöras genom en metrisk undersökning. Den strofform, som föresvävat psalmdiktaren, är tydligen den fyrradiga femfota jamben med kvinnligt slut. Det gäller att konstatera, huru tidigt denna strofform användes i den profana poesien, varifrån den med all sannolikhet har upptagits i psalmen.

Ett betydande utrymme ägnar Liedgren i sin bok åt framställningen av 1700-talets pietistiska och herrnhutiska diktning. De senaste decenniernas litteraturforskning har mer och mer uppmärksammat betydelsen av denna poesi, här i Sverige kan nämnas Lamms behandling i hans banbrytande arbete *Upplysningstidens romantik*. Det är sällan man i denna diktning, åtminstone på svensk grund, finner några konstnärligt fullgångna alster, oftast är den i formellt hänseende underhaltig, men den uppenbarar ett nytt själsligt innehåll och utgör ett slags religiös förromantik. Dess blomstringstid faller mellan 1695 och 1819 års psalmböcker och har, såsom Liedgren visar, icke varit utan betydelse för den senare.

Synnerligen givande är kapitlet om naturen i svensk psalmdiktning, ett ämne som väl förut icke är behandlat. Det nya natursvärmeriet under 1700-talet, som pånyttfödde den profana poesien, kom att verka befruktande även på psalmdiktningen. Det uppstod en ny psalmtyp, som Liedgren kallar *naturpsalmen* och som är rikligt företrädd i 1819 års psalmbok. Man kan följa dess utveckling efter tvänne huvudlinjer, den ena har till förutsättning mystiken och den radikala pietismen, den andra upplysningens förkärlek för naturuppenbarelsen. Den förra röjer ett mer eller mindre avlägset släktskap med panteismen, den senare med deismen.

Den deistiska naturuppfattningen, vilken lätt kunde bringas i samklang med första artikeln, förekommer ofta i psalmdiktningen; den

panteistiskt färgade däremot sällan. Märklig är Wallins psalm 481, *Var är den vän, som över allt jag söker*, som har ansatser till Kristus-panteism och väl är enastående i Wallins produktion. Det har skrivits mycket om denna psalm och dess förebilder. Liedgren har förut behandlat den i en särskild uppsats och har väl knappast något nytt att nu tillägga. Olle Holmberg hänvisade nyligen i en uppsats i *Samlaren* (1925) till en tysk förebild, nämligen Sturms parafra av *Psaltaren 65*, som översattes till svenska av Regnér. Ett par strofer lyda i Regnérs översättning:

Var finns den ort, dit ej din nåd sig sträcker?
Med liv vart blad, med gräs du marken täcker,
En smyckad yta själva stenen pryder,
Din godhet tyder.

Så stiger ock Ditt lov från all naturen,
I muntra ljud och kväden utav djuren,
I bergens genljud, bäckens sorl och bukter
Och blommans lukter.

Hos Wallin heter det

Jag ser hans spår varhelst en kraft sig röjer,
En blomma doftar och ett ax sig böjer,
Uti den suck jag drar, den luft jag andas
Hans kärlek blandas.

Jag hör hans röst, där sommarvinden susar,
Där lunden sjunger och där floden brusar,
Jag hör den ljuvast i mitt hjärta tala
Och mig hugsvala.

Trots den påfallande likheten är avståndet stort mellan de båda dikterna. Den ena är en deistisk 1700-tals-psalm, den andra en romantisk psalm fylld av nyplatonsk naturmystik.

Det förefaller måhända vägat att tala om ansatser till Kristus-panteism i Wallins psalm. Men det är i anslutning till den som Stagnelius diktar ett av sina teosofiska poem, *Brudgummen*, där Kristus-panteismen är fullt utbildad. Psyke spørjer:

När höjs jag frälsad över tingen?
 När skimrar jag i syskonringen?
 När famnar jag i gyllne ro,
 Han mina tankars A och O.

Vars kropp från åkerns gullhav kallar
 Vars blod i vinets druvor svallar,
 Vars blickar ömt välsignande
 Ur alla stjärnor på mig se.

Och man finner en genklang av Wallins psalm även i Runebergs dikt *Krysantos*, där han framställer sin uppfattning av förhållandet mellan den gudomliga uppenbarelsen i Kristus och i naturen:

Se dig kring i världen. O, vad ser Du?
 Överallt försonarns blomsterrike . . .
 Bor blott i ditt hjärta Kristi kärlek,
 blyg, ej rusig, skall Du finna saligt,
 hur i allt han skymtar fram, hur solen
 lyser med hans ljus, hur stjärnan tindrar
 med hans klarhet, livets sorl och vimmel
 av hans milda stämma genomljuda . . .

I alla tre dikterna står Kristus icke endast i ett transcendent utan även i ett immanent förhållande till naturen.

Av stor betydelse är Liedgrens uppvisande, att den Wallinska psalmboken är framgången ur samma hänförelse för en nationell moralisk pånyttfödelse som låg till grund för göticismens och nya skolans strävanden. Sin uppfattning av skaldens och skaldekunstens höga uppgift hade Wallin utbildat i nära anslutning till Schillers idealistiska konståskådning. Efter upplevandet av fäderneslandets olyckor 1808—09 fick denna uppfattning för honom ett nytt fördjupat innehåll och blev "en verksam idé, en drivkraft till outtröttlig strävan för folkets frälsning och förädling". Den våg av nationell väckelse, som gick över landet efter förlusten av Finland och som framkallade *Fosforos* (1810), *Iduna* (1811) och *Svea* (1811), har alltså även haft sin betydelse för tillkomsten av den Wallinska psalmboken. Liedgren karakteriserar fint dess egenart med bestämningarna "borgerlighet och romantik" — ordet borgerlighet taget närmast i betydelsen av civism eller medborgarsinne. Det utmärkande för psalm-

boken är dess klassiska måttfullhet och jämvikt; borgerligheten sjunker icke ner till 1700-talets prosaiska nyttighetsdyrkan, romantiken förlorar sig icke i oklart svärmeri.

Liedgren antyder i en not, att föreliggande undersökning närmast utgör ett förarbete till ett verk om den Wallinska psalmboken. Man vill hoppas, att detta verk snart ser dagen. Både hans doktorsavhandling och föreliggande undersökning visa, att han är rätte mannen att skriva det.

ALBERT NILSSON.

H. Mulert: Konfessionskunde. Sammlung Töpelmann: Die Theologie im Abriss, Bd 5, Giessen 1927. 501 sid. M. 12: —.

Att den gamla termen symbolik såsom omskrivning för ett särskilt arbetsområde inom teologien alltmer i det vetenskapliga språkbruket begynner lämna plats för andra uttryck, såsom "konfessionskunskap" eller liknande, är i själva verket ingen tillfällighet, utan sammanhänger med hela den moderna uppfattningen av förhållandet mellan fromhet och teologi, tro och dogm. Medan man tidigare i den teologiska vetenskapen alltför mycket behandlade dogm och bekännelse såsom en självständigt existerande storhet utan att aktge på deras relation till det levande fromhetslivet, så söker man nutilldags alltmera målmedvetet att tränga bakom de teologiska formuleringarna för att nå fram till de religiösa intentioner och motiv, vilka sökt sig just dessa teoretiska uttryck. Omplanterad på "symbolikens" mark, betyder denna insikt, att en tillfredsställande karaktäristik av de olika kristna konfessionerna — dit syftade dock mer eller mindre klart även den gamla symboliken, ehuru dess överskattning av de teologiska dokumentens värde härvidlag förryckte resultatet — ej låter sig vinna genom att ur bekännelseskriterierna och liknande källor mekaniskt upprada en serie "skiljeläror" med vederbörligt hävdande av den egna ståndpunktens skriftenlighet, utan att här kräves en mera omfattande värdering med utgångspunkt i fromhetslivets yttningar även på andra områden än det direkt läromässiga, t. ex. ifråga om kult, kyrkoförfattning, individuell livsföring. Intet samfund kan rättvist och uttömmande bedömas blott utifrån sina symboliska och teologiska dokument. Dessas vittnesbörd måste i och för komplettering och korrigerig och för att över huvud kunna rätt värderas insättas i ett bredare sammanhang. Därför utan löper man fara att förvansa

proportionerna och att aldrig få fatt på det väsentliga och avgörande. Såsom mål framstår nu en omfattande *typskildring* av de olika kristna samfundsbildningarna. Att symboler och skriftliga urkunder härvid alltid måste intaga en central plats, som ej av annat kan usurperas, är utan vidare klart. Men dessa ting komma icke ifråga såsom forskningens direkta objekt, utan närmast indirekt såsom exponenter för det skiftande religiösa liv, som sökt sig utlopp inom de olika, individuellt bestämda konfessionerna.

Genom denna omläggning av synpunkter har också symboliken i dess moderna form fått över sig en helt annan aktualitet. Intresset är närmast inriktat på de nu levande kyrkosamfunden och deras egendomliga grundkaraktär. Det är icke fråga om en i ett historiskt förflutet fixerad lära, utan om den centrala intention som däri kommer till uttryck och vari nutid förbinder sig med gången tid. Men härvid visar sig ej sällan, att sådant, som vid första påseende mera ter sig såsom antikvariska detaljer eller ovidkommande teologiska petitesseer, kan träda fram och påkalla nytt intresse genom att avslöja sitt inre sammanhang med själva centrum.

Så vinner symboliken, såsom konfessionskunskap i mera omfattande mening, en ny anknytning till det närvarande kyrkolivet med dess speciella uppgifter och problem. Så påkalla t. ex. de aktuella ekumeniska strävandena alltmera bestämt ett fördjupat studium av de olika kyrkosamfundens egendomliga struktur och historiskt bestämda väsensart. Här förslår ej längre den traditionella symbolikens metod och problemställning. Blicken måste på en gång fördjupas och vidgas, om icke de enhetssträvanden, som gå genom tiden, skola utlöpa i det falska alternativet: antingen ett konfessionellt motsatsförhållande av snävt dogmatisk-intellektuell karaktär eller en flack synkretism, som från de missförstådda differenserna i läran vill fly till "livets" förmenta enhet. För en skärpt syn på vad det här är fråga om står det klart, att intet är vunnet med några artificiella teologiska enhetsformler, utan att vägen framåt måste gå över fördjupad insikt i de olika kyrkoavdelningarnas faktiska egenart och i de sanningsmoment, som dessa var för sig representera. Så först kan framkomma den inbördes respekt och förståelse, som är förutsättning för det förtroendefulla utbyte av tankar och den gemensamhet i "liv och arbete," där icke det värdefulla i det historiskt givna behöver gå under utan tvärtom i en högre syntes kan komma det hela till godo.

Jag har något utförligare än eljest varit motiverat framfört dessa prin-

cipiella synpunkter, då med Mulerts bok första gången inom evangelisk teologi ett arbete föreligger, som i dess helhet sökt genomföra det program för en omfattande konfessionskunskap, vars riktighet länge erkänts. Se vi på Tysklands evangeliska teologi, så har den jämförande symboliken av modernt snitt där haft förvånansvärt få arbetare. Efter Kattenbusch, som på sin tid i det kända, stort anlagda verket om den orientaliska kyrkan såsom den förste formulerade den moderna symbolikens arbetsuppgift, och efter Loofs, vars "Symbolik" beklagligtvis stannat vid en första del över grekisk och romersk katolicism, har det varit en egendomlig stagnation på konfessionsvetenskapens givande marker. De kända, i sitt slag vederhäftiga handböckerna av Plitt-Schultze och Kunze röra sig i ett alltför trångt schema. Och den gamle Lutherforskaren Walther vandrar med sitt sista stora arbete, Lehrbuch der Symbolik av år 1924, ännu helt den traditionella symbolikens vägar.

Ej heller vår inhemska teologi kan på detta område göra anspråk på någon särskild berömmelse. K. H. Gez. v. Schéeles lärobok i symbolik rör sig helt med den gamla problemställningen. Samma gäller också O. Bensows nu i bokhandeln utgångna, knapphändiga, men i övrigt på många sätt förtjänstfulla handbok. Och bristen på sammanfattande framställningar kan ej heller anses hävd genom den omarbetade och därtill ytterligare förkortade upplaga av denna lärobok, som sagde förf. innevarande år utgivit med den karaktäristiska ändringen av titeln från symbolik till: Kristenhetens olika livstyper. Vida starkare modern orientering har Fehrmans skrift: Orientens och Roms kyrkor, som dock beklagligtvis fått den begränsning, titeln anger.

Även från vår horisont måste det därför hälsas med största tillfredsställelse, när vi nu genom den förut främst som systematiker kände Kielteologen Mulert fått ett verk, som från moderna utgångspunkter och med utnyttjande av ett omfattande och aktuellt material gripit sig an med den ingalunda lätta uppgiften att jämförande teckna de kristna samfundet under en sådan allmän typologisk aspekt.

Mot den principiella bestämning av konfessionskunskapens uppgift, som möter hos Mulert, synes mig föga vara att invända. Han avvisar med rätta den gamla symbolikens snäva begränsning av arbetsuppgiften. Själv vill han ge en bild av "den heutigen Zustand der verschiedenen Gruppen der Christenheit." Historiskt material skall indragas, endast för såvitt därigenom förståelsen av det närvarande främjas. Konfessionskunskapen skall bland de teologiska diciplinerna

intaga ett slags mellanställning mellan symboliken i hävdvunnen mening med dess starka kyrko- och dogmhistoriska orientering och den närmast till den praktiska teologien hörande "kyrkokunskapen." Medan den senare närmast är rent skildrande, beskrivande, utan något egentligt systematiskt och kritiskt intresse, så skall konfessionskunskapen främst söka de inre sammanhangen och den djupare enheten i all mångfald. Ehuru stoff från olika håll — historiskt, geografiskt, statistiskt etc. — måste komma till användning, får dock aldrig denna enhetssynpunkt gå förlorad. Den måste behärska det hela.

Det är uppenbart, att en vetenskaplig framställning av denna art skall ha sitt stora intresse för vida kretsar. Den tid är förbi, då man kunde nöja sig med blotta hörsägner om det som ligger bortom den egna stugknuten. Människorna vilja nu själva se och döma. Och den frimodiga tron beklagar ej detta; hon är förvissad om, att därav endast komma friskare ögon att se icke allenast bristerna, utan framför allt rikedomen i vad vi redan äga. Mulerts bok är på många sätt ägnad att komma detta vakna behov av vidare horisont över samtidens kristna andeliv till mötes. Den ger i lättsmält och översiktlig form en myckenhet intressant material och röjer ett väl avvägt, i bästa mening objektivt omdöme. Ett aktningvärt arbete har förf. underkastat sig för att på varje punkt göra sin teckning verkligt aktuell. Även det färskaste stoff är här samvetsgrant inarbetat: här kan man studera den ryska kyrkans senaste utvecklingsfaser likaväl som den modärna kurians nutida organisation och arbetssätt, här saknas ej notiser om sådana ting som den amerikanska fundamentalismen och den för Västerens folk även i religiöst hänseende alltmer brännande negerfrågan.

Utan tvivel ligger Mulerts styrka mera i den stoffmättade, vederhäftiga analysen än i den skarpa, knappa karaktäristiken. Understundom får framställningen en bredd, som menligt inverkar på den säkra linjeföringen. Det kan ej heller nekas, att en viss brist på proportion utmärker verket i dess helhet. Som sig bör är ju blott, att huvudkyrkorna få lejonparten av utrymmet. Men när den romerska katolicismen upptager ej långt ifrån hälften av den 479 sidor dryga texten, så kunna med fog invändningar göras. Till gengäld ha då andra partier helt naturligt måst över hövan inskränkas. Den anglosaxiska kristenheten och sekterna ha t. ex. fått en i förhållande till sin vikt och betydelse alltför styvmoderlig behandling.

Påfallande missgynnad synes mig också trots utförlighet i vissa hänseenden den evangeliska kyrkoavdelningen. Även om redan vid framställningen av den romerska katolicismen vissa jämförande utblickar på evangelisk kristendom gjorts, borde dock en teckning av protestantismen (i dess lutherska och reformerta utprägling) på sextio sidor ha känts otillfredsställande. Visserligen förmenar förf., att en teckning av protestantismens klassiska epok, omfattande reformatörernas och bekännelseskriaternas tankevärld, närmast hör dogmhistorien till. Men med denna argumentering hade dock förf. måst utrensa en mängd stoff ej minst från kapitlet om romarkyrkan. Härtill kommer, att konfessionskunskapen, såsom förf. själv proklamerat, arbetar under en annan huvudaspekt än dogmhistorien och att därför också stoffvalet i båda fallen blir olika. Det ter sig för mig också som en omöjlighet att giva en verkligt djupgående framställning av den evangeliska fromhetens egenart utan att på ett annat sätt än vad fallet är hos Mulert referera till det skede i historien, där motsättningen mellan evangeliskt och romerskt med principiell skärpa och elementär kraft sprungit i dagen. I detta stycke, menar jag, har förf. alltför mycket gjort sig urarva ifråga om det värdefulla i den traditionella symboliken. Utan en sådan teckning av de bärande reformatoriska motiven med hänsyn till deras ideellt bestående värde kan icke själva innersidan i den evangeliska kristendomstypen sägas ha kommit till sin rätt.

Med dessa anmärkningar har dock på intet sätt avsetts att förringa den tacksamhetsskuld, vari evangelisk teologi står till förf. för hans intressanta, grundliga, ja, på sitt sätt grundläggande arbete. Det skall helt visst komma till flitig användning vid de teologiska examensstudierna, där konfessionskunskapen med rätta kan kräva en betydligt utökad plats, men det borde också finna sina läsare bland den stora skaran av teologiskt intresserade lekmän och bland präster, som redan stå ute i arbetet.

GUSTAF LJUNGGREN.