

Bibelsyn och gudstjänst¹⁾.

I.

Det ämne: Bibelsyn och gudstjänst, som jag ombetts tala över vid dessa kyrkodagar, är mycket stort och omfattande. Det är svårt att bemästra det i en enda föreläsning. För att verkligen allsidigt behandla det krävdes en serie av föreläsningar. Det gör att vi vid detta tillfälle måste begränsa uppgiften. Och denna begränsning gäller därvid närmast det andra momentet i vårt ämne, alltså vad som inrymmes i »gudstjänst».

Med viss rätt kan man säga och brukar det sägas, att en kristen människas hela liv skall vara en gudstjänst, ett tjänande av Gud. Till gudstjänst i denna mening hör icke blott liturgi, utan även diakoni i ordets vidare mening såsom ett tjänande av Gud i kärlek till våra medmänniskor. Ehuru givetvis »bibelsyn» kan ställas i relation till »gudstjänst» i denna vida och omfattande betydelse, då hela det kristna livet såsom en gudstjänst kan vara betingat av en alldeles bestämd bibelsyn, t. ex. en didaktisk eller lagisk, så är det i vårt sammanhang ej fråga om gudstjänst i denna vida mening, utan i trängre liturgisk betydelse.

Men även i denna trängre mening kan det vara fråga om gudstjänst i olika betydelser. Av församlingsgudstjänster finnas dels sådana, som förlöpa i friare former, dels sådana, som äro i det väsentliga ritualmässigt bundna. Då vi i det följande tala om »gudstjänst», är det fråga om den senare kategorien.

Även av dessa ritualmässigt utformade gudstjänster finnes ett flertal, även om vi begränsa oss till vårt land och svenskt kyrkoliv i senare tid. Vi vilja här ta sikte på endast den form av gudstjänst, som tidigare i vårt land kallades »allmän kyrkotjänst» och från och med 1811 års handbok går under benämningen »högmässogudstjänsten».

Men även beträffande högmässogudstjänsten ha vi att göra en nödvändig bestämning. Medan tidigare »mässan» eller den allmänna kyrkotjänsten alltid innefattat nattvard, ha vi från och med 1811 års handbok en uppklyvning av högmässogudstjänsten i en

¹⁾ Föredrag vid Laurentius Petri Sällskapets kyrkodagar i Halmstad augusti 1948.

sådan *med* och *utan* nattvard. I det följande är det icke fråga om den stympade högmässan utan nattvard, utan om högmässa i egentlig mening, vari nattvard ingår.

Såsom 1811 års handbok i ett flertal hänseenden bär tydliga upplysningsdrag — egentligen skedde i våra svenska ågendor från dogmatisk synpunkt ett jordskred i och med nämnda handbok — så är uppenbarligen denna uppklyvning av högmässan och överhuvud framställandet av en högmässa *utan* nattvard en typisk upplysningsprodukt. Sakramentet har numera förlorat sin fasta och centrala plats i kyrkans gudstjänstliv. Det kan givetvis vara med i gudstjänsten, men man kan också vara det förutan. Det är överlåtet åt enskild mans avgörande, om det skall vara med eller icke. Vad vi i vårt sammanhang ha att uppmärksamma, det är, att denna syn på sakramentet och dess plats i gudstjänsten hänger samman med en alldeles bestämd bibelsyn.

I samma upplysningstendenser och arv från upplysningens tänkesätt bottnar också den spänning — för att icke säga motsatsförhållande — mellan predikstolen och altaret, som kommit till uttryck inom senare tiders protestantism. Mycket vanligt är att man säger, att predikstolen skall representera det subjektiva, personliga, tidsbetingade och tidsbetonade i gudstjänsten, medan altaret företräder det objektiva, tidlösa, det för kyrkan i alla tider gemensamma. Medan vid altaret menighetens tack, bön och offer fram bäras, har predikstolen — så menar man — att representera det didaktiska momentet i gudstjänsten. Sådana meningar och en sådan uppklyvning av gudstjänsten ha sin förutsättning i en alldeles bestämd bibelsyn, som mera har släktskap med upplysningens tänkesätt än urkristendomens och reformationens.

Vad det i vårt sammanhang gäller — och det är den sista av de begränsande begreppsbestämningar, som vi här inledningsvis framställa — det är att söka nå en *evangelisk* och *reformatörisk* syn såväl på gudstjänsten som på vår bibel. Det finnes i våra dagar många i och för sig aktningvärdade strävanden att i en tid, då snart sagt allt flyter, vinna ett fastare, mera objektivt grepp om såväl gudstjänstens utformning som synen på och bruket av vår bibel. För att stanna vid ett par ytterlighetsriktningar kunna vi här nöja oss med att peka på dels vissa romaniserande liturgiska strävanden, som efter senare tiders nivelleringstendenser söka åstadkomma en välbehörlig restaurering av vårt gudstjänstliv, dels en fundamentalistisk strömning, som gent emot senare tiders hejdlöst subjektivis-

tiska inställning till vår bibel söka vinna fasthet och substans i bibelsynen. Enligt min mening leder ingendera av dessa riktningar till det önskade målet. Vi ha m. a. o. icke att söka vinna en romaniserande eller ortodox-ortodoxistisk eller pietistisk eller upplysningsmässig-wolffiansk eller romantisk syn på bibeln och gudstjänsten, utan helt enkelt en *evangelisk* — *urkristen* och — så visst som evangeliet förnyades i reformationen — en *reformatorisk* syn. Det skall visa sig, att en förnyad evangelisk syn på vår bibel skall förhjälpa oss återfinna den enhetlighet i gudstjänsten, som under senare tider gått förlorad.

II.

Den bibelsyn, som råder bland icke blott lekmän i allmänhet, utan även många präster och teologer i våra dagar, är icke urkristendomens och reformationens, utan den är av modernare snitt. Den går emellertid långt tillbaka i tiden — till Augustinus — och skulle kunna betecknas som *spiritualistisk*. Detta är icke frapperande, ty spiritualismen i olika former sitter oss djupt i blodet. Luther kunde beteckna våra stamföräldrar Adam och Eva spiritualister.

Med Augustinus kom något nytt i bibelsynens historia liksom i ett flertal andra hänseenden. Han kan i fråga om skriftuppfattningen liksom i andra avseenden betecknas som den första moderna människan, ty han gör i fråga om uppfattningen om Skriften och Guds ord den distinktion mellan ordet, tecknet, signum å ena sidan och saken, föremålet, verkligheten själv å den andra, som är så naturlig för varje modern människa. Vi moderna människor mena ju, att orden äro tecken, sinnebilder, figuræ eller signa för skilda ting och förhållanden i världen. Vi liksom söka oss bakom dessa tecken eller sinnebilder till de åsyftade tingen eller förhållandena själva. Just denna distinktion mellan föremålen (res) och tecken (signa) gör Augustinus i sin skrift *De doctrina christiana*, som länge utgjorde främsta Einführung i studiet av den heliga Skrift.

Gäller detta förhållande om våra mänskliga ord i allmänhet, att de blott äro tecken, figurer eller signa, bakom vilka vi ha att söka tränga till saken, realiteten, själv, så gäller detta enligt Augustinus i än högre grad om bibelns ord och utsagor om Gud. Ty Gud är i

sig själv den utesäglige och ofattbare. Han är i sista hand att tänka endast i negationer, på negativt sätt, såsom »det utöver vilket intet bättre eller högre finnes», ett gränsbegrepp sålunda, inför vilket vår tanke måste göra halt och som ej kan innefattas i våra ord. »Ehuru sålunda ingenting låter sig lämpligen utsäga om Gud», skriver Augustinus, »så har han likväl tillåtit bruket av mänskliga ord och velat, att vi skola till hans ära fröjda oss i våra ord. Därav kommer det sig, att man över huvud gav honom namnet 'Gud'. Helt viss blir vid ljudet av detta ord Gud själv i sitt verkliga väsen *icke* känd. Men så snart detta ljud berör örat, föranleder det likväl var och en, som blott rent språkligt förstår ordet, att därunder tänka sig ett i högsta grad fullkomligt och odödligt väsen.» Att märka är att ordet Gud över huvud, alltså även detta ord i bibeln, enligt Augustinus icke låter Gud i hans verkliga väsen framträda och bliva känd. Man har därför att liksom gå bakom detta ord för att så att säga hinsides detsamma på något sätt nå kontakt med eller vidröra (adtingere) realiteten Gud. Vad som gäller ordet Gud, gäller alla andra ord i bibeln. De äro blott tecken — och förvisso de främsta tecknen — för den bakomliggande realiteten. Den heliga Skrift är enligt Augustinus den viktigaste samlingen av tecken för de realiteter, som ingå i den kristna läran, doctrina christiana. Detta är grunddragen i Augustinus skriftuppfattning eller bibelsyn.

Då denna bibelsyn betecknas spiritualistisk, innebär detta, att bibeln och dess enskilda ord och utsagor icke tänkas i sig själva omedelbart bringa realiteten Gud och hans frälsning, utan de äro blott en lära *om* Gud och hans frälsning. Vi föranledas visserligen att med tillhjälp av bibelns ord och utsagor nå kontakt med realiteten Gud och hans frälsning, men detta sker *icke i* ordet, utan på spiritualistiskt vis vid sidan av det eller bortom ordet, hinsides detsamma.

Då bibelns ord och utsagor uppfattas såsom blott tecken eller sinnebilder (signa), skilda från den realitet eller verklighet, som med orden betecknas, innebär detta, att *i* meddelandet av bibelns ord eller lära *icke sker eller verkas* något. Visserligen äro bibelns ord *anledning till* att något sker i hjärte- eller själsgunden hos den, som mottager dessa ord och tar dem till sig, men detta sker på spiritualistiskt vis vid sidan av Skriftens ord eller hinsides dem.

Augustinus' skrift De doctrina christiana, där principerna för

denna bibelsyn äro framlagda, blev främsta Einführung i studiet av den heliga Skrift under hela medeltiden. Och samma spiritua- listiska skriftuppfattning kom naturligt nog att företrädas av den romerska katolicismen. Bibeln är enligt dess åskådning givetvis den främsta samlingen av ord och utsagor om Gud och de gudom- ligen. Men vid sidan av bibelns lära därom föreligger tradi- tionen, både den muntliga och den skriftligt belagda. Men reali- teten Gud och hans frälsning ineliggas icke vare sig i bibelns eller traditionens ord och utsagor, utan man har att på olika vägar — det praktiska livets, gärningarnas, moralismens väg eller den mys- tiska kontemplerationens väg eller det extatiska skådandets väg — nå kontakt med realiteten Gud och hans frälsning vid sidan av eller bortom Skriftens ord.

Den protestantiska ortodoxien delar denna skriftuppfattning, blott med den modifikation, att traditionen här fått träda till- baka och bibeln tillerkännes en enastående ställning. Men bibeln och dess utsagor betraktas här ännu väsentligen såsom en lära om Gud och gudomliga ting, ej såsom ett uttryck för ett omedelbart gudshandlande, vari Gud själv i hela sin verklighet möter. Karak- teristiskt nog kommer ordo salutis inom ortodoxien att mynna ut i unio mystica, ett omedelbart möte och en direkt förening med Gud, sedan man icke längre behöver Skriftens trappstege.

Pietismen kommer visserligen med en reaktion mot ortodoxiens förmenta försummande av livet, men delar alltjämt i princip ortodoxiens skriftuppfattning. Mötet med Gud och hans frälsning ligger enligt pietistisk åskådning icke omedelbart i Ordet, utan i det praktiska livets fromhet och i själens inre upplevelser. Bi- beln och dess utsagor fattas alltjämt väsentligen som en lära om Gud och de gudomliga tingen, en objektiv motsvarighet till vad som praktiskt och subjektivt skall förverkligas hos den enskilde fromme.

Även upplysningen och neologien delar i princip den ortodoxa skriftuppfattningen, enligt vilken bibeln väsentligen är en lära om Gud och de gudomliga tingen, men ej uttryck för ett omedel- bart gudshandlande, vari Gud själv är närvarande — blott med den modifikation att Skriftens utsagor reduceras och beskäras efter måttstocken av vad som kan vara godtagbart för förnuftet och den naturliga religionen.

Då om alla dessa olika strömningar och riktningar sagts, att de alla — ehuru på olika sätt — företräda en *spiritualistisk* bibelsyn,

så innebär detta, att de ej fatta Skriftens samling ord och tecken såsom bärare av saken själv — Gud och hans frälsning — eller *ett* med denna realitet, utan endast såsom en ansatspunkt eller en språngbräda, varifrån den, som läser eller hör dessa ord, svingar sig till den hinsides eller bakomliggande realiteten, Gud och hans frälsning. Gent emot eller till skillnad från denna spiritualistiska syn är urkristendomens och reformationens bibelsyn *realistisk*.

Då det säges, att den urkristna och reformatoriska bibelsynen är realistisk, innebär detta, att här icke göres någon distinktion mellan ordet, tecknet, å ena sidan och saken, realiteten, som med ordet betecknas, å den andra. I och med ordet och tecknet är saken, realiteten, given. »Mina ord äro ande och äro liv». Man behöver alltså icke leta sig bakom orden för att på spiritualistiskt vis nå kontakt med, adtingere, saken, utan med tecknet, ordet, föreligger saken, realiteten. Alltså realism i uppfattningen. Denna realistiska bibelsyn har urkristendomen tagit i arv av judendomen, och den har på nytt fått liv i reformationen.

Av denna realistiska syn, enligt vilken saken, realiteten, verkligheten är given med ordet, tecknet, följer att det *verkas*, det *sker* något i och med ordet. »Och Gud sade: 'Varde ljus'; och det vart ljus» (1 Mos. 1:3). I Guds ord ligger hela Guds skapande realitet. »Ty liksom regnet och snön faller ifrån himmelen och icke vänder tillbaka dit igen, förrän det har vattnat jorden och gjort den fruktbar och bärande, så att den giver säd till att så och bröd till att äta, så skall det ock vara med ordet, som utgår ur min mun: det skall icke vända tillbaka till mig fåfängt, utan att hava verkat vad jag vill och utfört det, vartill jag hade sänt ut det» (Jes. 55:10 f.).

Till den realistiska bibelsynen hör nu icke blott att saken, realiteten, den av Gud utlovade frälsningen, är i ordet, tecknet, utan även att Gud, som talar, är där. I ordet möter Guds ande, Guds själ eller Gud själv.

För att komma åt den urkristna och reformatoriska realistiska bibelsynen är det nu emellertid lika viktigt att betona den andra sidan av saken, nämligen att Skriftens ord äro och förbliva *tecken*, *sinnbilder*, *symboler*. Då det sagts, att den realistiska bibelsynen innebär, att orden här fattas som tecken, som aldrig äro skilda från, utan alltid ett med den sak, som med orden betecknas, så är att uppmärksamma, att denna enhet med saken, realiteten själv, icke utesluter, att orden alltjämt äro och förbliva tecken. Detta sammanhänger med den urkristna — i reformationen förnyade —

eskatologiska synen. Ty tecken, symboler, ordets tecken och sakramentens tecken (dopets vatten och nattvardens bröd och vin) äro den enda möjliga formen för närvaron i *denna* världen och *denna* tidsåldern av den tillkommande, Gud och hans frälsning.

Att Gud med sin frälsning i denna världen och denna tidsåldern *verkligen* möter i ordets tecken och sakramentens tecken utesluter den spiritualistiska uppfattningen, att vi måste gå bakom tecknen för att oberoende av dem, på ett spiritualistiskt-andligt plan, omedelbart komma i kontakt med och möta Gud. Men att Gud med sin frälsning i denna världen och denna tidsåldern möter *endast i tecken* (ordets tecken och sakramentens tecken), utesluter varje tanke, att Gud och hans frälsning skulle i denna världen och denna tidsåldern möta som en *empirisk* verklighet. Gud och hans frälsning äro i ordet närvarande *icke* som en *empirisk* verklighet, utan som en *eskatologisk*, *icke i skådande*, utan *i tro*.

Ordet och *tron* äro så hänvisade till varandra och utgöra korrelatbegrepp. Det hör till urkristendomens realistiska och — kunna vi nu tillägga — eskatologiska bibelsyn. Medan den spiritualistiska skriftuppfattningen, som möter inom romersk katolicism, ortodoxi, pietism, upplysning o. s. v., sammanhänger med en av-eskatologiserad kristendomssyn, har den urkristna, i reformationen förnyade, realistiska bibelsynen starkaste affinitet till den urkristna eskatologiska inställningen, vilken — även den — förnyats i reformationen.

Följande drag äro kännetecknande för den urkristna och reformatiska bibelsynen: 1. Ordet eller tecknet och den med ordet eller tecknet betecknade saken ha ej gått i sär, utan ordet, tecknet, tänkes vara bärare av saken-realiteten själv eller rättare *ett* med densamma; m. a. o. Gud och hans frälsning äro *i Skriftens* ord. 2. Här är fråga om *verklighet* — icke i hellenistisk mening såsom ett tomt, abstrakt och passivt varande — utan i biblisk mening, ty här *verkas* och *sker* något. 3. Denna verklighet är icke empirisk, utan eskatologisk, ej given för erfarenhet och skådande, utan blott för tron. 4. Detta kommer till uttryck däri, att Gud och hans frälsning möta endast i tecken och symboler, ordets tecken och sakramentens tecken, ty tecken och symboler äro den enda formen för närvaron i *denna* världen och *denna* tidsåldern av vad som hör den *tillkommande* till.

III.

Vilken syn på gudstjänsten harmonierar med denna urkristna och reformatoriska — med ett ord evangeliska — bibelsyn? Det blir för oss nu den avgörande frågan.

I en predikan vid invigningen av slottskyrkan i Torgau 1544 säger Luther, »dass nichts anderes darinnen (scil. in der Schlosskirche) geschehe, denn dass unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang». I detta uttalande av Luther har man med rätta funnit ett äkta uttryck för en evangelisk syn på gudstjänsten.

På det kortaste sättet torde gudstjänsten i evangelisk mening så kunna definieras, att gudstjänsten är församlingens umgänge med Gud i mottagandet av honom själv i hans ord och i församlingens hängivelse av sig själv åt Gud i och genom bön, tack och lov. Enligt en sådan uppfattning av gudstjänsten är denna sålunda i första hand icke en församlingens framställande eller organiserande verksamhet (»darstellendes Handeln der Gemeinde» enligt Schleiermacher), ej heller en prästens pedagogiska eller didaktiska — för att ej nämna sakrificiella — verksamhet, utan ett Guds handlande genom Kristus med oss.

Enligt den förut antydda spiritualistiska bibelsynen, enligt vilken bibeln är en samling ord och utsagor om Gud och de gudomliga tingen, vilka på ett eller annat sätt kunna bli oss ett incitament att hinsides ordet nå kontakt och umgänge med Gud, kan gudstjänsten förvisso betraktas som i främsta rummet en *prästens* eller *predikantens* aktion eller verksamhet, varigenom han har att didaktiskt upplysa församlingen om Gud och de gudomliga tingen och pedagogiskt fostra och leda den på den väg, som står i överensstämmelse med bibelns höga lära om Gud.

I full harmoni med nämnda spiritualistiska bibelsyn står också den syn på gudstjänsten, som Schleiermacher uttryckt med orden »darstellendes Handeln der Gemeinde». Såsom »darstellend» eller »organisierend» innebär församlingens i gudstjänsten realiserade handlande, att församlingen i och genom gudstjänsten framskapar organ för aktualiserande och renande av fromma gemyts- eller själstillstånd hos sina medlemmar. Det är givet, att Skriften såsom en samling ord och utsagor om Gud och de gudomliga tingen kan vara ett förträffligt incitament därtill. Men mötet med

Gud och hans frälsning kommer icke till stånd i bibelordet, utan vid sidan av det, i känslan och det fromma självmedvetandet.

Med den evangeliska synen på gudstjänsten som ett Guds handlande genom Kristus med oss eller — utförligare uttryckt — församlingens umgänge med Gud i mottagandet av honom själv i hans ord och hängivelsen av sig själv åt Gud i och genom tack, lov och bön, harmonierar väl den urkristna och reformatoriska — med ett ord evangeliska — *realistiska* bibelsynen, som implicerar den för urkristendomen och därmed för kristendomen över huvud konstitutiva eskatologiska inställningen. Ty är gudstjänsten i evangelisk mening i första hand ett Guds handlande genom Kristus med oss eller ett församlingens umgänge med Gud i mottagandet av honom själv *i hans ord*, så är det just detta, som den realistiska bibelsynen vill ge uttryck åt, nämligen att *i bibelordet möter Gud själv, i Skriftens ord handlar och verkar Gud, i och genom detsamma sker* något, nämligen det som Gud verkar.

Härav följer, att den del av vår högmässa, som gemenligen kallas »ordets gudstjänst», aldrig får fattas så, som vore dess väsentliga uppgift av didaktisk eller pedagogisk art och som vore prästen-predikanten i egentlig mening agerande och handlande. Visst hör både upplysning och fostran till det kristna livet. Men meddelandet därav konstituerar icke *gudstjänsten* i evangelisk mening såsom i första hand innebärande, att Gud giver sig själv åt oss i sitt ord. Predikan som ett väsentligt moment i »ordets gudstjänst» har sålunda till främsta syfte att låta Gud själv och hans frälsning bli en närvarande verklighet. Det måste m. a. o. *ske* något i predikan. Denna får icke vara bara varjehanda meditationer eller subjektiva utgjutelser från predikantens sida, vilka visserligen kunna väcka åhörarnas intresse, men djupast lämna dem oberörda, utan predikan måste vara ett stycke liv, verksamhet, drama, historia, skeende. Och detta blir predikan, om den är fullödigt biblisk. Då verkar den alltid — liksom Guds ord — och den verkar liksom Guds ord i dubbel riktning: antingen uppriktelse och frälsning eller förhärdelse och dom. Den lämnar ingen oberörd. Då det här säges, att predikan har att verka *liksom* Guds ord självt, innebär detta, att predikan skall vara ett stycke Guds ord. Vad som i predikan ej kan rymmas därunder, har i gudstjänsten ingen plats.

Samma gudsnärvaro, gudsrealitet och gudshandlande skall komma till uttryck i högmässans andra huvuddel, kallad »altarets

gudstjänst», om även här en gudstjänst i evangelisk mening skall realiseras.

Nu tycks, när det är fråga om de båda viktiga momenten i gudstjänsten, nämligen det gudomligas reala närvaro och momentet av att något verkligen sker och tilldrager sig, den romersk-katolska mässan hava ett bestämt företräde framför den evangeliska högmässan, såsom den utgestaltats i vår kyrka. Ty då enligt den romersk-katolska transsubstantiationsläran substansen i nattvards-elementen förvandlas till Kristi lekamen och blod, synes ju kravet på det gudomligas reala närvaro i nattvarden vara tillgodosett på ett sätt, som icke kan överbjudas. Och då i själva mässan detta förvandlingsunder kommer till stånd, *sker* och *tilldrager sig* här verkligen något, och detta skeende är icke indraget inom människans subjektiva medvetenhetssfär, utan är av objektiv, gripbar och påtaglig art. Den dragning mot den romersk-katolska uppfattningen, som på denna punkt här och var inom den evangeliska kristenheten gör sig gällande, torde till stor del ha sin förklaring i det berättigade önskemålet, att det gudomligas närvaro skall komma till uttryck i gudstjänsten och att det skall *ske* något där.

Nu lider den romersk-katolska nattvardsuppfattningen emellertid från urkristen och evangelisk synpunkt av den grundbristen, att nattvarden här aveskatologiserats. Det från evangelisk synpunkt förkastliga i den romerska läran är egentligen icke, att man här talar om ett förvandlingsunder, utan att man i de till Kristi lekamen och blod förvandlade nattvards-elementen på ett empiriskt sätt dragit in det gudomliga i denna världen och gjort det till ett ting likt andra ting i denna världen, som man kan förfoga över och handhava. Man drar på detta sätt in det övernaturliga i den naturliga världen, men med kategorierna övernatur-natur har man skjutit undan de eskatologiska kategorierna: denna världen och den tillkommande.

Det är en känd sak, huru man på evangeliskt-lutherskt håll kraftigt betonar Kristi reala närvaro i nattvarden, och stundom sker detta i våra bekännelseskrifter, såsom t. ex. i Apologien, med uttryckssätt, som komma den romerska transsubstantiationsläran nära. I *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* (1528) skriver Luther: »Det är under alla förhållanden rätt talat, då man pekar på brödet och säger: 'Detta är Kristi lekamen' och: 'Den som ser brödet, han ser Kristi lekamen'... Vidare är det rätt att säga: 'Den som griper om brödet, han griper om Kristi lekamen' och: 'Den som

äter brödet, han äter Kristi lekamen', 'Den som med tänder och tunga söndersmular brödet, han söndersmular med tänder och tunga Kristi lekamen'.» Det är ingalunda underligt, att man med sådana uttalanden för ögonen menat, att Luther står den skolastiska sakramentsläran nära och knappast kan sägas hava brutit med denna. Man menar ofta, att Luthers nattvardslära är en skolastisk rest i hans reformatoriska åskådning. Kristus synes ju i nämnda uttalanden av Luther vara på ett empiriskt sätt indragen i denna världen och gjord till ett ting likt andra här förekommande ting. Därmed synes icke heller Luthers nattvardsuppfattning ge utrymme åt den eskatologiska synen.

Men — här inställer sig ett betydelsefullt men — i omedelbar fortsättning av det nyss citerade skriver Luther: »Och dock är det under alla omständigheter sant, att ingen ser, griper om, äter och sönderbiter Kristi lekamen, såsom man på ett yttre synligt och empiriskt sätt (*sichtbarlich*) ser och sönderbiter annat kött. Ty vad man gör med brödet, tillkommer med rätta Kristi lekamen för den sakramentala enhetens skull (*um der sakramentlichen Einigkeit willen*)». Det föreligger sålunda enligt Luther icke en empirisk enhet mellan brödet och Kristi lekamen, utan enheten är sakramental.

Det sakramentala i urkristen och evangelisk mening hänger emellertid på det närmaste samman med det eskatologiska. Det sakramentala är nämligen formen för det eskatologiskas närvaro i denna världen eller det sakramentala är i denna världen manifestationen av den tillkommande världen och dess liv. Detta betyder beträffande nattvarden, att i brödet är Kristus reallt närvarande — men icke som en empirisk realitet, som kan tagas fram, bäras i procession, visas för människorna och åter låsas in i tabernaklet — utan som en eskatologisk. Åtnjutandet av brödet i nattvarden är en i tron skeende antecipation av åtnjutandet av Kristus helt och fullt en gång i härlighetens värld.

Men nu är att märka, att det icke-förvandlade brödet i nattvarden alltjämt är ett *tecken*, men icke ett tecken, som är skilt från den sak, som det betecknar, och i denna mening något blott signifikativt — Luther står därför i radikal motsättning till Zwingli — utan ett tecken i urkristen och biblisk mening, d. v. s. ett tecken, som är *ett* med den sak, som det betecknar. Luther uttrycker denna bibliska realism så, att brödet *är* Kristi lekamen och att den som äter brödet, han äter Kristi lekamen, och *dock* sönderbiter ingen med brödet Kristi lekamen, såsom man på empiriskt sätt (*sichtbarlich*) ser och sönderbiter annat kött.

Tecken i denna realistiska och eskatologiska mening är den enda formen för den tillkommande världens närvaro i denna världen. Tecken i denna mening är detsamma som löfte, såsom ju hela evangeliet rätteligen kallas löfte. Löftet visar framåt mot uppfyllelsen och har något av uppfyllelsen i sig, ty ett löfte, som ej uppfylles, är intet löfte i sträng mening. Och dock föreligger uppfyllelsen ännu ej reall-empiriskt i löftet, utan endast praesumptoriskt och på ett anteciperande sätt. Så utgör nattvarden i denna världen, denna syndens, dödens och förgängelsens värld, en anticipation i tron av det hela och fulla åtnjutandet av Kristus en gång i den eskatologiska tidsåldern, i härlighetens värld. I nattvarden sker på detta sätt en manifestation av den tillkommande världen och dess liv.

Med denna evangeliska syn på nattvarden harmonierar helt den realistiska bibelsynen, sådan vi förut mött den. Ty enligt denna bibelsyn utgör Skriftens ord på samma sätt ett tecken, men icke i spiritualistisk mening ett tecken, som är skilt från den sak, som det betecknar, och sålunda något blott signifikativt, utan ett tecken i urkristen och biblisk mening, d. v. s. ett tecken, som är *ett* med den sak, Gud och hans frälsning, som det betecknar. Och dock är Skriftens ord alltfört ett tecken, då ju tecken är den enda formen för den tillkommande världens och Guds närvaro i denna världen. Lika litet som nattvarden tecken, brödet och vinet, enligt evangelisk åskådning äro identiska med Kristus, lika litet är bibelordet identiskt med Gud själv. En sådan bibelsyn, som sätter likhets-tecken mellan bibelordet och Gud och sålunda absolutifierar bibelbokstaven, står som den spiritualistiska bibelsynens diametrala motsats och företrädes i våra dagar inom vissa fundamentalistiska strömningar. Båda dessa bibeluppfattningar äro emellertid varandra lika i det hänseendet, att de båda — ehuru på olika vis — aveskatologiserats. Gent emot båda står den urkristna och reformatoriska realistiska bibelsynen, som ger fritt rum åt det för kristendomen över huvud konstitutiva eskatologiska motivet. Med denna realistiska bibelsyn harmonierar helt och fullt nattvarden i evangelisk mening, sådan den här förut framställts.

Om vi nu aktge på nattvardsfirandets liturgiska utformning i vår svenska högmässa, så är med tanke på det eskatologiska motivets avgörande vikt att säga, att detta för kristendomen över huvud konstitutiva motiv bör komma till klarare uttryck än vad som i nu gällande ritual sker. Tidigare kom detta motiv i våra guds-

tjänstordningar till ett fullödigt uttryck alltifrån Then Swenska Messan 1531 fram till 1811 års handbok. I denna sistnämnda typiska upplysningsprodukt aveskatologiserades nattvarden liksom dopet emellertid fullständigt. Därefter har en sakta fortgående restauration inträtt, men den kan ännu ej sägas vara slutförd i vårt nu gällande nattvardsritual. Ännu återstår ett och annat att beakta för att nattvarden som eskatologisk måltid skall klart framträda.

Med den realistiska synen på bibeln såväl som på nattvarden, vilken samtidigt implicerar den eskatologiska betraktelsen, kommer varje spänning eller motsatsförhållande mellan gudstjänstens båda huvuddelar, »ordets gudstjänst» och »altarets gudstjänst», eller mellan predikan och nattvarden att bortfalla. Att en spänning här över huvud kunnat inträda — och så har skett icke blott inom den protestantiska utan även den katolska världen — har väsentligen sin grund däri, att man kommit bort från den urkristna och reformatoriska realistiska bibelsynen och hamnat i en vare sig spiritualistisk eller fundamentalistisk skriftuppfattning, ävensom att man fastnat i en oevangelisk, på olika sätt utformad aveskatologiserad syn på nattvarden.

Gudstjänsten i evangelisk mening är i första hand och principiellt Guds handlande genom Kristus med oss. Samma gudsaktivitet ger den evangeliska realistiska bibelsynen med den därmed harmonierande nattvardsuppfattningen uttryck åt. Då enligt den fylligare definitionen gudstjänsten i evangelisk mening är församlingens umgänge med Gud i mottagandet av honom själv i hans ord och i församlingens hängivelse av sig själv åt Gud i och genom tack, lov och bön, må dessa sistnämnda i gudstjänsten ingående viktiga moment ej betraktas som mänskliga komplement till vad Gud gör, såsom skulle gudstjänsten principiellt konstitueras av en samverkan mellan Gud och människan. Gudstjänsten är principiellt vad *Gud* genom och i Kristus gör med oss. Gudstjänsten är en manifestation av att Gud på nytt giver sig själv åt oss, en manifestation av att den gåva, som en gång i Kristi födelse gavs världen och varmed den tillkommande världen bröt in i denna syndens och dödens värld, den ger Gud ständigt på nytt. Gudstjänsten är så en manifestation av inbrytandet på en viss punkt i denna världen av den tillkommande. Så står gudstjänsten med i den eskatologiska situationen. Att *vi människor* i gudstjänsten frambära vår bön, vårt tack och vår lovsägelse är blott ett uttryck

för att gåvan är mottagen och sålunda i föreliggande konkreta situation fulländad. Ty först då är gåvan fulländad och först då föreligger en gåva i ordets egentliga mening, när den är mottagen. Så ger gudstjänsten i evangelisk mening och bibeln i evangelisk mening uttryck åt det, som är evangeliets kärna och som aposteln Paulus sammanfattat i det stora ordet: »Alltsammans kommer från Gud» (2 Kor. 5:18).

Hjalmar Lindroth.

Erfarenheter av tidegården i församlingsarbetet i Sverige.

Den mest överraskande erfarenheten är egentligen den, att vi *har* erfarenheter av tidegården i församlingsarbetet. Vi som nu står mitt uppe i församlingstjänsten kanske inte alltid rätt besinnar, vilken utveckling som här i all stillhet har ägt rum. Tidegården var för trettio år sedan praktiskt taget ett okänt ting i Sveriges kyrka — utom som musikhistoriskt och liturgihistoriskt forskningsobjekt för en handfull teologer och musikhän eller som föremål för fromt svärmeri från några präster med s. k. katolska sympatier. I dag är tidegården en faktor att räkna med i församlinglivet. Det är raskt marscherat på trettio år!

Man måste ställa den frågan: hur blev det möjligt? Givetvis får man inte förbise det förberedelsarbete, som skedde genom rent vetenskapliga insatser från olika håll (och av olika valör) under början av 1900-talet och som klarlade den svenska tidegårdens historia och kartlade dess material. De praktiska konsekvenserna av dessa teoretiska landvinningar drogos av de båda präster och forskare, som fått betyda så mycket för den svenska tidegårdens restaurering: kyrkoherdarna Adell och Peters. Men deras betydande insatser räcker inte ensamma som förklaring till tidegårdens senare framgångar. De trettio åren utgör nämligen en märklig utvecklingsperiod också ur allmänt kyrklig synpunkt. Teologien har genomlöpt en självbesinningens tid. Kyrkotanken har trätt i förgrunden, och jämsides med den praktiska teologiens rön har exegetik och systematik inriktat sitt intresse på bl. a. frågorna om urkyrkans