

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

ÅRGÅNG 9

1933

HÄFTE 4

I N N E H Å L L

| | Sid. |
|---|------|
| Sinnelagsetik — pliktsinnetag, dygdsinnetag, trossinnetag, av ARVID RUNESTAM | 307 |
| Det kyrkliga läget i Tyskland, av ANDERS NYGREN | 320 |
| »Religiös erfarenhet» och Nya Testamentet, av OLOF LINTON | 350 |
| Från den teologiska samtiden | 368 |

Teologisk litteratur:

| | |
|---|-----|
| De nyaste textfynden till Nya Testamentet, av <i>Joh. Lindblom</i> | 374 |
| En katolsk textupplaga till Nya Testamentet, av <i>Joh. Lindblom</i> ... | 380 |
| ERICH VOGELSANG: Luthers Kampf gegen die Juden, av <i>Anders Nygren</i> | 381 |
| HERBERT PREISKER: Geist und Leben. Das Telos-Ethos des Urchristen- tums, av <i>Anton Fridrichsen</i> | 384 |
| Till den moderna du-filosofien, av <i>A. Hjalmar J. Lindroth</i> | 387 |
| Till minnet av Nathan Söderblom, av <i>Yngve Brilioth</i> | 397 |
| Ur tidskrifterna | 400 |

L U N D

C. W. K. G L E E R U P S F Ö R L A G

S I N N E L A G S E T I K

PLIKTSINNELAG, DYGDSINNELAG, TROSSINNELAG

AV PROFESSOR ARVID RUNESTAM, UPPSALA

Det råder mycken förvirring i användningen av begreppet »sinne-
lagsetik». Ordet får tjäna att karakterisera sinsemellan mycket
olika etiska åskådningar: evangeliets etik lika väl som Kants, Thomas'
ab Aquino etik lika väl som Luthers. »Sinnelagssedligheten» sättes ofta
såsom något »inre» i en misstänkt motsättning till det yttre handlandet
— man tänke t. ex. på den »Gesinnungsinnerlichkeit», med vilken
Troeltsch i sina Soziallehren inför en konstlad spänning i Luthers etik
mellan en sektetik och en »kyrkoetik». Och i diskussionen om idealism
och kristendom laboreras nog understundom med sinnelagsetiken på ett
sätt, som icke är ägnat att öka klarheten.

Det följande åsyftar långt ifrån någon allsidig utredning av begrep-
pets innebörd. Än mindre att taga någon befattning med dess skiftande
betydelser i den moderna diskussionen. En översikt häröver vore utan
tvivel välbehövlig. Underrubriken här ovan anger mitt ämnes begräns-
ning till tre typer av sinnelagsetik, Thomas', Kants och Luthers. I
själva verket är det som följer endast brottstycken av en skiss.

Det skulle gälla att teckna några drag i den »bild», som omedelbart
ger sig för blicken vid iakttagelsen av de sinnelag, som Thomas, Kant
och Luther var för sig ha i tankarna, då de till ett »inre» av något slag
hänföra det sedliga subjektiva grunddatum.

Den synpunkt, som härvid kommer att överväga, är frågan om sinne-
lagets *konstanthet* och *momentanitet*. Är det sedliga sinnelaget en
beständig och kontinuerlig storhet, eller är det av momentan och punk-
tuell beskaffenhet? Med denna fråga sammanhänger nära en annan,
som är svårt att alldeles exakt formulera, men som försöksvis skulle
kunna uttryckas så: Utgör det sedliga sinnelaget ett *tillstånd*, en imma-

nent besittning, eller en intentional *akt*? En fråga, som sedan i sin tur drar med sig ytterligare spørsmål.

Kants etik är »sinnelagsetik». Den allmänna betydelsen av detta uttryck är, att Kant förlade det specifikt sedliga icke till handlingen och dess värde för ett visst ändamål, subjektivt eller objektivt, utan till sinnelaget, ur vilket handlingen framspringer. Det sedliga ligger »innanför» handlingen, nämligen i *viljan*. Viljan är det primärt, som det sedligt godas namn tillkommer. Och viljan är god, när den har lagen som bestämningsgrund. Böjelserna göra intet till viljans sedliga godhet, men väl kunna de utgöra ett hinder för den. Därför återger begreppet »plikt» för Kant bäst det sedligas art. Det »innehåller begreppet om en god vilja ehuru med vissa subjektiva inskränkningar och hinder», nämligen just de hinder, som resa sig i böjelserna.

Förlägges det sedligt goda alltså till ett sinnelag »innanför» handlingen, så är dock detta sinnelag till sin godhet bestämt i sin relation till handlingen. Det är förhanden hos den människa, som av plikten låter bestämma sig till en handling. Det är i denna mening jag här talar om »pliktsinnelag». Såvitt »plikt är en handlings nödvändighet av aktning för lag», d. v. s. plikten på detta sätt är knuten till en handling, som skall utföras, och handlingarna själva enligt sin natur framträda en efter en, är den sedliga människan, som övervinner hindret i böjelsen och gör plikten, i samma mån endast i momentana akter förhanden — i samma mån nämligen som det sedliga verkligen primärt knytes till pliktlydnaden.

Därmed är emellertid alldeles icke sagt, att Kant icke känner någon konstanthet hos det sedliga subjektet, och med sin antiemotiona- lism just *avser* konstanthet i det sedliga livet. En sådan är förhanden redan i »bäraren» av plikten, förnuftet-viljan, som innesluter sedelagen och avtonomien. Det hör till den förnuftiga människan såsom sådan att uppställa för sig lagen och dess fordran på handling, att hysa aktning för lagen och bestämma sig för och av den genom denna aktning. Därigenom är en natur tillskriven människan, som höjer henne upp över naturen under henne och i hennes »lemmar». Genom förnufts- viljan är människan ändamål i sig, i stånd att bestämma sig av sedelagen, d. v. s. att vara avtonom, eller är hon en »personlighet».

Frestelsen ligger nära att tillskriva själva denna förnuftsperson något av sedlig godhet och att så i själva denna förnuftsperson söka konstantheten i det *sedliga* sinnelaget. Det är naturligtvis också bl. a. av en dylik anledning man inom antiidealiskt kristet läger tar avstånd från sinnelagsetiken, såvida den nämligen egentligen anses ha Kant till fader och följaktligen vara ett idealismens inventarium. Och visserligen är Kant själv icke fri från den antika surdegen: dualismen förnuft-sinnlighet, där förnuftet eo ipso har en art av godhet i motsättning till sinnligheten. *Sedligt* är dock för Kant sinnelaget, blott i det att det av lagen bestämmer sig till handling, d. v. s. i pliktlydnaden. Och det ligger i själva dess begrepp, att denna är av momentan och punktuell natur.

Det betyder inte, att Kant icke också skulle känna en konstanthet i det *sedliga* sinnelaget, ej blott i förnuftspersonen såsom bärare av det sedliga. I själva verket räknar Kant med en sådan beständighet hos det sedliga subjektet, liggande till grund för den aktuella pliktlydnaden och å andra sidan framgående som resultat av den. I denna egenskap kommer också hos Kant dygden i fråga. Den är enligt Kritik der praktischen Vernunft ett »moraliskt tillstånd», i vilket den sedligt kämpande för varje gång befinner sig, »d. i. moralische Gesinnung im Kampfe», under det att man i en »oavbruten men oändlig progressus» närmar sig idealet: »att *hava* det sinnelag i pliktmässiga handlingar», i strävan efter vilket Kant finner den rätta meningen i evangeliets kärleksbud. Det är alltså verkligen fråga om en konstanthet i det sedliga livet, om något förblivande och kontinuerligt. Men så vitt det göres allvar av plikten som den »springande punkten» i det sedliga eller som det sedligas själva grunddatum, d. v. s. göres allvar därav, att det sedliga primärt är förhanden i viljans självbestämning genom lagen till en handling, är det specifikt sedliga sinnelaget till endast i dessa momentana, upprepade akter.¹ Det primärt och ursprungligt sedliga i det »sedliga sinnelaget» är icke konstant, och det konstanta i det sedliga sinnelaget har icke det sedligas originella ursprungsbeteckning.

¹ Uteslutet är inte, att Kant för det *enskilda subjektet* använder själva pluralformen »sittliche Gesinnungen», när han i Religion innerhalb der Gr. d. bl. V. säger: »Dieses Gefühl der Erhabenheit seiner moralischen Bestimmung öfter rege zu machen, ist als Mittel der Erweckung sittlicher Gesinnungen vorzüglich anzupreisen». Överhuvud hänvisar jag till det parti i nämnda skrift av Kant, som bär överskriften: Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft.

Det sammanhänger med den Kantska etikens rationalism. Bøjelsen, känslan, »hjärtat», har ingen plats i Kants »sedlighet» — om man inte räknar dit »aktningens» moraliska känsla, som dock icke skall vara med andra känslor jämförlig. Det emotionella livet i varje form har förvägrats att med förnufts viljan ingå förmälning i det ursprungligt sedliga. Detta kommer ju framför allt till uttryck i Kants utläggning av den kristna kärleken eller det evangeliska kärleksbudet, med vilket han känner sig i överensstämmelse. Denna kristna kärlek kan icke, menar Kant, vara bøjelse, »patologisk kärlek». Den måste vara en »praktisk kärlek», som betyder att man gärna gör Guds bud och gärna uppfyller sin plikt mot nästan; och såsom föremål för bud och befallning kan den till yttermera visso endast betyda, att man skall *sträva* efter att gärna göra sin plikt. Därmed har Kant mycket långt avlägsnat sig från den kärlekssinnelagets »färdighet», villighet och handlingsberedskap, som evangeliet tycks avse och som synes utmärka den kristna etikens uppfattning av det sedliga subjektet.

Nu kunde det se ut, som om Thomas på denna punkt lyckligt kompletterade Kant. Thomas är visserligen dygdetiker, eller det är som sådan han här åberopas. Men Thomas' etik låter sig icke instuvas i ett schema. Den faller inom olika huvudtyper. Han har som systematiker egenheten att förbinda med varandra, måste det också ske på ett konstlat sätt, olika tankelinjer och system till ett helt. Han har därför också utrymme för en lag- och förnufts etik i Kants stil. August Messer tror sig ha visat, att »även *de* etiska tankar, som man hos Kant anser för de renaste och klaraste, återfinnas i den thomistiska etiken».¹ Det skulle alltså betyda, att den har rum för Kants pliktsinnelag och avtonomitanke. Och nu har Thomas därtill, just i sin kristna dygdetik, »uppmjukat» sinnelaget i ett avseende, som synes medföra åt det sedliga subjektet de förmåner, som den Kantska sinnelagsetiken saknade. Har han gjort den av förnufts lagen bestämda viljan till sedligt subjekt, så har han icke mindre gjort *dygden* till primär subjektiv bärare av det sedliga, dygden som en vilande besittning. Han har i sinnelaget förbundet med varandra pliktlydnaden och kärleken. Ty kärleken är just den högsta dygden. Sinnelaget är icke blott det av lagen bestämda kalla

¹ Aug. Messer, Kants Ethik. Eine Einführung in ihre Hauptprobleme und Beiträge zu deren Lösung, sid. 320.

och hårda sinnelaget utan tillika det av Guds kärlek »värmda». Ty dygden är den kärlek, som Gud ingjutit och på vars grund de mänskliga kärleksakterna sedan alltjämt uppstå. Det ges för Thomas ingen verklig sedlig godhet, utan att detta kärlekssinnelag är där och inspirerar och ger kraften åt den sedliga handlingen. Den sedliga godheten må på samma gång uppfattas som lagbestämmdhet och ändamålsbestämmdhet: en omistlig betingelse för dess existens är icke mindre just kärlekens sinnelag eller kärleksdygdens sinnelag. Förnuftsviljans bestämmdhet av lag och ändamål är inbäddad i det emotionala liv, som kärleken utgör. Och därigenom bindas de enskilda momenten i pliktlydnaden samman som akter av ett hela tiden bestående sedligt subjekt. — Och så synes kanske Thomas på ett för den kristna etiken fullt tillfredsställande sätt ha hävdad sin »sinnelagsetik».

Häremot inlägger emellertid Luthers »trossinnelag» en gensaga. Vad är det som skiljer detta från Thomas' kärlekssinnelag?

Vid besvarandet av denna fråga få vi användning för den förut angivna synpunkten: tillståndssinnelag eller aktsinnelag? Uttrycker sinnelaget ett *tillstånd* eller är det en intentional *akt*? Har sinnelagets *konstanthet* tillståndskaraktär eller aktkaraktär? Det är på denna punkt det erbjuder intresse att jämföra Thomas' caritas- eller dygdsinnelag med Luthers trossinnelag. Är Luthers »sinnelag» av intentional karaktär eller tillståndskaraktär? Och om det nu skulle vara intentionalt eller ha *aktnatur* och verkligen primärt vara förhanden i trons akt, hur går det då med dess konstanthet? Blir icke då det sedliga subjektet, såvitt nämligen detta är förhanden i tron, såsom hos Kant pliktlydnaden, sönderdelat i från varandra isolerade moment?

Till en början: hur förhåller det sig i detta hänseende med Thomas' etik? Är »sinnelaget» hos honom aktsinnelag eller tillståndssinnelag? Frågan är icke lätt att besvara alldeles tillfredsställande. Och den måste nog närmast besvaras med ett både-ock. Det är uppenbart, att Thomas gjort allvarliga ansatser att åt det sedliga sinnelaget ge karaktären av akt. Det kunna med rätta katolska teologer framhålla. Dock kan, på grund av hela arten av Thomas' tänkande, denna sinnelagets aktkaraktär så litet konsekvent genomföras, att i stället hela grundåskådningen uppbäres av föreställningen, att det sedliga kärlekssinnelaget är en vilande besittning, något inom människan inneslutet, som i viss mån är

sig självt nog. Det är en från Gud skild del av Guds eget caritas-väsen, som blivit nedlagd i människan, så att Guds kärlek på detta sätt blivit immanent i henne och så att hon liksom kan, för en längre eller kortare tid, reda sig på egen hand med det kvantum kärlek hon mottagit. Det är denna kärlekssinnetagens tillståndskaraktär som radikalt skiljer Thomas' etiska grundsyn från Luthers.

Här befinner sig nämligen Luther med sitt trossinnetag i ett helt annat läge. Trossinnetaget innehåller verkligen något som är i släkt med Kants pliktetik. Men det innehåller också det korrektiv mot Kants »sinnetag», som Thomas' etik i verkligheten endast skenbart kunde bestå.

Trons sinnetag uttrycker att tron icke är någon en gång för alla färdig, vilande besittning. Den är ingen färdighet, som människan har. Den är överhuvud i första rummet ingenting som *människan* har. Den är ett gensvar i människan av något som *Gud* har. Tron är den akt, med vilken människan åter och åter klamrar sig fast vid Gud och svarar Gud. Den är i viss mån momentan, eller en åter och åter väckt och upptänd tro. Tron betecknar de upprepade »genombrotten» av Guds förekommande kärlek i vårt liv, och den akt, de akter, i vilka vi överlåta vårt liv åt honom. Det är icke det liv som efteråt eller såsom ett resultat av trosakterna bildas i människan, som primärt får sedlig dignitet, utan själva trons källsprång.

Det är alltså ett sinnetag, som alls icke är tillstånd utan akt. Det kunde nu se ut, som om detta sinnetag förlorade sig likt Kants plikt-sinnetag i momentana, från varandra isolerade akter. Så är dock icke fallet. Trossinnetaget uttrycker verkligen en konstanthet, ja, en konstanthet av större styrka och bärighet än någonsin dygden eller den ingjutna kärlekshabitus. Men det är då av vikt att först och främst framhålla, att konstantheten i första hand icke har sin grund och sin verklighet i trons sinnetag självt såsom psykologiskt givet datum, utan i det, på vilket tron faller tillbaka, det mot vilket tron sträcker sig. Konstantheten ligger i Guds kärlek, som icke närmast är ett »objekt» för tron utan själv ett handlande subjekt, som *väcker* tro.

Tron hänvisar själv till detta objektiva. Den hänvisar från människan till Gud. Och därför skall Luthers sinnetagsetik verkligen i första rummet sökas i trons sinnetag och icke i kärlekens. Ty det blir annars icke otvetydigt klart, att det sedliga sinnetaget hos Luther har denna

intentionala karaktär och alls icke den tillståndskaraktär, som medföljer »kärlekssinnet», d. v. s. det sinnelag, där tyngdpunkten i det mänskliga sedliga subjektet förlägges till den i människan inneboende kärleken. Kärlekssinnet är det karakteristiska för Gud, trossinnet är det karakteristiska för människan. Människans sinnelag har sin konstanthet i Gud, i den ständigt upprepade personliga rapporten med honom.

Men visserligen är med denna hänvisning till Guds objektiva nåd och människans upprepade trosakter icke allt sagt om trossinnetets konstanthet. Hade den Guds kärlek, i vilken tron har sin grund, ingen konstant subjektiv motsvarighet i människans trosliv eller andeliv, skulle trons sinnelag icke desto mindre sönderfalla i momentana akter och det sedliga subjektet upplösas såsom subjekt och blott momentant föreligga. Det hör till den lutherska trons oförytterliga arvedelar, att den kristna människan verkligen är *subjekt* i sin kristendom och icke blott objekt för Guds kärlek; att hon är kristen, icke blott därigenom att hon »står i nåden» utan också därigenom att hon äger tron och förblir i tron. Men det är i dessa stycken som den lutherska kristendomen efter Luther är i ständig fara att resignera och att avstå från den subjektiva kristligheten.

Man gör sig i evangelisk teologi lätt skyldig till en skev syn och en felteckning. Man framställer gärna saken, som om det föreläge en spänning eller konkurrens mellan det objektiva och det subjektiva, och som om frågan gällde, vilketdera det för Luther egentligen kommer an på, den objektiva nåden eller den subjektiva tron. För Luther är i grund och botten hela denna frågeställning främmande. Hos honom är det objektiva, nåden, Ordet, fattat så, att det självt har »intresse» av att hänvisa till det subjektiva, tron, och det subjektiva så fattat, att det självt har »intresse» av att hänvisa till det objektiva, Ordet. Det objektiva skall betonas just för att subjektet skall få leva helt och rikt — ty sådant är just det objektiva — och det subjektiva, nämligen *trons* subjektivitet, skall betonas för att det skall bliva uppenbart, av vilket slag det objektiva är. Det objektiva, Ordet, är självt sådant, att det i sitt tilltal till människan fordrar, inte bara vissa obestämda reaktioner, känslreaktioner eller blind underkastelse eller försanthållande, utan hennes hela subjektivitet, hennes hjärta och hennes svar som en ansvarig

»personlighet». Ordet behandlar människan så »respektfullt», tillskriver henne denna »värdighet» — låt vara i akt och mening, att hon svarar på denna ordets vädjan genom att bekväma sig att mottaga *förlåtelse!* Och vidare: när Gud riktar till syndafallets människa sitt »Var är du?» för att kalla fram i dagen och till ett liv inför sig syndakännedomens och förlåtelsestrons nya människa, nya subjekt, så är det för att komma henne att på ett förblivande sätt känna och veta, att hon trots allt befinner sig inom området för hans faderskärlek och fadersblick eller för att säga henne, att hon nu får vara och förbliva »barn i huset». Den tro, med vilken människan tar emot denna Guds kallelse, är inte bara de momentana, upprepade trosakterna. Tron är där som en ständigt närvarande trosakt »under» de momentana, upprepade trosakterna. Tron såsom en förblivande tro hör verkligen för Luther med till kristligheten.

Det är visserligen sant, att Luther härav inte vill göra någon »lag». När han som själasörjare tröstar den som plågas av lagen — och han vet bäst av egen erfarenhet vad det vill säga — så gäller det att hava bort ur sin åsyn *varje* fordran. Då kan själva trons fordran bli av ondo. Det kommer inte an på din tro, lika litet som på din bön eller på något annat ditt »verk»; det kommer fastmer an på att Gud tar dig ut ur din självupptagenhet, även då den ängsligt är i färd med att undersöka trons mått eller förekomst hos dig. Men när Luther talar som »teolog», diskuterar med Rom om vad kristendom är, som själasörjare har med egenrättfärdige att skaffa och utvecklar den sanna gudsgemenskapens art, då vet och betonar han med all kraft, att till denna gudsgemenskap hör även en människa med hjärtats tro. Då äro anspråken på människans kristlighet större än någonsin Roms, såvisst tron är en svårare »gärning» än de »goda gärningarna». Då kommer det verkligen an på trons liv i hjärtat. Och det har varit ödesdigert för vår lutherska kyrka, att teologien i så hög grad försummat *denna* sida av sin själavårdande uppgift och glömt Pauli ord i 2 Kor. 13: 5, som höra oskiljaktigt med till reformationens kristendom och som för en insomnad lutherdom kanske äro nödvändigare än något annat: »Rannsaken eder själva, huruvida I ären i tron, ja, pröven eder själva. Eller kännen I icke med eder själva att Jesus Kristus är i eder? Varom icke, så hållen I ej provet.»

Luther talar inte bara på ett »teologiskt» sätt om den kristna människan utan också på ett psykologiskt. (Vill man ovillkorligen inlägga i ordet »psykologiskt» en ensidig och trång betydelse, så får man väl mellan de båda eller i stället för den sista termen insätta en annan; med en enbart, d. v. s. i inskränkt mening »teologisk» metod reder man sig i varje fall inte.) Han talar inte bara om människan, sådan hon är tänkt av Gud i hans kärlek och i hans bestämmelse,¹ utan om den kristna människan av kött och blod och med hjärtats tro.² Det är denna konkreta människa som hör till den förlåtelsegemenskap med Gud, som teologien skall skildra. När »hjärtat» angives som bärare av eller subjekt för tron, så är visserligen detta ingen uttömmande eller psykologiskt alldeles tillfredsställande upplysning. Och ännu mindre träffande vore det utan tvivel att hänvisa till någon annan psykisk bärare av tron i människan, sådant som tanken eller viljan eller känslan. Ingen av dessa »själsförmögenheter» är därtill skicklig. Ej heller alla sammantagna. Trons subjekt är något »innanför» allt detta. Tron kan icke anknytas

¹ Den i detta sammanhang understundom använda distinktionen *coram Deo* — *coram hominibus* kan lätt på ett olutherskt sätt vrida diskussionen på sned.

² En annan sak är att tron, i hela sin rikedom, alls icke är psykologiskt åtkomlig. Den drager sig i sitt djup undan mänsklig iakttagelse. Och dock, såvisst den hör med till den förlåtelsegemenskap med Gud, som teologien skall skildra, kan teologien icke avstå från att söka tränga in så långt den förmår i dess väsen. »Tron» har ju i vårt språkbruk och i Luthers språkbruk en dubbelbetydelse. Den betyder dels trons objekt, *det* man tror, dels tron själv såsom akt. Båda betinga varandra i den verkliga kristna tron. Det är det man tror som gör tron till hjärtats tro, och det är hjärtats tro allena som kan omfatta det den kristna tron tror. Tron är där verkligen i »hjärtat». Säger man, att tron alltså subjektivt är till icke som ett »psykologiskt» datum utan som ett »kordologiskt» och följaktligen icke är för psykologien åtkomlig, så är ju detta bara att gömma sig bakom ord. Och säger man att teologien icke får begagna sig vare sig av en psykologisk eller en »kordologisk» metod utan av en »teologisk», så är det att förbise, att tron i båda de nämnda betydelserna hör med till förlåtelsegemenskapen med Gud, som är kristendomens liv och som väl teologien borde ha att taga befattning med. Det är en bekväm men föga motiverad förenkling att utesluta människan, som har tron, ur den teologiska betraktelsen, och ingenting annat än ord, om man säger sig vilja anlägga en teologisk i stället för en psykologisk betraktelse av människan och därunder likväl menar sig säga något om tron som akt och liv och förlåtelsegemenskap med Gud. — Det ges två grundskilda typer av vetenskapligt arbete. Den ena frågar: Vad tillåter mig min metod, mitt vetenskapsbegrepp, att taga med i behandlingen av föremålet? Den andra frågar: Vad kräver föremålet, saken, för en metod eller för metoder för att få komma till uttryck? Den ena vetenskapstypen är slav under metoden, den andra är tjänare åt saken.

till någon bestämd ort eller enskild funktion i människan. Den är till äventyrs icke blott försanthållande. Och dock ingår i tron även försanthållande och kan man icke tala om tron utan att hämta uttryck även från denna sfär. Tron är icke viljans avgörelse, vare sig viljans nej till drifter och frestelser eller den omvända människans nya viljeriktning. Och dock hör viljan med till trons liv. Tron är icke känsla. Och dock är tron förhanden även i känslan i djupare mening och tar den det emotionala livet i sin tjänst. Luther känner olika känslodjup och olika slag av »känslor». Han säger: *Christiani enim sunt, qui habent remissionem peccatorum et gaudium cordis in sola fide cum contrario sensu*. Sådana äro de kristna: de hava syndernas förlåtelse och hjärtats glädje i tron allena tillsammans med en motsatt känsla. Hjärtats glädje mitt under en motsatt känsla: tydligare kan man knappast uttrycka föreställningen om olika djuplägen eller känslorarter i själslivet. Och visst är att »hjärtats glädje» hör på det allra intimaste med till trons liv och är just i denna bestämda form av djup glädjekänsla en psykologisk storhet.

Men därmed framträder en ny aspekt på sinnelagsbilden, vid vilken jag nu skulle vilja dröja. Det är frågan om sinnelagets »salighet» och »osalighet». Jag måste begränsa mig till Thomas och Luther — Kant måste jag här lämna åsido. Alltsedan 1917 har jag med allt eftertryck betonat, att saligheten hos Luther i första rummet icke är ett subjektivt datum,¹ salighetsrus, salighetskänslor, utan något den kristne har hos Gud. Saligheten är icke heller salighetskänslor, som vi skola hava en gång i det kommande livet, utan något närvarande och samtidigt, men i första rummet något samtidigt i det objektiva. Jag kan därför icke gärna misstänkas för att förbise denna sida av saken.² Men det skulle därför icke desto mindre vara rena orimligheten att förneka, att saligheten hos Luther *också* är ett i salighetskänslor av stort djup liggande subjektivt datum. Därförutan skulle Luthers hela kända energiska försök att psykologiskt motivera de goda gärningarna utifrån saligheten vara fullkomligt obegripligt. Eller vad skulle det vara för ett om icke ett *även* i människans *själ* föreliggande salighetsliv, som är så rikt och

¹ liksom jag torde kunna berömma mig av att vara den förste i detta land som med kraft betonat Luthers »teologiska» människouppfattning.

² Se exempelvis min efterskrift till Svennings översättning 1929 av Luthers skrift om en kristen människas frihet, sid. 115 f.

överflödande, att det icke kan annat än med »glad, villig och fri håg» ge ut sig i goda gärningar, såsom Luther utvecklar i sin skrift om en kristen människas frihet och annorstädes?

Det är nu emellertid av vikt att på denna punkt hava akt på olikheten mellan Luther och Thomas. Man gör sig lätt skyldig till en missuppfattning. Vi känna den vanliga formuleringen: enligt romersk-katolsk kristendom äro de goda gärningarna nödvändiga till saligheten, enligt evangelisk kristendom saligheten nödvändig till goda gärningar. I den förra är saligheten målet som skall efterjagas och vinnas, i den senare är saligheten källan och orsaken till de goda gärningarna.

Av det som förut blivit utvecklat om det sedliga sinnelaget hos Thomas och Luther, kunde det emellertid synas minst sagt tvivelaktigt, om denna formel gäller för Thomas' vidkommande. Snarare kunde det i den uttryckta förhållandet mellan dem synas bliva helt omkastat. De goda gärningarna såsom framgående med kausal nödvändighet ur salighetssinnelaget: är det inte *Thomas* som representerar just denna eljest Luther tillskrivna åskådning? Nämligen såvisst Thomas med sådan kraft betonar nödvändigheten av kärlekssinnelagets förhandenvaro, för att det överhuvud skall kunna bliva tal om handlingens godhet? Är nämligen icke saligheten oskiljaktig från den gudomliga kärleken och alltså med denna kärlek själv ingjuten i hjärtat? Och är det icke just Thomas som framför allt är angelägen om, att den verkande orsaken skall finnas där först, före alla de goda gärningar som framgå som följder av den? Gent emot denna av Thomas åberopade kärlekens krafthärd i själen har ju Luther närmast »endast» trossinnelaget att hänvisa till såsom de goda gärningarnas kraftkälla. Och trossinnelaget är icke något sådant färdigt, med »fervor caritatis» laddat själstillstånd, som Thomas' kärlekssinnelag. Trons sinnelag har i stället sin egendomlighet däruti, att det icke har sin konstans i sig självt; icke vilar i sig självt, utan sträcker sig mot det objektiva och har vad det har i det objektiva, och *därav, däri*, har vad det har av subjektiv salighetsbesittning. Det synes alltså i varje fall icke vara någon anledning att särskilt och på bekostnad av katolicismen framhålla lutherdomen såsom den etiska åskådning, som låter saligheten utgöra livs- och kraftkälla för det sedliga handlandet. Snarare kunde äran härav synas böra tillkomma den thomistiska kristendomen, såvisst som kärleken, resp. den i kärleken

inneslutna saligheten, här utan tvivel tänkes som en inre drivkraft, en »Stosskraft», som med kausal nödvändighet sätter i gång det goda handlandet.

Varför kan emellertid Luther med rätta göra gällande, att endast han har rätt till ordningsföljden: salighet—goda gärningar? Därför att han förlägger det sedliga sinnelaget till tron och just därigenom befinner sig i *kontakt med verkligheten* på ett helt annat sätt än Thomas. När han talar om trossinnelagets människa, talar han om en verkligare och både teologiskt och psykologiskt möjligare människa. Han talar icke som en konstruktiv skolastisk teolog. Luther konstruerar icke en tänkt kärlekssinnelagets människa, som icke har sitt livs tyngdpunkt i tron, utan när han talar om kärlekens och salighetens människa, så är det en i denna verklighetens värld möjligare och verkligare människa han talar om och om tron som själen i denna människa. Han hade själv nog samt fått pröva på, att det är blott en konstruktion, en i teologien *diktad* kristen, som har ett sådant mäktigt, innestängt och i sig slutet kärleks-sinnelag, som Thomas förutsätter. Han ser att det mått av salighet, som människan får erfara, men också verkligen erfara, är den salighet, som ligger just i trons flykt bort ifrån sig själv. Detta är grunden till att vår »teologi» är viss (det betyder ock: att vår salighet är så stor), att den bygger på något »extra nos», låter Luther oss veta i stora galaterkommentaren. Denna tro, som sträcker sig ut över människan själv, är verkligen i själva denna »sträckning» utöver sig själv salighet, även subjektivt, psykologiskt, ja just *därför* en *verkelig* subjektiv salighet, en salighet med makt och drivkraft i sig. Det är alltså så litet fallet, att saligheten såsom subjektiv besittning skulle vara mindre och kraftlösare, därför att den har denna objektiva syftning eller denna intentionala karaktär; det är fastmer så, att just och endast därför att den har denna relation till det »utanför» människan varande kan den vara till och *orka* något.

Därför — alltså på grund av att Luther vet, att det är en i verklighetens värld möjligare människa han talar om, — är det också, kunde man kanske säga, lättare för honom att konsekvent vidhålla den angivna ordningen mellan saligheten och de goda gärningarna såsom den i sedligheten enda rätta. Thomas däremot kan icke, med sin konstruerade kärlekshabitusmänniska, nöja sig med denna kausalföljd, utan

måste komplettera den med en annan och motsatt, som i själva verket tar överhand. Han kan nämligen icke undgå att även göra saligheten till *mål* för det sedliga handlandet och väsentligen förlägga den till jenseits. Det röjer visserligen också Thomas' verklighetssinne. Men det är ett verklighetssinne, som tvingar till resignation och till eftergift för en lägre moral, med vilken han slår till reträtt, i insikten att kärleks-sinnelagets människa är alltför överklig och orkeslös.

Att trossinnelaget allena, till skillnad såväl från pliktsinnelaget som från dygdsinnelaget, förmår övervinna den motsättning som lurar mellan det invärtes sinnelaget och den yttre handlingen i allmänhet och »världens» anspråk på den sedliga människans handling i synnerhet, kan jag här icke utveckla. Det skulle eljest kunna visas, att såväl plikt- som dygdsinnelaget innesluta en självupptagenhet, som hotar att ytterst låta handlingen tjäna det sedliga subjektet självt eller att låta detta vara sig självt nog, obekymrat om världen och människorna. Luthers trossinnelag däremot känner icke en sådan motsats mellan invärtes och utvärtes, mellan inre självtillräckligt liv och yttre handling. Och det känner icke misstro till världen och livet i den. Det slår i stället upp sina ögon mot världen, hämtar styrka av Guds ordning däri och väntar därur Guds kallelse.

DET KYRKLIGA LÄGET I TYSKLAND

AV PROFESSOR ANDERS NYGREN, LUND

I. »VIERZEHN JAHRE VON SCHMACH UND SCHANDE.»

Den som i dessa dagar beger sig till Tyskland för att studera de nya förhållandena får bereda sig på att möta mycket, som i första ögonblicket förefaller honom främmande och rätt svårt att förstå. Från tyskt håll göres det ofta gällande att den omvälvning som skett är sådan, att en utlänning omöjligen *kan* bilda sig en riktig föreställning om den; man måste själv ha levat med i det hela, så heter det, för att överhuvud taget kunna förstå det. Även om detta givetvis är en överdrift, så ligger det nog i alla fall ett visst mått av sanning i detta påstående. Vi måste räkna med en egenartad mentalitet i det nya Tyskland, en mentalitet, som har sin rot i vad det tyska folket fått genomgå, och som icke utan vidare upplåter sig för den neutralt betraktaren. Det går därför icke att utan vidare komma med våra vanliga måttstockar och efter dem bedöma förhållandena där nere. Bakom nutidens Tyskland ligger världskriget med dess lidanden och umbäranden; bakom det ligger »14 Jahre von Schmach und Schande» — såsom den numera ideligen upprepade formeln lyder, dessa »14 Jahre», som utgöra ett väsentligt tema i varje tyskt politiskt propagandatal och i ett otal predikningar från den senaste tiden. Vill man helt kort antyda bakgrunden för den nya tyska mentaliteten, så kan man göra det med ett enda ord, men ett fruktansvärt ord: *Versailles*. Jag tänker nu icke närmast på dess ekonomiska konsekvenser, som varit förödande nog för den västerländska hushållningen och så indirekt bidragit till framskapan- det av den nya mentaliteten i det hårt pressade Tyskland. I materiellt-ekonomiskt avseende kan emellertid ett folk nog tvingas ganska långt innan bristningsgränsen är uppnådd. Jag tänker fastmer på något som går djupare och är ännu mera genomgripande, nämligen den andliga terror, som är knuten till namnet Versailles: *skuldfrågan*. Man är

upprörd, och detta med full rätt, över det samvetstvång som råder i det nutida Tyskland. Men var det månne mer överensstämmande med samvetets frihet, det som skedde i Versailles? Inför hela världens ögon tvingades här ett besegrat folk med revolvern för bröstet att mot bättre vetande och under högljudda protester från dess egen sida underskriva en »fullt frivillig» förklaring att det ensamt bar skulden till världskriget, och att alltså de skadeståndsförpliktelser, som segrarna pålade den besegrade vore att betrakta såsom en moralisk bestraffning för detta brott. Nu insåg ju visserligen varje omdömesgill person huru härmed förhöll sig och huru alltigenom meningslöst detta tal om skulden var. Men icke desto mindre har det mer än någonting annat bidragit till att förgifta atmosfären och omöjliggöra en förtroendefull samvaro mellan folken. Det har man fått erfara icke minst vid kyrkornas arbete i folkförsonande syfte. Vid ekumeniska konferenser och sammankomster har det från tysk sida varit ett ständigt återkommande yrkande, att detta som var och en insåg också skulle offentligen uttalas. Sålänge fabeln om Tysklands allenaskuld till kriget ej var offentligen avlivad, möttes man — så hävdades det alltid och naturligtvis med all rätt från tysk sida — på en osannfärdig grundval, som måste snedvrída alla vidare förhandlingar, liksom om de andra nationerna här ädelmodigt skulle räcka den felande handen. I allmänhet såg man nog icke, huru djupt motiverat detta tyska krav var; man förvånade sig över tyskarnas bristande anpassningsförmåga och politiska oklokhet, som icke kunde lämna dessa ofruktbara frågor och i stället inrikta sig på mera praktiska mål. Man såg icke, att det var ett enkelt renlighetskrav, som här framfördes, och att det var det nedtrampade samvetet som gjorde revolt. Och så sköt man frågan åt sidan såsom obekvämt och riskabel: man kunde ju inte begära att medlemmar från de segrande staterna skulle offentligt uttala sin misstro till den moralistiska konstruktion, på vilken deras egna regeringar åtminstone officiellt grundade sina krav på ekonomiska sanktioner. Att överhuvud ta upp denna vanskliga fråga, vore ju att riskera konferensens sprängning. Och så blev det förlösande ordet aldrig offentligt uttalat. Pestbölden från Versailles blev aldrig genomstungen; i stället tränger förgiftningen inåt. Hopplöshet och mindervärdighetskomplex driva allt längre mot upplösning av allting, till dess omslaget kommer i from av ett desperat pockande på en plats i solen,

på »Ehre und Gleichberechtigung». Naturligtvis är det här framställda blott en utav faktorerna i utvecklingen, men en rätt väsentlig sådan, och en faktor, som eljest alltför mycket blivit förbisedd. Man frågar sig: vad hade blivit följderna, om man på tidigare stadium hade tagit mod till sig och rättfram sagt vad alla var för sig visste? Kanske hade Europas ansikte då i denna stund sett rätt annorlunda ut än det nu gör. Det hade inte behövts någon med politisk makt utrustad konferens för att uttala det förlösande ordet. När det gäller kejsarens nya kläder, räcker det med att ett barn säger sanningen för att alla skola se den. Det hade betytt en psykisk avlastning för den besegrade och omöjliggörandet av detta arguments realpolitiska utnyttjande av segraren, då fabelns falskhet dock var genomskådad av alla.

Men, som sagt, det förlösande ordet blev aldrig uttalat; och nu stå vi inför följderna. Det är då knappast riktigt att utan varje reservation använda de egna måttstockarna på det som vuxit upp under så egenartade betingelser. Driv en människa till förtvivlans gräns, och döm henne sedan, om hon begår en förtvivlad handling. Skall man förstå den omvälvning, som skett i Tyskland, så får man icke förbise, att det tyska folket i vidaste utsträckning levde i känslan av att stå omedelbart vid avgrundens rand. Men när det gäller livet, får man ej alltför strängt döma, om den nödställde företar vissa rörelser som icke äro så väl avvägda eller mindre ändamålsenliga. Annorlunda blir tydligen omdömet, om någon utan att befinna sig i en liknande fara efterapar dessa rörelser. Om bilden, som jag i det följande har att teckna av förhållandena i det nya Tyskland, ej kan bli så ljus, så är det hittills sagda ägnat att förhindra ett självbelåtet fariseiskt dömande, som här icke är på sin plats.

2. DET NYA TYSKLAND.

Då min uppgift är att skildra det kyrkliga läget i »det tredje riket», kan jag icke alltför länge uppehålla mig vid den nationalsocialistiska revolutionens genombrott på andra områden. Jag får inskränka mig till att blott hämta fram det som är oundgängligen nödvändigt för att förstå vad som passerat på det kyrkliga området. Grunden till den kyrkligt-teologiska omvälvningen är ej belägen på det kyrkliga området självt.

Den kyrkligt-teologiska omvälvningen är helt enkelt en följdföreteelse av den allmänna omvälvningen och kan blott förstås mot dess bakgrund.

Man har ävlats om att framställa den nationalsocialistiska revolutionen såsom en *idé*-revolution. Ingenting kan vara mer missvisande. Det är icke en stor och bländande idé eller ett komplex av idéer, som uppbära denna folkrörelse. Detta icke sagt såsom ett nedsättande värdeomdöme, utan helt enkelt i karakteriseringssyfte. Snarast vore det en orättvisa mot denna rörelse, om man icke framhävde detta. Om den skulle betraktas såsom en idé-revolution, så skulle man icke kunna underlåta att förvåna sig över torftigheten i dess idéinnehåll. Men nu är det icke på detta, som det egentligen kommer an för rörelsen själv. Man är trött på idéer och väntar icke någon räddning genom dem. Man är trött på varje självständigt tänkande; man önskar icke längre att höra grunder och motgrunder, som måste vägas emot varanda och där man självständigt måste fatta position. Man hyser en utpräglad skepsis och motvilja mot allt vad argument heter: på den vägen kommer man icke ut ur det närvarande kaos med dess förlamande mångfald av varandra motsägande meningar. Fastmer är man tacksam, om en kraftig vilja tar ledningen och bestämmer både mål och vägar, så att de övriga sedan endast behöva förtroendefullt följa ledningen. Vi stå härmed inför den nationalsocialistiska åskådningens grundläggande princip: dess »*Führerprinzip*».

Vilken är då den närmare innebörden i densamma? »Das Führerprinzip» härstammar uppenbarligen från det militära området. För en armé är det ju ett ofrånkomligt krav att den står under absolut enhetlig ledning. Det måste vara *en* plan och *en* vilja, som behärskar det hela. Här är varje självständigt handlande, varje verksamhet på egen hand av ondo. Visserligen behöver detta icke innebära, att allt vad eget ansvar heter elimineras. Tvärt om har varje man att på sin post »aus eigenster Verantwortung» fullgöra vad det aktuella läget kräver av honom. Arméledningen kan icke vara allestädes närvarande och för var och en peka ut vad som är hans uppgift. Det ankommer på den enskilde att här träffa avgörandet med hänsyn till de förhandenvarande omständigheterna. Men — väl att märka — denna den enskildes fria ansvarighet är begränsad till det punktuella och tekniska genomförandet av ett helhetssammanhang, för vars riktning ledningen ensam är ansvarig.

Det är denna militära »Führerprinzip», som man vill se tillämpad på *alla* områden, inom det politiska, sociala, kulturella, vetenskapliga, kyrkliga livet. Att denna princip är ofrånkomlig på det militära området ligger i öppen dag. Där gäller det ju att sätta in all kraft i en gemensam aktion, som blott försvagas, om olika meningar få göra sig gällande. Här är det obetingade kommandots plats. Nu händer det väl också understundom, att de politiska förhållandena kunna bli sådana att det kan befinnas önskvärt att utsträcka denna stränga »Führerprinzip» också till detta område. Ett land kan råka i ett sådant läge, att *alla* krafter måste inriktas på hävdandet av dess existens. I en sådan ödestimma måste givetvis de inre politiska divergenserna momentant tystna. Även om det inom landet finns olika meningar, måste dessa hålla sig tillbaka eller hållas tillbaka, om icke den nödvändiga slagkraften skall gå förlorad. Men överför denna militära »Führerprinzip» till det kulturella, det vetenskapliga och kyrkliga livets områden, och vi få den karrikatyr av vetenskap och kyrka, som man nu är i färd med att skapa i Tyskland. Det är verkligen ett paradexempel på vad man skulle kunna kalla »metodens expansion». När man på *ett* område, det militära, med framgång tillämpat »das Führerprinzip», och funnit det nödvändigt att utsträcka den även till det politiska, så betraktar man det såsom något alldeles självklart, att den bör tillämpas överlag. På alla områden gäller det att få till stånd »eine Gleichschaltung», såsom det från elektricitetsläran hämtade slagordet lyder, »politische und soziale Gleichschaltung», »Gleichschaltung in der Wissenschaft», ja, man drar sig icke ens för att tala om »Gleichschaltung der Gewissen». — Det är en sällsam ödets ironi, att det militärt avväpnade Tyskland nu i en handvändning genomfört en fullkomlig militarisering på alla livets områden.

Förbudet för Tyskland att ha en verklig armé har resulterat i att den tyska ungdomen mera intensivt än någonsin njuter av att få anlägga uniform och marschera. Och denna dess villighet ha de nuvarande makt-havarna med stor klokhets kommit till mötes. Ingen kan väl undgå att se, att den nya regimen i hög grad lyckats binda ungdomen vid sig genom att väcka till liv dess hopp och entusiasm och genom att ge den ett föremål, åt vilken den kan ägna sitt offer. Fosterlandet har åter blivit en levande realitet, som man anser det värt att offra något för.

Aldrig har det väl marscherats så mycket och gärna som i dessa dagar i Tyskland. När man på sina håll velat tyda detta såsom en omedelbar fara för den europeiska freden, så påminner detta snarast om det onda samvetets förskräckelse vid prasslet från ett nedfallande löv. Marscherandet har säkerligen större psykologisk betydelse än militärisk, och dess psykologiska betydelse är större än man i första hand anar. Det har ofta uttalats förvåning över att en så pass enkel och innehållslös sång som Horst Wessel-Lied kunnat bli nära nog det nya Tysklands nationalsång. Men man måste bara höra den med de rätta öronen. Redan i en sats som denna: »S. A. marschier mit ruhig festem Schritt», anar man då metafysiska djup. S. A. marschier — redan däri, att det nu åter får marscheras i Tyskland, ligger något av den nya dagens inbrytande. Låt mig illustrera denna marscherandets psykologi och metafysik med ett par satser ur »Die soziale Botschaft der 'Deutschen Christen'». Det heter där: »Die Deutschen Christen sind die SA. Jesu Christi . . . Sie *marschieren* mit der Losung: Deutschland durch Christus — ein Volk Gottes!» och vidare: »Wie die nationalsozialistische Freiheitsbewegung die Keimzelle eines neuen Volkes ist, und zu dem Ziel *marschier*t: 'Es muss deutsches Volk werden', so sind die Deutschen Christen gerufen, Keimzelle der neuen deutschen evangelischen Kirche zu sein, und sie *marschieren* zu dem Ziel: 'Es muss Kirche werden'». ¹ Mot bakgrunden av de gångna årens hejdlösa splittring känns det så tryggt att få marschera, skuldra vid skuldra, »die Reihen dicht geschlossen!».

Det framhölls nyss, att den nationalsocialistiska revolutionen ej kan betecknas som en idérevolution i egentlig mening. Om man skulle tala om någon för den originell och betecknande idé, så finge man stanna vid dess teori om ras och blod (»Rasse und Blut»). Idé kan man emellertid knappast kalla detta; därtill är det för oklart och dimmigt. Och vad originaliteten beträffar, så är det frenetiska judehat, som strömmar läsaren till mötes ur Hitlers »Mein Kampf» alltför mycket i släkt med vad man kan läsa i varje antisemitisk pamflett för att man skulle tillskriva det någon större självständighet. Betecknande nog är det också helt enkelt de antisemitiska propagandaföreningarnas hakkorstecken, som av Hitler övertagits och upphöjts till det nya Tysklands nationella symbol. Bland de verkligt sakkunniga står den nu i Tyskland officiellt

¹ J. Hossenfelder: Unser Kampf, 1933, sid. 28.

proklamerade rasteorien icke så värst högt i kurs, men även vetenskapen måste ju tills vidare hålla god min inför den raspolitik, som negativt uttryckes i formeln: »Juden raus!» och som positivt marscherar mot målet: »Aufnordung des deutschen Volkes», d. v. s. att den »nordiska» rasen genom en målmedveten raspolitik skall göras till den förhärskande inom det tyska folket. På sätt och vis är det ej så underligt, att man i Tyskland råkat in på dessa banor. Den som vet huru under efterkrigsåren de s. k. östjudarna översvämmat Tyskland och tillvällat sig ett alldeles oproportionerligt inflytande kunde utan vidare inse, att en praktiskt utjämnande reglering här måste inträda. I stället för att enkelt taga itu med denna fullt legitima praktiska angelägenhet har nationalsocialismen överflyttat frågan till rashatets plan. Den praktiska regleringsfrågan har förvandlats till en teori om »Blut und Rasse», och detta är det kanske viktigaste världsåskådningsmässiga inslaget i nationalsocialismen. Liksom marxismen vilade på den materialistiska historieuppfattningen och därigenom blev en världsåskådning, så vilar dess vedersakare nationalsocialismen på en bestämd rasteori och blir därigenom likaledes en världsåskådning.

På tal om judar och marxister inställer sig genast frågan om den nya regimens tvångsmetoder. Det har ofta sagts: den nationalsocialistiska revolutionen måste naturligtvis som varje annan revolution stundom lita till våldet. Fullt så enkel är saken emellertid icke. När man resonerar på detta sätt, utgår man ifrån att nationalsocialismen i princip skulle hylla toleransens grundsats och blott i enstaka fall tillåta sig ett avsteg från den. I verkligheten förhåller det sig fastmer så, att det ligger ett drag av intolerans i själva den nationalsocialistiska andan. Detta är något, som rörelsens ledare medvetet bejaka och anse såsom en av dess förnämsta tillgångar. Sålunda säger Hitler själv: »Eine von infernalischer Unduldsamkeit erfüllte Weltanschauung wird nur zerbrochen werden durch eine vom gleichen Geist vorwärtsgetriebene . . . neue Idee».¹ »Infernalische Unduldsamkeit» — detta är den anda, som nationalsocialismen kräver av sina anhängare, och som dess motståndare rikligen fått smaka, sedan denna rörelse kom till makten. En god illustration till denna anda ge slutorden i Horst Wessel-Lied, vilka enligt föreskriven ordning skola sjungas »nur bei besonders feierlichen Anlässen»:

¹ A. Hitler: Mein Kampf, 74. Aufl. 1933, sid. 506 f.

»Es schwört S. A. die Hand zur Faust geballt.
Einst kommt der Tag, da gibt's Vergeltung — kein Vergeben,
Wenn Heil und Sieg durchs Vaterland erschallt.»

Denna dag har nu kommit, och man har redligen stått vid sitt ord. Detta att med maktspråk undertrycka varje avvikande mening är icke ett tillfälligt revolutionsfenomen, utan hör oskiljaktigt samman med den nationalsocialistiska andan, såtillvida som det är oskiljaktigt från dess militäriska »Führerprinzip». Vad »der Führer» säger är icke till för att diskuteras, utan för att åtlydas. Den totala staten ställer totalt anspråk på sina medborgare. Och såsom medel för åstadkommande av den önskvärda »Gleichschaltung» gör den bruk av tvenne organ: 1) propagandan med dess mildare andliga tvång, och 2) koncentrationslägret för de direkta motståndarna.

Vad först koncentrationslägren beträffar, så är väl deras viktigaste betydelse att de stå där som en hotande möjlighet för varje »statsfientlig» medborgare, varvid begreppet »statsfientlig» utsträcker till att gälla varje mera utpräglad opposition mot de för tillfället maktägande. De flesta i omlopp varande berättelserna om kroppslig misshandel i koncentrationslägren torde man nog med rätta kunna hänföra till det, som tyskarna med förtrytelse beteckna som »Greulpropaganda». Att enskilda övergrepp ägt rum, är ju alldeles självklart, då det här är fråga om 10,000-tals relativt rättslösa fångar. Det mest pressande torde här som eljest vara de andliga lidandena: till koncentrationslägren kommer man ju utan verklig dom och rannsaking och på obestämd tid. Det är säkert många, som psykiskt brutit samman under denna behandling.

Större intresse tilldrar sig *propagandafrågan*. Det är ju betecknande, att man infört ett »Reichspropagandaministerium», som har att sörja för att folket genom radio, press och film ständigt bibringas den av regeringen önskade uppfattningen i alla dagens frågor. Man har här handlat efter den gamla grundsatsen: »gutta cavat lapidem . . .» och med största framgång. Därigenom att folket dag efter dag, månad efter månad aldrig får höra någon annan mening offentligen framställd, kommer det till sist att tro, att det nu också är så. På intet område ha väl de nu maktägande i Tyskland skördat sådana lagrar som i sin propaganda-verksamhet. Jag har själv sett exempel på huru också omdömesgilla och

ingalunda okritiskt inställda män, vilka tidigare visat sig fullt genomskåda haltlösheten i vissa framförda argument, en månad senare använt just samma argument, sedan de genom idelig upprepning så att säga gått dem i blodet.

För att undgå varje icke önskad kritik har Hitler-regimen helt naturligt ägnat en särskild uppmärksamhet åt pressen. Alltsedan revolutionens genombrott har man icke egentligen haft någon fri och oavhängig press i Tyskland. Även den sista resten av formell frihet förlorade pressen genom den i början av oktober utfärdade »Schriftleiter-Gesetz», genom vilken den tyska pressen i dess helhet realiter förvandlades till ett organ i Reichspropagandaministeriets tjänst. Minister Goebbels motivering för denna åtgärd lyder i sin älskliga naivitet sålunda: »Möglich, dass die Regierung in einzelnen Beschlüssen irrt, unmöglich aber, anzunehmen, dass nach dieser Regierung etwas Besseres kommen könnte. Es kann deshalb für jeden nationalgesinnten und verantwortungsbewussten Staatsbürger gar keine Möglichkeit geben als die Entschlüsse und Beschlüsse dieser Regierung zu *decken* und dafür zu sorgen, dass sie zu greifbaren Ergebnissen führen.»¹ Alltså kort sagt: emedan den nuvarande regeringen är den bästa tänkbara bland regeringar, så bör ingen kritik av någon som helst dess åtgärd få göra sig hörd, även om den gjort sig skyldig till ett uppenbart missgrepp. Regeringens avsikt med sitt ingrepp mot pressen tolkade Goebbels i följande ord: »Die Presse soll *monoform im Willen* und *polyform in der Ausgestaltung* des Willens sein.»² Resultatet av detta ingrepp har, som var och en väl vet, blivit, att den tyska pressen i detta ögonblick är visserligen monoform, men också *monoton* och ointressant.

Huru långt man går i viljan till det monoforma och i kravet på absolut »Gleichschaltung», framgår därutav att angreppen mot oliktankande icke inskränker sig till statsfiender och »marxister», utan också i lika mån riktar sig mot dem som tidigare representerat det nationella intresset utan att tillhöra de nationalsocialistiska leden. Om denna form av »Unduldsamkeit» blev jag erinrad, då jag för någon tid sedan vid besök »im geistlichen Ministerium» råkade tala om det nationella uppvaknandet i Tyskland, och då ögonblickligen erhöll ett bestämt påpekande, att

¹ Citerat efter Vossische Zeitung d. 5 okt. 1933.

² *Ibm.*

detta uttryck egentligen var alldeles missvisande: *icke nationell*, utan *nationalsocialistisk* skall det heta. Här ligger en av rörelsens största svagheter, att den i självtillräcklighet icke kunnat och velat komma till ett förtroendefullt samarbete med andra uppbyggande krafter inom nationen; i stället ha stora grupper av landets bästa medborgare antingen blivit trängda över i oppositionen eller blivit dömda till överksamhet, eller ock till att gå med, men med delat hjärta och sårat samvete.

Propagandan är den totala statens kanske viktigaste livsytring. Denna stat ser folkets *uppföstran* såsom sin egenaste uppgift. Den vill göra om människorna till medborgare av en bestämd typ. Det är samma taktik som i det kommunistiska Ryssland, men ställd i tjänst hos en annan åskådning. Men på grund av detta sitt totalitetsanspråk kan staten icke tåla något annat självständigt värde vid sidan av sig. Det finns icke plats för en fri vetenskap och en självständig kyrka. Universitetet och kyrkan betraktas likaväl som pressen huvudsakligen från den synpunkten, att de ha att ge staten handräckning vid dess folkuppföstrande uppgift, vid dess strävan att ingjuta den nationalsocialistiska andan inom folkets alla lager. Det är under sådana förhållanden klart, att den nya totala staten har ett helt annat intresse av att gripa reglerande in i kyrkans inre angelägenheter än någon tidigare stat med mera begränsade uppgifter. Härmed är bakgrunden given för den omvälvning, som under det sista halvåret ägt rum inom kyrkan.

3. KYRKOSTRIDENS FÖRSTA FAS.

När vi tala om omvälvningen som skett inom kyrkan, så är det uteslutande fråga om den *evangeliska* kyrkan. Genom avslutandet av »Rikskonkordatet» den 8 juli har Rom ställt sig utanför den kyrkliga upplösningen. Av en tysk kyrkohistoriker hörde jag det omdömet, att Rom här begått ett av sina få verkligt stora missgrepp, och att det härigenom komme att ställas på sidan om utvecklingsströmmen i det nya Tyskland. Det är att märka, att denne kyrkohistoriker själv slutit sig till gruppen »Deutsche Christen» och oreserverat gått med för att icke bli ställd utanför, utan få tillfälle att, såsom det heter, inifrån påverka rörelsen. Framtiden torde komma att utvisa, att Rom valt den bättre positionen. Väl kan det från katolicismens synpunkt betecknas såsom

ett offer, att den fick draga sig tillbaka från varje politisk verksamhet. Men å andra sidan har det ock sina fördelar att under en politiskt så upprörd tid som den närvarande momentant frikallas från allt ansvar, och därmed också undgå följderna av centrumpartiets från de nuvarande makthavarnas synpunkt komprometterande politik. Rom går nu som eljest sin väg, oberörd av tidens växlingar; genom sin fasthet verkar det på sinnena såsom den trygga tillflyktsorten och den säkra auktoriteten, efter vilken så många innerst längta. Ätminstone ha de gångna månaderna, under vilka den evangeliska kyrkan i Tyskland såsom en lek-boll slungats hit och dit, icke jävat denna betraktelse.

Begynnelsen till kyrkostriden var av relativt utvärtes art. Sedan gammalt har ju den evangeliska kyrkan i Tyskland varit splittrad i ett 30-tal »landskyrkor». Detta var en följd av det gamla »landesherrliche Kirchenregiment». Längre hade man känt detta såsom en brist och arbetat på att få till stånd ett mera enhetligt kyrkoväsen. Icke minst förhållandet till staten gjorde en dylik enhetlighet önskvärd. Den tyska enhetsstaten kunde icke ha något intresse av att förhandla med 28 olika landskyrkor; å andra sidan voro dessa i sin isolering tämligen prisgivna åt det statliga godtycket. Särskilt inför den nya nationalsocialistiska staten med dess krav på kyrkan måste kyrkornas förening kännas såsom en bjudande plikt. En tremannakommitté tillsattes med D:r Kappler i spetsen. I dess arbete deltog ock Wehrkreisfarrer L. Müller såsom rikskanslerns förtroendeman. På grundvalen av tidigare gjorda förarbeten var det formella föreningsverket snart genomfört: de tyska landskyrkorna skulle under bevarande av vars och ens bekännelsemässiga ställning förenas under en gemensam *riksbiskop* och under gemensam riksledning. Så långt var allting gott och väl.

Men nu börja komplikationerna. Och det djupt förödmjukande är, att konflikten icke ursprungligen kommit till stånd såsom en dragkamp mellan staten och kyrkan, utan föranletts av en synnerligen aktiv grupp inom kyrkan, vilken beslutat sig för att med statens tillhjälp »erövra» kyrkan, d. v. s. ledningen inom densamma. Det var denna grupp, som kallade sig med namnet »Deutsche Christen», och som vi redan i det föregående lärt känna såsom »die S. A. Jesu Christi». Betecknande nog flammade striden också upp först i anslutning till *personfrågan*, alltså när det gällde att avgöra, vem som skulle bli den förste riksbiskopen.

Redan i maj d. å. uppställde »Die Glaubensbewegung Deutsche Christen» sina »Grundsätze für die Reichskirche». I dess 9:e § heter det, att riksbiskopen måste hämtas »aus den Reihen der Deutschen Christen». Det skulle också bara fattas, att den nye kyrkliche Führer'n inte skulle tagas »aus den Reihen der S. A. Jesu Christi». Man förstår lätt den lidelsefullhet, varmed detta krav framställdes, om man besinnar, att det här icke blott var fråga om besättandet av den evangeliska kyrkans högsta ämbete, utan tillika genomförandet av den militäriska Führerprincipen inom kyrkan. I riksbiskopens hand förenas i kraft av hans »Führeramt» all makt inom kyrkan. Den riktning, som kan tillsätta riksbiskopen, har därför i och med detsamma tillförsäkrat sig den absoluta ledningen inom kyrkan. Vem som skulle bli riksbiskop var redan på detta tidiga stadium tämligen avgjort bland »Deutsche Christen». Det skulle bli Wehrkreispfarrer Müller, vilken redan tidigare såsom Hitlers personlige förtroendeman deltagit i förhandlingarna angående landskyrkornas enande. Med den devota stämning som råder inför Führer'n var detta nog för att göra saken självklar. Emellertid var kyrkoledningen icke hågad att utan vidare prisge den evangeliska kyrkan åt detta klickvälde. Man beslöt att så fort som möjligt skaffa tvisteämnet ur världen, och utsåg till förste innehavare av riksbiskopsämbetet Pastorn D. Friedrich v. Bodelschwingh. När valet sedan skulle underställas befullmäktigade från de olika landskyrkorna, kom Wehrkreispfarrer Müller tillstådes och begärde att före det slutgiltiga valet få lämna ett meddelande. Han berättade, att »die Glaubensbewegung Deutsche Christen» beslutat utse honom till riksbiskop, bemötte en del invändningar, som rests mot hans kandidatur och avslutade sitt tal med ungefär följande ord: Valet står mellan v. Bodelschwingh och mig. Om v. Bodelschwingh blir vald, begynner en förbittrad kamp inom kyrkan. Jag fruktar icke för denna kamp och skall veta att genomkämpa den till seger. Men å andra sidan skulle jag gärna se kyrkan besparad denna kamp. — Ett sådant tal hade den församlade valkorporationen aldrig hört; det blev dem för starkt och med överväldigande majoritet bekräftades v. Bodelschwinghs val.

Man skulle tro att kyrkostriden härmed var avslutad — detta så mycket mer som Rikskanslern i sitt tal vid riksdagens öppnande i mars d. å. uttryckligen förklarar, att kyrkans rättigheter icke skulle bli an-

tastade. Tvärt om var detta blott början. Müllers svar på v. Bodelschwings val lydde så: »Wir werden ins Volk gehen und weiterkämpfen, der Sieg muss unser sein!» Gruppen »Deutsche Christen» sökte framställa läget så, att motståndet mot »die Deutschen Christen» tillika och framför allt innebar en opposition mot den nationalsocialistiska regeringen. Hitler, som tydligen var illa informerad i fråga om den evangeliska kyrkans läge, tillät att den statliga makten engagerades i de »tyska kristnas» kamp mot kyrkoledningen och det gamla kyrkfolket, som enligt slutit upp kring v. Bodelschwingh. Den 24 juni tillsätter den preussiske kultusministern Rust — sorgligt bekant genom sina övergrepp såväl på kyrkans som vetenskapens område — en »statskommissarie» för att, såsom det hette, »bringa ordning» i kyrkostriden. Den omedelbara följden blev, att v. Bodelschwingh såg sig nödsakad att nedlägga sitt ämbete.¹ Betecknande för det sätt varpå denne kommissarie uppfattade sitt ämbete är, att han snart nog fann sig föranlåten att ställa den preussiska kyrkan »*unter Polizeiaufsicht*». Det följde några upprörda dagar, under vilka statskommissarien entledigade en rad kyrkomän, däribland även den tyska kyrkans i utlandet mest kände ledare, generalsuperintendenten i Kurmark D. Otto Dibelius.² En mängd nya för-

¹ »Durch die heute erfolgte Einsetzung eines Staatskommissars für den Bereich sämtlicher evangelischer Landeskirchen Preusens ist mir die Möglichkeit genommen, die mir übertragene Aufgabe durchzuführen. Dadurch wurde ich genötigt, dem heute hier versammelten Kirchenausschuss den mir von seinen Bevollmächtigten erteilten Auftrag zurückzugeben» (v. Bodelschwingh d. 24 juni 1933).

² Karakteristisk för den brutalitet, med vilken statskommissarien gick tillväga är, att Generalsuperintendent Dibelius först genom pressen fick kännedom om sin »Beurlaubung». Dibelius svarsskrivelse, daterad den 27 juni 1933, med anledning av avsättningen, är värd att här anföras:

»Sehr geehrter Herr Staatskommissar!

Wie ich aus den Berichten der Zeitungen ersehe, haben Sie mich mit sofortiger Wirkung aus meinem Amte beurlaubt.

Es ist evangelischer Grundsatz, dass man der weltlichen Obrigkeit Gehorsam leisten soll, soweit das Gewissen dadurch nicht verletzt wird. Diesem Grundsatzetreue werde ich mich von allen Verwaltungsgeschäften, die zu den Obliegenheiten meines Amtes gehören, solange fernhalten, bis die Frage nach der Rechtsgültigkeit der von Ihnen getroffenen Anordnungen geklärt ist.

Das Kernstück meines Amtes bildet jedoch die geistliche Leitung meines Sprengels. Hier handelt es sich um bischöfliche und priesterliche Funktionen. Bischöfliche und priesterliche Funktionen können nur von der Kirche übertagen und von der Kirche zurückgenommen werden; auch von ihr nicht willkürlich, sondern nur wegen Irrlehre oder gemeiner Verbrechen. Darauf beruht die Unabhängigkeit und die Autorität des geistlichen

ordningar utfärdades och återkallades. Det hela företedde en stor villervalla. Inga prästerliga sammankomster fingo hållas. Om prästerna träffades för att rådslå om kyrkans angelägenheter, betraktades det som »statsfientlig» handling.¹

Samtliga generalsuperintendenten i den preussiska kyrkan vägrade att erkänna den insatte statskommissarien som legal, och utfärdade ett herdabrev, i vilket en »bot- och böndag» utlystes till den 2 juli. Riksledaren för de »tyska kristna», Pfarrer Joachim Hossenfelder, som av den preussiske statskommissarien hugnats med uppdraget som kommissarisk vicepresident i Evang. Oberkirchenrat, utfärdade samtidigt en kungörelse, vari församlingarna uppmanades att i stället fira söndagen den 2 juli såsom en »lov- och tacksägelsegudstjänst» för att Gud genom statens ingripande hade fört kyrkan på rätta vägar; prästerna hotades med »disziplinarischer Bestrafung», om de följde sina generalsuperintendentens anvisningar. — Stridens vågor gingo så höga, att Reichspräsident Hindenburg själv i brev uppfordrade rikskanslern att göra allt för att undanröjda dess orsaker.

Amtes. Aus diesen innersten Pflichten meines Amtes kann ich mich von keinem Staatskommissar beurlauben lassen. Sie bleiben meine Pflichten vor Gott. Ich muss sie erfüllen und werde sie erfüllen — vollends in dieser Zeit, in der wahrhaft geistliche Leitung in der Kirche nötiger ist als je. Und wenn mir die äusseren Möglichkeiten sämtlich abgeschnitten werden, dann werde ich sie erfüllen durch den Dienst der Fürbitte für die Gemeinde und die Geistlichen meines Sprengels, der im Leben einer Kirche die stärkste aller Kräfte ist ...».

Kort därefter blev Dibelius åter insatt i sitt ämbete och någon tid senare ännu en gång avsatt. Med en stor mängd av kyrkans ledande män har det gått på ungefär samma sätt.

¹ Landrat Dr Krummacher, statskommissarie för den evangeliska kyrkan i Westfalen och Rhenprovinsen skriver den 8 juli 1933: »Seine [statskommissariens] weitere Aufgabe besteht darin, dafür zu sorgen, dass sämtliche Pfarrer ihr unheilvolles Beginnen, durch Telegramme, Konferenzen, Entschliessungen das grosse Einigungswerk der Deutschen Evangelischen Kirche zu hintertreiben, sofort einstellen. Der Oberkirchenrat hat in deutlichster Form im Einvernehmen mit dem Preussischen Staatskommissar darauf hingewiesen, dass derartige Handlungen, des Verrats an Kirche und Reformation *mit sofortiger pensionsloser Dienstentlassung* geahndet werden«. Krummacher fortsätter: »Der Worte sind nun, genug gewechselt, *vier Jahrhunderte hindurch*, ohne dass durch die Bemühungen der Theologen auch nur ein einziges Dorf Deutschlands evangelischen Glaubens erobert worden wäre«. Detta hindrar honom emellertid icke från att ett stycke längre fram påstå, att år 1918 *der Kirche eine 100-jährige gesegnete Tradition zerschlagen wurde* — ett praktfullt exempel på den »neue Logik», som man uppger sig äga ...

Det har talats mycket om att man från kyrkligt håll gått brådstörtat och formellt tvivelaktigt tillväga vid v. Bodelschwings val och därigenom givit anledning till statens ingripande genom statskommissariers tillsättande. Numera är grunden för varje sådant tal fullkomligt undanröjd genom den utredning, som Reichsgerichtsrat Flor i Leipzig — alltså en ledamot av Tysklands högsta domstol — givit i sin synnerligen läsvärda uppsats: »Der Kirchenstreit vom Rechtsstandpunkt aus beurteilt».¹ Här styrkes med bindande bevisning, att kyrkan på ingen punkt gått utöver sin befogenhet, men att staten däremot uppenbarligen begått övergrepp mot kyrkan. Utredningen utmynnar i följande resultat: »Nach alledem komme ich zu dem Schluss, dass das Vorgehen gegen die preussischen evangelischen Kirchen rechtlich nicht haltbar ist».²

Vid kyrkostridens början utgjorde gruppen »Deutsche Christen» ett relativt fåtal. Huvuddelen av prästerskapet och kyrkofolket hade man avgjort emot sig. Icke desto mindre slutade de allmänna kyrkliga valen den 23 juli i en fullständig seger för »Deutsche Christen». Valen skulle visserligen vara fullkomligt fria. Men då såväl press³ som radio ute-

¹ Jfr Tidskriften »Junge Kirche», 1. Jahrg. 1933, H. 16, sid. 226—239. Den som önskar 'en tillförlitlig orientering över de nya kyrkliga förhållandena i Tyskland, erhåller detta bäst genom tidskriften »Junge Kirche», i vilken de viktigaste aktstyckena till kyrkostriden finnas avtryckta.

² O. a. a., sid. 239.

³ Ett konkret exempel må visa, huru man gick till väga mot den kyrkliga pressen. Då med anledning av Landesbischof Ihmels' frånfälle ny biskop skulle tillsättas för Sachsen, fann man det överflödigt att utse dels en biskop, dels en statskommissarie, som hade att övervaka biskopens åtgöranden. I stället fann man på att förena dessa båda ämbeten hos en person. Genom ingripande från statens sida utsågs sålunda Pfarrer Coch, en utpräglad representant för »Deutsche Christen», att vara »kommissarischer Landesbischof» i Sachsen. Den nye kommissariske biskopen sammankallade så prästerskapet till Dresden den 6 juli »mit strenger Weisung, dass niemand unentschuldigt wegbleiben dürfe». I sitt tal till ämbetsbröderna betonade biskop Coch, att han vore värd deras förtroende. I referat av detta möte tillfogade »Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung» följande ord: »Stürmischer Beifall von etwa ein Drittel der Versammlung folgte diesen Worten. Zwei Drittel der sächsischen Pastoren schienen zu denen gehören, deren Vertrauen der kommissarische Bischof sich erst erwerben muss». Den 13 juli, samma dag som detta nummer utkom, blev »Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung» av Polizeipräsidium i Leipzig tillsvidare förbjuden. Den 23 juli hölls valen. Den 26 juli blev förbudet återkallat. I nästföljande nummer läses följande: »Zur Berichtigung unseres Berichtes über die Versammlung sämtlicher sächsischer Pastoren am 6. Juli in Dresden wird uns aus Dresden mitgeteilt, dass es nicht stimmt, dass etwa nur ein Drittel der Anwesenden den Rednern Beifall spendete. Im Gegenteil

slutande voro förbehållna för »Deutsche Christen», vilka dessutom såsom »die S. A. Jesu Christi» förfogade över hela den nationalsocialistiska politiska valorganisationen, så var utgången lätt att förutse. Fullständigt brutet blev motståndet, då Hitler själv, ehuru katolik, dagen före de evangeliska kyrkovalen uppträdde i radio som valtalare för »die Deutschen Christen». Väl betonade han i begynnelsen av sitt tal, att han endast yttrade sig som politiker. Men syftet var dock genomskinligt nog, då han t. ex. yttrade: »Diese Kräfte einer lebendigen Bewegung sehe ich in jenem Teil des evangelischen Kirchenvolkes in erster Linie versammelt, die in den 'Deutschen Christen' bewusst auf dem Boden des nationalsozialistischen Staates getreten sind. Nicht in erzwungener Duldung, sondern in lebendiger Bejahung».¹ Segern blev fullständig. Mer än två tredjedelar av rösterna tillföll »Deutsche Christen», och resten oppositionen, som under valet gått fram under beteckningen »evangeliet och kyrkan». Härmed var vägen banad för »Deutsche Christen» att taga ledningen inom kyrkan. De gamla biskoparna och generalsuperintendenterna avsattes den ene efter den andre, och unga män, vilkas enda förtjänst var, att de anslutit sig till »rörelsen», ha placerats på de ledande posterna. Den grundsats man därvid följt, har av en bland rörelsens egna män träffande formulerats så: »jetzt brauchen wir nicht Männer von Format, sondern Männer, die sich mit dem Volk verbunden fühlen». *Alternativet* är belysande för läget. Den andliga nivån bland kyrkans nya ledare är icke heller synnerligen hög. Som exempel på vad som från detta håll kan presteras må anföras det begravningsstal, som den 29-åriga biskopen i Braunschweig nyligen höll vid tvenne förölyckade S. A.-mäns bår, och där han bland annat yttrade: »Wir wissen als Nationalsozialisten und als deutsche Christen: *Es gibt ein Walhall für die Toten des Dritten Reiches*, und gäbe es das nicht, dann hätte das Sterben nach den Jahren des Kampfes keinen Sinn».

På nationalsynoden i Wittenberg i slutet av september väljes Müller »enhälligt» till riksbiskop, och därmed når kyrkostriden preliminärt sitt slut. Eller snarast borde man kanske säga, att dess första stadium når sitt slut. Ty alltjämt pågå i ungefär samma utsträckning avsättningarna;

folgte den Ausführungen des kommissarischen Landesbischof Coch fast ungeteilter Beifall». Och detta skall man tro!

¹ Citerat efter Deutsche Allgemeine Zeitung d. 23 juli 1933.

alltjämt äro de största och viktigaste frågorna — t. ex. angående kyrkans ställning till »arierparagrafen» — oavgjorda; och alltjämt tränga sig nya konkurrerande riktningar fram. Ännu är det för tidigt att yttra sig om stridens utgång i dess helhet. Resultatet av dess första fas blev emellertid att »Deutsche Christen» i huvudsak övertogo ledningen inom kyrkan.

4. »DIE GLAUBENSBEWEGUNG DEUTSCHE CHRISTEN.»

Nu frågar någon: vad äro dessa ofta omtalade »Deutsche Christen» för folk? Frågan är icke lätt att besvara. Det är en synnerligen brokig skara, som går under detta namn, och det är ytterst svårt att säga vad som egentligen sammanhåller den. Av en ledande person i den nya tyska kyrkan hörde jag följande förklaring av namnet »Glaubensbewegung Deutsche Christen»: Vi tro på Tysklands framtid; det gäller här något som icke kan bevisas, det är något irrationellt, det är en trossak; därför heter det »Glaubensbewegung»; men därtill kommer att vi äro kristna, och vår kristna tro beröres ej i något avseende av detta andra. — Denna något dimmiga definition svarar nog rätt bra till den brokiga skara, som samlas under namnet »Deutsche Christen». Det konstituerande är här två ting. Först och främst tron på Tyskland och dess framtid. Men för det andra vill man också ha med kristendomen att göra. En av de vanligaste predikotexterna i det nya Tyskland utgöres av Jesu ord: »I min Faders hus äro många boningar». Härtill anknyter sig utläggningen: i kristendomens stora hus finns också en särskild boning för tyskarna. Det är den tyska kristendomen, som nu framför allt intresserar.

För närvarande torde ett icke ringa antal tyska präster hava anslutit sig till gruppen »Deutsche Christen». Med hänsyn till frågan, varifrån denna grupp rekryteras, torde man kunna urskilja fyra kategorier:

- 1) En liten grupp, som bildar så att säga kärntruppen, rörelsens *egentliga* anhängare.
- 2) Sådana, som anslutit sig till rörelsen för att ej vid dess framstormande bli ställda utanför, utan få möjlighet att inifrån påverka densamma.

3) Sådana, som anslutit sig av fruktan för att förlora sina ämbeten. — Denna grupp torde vara rätt talrik. I själva verket voro farhågorna i denna riktning ingalunda ogrundade. Under den hetaste striden gjorde sig »Deutsche Christen» skyldiga till en oerhörd terror mot oliktankande. Man tror knappast sina ögon, då man läser »trosrörelsens» »Erlasse» från denna tid. Sedan Reichsbischof Müller i oktober förklarar, att ingen präst i framtiden skulle avsättas »nur weil er nicht 'Deutscher Christ' ist» — att en dylik lugnande förklaring överhuvud behövdes, är ju talande nog — ha också åtskilliga präster anmält sitt utträde. En omedelbar följd av denna riksbornens förklaring blev för övrigt, att mer än 2,500 präster i telegram till Hitler den 15 oktober vågade att offentligen bekänna sig icke tillhöra de »tyska kristna».

4) Sådana, som för sin ämbetsutövnings skull ansågo sig nödsakade att ansluta sig till »trosrörelsen». — Aldrig har det väl firats så mycket fester, som i det nya Tyskland. Nu liksom fordom är det två ting, som folket behöver: bröd och skådespel. Och ju mindre bröd, desto mera skådespel. Detta folkliga behov ha den nya regimens män i hög grad vetat att tillmöteskomma. Icke minst inom kyrkan har man levat i ett ständigt festrus. En präst, som ej tillhörde gruppen »Deutsche Christen» fick nu ofta uppleva, att man hämtade en grannpräst, som tillhörde denna riktning, för att leda sammankomsterna i hans egen församling. Ej underligt, att mången då frågade sig: varför ej acceptera den mångtydiga etiketten »Deutsche Christen» och sedan få ha sin församling i fred?

En föreställning om vad »Deutsche Christen» kämpa för, kan man måhända få genom att lyssna till den hälsning, som denna »Glaubensbewegung» sände Wehrkreispfarrer Müller med anledning av hans utnämning till landsbiskop i den gammalpreussiska unionen. Det heter där bl. a.: »Nun haben wir wieder einen Bischof. Und was die Hauptsache ist, wir haben einen kämpferischen Bischof, einen Soldatenbischof, der das Schwert des Geistes zu führen versteht, einen Bischof der S. A. und S. S., einen Bischof, der das ganze grosse Vertrauen des Führers besitzt, einen Bischof, dem das Herz der Jugend schlägt, den Schirmherrn der Glaubensbewegung 'Deutsche Christen', den Bischof des Dritten Reiches». Detta är alltså »huvudsaken».

Det positiva mål, som föresvävat »Deutsche Christen», är tydligen

att den våg av nationell hänförelse, som nu översköljer Tyskland, också skall ledas in i kyrkan och åstadkomma en religiös förnyelse. Nu kan man ju redan på förhand säga sig, att detta försök är dömt att misslyckas. Det allt annat uppslukande intresset i det nutida Tyskland är det nationella. När kyrkan härtill vill anknyta det kristna budskapet, så drunknar det och går under i den nationella lidelsen. Nationalsocialismen har gått med *egna* vågor genom det tyska folkhavet, »Deutsche Christen» åter ha burits fram på den nationalsocialistiska vågen — det är den stora skillnaden. Naturligtvis kunna »die kirchlichen Führer» ej taga upp tävlingen med »den politischen Führern». Allt vad som i denna anda sker på det kyrkliga området blir på sin höjd en svag avglans av vad som skett inom staten. När millionerna kringjubla Hitler, så måste ju också kyrkans »Führer» få sin beskärda lott. Man anordnar en uppmarsch av nationalsocialistisk ungdom på 30,000 man med fanor och facklor för att hylla riksbiskopen; han träder fram och läser ett moderniserat »Vater unser» — men därmed har man icke kommit långt på vägen till kyrkans förnyelse.

Det mest riskabla momentet i den nya »trosrörelsen» är den vittgående *omtolkning*, som man här tillåter sig med avseende på kristendomens grundbegrepp. När »Hakenkreuz und Christuskreuz» skola förbindas med varandra, så blir det i allmänhet det förra, som tar ledningen. De gamla kristna orden bibehållas, men fyllas med ett nytt, nationalistiskt innehåll. Man talar om det kristna *undret*, och man tänker på det »under», som skett i det nutida Tyskland. Man talar om *pånyttfödelse* och tänker på den nationella pånyttfödelsen. Man kämpar vid valurnorna, och när man avgått med segern hålles en tacksägelsegudstjänst, varvid riksledaren för de »tyska kristna», biskop Hossentfelder predikar över texten: »Gud vare tack, som har givit oss segern» (1 Kor. 15: 57).

En god illustration till detta tillvägagångssätt att använda kristna ord och talesätt, men däri inlägga en helt annan mening, ger Reichsbischof Müllers »Kundgebung» till Luthers 450:e födelsedag den 10 november 1933. Tankegången är i korthet följande: Reformationens kyrka lovar på denna dag att fasthålla vid det eviga evangelium, som Luther bragte i ljuset, evangeliet om Kristus, som har sagt: 'Därtill har jag kommit i världen, att jag skall vittna för sanningen'. Vill därför

den evangeliska kristenheten hålla reformatorns minne i ära, så måste den sörja för att Guds eviga sanning blir klart förkunnad i denna tid av lögn och osanning. Hitler har givit världen ett sannfärdigt uttryck för Tysklands fredsvilja. Vid den stora meningsstrid, som uppstått genom Tysklands utträde ur nationernas förbund gäller det, om sanningen eller lögnen skall härska i folkens liv. Inom de andra folken härskar lögnens ande: »Sie reden von Frieden und meinen den Krieg. Gegen die Herrschaft eines solch christusfeindlichen Geistes der Lüge und Unwahrheit rufe ich die gesamte Christenheit der Welt auf zu flammendem Protest ... In dieser Notzeit, wo es um die entscheidende Frage geht, ob die Wahrheit oder die Lüge die Welt regieren soll, bitte ich alle christlichen Kirchen im Kampf um die Wahrheit zusammenzustehen, damit wieder Gott die Ehre gegeben wird und Gottes Wahrheit die Völker erleuchte und heilige». — Guds eviga evangelium om Kristus som kommit i världen för att vittna för sanningen, har alltså här krympt samman till att Tysklands rättfärdiga sak skall erkännas tvärt emot all fientlig lögnpropaganda.

Från den nya kyrkoledningens sida har ofta betonats, att kyrkans bekännelse lämnas »oantastad». Men »oantastad» blir här tämligen liktydigt med »obrukad». »Vad hjärtat är fullt av, det talar munnen», det besannar sig också här. Var hjärtat hos dessa »Deutsche Christen» är märker man lätt med ledning av deras egna ord. På *en* punkt kan man emellertid knappast säga, att bekännelsen lämnats oantastad, så tillvida som i dessa kretsar ordet om *synden* nästan helt förstummats. Motiveringen är enkel nog: »die S. A.-männer wissen damit nichts anzufangen». Den enda fromhet, som de ha användning för, är »eine heldische Frömmigkeit», »heroische Frömmigkeit». »Kämpfen und ringen» äro huvudorden i denna fromhet. Man kan utbreda sig i det oändliga, då det gäller att beskriva, hurusom kristendomen är hjältemodig kamp, men endast sällan reflekterar man över, vad man kämpar *för*, och vad man kämpar *emot*. Hela förkunnelsen får tycke av en okuvlig, men okvalificerad vitalism; det är kampen för kampens egen skull. »Männer, die kämpfen» är en ofta använd beteckning för den kristna människan. I *ett* sammanhang talar man emellertid alltjämt om synd: i rasfrågan. Folket och rasen äro uttryck för Guds skapelsevilja. Därför

är det synd mot den gudomliga skapelseordningen att icke hålla (den »ariska») rasen ren.

Här må ett ord om »*arierparagrafen*» inom kyrkan ha sin plats. Som ovan påpekats är rasfrågan och antisemitismen av grundläggande betydelse för den nationalsocialistiska åskådningen. I lagen om tillsättande av ämbets- och tjänstemän har man därför tillfogat en paragraf, enligt vilken personer av »icke-arisk härstamning» liksom ock de som äro gifta med person av »icke-arisk härkomst» utestängas från alla statens ämbeten (»*arierparagrafen*»). Här hade kyrkan utan svårighet kunnat hålla sig utanför striden, enär det helt naturligt icke förekommit någon sådan tillströmning av judar till kyrkans ämbeten som till statens. Även här förde gruppen »*Deutsche Christen*» striden in i kyrkan. Från detta håll framställdes rent av yrkandet, att alla »icke-arier» skulle uteslutas ur kyrkan. Ville de förbliva kristna, så finge de sammansluta sig i egna »judekristna församlingar». Härmed dyker ett gammalt problem åter upp, vilket fick sin principiella lösning redan under urkristendomens dagar: problemet »judekristna—hedningkristna». »Här är icke jude eller grek, ... alla ären I ett i Kristus Jesus» (Gal. 3: 28). Detta Pauli ord har städse angivit riktningen för kristendomens syn på denna fråga. Med rätta skriver Karl Heim härom: »Wem das überhaupt noch ein Problem ist, der weiss nicht, was Evangelium bedeutet». ¹ För de »tyska kristna» är detta emellertid ett problem. Den nationalsocialistiska rörelsen har frambesyurit rashatet på ett förut okänt sätt. Vid kyrkans »*Gleichschaltung*» måste därför också »*Blut und Rasse*» bli gränsen för den kristna kärleken. ² Då denna ytterlighetsståndpunkt

¹ K. Heim: *Deutsche Staatsreligion oder Evangelische Volkskirche*, 1933, sid. 15.

² Sälunda skriver en av »trosrörelsens» ledande män, den nyligen till biskop utnämnde Fr. Peter i en tidskriftsuppsats, betitlad »*Gleichschaltung des theologischen Denkens*» följande: »Ehe, Familie, Volk sind damit die ersten und stehenden Gelegenheiten, in denen Gottes Wille als Liebe unter Menschen geschieht. Allein hier können Eros und Agape Freunde werden, während sie ausserhalb dieser Gelegenheiten Feinde sein müssten ... Die Begrenzung unserer Liebe in den Ordnungen ist nicht eine Sünde, sondern Gebot der Schöpfung. Wenn wir im Zusammenhang von Liebe auch von *Deutsch gesprochen haben*, so ist allerdings die universale Gültigkeit durchbrochen. Dafür sind wir aber nicht verantwortlich, sondern Gott. Daraus nehmen wir das Recht, den Glauben an die unbedingte Absolutheit der Liebe als einen philosophischen und dogmatischen Irrtum festzustellen.» (Männer im Werden, Jahrg. 1933, sid. 44 f.) — Det är egendomligt att se, huru man i sin kamp mot judendomen just hamnar i den gammaltestamentliga judendomens begränsning av kärleken till att gälla

emellertid stötte på alltför kompakt motstånd, har man i allmänhet dragit sig tillbaka till att rätt och slätt kräva arierparagrafens tillämpning med hänsyn till det kyrkliga ämbetet. Inom åtskilliga delar av den tyska kyrkan har den redan offentligen proklamerats. Ännu är det emellertid för tidigt att yttra sig, om och i vilken form arierparagrafen kommer att tillämpas inom den tyska kyrkan. I sitt »Gutachten» den 20 september 1933 säger Teologiska fakulteten i Marburg sitt avgjorda *nej* till arierparagrafen. Den 23 september avgiva 20 »Professoren und Dozenten der Theologie, deren von Amts oder Berufs wegen die Sorge um die Auslegung des Neuen Testaments anvertraut ist» en förklaring angående »*Neues Testament und Rassenfrage*», som i sak går i alldeles samma riktning.¹ Erlangenfakulteten, av vilken man väntat ett lika

blott det egna folket. — Gerhard Kittel rekommenderar en annan tillämpning av det kristna kärleksbudet: »Es wird in der Erörterung dieser Frage viel von *Liebe* geredet; meist in dem Sinn: es sei lieblos gegen den Judenchristen, solche Forderungen aufzustellen. Darf man nicht vielleicht die Forderung der Liebe einmal von der anderen Seite her sagen? Auch der judenchristliche Bruder könnte sich daran erinnern, dass in dem grossen Zusammenhang des ersten Korintherbriefes, in dem das Kapitel von der »*Liebe*» steht, immer wieder von dieser Liebe gesagt ist, sie schaue allein auf das, was erbaue». Då man nu har att räkna med, att det f. n. i Tyskland råder ett intensivt judehat, blir Kittels slutsats följande: »Könnte es nicht auch sinnvoll sein, dass, wo solches eintritt, ein judenchristlicher Pfarrer aus heisser Liebe zur Kirche von sich aus sagte, es sei besser, wenn er das Opfer seiner Person bringe und den Anstoss beseitige». (Kittel: *Kirche und Judenchristen*, 1933, sid. 6 f. Angående denna skrift av Kittel har Teologiska fakulteten i Tübingen den 1 november 1933 förklarar: »Die Fakultät bekennt sich einmütig zu den Grundgedanken dieser Abhandlung»).

¹ Detta aktstycke är undertecknat av bl. a. *K. Heim*. Senare har Heim — jämte två andra undertecknare — återkallat sin underskrift med följande egendomliga motivering: »Mit der von uns unterzeichneten Erklärung: »*Neues Testament und Rassenfrage*» wird ein irreführender Gebrauch getrieben, insbesondere da sie zusammen mit dem Marburger Gutachten zur kirchlichen Arierfrage in die Presse gebracht worden ist. Wir ahnten von diesem Gutachten bei der Unterzeichnung der Erklärung nichts und haben mit ihm nichts zu tun. Unsere Unterschrift bezog sich einzig und allein auf den in der Erklärung dargelegten exegetischen Befund des N. T.'s, dem wir im grossen und ganzen zustimmen zu können glaubten. Durch die Art, wie die Erklärung der Öffentlichkeit übergeben und in ihr verbreitet wird, müssen aus ihr Folgerungen gezogen werden, die uns völlig fernliegen. Um jedem weiteren Missbrauch zu begegnen, ziehen wir hiermit unsere Unterschrift unter die Erklärung »*Neues Testament und Rassenfrage*» zurück». — Man förvånar sig över, att det ej var nog att betona »förklaringens» fullkomliga oavhängighet av Marburg-utlåtandet. Gentemot försöket att få »förklaringen» att gälla blott »den exegetischen Befund des N. T.'s» utan relation till det närvarande läget, må blott erinras om att förklaringen uttryckligen introduceras

kraftigt nej som av Marburgfakulteten, betraktar judefrågan väsentligen från »biologisk-historisk» synpunkt och skjuter därigenom undan avgörandet: »die Kirche als solche kann das nicht entscheiden». Det tyska folket har emellertid redan träffat avgörandet: det känner judarna såsom någonting för sig *främmande*. »Die Kirche muss daher die Zurückhaltung ihrer Judenchristen von den Ämtern fordern». Fakulteten träder därför in för en något uppmjukad arierparagraf. — Under den sista tiden har situationen i någon mån förändrats. Vid ett stormigt möte, som »Deutsche Christen» höll i »Sportpalast» den 13 november höjdes kravet att arierparagrafen skulle genomföras i hela dess stränghet inom kyrkan, att alla döpta judar skulle avlägnas ur kyrkan och Gamla testamentet uteslutas ur religionsundervisningen. Med anledning härav och under inflytande av den i utlandet härskande stämningen har Reichsbischof Müller nu förordnat, att inga som helst åtgärder få vidtagas i judefrågan inom de olika delarna av den tyska kyrkan, då denna fråga kommer att enhetligt regleras för rikskyrkan i dess helhet.

En svensk bedömare av det nya kyrkliga läget i Tyskland har sammanfattat sitt omdöme i följande synnerligen träffande ord: »För människoögon ser det ut, som om de tyska protestanternas enande i en enda kyrka vore ett stort framsteg, och det även i rent religiöst avseende. Men den nya kyrkan behöver nog stanna eftersinnande inför vissa tänkespråk. Ett kunde lyda så: Vad hjälper det en kyrka, om hon erövrar hela riket och tager skada till sin själ? Ett annat kunde vara detta: Vad hjälper det ett land, om dess kyrka blott förkunnar vad landets barn helst vilja höra?»¹

5. OPPOSITIONEN.

Det skulle emellertid giva en falsk bild av läget, om ej också ett ord säges om oppositionen. Förvisso finns det inom den tyska kyrkan mer än »sjutusen män, som icke hava böjt knä för Baal». Ja, man tar säkert icke fel, om man påstår, att majoriteten av prästerskapet och det gamla kyrkfolket hör till dem som *lida* under de nya förhållandena.

med följande ord: »*Ansichts der heute die Diskussion bewegenden Fragen erklären wir . . .*» Man förstår, att det velat mycket till, innan en man av Heims rang beslutat sig för att på sådant sätt återkalla sin underskrift.

¹ S. Belfrage: Nationalsocialismen framför portarna, 1933, sid. 86 f.

Nationalsocialismens genombrott hälsade man rätt allmänt med glädje, men den nya andan inom kyrkan sörjer man över. Saken är blott den, att denna inre opposition ej öppet får komma till tals. När ledningen för de »tyska kristna» gärna framställer varje opposition mot denna rörelse såsom en opposition mot den nationalsocialistiska staten, så är detta ingenting annat än en förvrängning av det verkliga förhållandet. Men därigenom ha de »tyska kristna» lyckats framskapa ett förhållande som för många av de allvarligaste kristna kommer att förete stora likheter med de kristnas situation under det romerska kejsardömets tid. Då liksom nu var det en total stat, som mötte de kristna med totala anspråk. Då liksom nu blev en kristendom, som ej kunde gå upp i tillbedjan av den totala statens majestät, stämplad som »statsfientlig». Med vördnad tänker man på alla de män, som hellre offrat sin ställning än att vika från sin kristna övertygelse. Det bästa, man kunde önska den nya tyska kyrkan, vore en botpredikare i Jeremias' anda och kraft. Och då minnes man med tacksamhet, att de gamla generalsuperintendenternas sista gemensamma gärning var en vädjan till det tyska folket om en »bot- och böndag».

Fullständigt har man icke heller lyckats nedtysta oppositionen. Enstaka frimodiga röster låta ännu höra sig. I främsta rummet bör här nämnas »die jungreformatorische Bewegung», som i sin tidskrift »Junge Kirche» hävdar den evangeliska linjen, vidare »der Pfarrer-Notbund», som arbetat med sådan framgång, att i detta ögonblick betydligt fler tyska präster torde vara anslutna till detsamma än till »Deutsche Christen».

Såsom exempel på en frimodig opposition kan ytterligare anföras Karl Barths skrift »Theologische Existenz heute!». Här säges den osminkade sanningen om den nya »trosrörelsen». »Vad jag har att säga därtill är enkelt: jag säger obetingat och utan förbehåll nej till andan och till bokstaven i denna lära. Jag menar att denna lära icke har någon hemorts rätt i den evangeliska kyrkan. Jag menar, att den evangeliska kyrkans slut vore kommet, om denna lära, såsom de 'tyska kristna' vilja, bleve allenarådande i henne. Jag menar att den evangeliska kyrkan hellre borde bli en liten skara och ta sin tillflykt till katakomberna än att under några omständigheter sluta fred med denna

lära.»¹ Man har med hån betecknat detta som ljusskygg »katakombteologi». Men det är dock bättre att fira gudstjänst i anda och sanning i katakomberna än att delta i hopens skrån: »stor är efesiernas Diana».²

Förvisso har den nödtid, som nu brutit in över den tyska evangeliska kyrkan, bidragit till att fördjupa och luttra det kristna livet hos många. Härigenom beredes vägen för en kommande kristlig förnyelse. Då blir det icke de *ledande* männen, utan de *lidande* männen, som komma att lämna material för denna förnyelse.

6. DEN TREDJE KONFESSIONEN.

Vid sidan av »Glaubensbewegung Deutsche Christen» och ej att förväxla med den står en annan rörelse, som kallar sig »Deutsche Glaubensbewegung». Också den vill bygga på det nationella, det tyska, det ariska; men till skillnad från den förstnämnda »trosrörelsen» vill den ej binda sig vid kristendomen. Det finns människor, menar man, som varken kunna identifiera sig med den katolska eller den evangeliska tron, men som därför icke kunna stämplas som irreligiösa. För dessa måste det skapas en »tredje konfession», nämligen just »Deutsche Glaubensbewegung». Bland de ledande männen inom denna rörelse märkas Prof. Hauer, Tübingen, Prof. Bergman, Leipzig, Prof. Herman Wirth, Berlin och Graf Reventlow, den bekante utgivaren av »Reichswart». Redan i september uppgavs medlemsantalet till över 100,000. Man är också redan i färd med att utarbeta en ny »bibel» för den nordisk-germanska tron, som skall innehålla valda stycken ur Edda-sångerna, den medeltida hjältediktningen, Mäster Eckehard, Luther, Fichte, Nietzsche m. fl.

¹ K. Barth: Theologische Existenz heute! 7. Aufl. 1933, sid. 23.

² Kurt Leese: Katakomben-Theologie (Karl Barth), Deutsche Rundschau 59. Jahrg. 1933, sid. 84 ff. — Denna uppsats avslutas med följande ord: »Diese Theologie gehört in der Tat in die — Katakombe. Was wir von einer zukünftigen protestantischen Theologie statt dessen erhoffen? Dass sie den 'Biblizismus' durchbrechend, zu ihrem echt christlichen und reformatorischen Gehalt jene Weite und Universalität des *Lebens* hinzugewinnen möge, die sich für Goethe in dem heidnisch-frommen Wort symbolisierte: '*Gross ist die Diana der Epheser*'.

Eine Theologie, die aus der Dumpfheit der Katakombe zu jener Weite und Universalität der *Wirklichkeit* durchbräche, die derselbe Goethe 'die Breite der Gottheit' nannte.»

I och för sig torde denna »Deutsche Glaubensbewegung» ej komma att få någon större betydelse. Men å andra sidan kan den måhända komma att bidra till att skapa klarhet angående kristendomens verkliga läge i det tredje riket. Den har lagt fingret på en ömtålig punkt, Vad är det, som man egentligen tror på i det nya Tyskland? Är det på kristendomen eller på »das Deutschtum»? Här framträder nu en riktning, som tror på det nordiskt-germanska, men ej på kristendomen. De »tyska kristna» drömde om, att de utan vidare skulle kunna förena nationalsocialism och kristendom, att de i stora skaror skulle kunna föra S. A. och S. S. in i kyrkan, ja att de rent av skulle kunna »kommandera» ungdomen in i den kristna kyrkan. Nu ha de av denna »tyska trosrörelse» fått en erinran om att »kristendomen aldrig varit mera otidsenlig än i det tredje riket». Det var säkerligen ett riktigt uttryck för stämningen hos stora skaror bland nutidens tyska ungdom, då der Reichsjugendführer Baldur von Schirach yttrade: »Jag tillhör icke någon konfession, jag är varken evangelisk eller katolsk; jag tror blott på Tyskland».

7. VID SKILJEVÄGEN.

Kyrkostridens första fas slutade med de »tyska kristnas» seger. Som ovan påpekats representera dessa emellertid icke någon enhetlig åskådning. Det är högst disparata element, som här tillfälligt gått tillsammans. När »Deutsche Christen» väl kommit till makten och man måste skrida till genomförandet och det positiva utbyggandet, yppar sig också genast svårigheten att bevara även den yttre sammanhållningen.

Redan på tidigare stadium hade en viss spänning förefunnits, men denna hade åtminstone delvis varit av mera personlig art. Sedan april 1932 var Pfarrer Hossenfelder »Reichsleiter» för de »tyska kristna». När Wehrkreispfarrer Müller blir Hitlers befullmäktigade förtroende- man, uppstår frågan, om han icke därmed vore den självskrivne ledaren för »Deutsche Christen». Hossenfelders ställning var hotad. Emellertid löstes konflikten den gången i kompromissens tecken. Den 16 maj 1933 erhåller Müller »die Mitführung» av »trosrörelsen» tillsammans med Hossenfelder. Några dagar senare har man funnit den förlösande formeln: Hossenfelder förblir »der Reichsleiter der Glaubensbewegung»,

Müller blir dess »Schirmherr». D. v. s. Müller får äran, Hossenfelder makten. På ungefär samma sätt har det fortgått även sedan Müller blev riksbiskop. Visserligen har Müller därigenom rättsligt sett erhållit den överordnade ställningen såsom den förenade kyrkans tämligen allsmäktige »Führer»; under honom subordinerade »im Geistlichen Ministerium» trenne kyrkoministrar, en för den unierade (Hossenfelder), en för den lutherska (Schöffel) och en för den reformerta (Weber) delen av kyrkan. Dock har den verkliga makten i stor utsträckning legat i Hossenfelders händer. När det för honom gällde att få sin vilja genomförd, behövde han blott hänvisa till att han hade »trosrörelsen» bakom sig.

Sedan den 13 november 1933 har kyrkostriden inträtt i en ny fas. Denna har sin utgångspunkt i den generalförsamling, som kretsen »Gross-Berlin der Glaubensbewegung Deutsche Christen» nämnda dag höll i Sportpalatset i Berlin, under en oerhörd tillslutning. Det uppgives av ledningen, att 20,000 personer närvaro. Mötet inleddes med ett tal av biskop Hossenfelder, vilken bland annat uppehöll sig vid »arierfrågan». Han vände sig med skärpa mot de framställningar, som gjorts av den svenske ärkebiskopen samt från engelskt håll, och utlovade att arierparagrafen i hela dess stränghet inom få dagar skulle vara genomförd i den tyska evangeliska kyrkan. Därefter framlade kretsens ledare Dr. Krause i ett ytterst tillspetsat anförande sina krav på kyrkan: Det gäller en ny tysk reformation, som ej kan låta binda sig av den gamla bekännelsen. Målet är en »tysk folkreligion», som skall kännetecknas av två ting: 1) »heldische Frömmigkeit» och 2) »ein artgemässes Christentum». Härav följer omedelbart: »judenblütige Menschen» hava ingenting i den tyska folkkyrkan att skaffa, varken på predikstolen eller under densamma. Gamla testamentet, en av världshistoriens tvivelaktigaste böcker, måste helt och hållet avskaffas; Gamla testamentet och »artgemässes Christentum» utesluta varandra.¹ Av Nya testamentet bibehålles blott det som svarar mot den tyska andan.² Framför allt

¹ »Rede des Gauobmannes der Glaubensbewegung 'Deutsche Christen' in Gross-Berlin Dr. Krause, gehalten im Sportpalast am 13. November 1933.» — »Wenn wir Nationalsozialisten uns schämen, eine Krawatte vom Juden zu kaufen, dann müssten wir uns erst recht schämen, irgendetwas, das zu unserer Seele spricht, das innerste Religiöse vom Juden anzunehmen». (Ibm, sid. 9).

² »Wenn wir aus den Evangelien das herausnehmen, was zu unseren deutschen Herzen spricht, dann tritt das Wesentliche der Jesuslehre klar und leuchtend zutage, das sich restlos deckt mit den Forderungen des Nationalsozialismus». (O. a. a., sid. 10).

måste man befria sig från rabbinen Paulus' »Sündenbock- und Minderwertigkeitstheologie». Dr. Krauses anförande formade sig delvis till ett direkt angrepp mot den nuvarande kyrkoledningen.¹ Mötet antog därefter en resolution, som väsentligen gick i samma riktning som detta anförande. Den stämning, som rådde vid Sportpalast-mötet, har av en utlänning, som bevistade detsamma, karakteriserats såsom direkt »ohygglig».

Här hade alltså den *radikala* flygeln av »Deutsche Christen» kommit till ordet. Den första stora remnan i »trosrörelsen» hade upplåtit sig. Det drar sig samman till storm. Från skilda håll inströmma protester. Under intryck av den växande oppositionen ingriper Reichsbischof Müller redan följande dag. Dr. Krause suspenderas från alla sina kyrkliga ämbeten, och det hävdas med eftertryck, att kyrkans enande måste ske på bibelns och bekännelsens grundval. Som en konsekvens av riksborns ställningstagande följde, att Hossenfelder i egenskap av »Reichsleiter» för de »tyska kristna» entledigade Krause från hans ställning såsom ledare för kretsen »Gross-Berlin». Men även en annan följd fick mötet i Sportpalast. Tvärt emot Hossenfelders försäkringar vid mötet den 13 november om arierparagrafens omedelbara och stränga genomförande utfärdar »das Geistliche Ministerium» den 16 november 1933 en ny lag, enligt vilken de enskilda landskyrkornas föreskrifter med hänsyn till arierparagrafens genomförande i kyrkan försättas ur funktion, till dess frågan hunnit enhetligt ordnas för hela den tyska evangeliska kyrkan.

Mötet i Sportpalast blev signalen till en rörelse, som utbreddes sig över stora delar av landet. Från skilda håll riktas en häftig kritik mot riksledningen för »Deutsche Christen», och kravet framföres, att biskop Hossenfelder skall träda tillbaka. Motiveringen till detta krav är emellertid från de skilda hållen rätt olika. Från »trosrörelsens» radikala flygel, särskilt i Thüringen, har man avgivit sitt misstroendevotum,

¹ »Die Führer der Deutschen Christen in den hohen Kirchenämtern werden sich da entscheiden müssen, ob sie mit uns durch diesen Kampf gehen — und das hoffe ich — oder ob sie sich durch ihre Ämter hemmen lassen wollen. Die Luft da oben in den Konsistorien scheint doch manchmal noch (alle anwesenden Herren will ich ausnehmen) so Bazillen von der alten Zeit her zu haben» (O. a. a., sid. 7). — »Die Reichskirche wird sich zu erklären haben, wie sie zu diesen Forderungen steht. Daraus wird sich ergeben, ob die kommende Kirche mit oder gegen das derzeitige Kirchenregiment geschaffen werden soll» (sid. 12).

emedan Hossenfelder ej efteråt vågat stå för vad som skedde i Sportpalast. Från motsatt sida, av den mera kyrkligt inriktade delen av »Deutsche Christen» har förebråelsen riktats mot honom, att han överhuvud låtit det komma så långt. Genom mötet i Sportpalast fick man i vida kretsar både bland »Deutsche Christen» själva och bland dess motståndare ögonen upp för vart man egentligen kommit. Den utmanande mötesresolutionen antogs dock på vanligt sätt »Einstimmig», och detta oaktat ganska många av den nuvarande kyrkoledningens främsta män voro närvarande. Vid själva mötet hade de ej ett ord till opposition. När sedan protesterna började strömma in från alla håll, ha också de protesterat — men denna protest kom *något sent*, menar man. Man har också framkastat frågan, om Reichsbischof Müller fortfarande kan kvarstå som »Schirmherr» för en riktning, som kan tillåta sig något sådant.

Inom »trosrörelsen» själv har sällningen begynt: redan ha stora grupper proklamerat sitt utträde. Många tecken tyda på att »Glaubensbewegung Deutsche Christen» f. n. vittrar sönder och faller i stycken. Den kyrkliga delen orienterar sig i riktning mot vad vi ovan betecknat som »oppositionen». Den radikala delen åter orienterar sig i riktning mot »den tredje konfessionen». Den ovannämnde Dr. Krause har ej låtit sig nöja med den behandling, han rönt från riksbiskopens och Hossenfelders sida, utan har anmält sitt utträde ur »Glaubensbewegung Deutsche Christen» samt utlovat »die Fortführung des Kampfes»: »Mein Kampf um die deutsche Volkskirche geht weiter, indem ich mich mit allen wahrhaft religiös suchenden deutschen Menschen im Bunde weiss».¹ Häri torde man kunna se ett närmande till »Deutsche Glaubensbewegung».

I detta ögonblick är det omöjligt att med bestämdhet förutsäga, i vilken riktning utvecklingen kommer att gå. Ett är visst, nämligen att den tyska evangeliska kyrkan i detta ögonblick står vid skiljevägen. Vilken väg den väljer, kan få överskådliga följder för den evangeliska kristendomens hela tillvaro. Det bådär icke gott för framtiden, att Landesbischof Schöffel, den ende ledaren »im Geistlichen Ministerium», som ägde de kyrkliga kretsarnas förtroende i sammanhang med de

¹ Krause i skrivelse den 18 november 1933 »an alle Landesobmänner, Gauobmänner und Kreisobmänner der Glaubensbewegung 'Deutsche Christen'».

senaste tilldragelserna funnit sig föranlåten att träda tillbaka från sin ministerpost, samt att denna tillsvidare skötes av en sådan person som den ovan omtalade »kommissarische Landesbischof» Coch i Sachsen. Men det finns också tecken, som tyda i mera hoppfull riktning. Sålunda har »die Jungreformatische Bewegung», som alltsedan kyrkostridens begynnelse gått i spetsen för oppositionen mot de »tyska kristna» erhållit en allt starkare ställning; och »der Pfarrer-Notbund», de bekännelse-trogna prästernas organisation, som under sin tidigare tillvaro varit utsatt för rätt hårda påfrestningar, har särskilt under den sista tiden kunnat glädja sig åt en utomordentligt kraftig tillströmning; dess medlemmar räknas nu i tusental. Bland lovande tecken må också nämnas, att biskop Hossenfelder den 28 november sett sig nödsakad att avgå från sin post såsom kyrkominister.¹

8. SLUTORD.

Bilden har blivit mörk; men detta var ofrånkomligt, då den ej fick göras ljusare än den verklighet, den skulle framställa. Utsikterna äro i dessa dagar betydligt mörkare för det evangeliska Tyskland än för det nationella. Den nationella rörelsen har fått en verklig Führer i Hitler; han har folkets öra. Detsamma kan tyvärr icke sägas om kyrkans ledare. Den av många hysta förhoppningen, att den nationella väckelsen omedelbart skulle komma kyrkan och kristendomen tillgodo, har ej gått i uppfyllelse. Det blir tydligen att taga en sak i sänder. »Vierzehn Jahre von Schmach und Schande» behövdes det för att det nationella uppvaknandet skulle komma till stånd. Måhända måste den evangeliska kyrkan ännu genomgå en tid av »Schmach und Schande» innan stunden för hennes upprättelse är inne.

¹ Sedan detta skrevs har krisen inom tyska kyrkan gått vidare.

Den 2 december rekonstruerades »das Geistliche Ministerium». Till Hossenfelders efterträdare utsågs prof. H. W. Beyer, Greifswald (biskop Coch träder alltså tillbaka). Denna förändring måste hälsas med tillfredsställelse. Till Schöffels efterträdare utsågs Dr. Lauerer, vilken hittills föga framträtt. Båda de nya ministrarna tillhöra »Deutsche Christen» (vilket Schöffel ej gjorde).

Den 4 december trädde Reichsbischof Müller tillbaka från sin ställning som »Schirmherr der Glaubensbewegung Deutsche Christen». Samtidigt utfärdades förbud för kyrkoregeringens medlemmar och tjänstemän att tillhöra kyrkopolitiskt parti.

»RELIGIÖS ERFARENHET» OCH NYA TESTAMENTET

AV DOCENT OLOF LINTON, UPSALA

I religionspsykologiska och religionsfilosofiska arbeten liksom i den teologiska och religiösa nyare litteraturen möter man allt som oftast uttrycket »religiös erfarenhet». Även om äldre belägg ej saknas, torde man väl få anse termens popularitet vara tämligen ny. I religionspsykologien har väl egentligen först James' berömda verk, »The Varieties of Religious Experiences», givit den dess moderna innebörd.¹ I den nyare religionsfilosofien har frågan om den religiösa erfarenheten — eller »upplevelsen» — och den därmed sammanhängande frågan om ett religiöst apriori spelat en dominerande roll i en diskussion, som av A. Nygren förts över på vårt språk. I den teologiska litteraturen talas allt emellanåt om »religiös erfarenhet».² Och slutligen möter termen överallt i den religiösa och uppbyggliga litteraturen, icke minst inom den nu så omtalade nya Oxfordrörelsen, där det ömsesidiga meddelandet av religiös erfarenhet spelar en huvudroll. Den religiösa erfarenheten är alltså ett aktuellt uttryck och ett aktuellt problem.

Vad menar man med det så omtyckta uttrycket, och vilka motiv ha fört det fram i centrum? I den religionspsykologiska litteraturen förstår man därmed i allmänhet i första rummet en rad egenartade psykiska företeelser med ekstasen som toppunkt, vilka karakteriseras av det normala medvetandets tillbakaträdande för en förnimmelse av hemlighetsfull närvaro³ av något »ganz anderes» (Otto), »akosmisk

¹ Jfr Clement C. J. Webb, *The Nature of Religious Experience*, *The Hibbert Journal* 32 (1933), p. 18 ff. Angående den nyaste diskussionen — framför allt den engelsk-språkiga men även den tyska — jfr E. E. Aubrey, *The Authority of Religious Experience Re-examined*, *Journal of Religion* 13 (1933), p. 433—49, och J. Fr. Butler, *Psychology and the »Numinous»*, *ibid.*, p. 399—414. I R. H. Thouless' arbete *Religionspsykologi i översiktlig framställning*, Stockholm 1926, möter uttrycket »religiös erfarenhet» oupphörligt.

² I detta sammanhang vill jag nämna F. Kattenbuschs instruktiva uppsats: *Gott erleben und an Gott glauben*, *Zeitschr. f. Theologie u. Kirche* 1924, s. 75—167.

³ James, *Den religiösa erfarenheten*, Stockholm 1923, s. 70 ff.

erfarenhet» (H. Scholz), och vilka beledsagas av en stark övertygelse om upplevelsens värde och sanning.¹ I dessa psykiska undantagstillstånd ser man religionens rötter och utgångspunkten för alla religiösa samfund, kulter och system. »Erfarenhet» står här som beteckning för primär religiositet i motsättning till andra hands religion och såsom beteckning för det primära psykiska intrycket i motsättning till den intellektuella bearbetningen av detsamma.² Bakom denna användning av termen ligger uppenbarligen ett vetenskapligt deskriptivt intresse. Man vill komma åt religionens genesis utan att försvära sig åt positiv eller negativ dogmatism. Man träder icke in för övervärldens existens, men man träder in för den religiösa upplevelsens psykiska äkthet. Jämte detta empiriskt-vetenskapliga intresse finner man också allt som oftast ett apologetiskt, som framträder än tydligare i en del religionsfilosofiska arbeten³ kring frågorna om religiös erfarenhet och religiöst apriori. Detsamma gäller till stor del om den teologiska litteraturen. I religiösa och uppbyggliga skrifter spela både det empiriska och det apologetiska intresset in. Man vill ha religiös erfarenhet såsom tecken på levande religion.

I termen »Religiös erfarenhet» komma alltså många motiv till uttryck, både allmänt-moderna, vetenskapliga och religiösa. Där döljer sig för det första den åskådningen, att det personliga är det första i religionens värld, ett subjektivistiskt motiv, där döljer sig vidare den åskådningen, att den religiösa »känslan» är primär i förhållande till den intellektuella utformningen därav, ett antidogmatiskt motiv. Där döljer sig vidare en åskådning, som vill hålla sig till det i erfarenheten givna, ett empiriskt motiv. Och där döljer sig slutligen ett apologetiskt motiv, som vill utnyttja den religiösa erfarenheten till trons bevisning.

Men om också uttrycket religiös erfarenhet är modernt, saknar det ej föregångare. Längre har man talat om »erfarenhetsteologi» och »er-

¹ James, o. a. a., s. 440 ff., särdeles s. 454 f. Otto, *Das Heilige*¹¹, 1923, s. 61 ff: Kap. 9. *Das Sanctum als numinoser Wert.*

² Så sättes »erfarenheten» i motsättning till »den förståndsmässiga tolkningen» eller »intellektualiseringen» därav, Thouless, o. a. a., s. 60 f.

³ Jfr t. ex. H. Scholz, *Religionsphilosophie*², Berlin 1922, s. 9: »Es gibt im Bereich der empirischen Religion eine hinreichende Anzahl von Erscheinungen, denen der Charakter der Hochwertigkeit auf eine Weise eingepägt ist, die auch die anspruchsvollste Philosophie zum Nachdenken zwingt.» Om »Erfahrung» talar Scholz i detta arbete ofta, särdeles s. 99 ff.

farenhetsbevis». Motivet härtill är lätt skönjbart. När den moderna tiden kom med sina två kunskapskällor — förnuftet och erfarenheten — måste apologien antingen utgå från förnuftet eller från erfarenheten. Men eftersom i den moderna andens egen utveckling i stort sett »rationalismen» gick före »empirismen», vände sig apologetiken först till förnuftsbevisen, och först sedan dessa sönderplockats, till »erfarenhetsbevisen». I den religiösa erfarenheten menade man sig ha ett bålverk mot den moderna kritiken. När denna satte in på allvar, fingo vi »erfarenhetsteologi». Här är alltså det apologetiska motivet skönjbart i föreningen av religion och empiri.

Till Schleiermacher¹ och erfarenhetsteologien kunna vi alltså återföra det moderna intresset för den religiösa erfarenheten. Men vi komma lätt längre tillbaka. Erfarenhetsteologien återgår på pietismen. Även där har man talat om saken, men man har kallat den »andlig erfarenhet». I och med detta uttryck komma vi emellertid långt ned i tiden och kunna skönja linjen ända till Nya Testamentet. Ty därmed är den religiösa erfarenheten förknippad med *anden*. Men innan vi taga steget dit vilja vi något se till, vad man i äldre fromhet menat med »andlig erfarenhet».

Termen har om icke två betydelser, så dock två användningar. Redan i dagligt tal bruka vi »erfarenhet» i två skiftningar. Vi tala om erfarenhet i motsättning till hörsägen. Vi ha egen erfarenhet, direkt, av andra oförmedlad kontakt med verkligheten, med saken. Gränsen är kvalitativ. Men vi tala ock om erfarenhet i en något strängare betydelse. Vi kalla »erfaren» endast den, som länge stått i direkt kontakt med ett visst verklighetsområde. Vi skilja mellan erfarenhet och oerfarenhet och gränsen är relativ, kvantitativ. I båda betydelserna har man ock talat om andlig erfarenhet. Man talar om särskilda andliga erfarenheter, då Guds nåd på ett kännbart sätt förnimmes i hjärtat, och man talar om andlig erfarenhet i betydelsen av förtrogenhet med det kristna livet och dess frågor. I den betydelsen talar t. ex. Nohrborg om en »ärfaren christen».²

¹ Vilken även i Amerika gäller som »The father of the theology of experience», Aubrey, o. a. a., s. 435.

² Anders Nohrborg, Den fallna Människans Salighets-Ordning, Stockholm 1771, s. 354: »Det höres ock derföre merendels en märkelig skilnad på insigt och kunskap, när en oomvänd människa och en ärfaren Christen tala något uti nådenes ordning».

Det är uppenbart att det är den förra användningen som närmast svarar mot de moderna religionspsykologernas »religiösa erfarenhet». Men just det, att den klassiska uppbyggelse-litteraturen talar om religiös erfarenhet också i den senare bemärkelsen, avslöjar skillnaden i inställning till hela den religiösa erfarenhetens problem. Man gör distinktioner, som den moderna psykologien ej gör — åtminstone icke vanligen. Man är *icke* okritisk till de höga andliga erfarenheterna, tvärtom. Man vet mycket väl, att alla ingivelser ej komma från Gud; de kunna komma från Satan, och de kunna komma från den egna inbillningen. Den religiösa erfarenheten är för denna fromhet ett problem likaväl som för den moderna religionsfilosofien. Men problemet ligger på ett annat håll. Det diskutabla är icke den andra världens tillvaro. Det diskutabla är om denna är tillgänglig för den omedelbara erfarenheten, och för varje enskilt fall är det problemet aktuellt.¹

Dessa höga erfarenheter äro därför lika farliga som ljuvliga. Är det fråga om »bländverk» är ju detta klart. Men man vet, att även erfarenheten av det gudomliga kan skada en svag själ, göra henne uppblåst och självgod. Så får erfarenheten — i den andra betydelsen — avgöra över de höga andliga erfarenheterna, och resultatet är ofta, att de senare få ett mycket snävt utrymme. Spåren uppmuntra mindre än de förskräcka. De blott ljusa erfarenheterna äro misstänkta.²

Men jämte dessa höga och alltför höga erfarenheter talar den gamla fromheten även om lägre grader av andliga erfarenheter, dit den vill föra varje kristen³: kännbara förnimmelser av Guds nåd i själen, då hjärtat fylles av häftigt glädje, outhärlig frid, jubel och tacksamhet.

¹ *Härom* rör sig den gamla diskussionen om den »religiösa erfarenheten», som fördes redan mellan Luther och »svärmarna» — varvid är att märka att icke heller de sista godkände gudomligheten av första bästa ingivelse, jfr K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, I. Luther, 2—3:te Aufl., Tübingen 1923, s. 420—467. Angående Luthers uttalanden om den kristnes andliga »erfarenheter», jfr S. VON ENGSTRÖM, *Luthers trosbegrepp*, Upsala 1933, s. 170—228: IV. Tro och erfarenhet.

² Luther, *Werke*, Briefwechsel, 2. Bd., Weimar 1931, s. 425 (till Melanchthon 13 jan. 1522): »Si audieris omnia blanda, tranquilla, devota (ut vocant) et religiosa, etiamsi in tertium coelum raptos sese dicant, non approbabis, quia signum filii hominis deest, βῆζωνος unicus christianorum et certus spirituum discretor».

³ Arndt, *Fyra böcker om een sann Christendom*, förswenskade aff St. L. Muræo, Stockholm 1647, I, 187: »Gudh wil och at wij skola ther til medh förnimma, smaka och erfara vthi våra hierta Christi Guddomeliga sötheet, kraft, liuflicheet och liffachtigheet, vthi ordet och vti troone».

Religiös erfarenhet känner man alltså väl till: man vet om särskilda höga erfarenheter, om nådesförvissningen i hjärtat, om erfarenhet förvärvat i kristet liv. Men erfarenheten är ej allt. Däröver står *ordet*.¹ Det visar sig i förknippningen av ord och andlig erfarenhet. Vad man väntar av den andliga erfarenheten är icke nya uppenbarelser utan levandegörande i hjärtat av det ord, som når örat. Den andliga erfarenheten har uppgiften att för den enskilde levandegöra ordet. Den andliga erfarenheten står ej i motsättning till ordet, utan tjänar till att inpränta ordet. Den är en alltigenom allenast bekräftande erfarenhet — och det allenast för den som saken angår.² Den andliga erfarenheten för den troende från ett yttre till ett inre tillägnande av ordet, för in i ordet, ej från ordet. Upplevelsen är ej överordnad ordet.

Därmed är en annan sak given. Man förutsätter, att varje kristen — även den mest benådade — aldrig kan erfara mer än en ringa del av det andligen erfarbara. Därmed har icke blott ordet en plats över erfarenheten utan även *tron* får den viktigare platsen. Tron är det karaktäristiska uttrycket för den frommes ställning i denna världen. De särskilda andliga erfarenheterna äro här i tiden en extra gåva, som egentligen tillhör det eviga livet. Detta får sitt uttryck däri, att dessa andliga erfarenheter i den klassiska uppbyggelselitteraturen ofta kallas en »försmak» av den eviga härligheten.³

Därmed kunna vi övergå till Nya Testamentet. Ty väl kunde vi peka på många led, som ligga mellan Nya Testamentet och den litteratur, vi sist åsyftat. Men förbindelsen är redan nådd. Utan vidare få vi emellertid ej identifiera den klassiska uppbyggelselitteraturens och Nya Testamentets syn på den andliga erfarenheten. Men det torde visa sig, att vi ej förgäves stannat något inför den. Det skall hjälpa oss både

¹ Nohrborg, o. a. a., s. 355: »Men at lära af blåtta förfarenheten, kan icke i alla fall wara påliteligt, i anseende til naturens bedrägeri, som kunde inblandas med nådens wärkningar. Derföre måste all förfarenhet pröfwas efter Guds ord och der-efter dömas».

² Nohrborg, *ibid.*: »Men hon lærer härigenom icke något nytt ... utan nu allenast lærer hon det jämväl på ett annat sätt, genom aktgifwande på sig sielf, huru nåden wärkar och förändrar, at hon deraf kan weta, huru sanningen, som hon förr wetat i allmänhet, förhåller sig på hanne sielf».

³ Doct. Eric Pontoppidans Härliga Tros-Spegel, Örebro 1824, s. 118: »Jag hörde städse Predikanterne tala om den Helige Andes glädje och frögd, som en försmak af det ewiga lifwet».

positivt och negativt, positivt genom överensstämmelserna, negativt genom skillnaderna, som ge relief åt det nytestamentliga materialet.

Den klassiska fromheten var ingalunda omedveten om avståndet. Man visste sig stå tillbaka för Nya Testamentets tid i fråga om andlig erfarenhet, både i fråga om rikedom och höjden. Denna skillnad faller väl också först i ögonen. Det Nya Testamentet har en större rikedom av andliga »särskilda» erfarenheter än den klassiska fromheten. Och dock må man icke skatta den senare för lågt i detta stycke.

Att sådana egendomliga upplevelser voro vanliga i den äldsta kyrkan behöver ej här närmare utföras. Det må vara nog att peka på det viktigaste. Det mest slående exemplet finna vi i 2 Kor. 12, 1 ff.: »Jag måste berömma mig, om det än ej är nyttigt. Men jag kommer nu till syner och uppenbarelsen från Herren. Jag känner en man i Kristus, som för fjorton år sedan — om det var i kroppen eller utom kroppen, vet jag ej, Gud vet det — blev uppryckt ända till tredje himlen. Och jag vet om den mannen — om det var i kroppen eller utom kroppen, vet jag ej, Gud vet det — att han blev uppryckt till paradiset och fick höra ousägliga ord, som ingen människa får uttala . . . Därför, för att jag icke skall förhäva mig, blev mig given en tagg i köttet, en Satans ängel, som skulle slå mig, för att jag ej skall förhäva mig. Angående denne har jag tre gånger bett till Herren, att han måtte lämna mig. Men han har svarat: 'Min nåd är dig nog, ty kraften fullkomnas i svaghet.'» Här ha vi uppenbarligen att göra med verklig ekstas, »om det var i kroppen eller utom kroppen vet jag ej», »upprycktes», »ousägliga ord». En sådan upplevelse har alltså Paulus haft. Om dylikt hänt honom ofta, säger han ej. Det synes ju som om den relaterade upplevelsen stått rätt ensam — »för fjorton år sedan». Men liknande upplevelser torde Paulus ha haft åtskilliga gånger. Att han talat i tungor »mer än I alla» säger han själv (1 Kor. 14, 18). Gal. 2, 2 berättar han, att en »uppenbarelse» bestämt honom att resa till Jerusalem och liknande ting berätta Apostlagärningarna flerstädes, 16, 6—10: »Därifrån foro de vidare till Frygien och det galatiska landet, eftersom de hindrades av den helige Ande att predika ordet i Asien. Och när de kommo till Mysien försökte de taga vägen till Bitynien, men Jesu ande tillät dem det icke. Och när de farit igenom Mysien, begåvo de sig ned till Troas. Och en syn om natten visade sig för Paulus: en makedonisk man stod och bad honom

sägande: kom över till Makedonien och hjälp oss. Och när han hade sett synen, försökte vi genast komma till Makedonien, övertygade, att Gud kallat oss att predika evangelium för dem.» 18, 9 f.: »Men Herren sade om natten i en syn till Paulus: 'Frukta icke utan tala och tig icke, ty jag är med dig, och ingen skall komma åt att skada dig, ty jag har mycket folk i denna stad'». 20, 22: »Och se nu, bunden i anden går jag till Jerusalem». Det finns ingen anledning — särskilt i betraktande av självvittnesbördet i Galaterbrevet — att betvivla, att Paulus ofta i sin missionsgärning låtit leda sig av uppenbarelsen och andeingivelser.

Icke heller torde man ha anledning att betvivla, att apokalypsens författare haft syner. Med en därför bruklig term (ἐγγνώμην ἐν πνεύματι) berättar han, hur han råkat i hänryckning. Det har visserligen en tid varit vanligt att i största möjliga utsträckning — ibland helt — frånkänna apokalypsen upplevelsekaraktär och däri se »skrivbordsarbete», men denna teori är väl nu på retur, sedan man börjat andraga andra revelationer till jämförelse.¹

För övrigt må man ställa sig till materialet hur som helst: tydligt är, att uppenbarelsen, syner, röster och drömmar i urkristendomen spelat en mycket framträdande roll. Någon ekstas eller några psykiska undantagstillstånd behöver man därvid blott antaga för en ringa del av de intensivaste upplevelserna. Graden och formerna växla. Tillsvidare är det nog för oss, att den stora klassen av »akosmiska upplevelser» är rikligt företrädd i Nya Testamentet. Den saken är ju icke heller bestridd.

Vidare känner Nya Testamentet vad de gamla uppbyggelseförfattarna kallade kännbara förnimmelser av Guds nåd i hjärtat, »nådeserfarenheter», som man fann omvittnade i den Heliga Skrift: »Guds kärlek är utgjuten i våra hjärtan» (Rom. 5, 5), »Guds Ande vittnar med vår ande att vi äro Guds barn» (Rom. 8, 16).

Men — och därmed beröra vi en viktig sak — urkristendomen känner icke rent *privata* upplevelser, utan de tillhöra *församlingen*. Och detta i flera avseenden. Till att börja med känner man även *kollektiva* upplevelser av denna art, såsom uppenbarelsen för mer än femhundra

¹ Jfr Carl Schneider, Die Erlebnisechtheit der Apokalypse des Johannes, Leipzig 1930, som emellertid i allt för hög grad förbiser sakens andra sida, den teologiska och sakliga.

bröder (1 Kor. 15, 6). Vidare känner man sådana företeelser, som yttra sig på ett även för utomstående påtagligt sätt — tungomålstalande — eller dokumentera sin övernaturliga art genom avslöjande av andra människors tankar (1 Kor. 14, 24 f.) eller av framtiden — profetia. Så höra enligt urkristen föreställning de andliga nådegåvorna, charismerna, till den kristna församlingens andliga erfarenhet. Vål vet man om uppenbarelsen till enskilda (Apg. 10, 9 ff.), vål vet man om ett tungomålstalande i enrum (1 Kor. 14, 28). Men det normala är, att dessa företeelser yppa sig i församlingen och där frambäras: »Hur är det alltså, mina bröder? När I kommen tillsammans, har var och en någon psalm, någon lärdom, någon uppenbarelse, något tal i tungor, någon uttydning. Allt må ske till uppbyggelse» (1 Kor. 14, 26). »Ja, mina bröder, om jag komme till eder och talade med tungor, vad gagn gjorde jag eder, om jag icke meddelade eder uppenbarelse, kunskap, profetia eller undervisning?» (1 Kor. 14, 6). Allt detta visar, att för urkristendomen den andliga erfarenheten tillhör församlingen och icke är någon blott privat, rent inre besittning.

Ännu tydligare framgår detta därav, att ur urkristendomens synvinkel jämte dessa andliga upplevelser även *undren* höra till den religiösa erfarenheten. Gal. 3, 4 f.: »Så mycket haven I alltså upplevat förgäves, om det nu är förgäves. Den, som skänkte eder Anden och verkade krafter bland eder, gjorde han det på grund av lagens gärningar eller trons predikan?» Undergärningar och andeverkningar höra för urkristendomen tillsammans, och även de förra äro att räkna till den religiösa erfarenheten.

Till denna ha vi ock att föra den omedelbara beröringen med Jesu person, hans gärningar och hans ord: »Saliga äro edra ögon, att de se, och edra öron, att de höra! Ty, sannerligen säger jag eder, att många profeter och rättfärdiga åstundade att se, det I sen, och fingo icke se det och höra, det I hören, och fingo icke höra det» (Matt. 13, 16 f.). Men denna erfarenhet av den »historiske» Jesus står för urkristendomen icke isolerad. Den är blott det ena ledet i Kristusupplevelsen. I centrum i den urkristna predikan står den uppståndne. Det är karakteristiskt, att när apostlarna i Apostlagärningarna kallas Kristi vittnen, så är det framför allt fråga om uppståndelsen.

Redan i avseende på omfattningen skiljer sig alltså det Nya Testamentets religiösa erfarenhet från den klassiska uppbyggelselitteraturens. Även den senare tror på undren, men upplever dem sällan eller aldrig. Erfarenhetsområdet har krympt samman och dragit sig tillbaka till det inre livets domäner. Den urkristna religiösa erfarenheten är icke uteslutande individuell och icke uteslutande inre. Den är i stor utsträckning kollektiv och sträcker sig till företeelser av yttre art.

Men man tar grundligt miste, om man ej ser att även urkristendomen haft den religiösa erfarenhetens *problem*. Detta gäller såväl andeverkningarna som undren. Varken det ena eller det andra är för urkristendomen entydigt. Även urkristendomen känner Satans ingivelser och egna inbillningar som konkurrenser till den äkta erfarenheten av den gudomliga nåden och ledningen, vilka kunna förvilla även de trogna. Satan kan förskapa sig till en ljusets ängel (2 Kor. 11, 14). Tungomålstalarna kunna te sig som vore de från sina sinnen (1 Kor. 14, 23) eller druckna (Apg. 2, 15). Även fariseernas anhängare driva ut onda andar (Matt. 12, 27) och även Simon Magus utför märkliga ting, som slå omgivningen med häpnad (Apg. 8, 9 ff.) likaväl som de egyptiska trollkarlarna i Exodus' berättelse. Pseudokrister och pseudoprofeter skola göra tecken och under för att om möjligt förföra även de utvalda (Mark. 13, 22 par.). Även kvinnan på vilddjuret väcker numinös förundran (θαῦμα μέγα: Apok. 17, 7). Undren äro visserligen objektiva realiteter, för vilka icke blott den troende utan redan den uppriktige iakttagaren måste böja sig: »Att ett påtagligt tecken (γωστόν σημεῖον) skett genom dem är uppenbart för alla, som bo i Jerusalem, och vi kunna icke neka det» (Apg. 4, 16). Men de befria ej människan från ställningstagande i tro eller otro. Den kristne skall icke heller falla till föga för allt häpnadsväckande. Han vet, att även Satan och hans hantlangare kunna göra märkliga tecken. Företeelsernas yttre likhet är för honom påtaglig, likaväl som han är övertygad om deras inre olikhet. Detta speglar sig även i terminologien. Stundom använder man samma uttryck (σημεῖα och τέρατα för undren och θαῦμα-θαυμάζειν och ἐξίστασθαι-ἐκστασις för den häpnad de framkalla), stundom gör man en lika skarp skillnad (så kallas Simon Magus' konster μαγεῖαι).

Det gives alltså icke för urkristendomen någon entydig religiös erfarenhet, intet tvång till gudskunskap vid sidan av tron: »Lysna

de icke till Moses och profeterna, så skola de icke heller låta övertyga sig, om någon uppstår från de döda» (Luk. 16, 31). De högsta andliga erfarenheter, de märkligaste under föra ej utanför dubbeltydigheten. Det ligger därför något riktigt i den dialektiska teologiens avvisande av talet om religiös erfarenhet. Ty ofta har man utan tvivel därvid tänkt på en säker erfarenhetsväg till Gud utan trons risk. I varje fall är det en sådan uppfattning av den religiösa erfarenheten, som uppkallat den dialektiska teologien till protest.

Men å andra sidan är det, som vi sett, uppenbart, att man i urkristendomen icke blott haft andliga erfarenheter utan även tillmätt dem stor betydelse. Även de som räkna andliga erfarenheter som en betydelsefull faktor i det kristna livet, kunna därför med rätta åberopa sig på det Nya Testamentet, såsom man ofta gjort i gången och närvarande tid. Denna dubbelställning röjer sig i hela den nytestamentliga teologien. Man kan säga: det centrala ordet i Nya Testamentets lära om människans förhållande till Gud heter icke erfarenhet utan *tro*: »Vi vandra i tro, icke i åskådning» (2 Kor. 5, 7). Men man kan ock säga: i centrum i den nytestamentliga — i varje fall i den paulinska — teologien står Anden, och Anden är den kristna erfarenhetens princip: »Anden vittnar med vår ande, att vi äro Guds barn» (Rom. 8, 16). I vilket förhållande stå då tro och erfarenhet till varandra och vilken roll spelar erfarenheten i den nytestamentliga teologien?

Nya Testamentet har ingen sammanfattande term för »erfarenhet», som skulle kunna ställas bredvid »tron». Men det talar om att se, höra, taga på, smaka. »Det vi hava hört, det vi hava sett med våra ögon, det vi hava skådat och tagit på med våra händer . . . det vittna vi om och förkunna det för eder» (1 Joh. 1, 1 f.). På det gamla psalmordet: »Smaken och sen, huru ljuvlig Herren är» (Psalm 34, 9) — ofta citerat som skriftbevis för den fromma erfarenheten — anspelar 1 Petri 2, 3.

Om tro och erfarenhet höra vi talas i många förbindelser. Ofta framstår erfarenheten, »seendet», som trons förutsättning: »Och han såg och trodde» (Joh. 20, 8). Dock kan man icke isolera det ena från det andra: »Se och tro» står då nästan som en hendiadys, såsom t. ex. Joh. 6, 40: »Den som ser sonen och tror på honom». Tron är med redan vid seendet. Därför kan man ock skilja mellan seende och seende: »Seende se de och fatta intet, hörande höra de och förstå intet» (Mark.

4, 12 par. efter Jes. 6, 9 f.). Ja, tron kan även framstå som seendets förutsättning: »Sade jag dig icke, att om du trodde, skulle du få se Guds härlighet?» Tron har alltid löfte med sig, men seendet kan lika väl bli till dom som till frälsning. Att få se är ett stort företräde och för med sig stort ansvar: »Saliga äro edra ögon, att de se, och edra öron, att de höra» (Matt. 13, 16). »Till en dom har jag kommit till denna världen, för att de som icke se skola se, och de seende bliva blinda» (Joh. 9, 39).

Så hjälper seendet allena icke, och i Nya Testamentet finna vi flerstädes, hur man försöker komma till rätta med det faktum, att så många få se och dock icke tro, eller få höra utan att komma till tro. Karakteristiskt är härvidlag, att det ofta är otron som synes oförklarlig. Så övertygad är urkristendomen, att den förkunnar, vad som hänt och skett är. Vad den kristna predikan förkunnar är ögonvittnens vittnesbörd: »Denne är den lärjunge, som vittnar detta och som skrivit detta, och vi veta, att hans vittnesbörd är sant» (Joh. 21, 24). »Vi äro vittnen till allt detta» (Apg. 5, 32). Apostlarna äro vittnen om uppståndelsen. »Är jag icke apostel? Har jag icke sett Jesus, vår Herre?» (1 Kor. 9, 1). Stundom förklarar man otron med att människorna icke verkligen se: de se utan att se, emedan de äro förstockade (Matt. 13, 14 f.; Apg. 28, 26 f.). De äro förblindade (2 Kor. 4, 4; Joh. 12, 40), ha ett täckelse över sina hjärtan (2 Kor. 3, 15). Johannesevangeliet svarar med hänvisning till den eviga skillnaden mellan dem som höra Jesus till och dem, som ej göra det: »De gärningar som jag gör i min Faders namn, dessa vittna om mig. Men I tron icke, därför att I icke ären av mina får. Mina får höra min röst» (Joh. 10, 25 ff.). Tron framkallas alltså icke av seendet allenast. Därtill måste komma en predisposition, som man nu ofta söker uppvisa psykologiskt (anlag) eller filosofiskt (apriori), men som urkristendomen förklarade med hänvisning till Guds rådsslut, Herrens och den helige Andes bistånd: »Och en kvinna vid namn Lydia . . . hörde på och Herren öppnade hennes hjärta till att giva akt på vad som talades av Paulus» (Apg. 16, 14).

Erfarenhet före tron gives alltså blott i inskränkt mening. När en icke troende vill se ett tecken för att komma till tro, är han inne på fel väg, är i själva verket obenägen till tro: »Ett ont och trolöst (μοιχαλίζ) släkte begär tecken» (Matt. 12, 39). Därför heter det ock:

»Eftersom du sett mig, tror du. Saliga äro de, som ej se, och dock tro» (Joh. 20, 29). Detta innebär emellertid ingalunda, att andra hands auktoritetsreligion skulle stå högre än första hands upplevelsereligion. Det innebär blott, att andra hands religion normalt går före första hands religion: »Och många fler kommo till tro för hans ords skull och de sade till kvinnan: 'Nu tro vi icke längre för ditt ords skull. Ty vi hava själva hört och veta att han i sanning är världens frälsare'» (Joh. 4, 41 f.).

Men om erfarenheten före tron är fattig, så är den erfarenhet, som skänkes den troende desto rikare: »Den som tror på mig, såsom Skriften säger, ur hans inre skola floder strömma fram med levande vatten. Detta sade han om Anden, som de skulle få mottaga, som komma till tro på honom» (Joh. 7, 38 f.). »Sedan I haven kommit till tro bleven I beseglade med den utlovade helige Anden» (Efes. 1, 13). Anden kan, som sagt, betraktas som den kristna erfarenhetens princip. Genom Anden får människan visshet om Guds kärlek: »Guds kärlek är utgjuten i våra hjärtan genom den helige Ande, som blivit oss given» (Rom. 5, 5). »Anden själv vittnar med vår ande, att vi äro Guds barn» (Rom. 8, 16). Anden verkar alla nådegåvor (1 Kor. 12, 11), genom Anden får den kristne ledning (Joh. 14, 26), genom Anden förstår människan vad som blivit henne skänkt av Gud (1 Kor. 2, 12). Ofta omtalas dock sådana erfarenheter utan att den helige Ande nämnes: »Den Gud, som sade: 'Ljus lyse ur mörkret', han är den, som låtit ljus gå upp i våra hjärtan till upplysning och kunskap om Guds härlighet i Jesu ansikte» (2 Kor. 4, 6). Den troende får del av vad de klassiska uppbyggelseförfattarna kallat kännbara förnimmelser i hjärtat av den gudomliga nåden.

Men dessa andliga erfarenheter innebära icke, att den kristne flyttat ut ur trons villkor och nu lever i erfarenheten. Även hans villkor skildras med orden: »Vi vandra i tro, icke i åskådning» (2 Kor. 5, 7), »Också vi själva, som hava Anden som en förstlingsgåva, också vi själva sucka inom oss i väntan på barnskapet, vår kropps förlossning. Ty i hoppet äro vi frälsta» (Rom. 8, 23 f.), »Vi hava till ögonmärke icke de ting, som synas, utan de som icke synas» (2 Kor. 4, 18), »Tron är en övertygelse om det man hoppas på, en överbevisning om det som man icke ser» (Hebr. 11, 1), »Nu skåda vi likasom i en spegel» (1 Kor. 13, 12). Skådandet, den fulla kunskapen, hör den kommande världen till (ibid.).

Och stundom ställes den kristne liksom Abraham utan all erfarenhetsgrund; Abraham trodde och hoppades, där ingen förhoppning fanns blott förlitande sig på löftet (Rom. 4, 16 ff.).

Därför ser även det Nya Testamentet i nådesförnimmelserna en försmak av den kommande världens liv. De kristne ha »nått ljuset och smakat den himmelska gåvan och blivit delaktiga av helig Ande och smakat Guds goda ord och den kommande världens krafter» (Hebr. 6, 4). Anden är en »handpenning». Den förvandlar icke vårt hopp till besittning, men den befäster vårt hopp: »Hoppet kommer icke på skam, ty Guds kärlek är utgjuten i våra hjärtan genom den helige Ande» (Rom. 5, 5). Men den kristne erfar icke blott livande och stärkande erfarenheter i sitt inre. Han möter även prövningar utifrån och inifrån. Erfarenheterna äro icke entydiga. Långt därifrån. De kunna lika ofta vara ägnade att undergräva tron som styrka den. Men den kristnes tro skall av de vidriga erfarenheterna blott härdas. De hava enligt urkristen uppfattning detta *syfte*, trons befästande. En »erfaren kristen» är ofta mer förtrogen med trons svårigheter än med trons lycka. Genom prövningar danas han. Termen ha vi ej i Nya Testamentet. Men saken finnes. En »erfaren» kristen kallas där *δοκιμος*. Vår gamla bibelöversättning återger Rom. 5, 4 *δοκιμή* med »förfarenhet».

Men har möjligen erfarenheten ej blott haft betydelse för den enskilde kristnes och församlingens liv utan även för den nytestamentliga teologien? Därmed möter åter ett nytt viktigt och omfattande problem. Hit hör t. ex. frågan om hela den paulinska teologien skall fattas som »erfarenhetsteologi», såsom man en lång tid velat, vare sig man utgått från den lönlösa kampen mot lagen som erfarenhetsgrund — under åberopande av Rom. 7 — eller från Damaskusupplevelsen eller båda i förening. Däröfver har striden stått hård. Tendensen går nu upplevelseteologien emot. Romarbrevets sjunde kapitel har man nästan fränkännt karaktär av erfarenhetsdokument,¹ och nyare Paulustolkare — t. ex. Lohmeyer och Schweitzer — vilja förstå den paulinska teologien som en logisk deduktion. Detta problem — vars lösning *icke* torde ligga i någon av de nämnda ytterligheterna — kan jag icke här behandla. Jag går öfver huvud ej in på den svåra frågan, varur den nytestamentliga

¹ Jfr W. G. Kummel, Römer 7 und die Bekehrung des Paulus, Leipzig 1929.

teologien skall förklaras. Jag dröjer vid den deskriptiva frågan: spelar *hänvisningen* till erfarenheten någon roll i den urkristna teologien?

Denna fråga måste besvaras med ja. Den kristna predikan vill ju vara ögonvittnens vittnesbörd: »Vad vi hava sett och hört . . . förkunna vi för eder» (1 Joh. 1, 1). »I skolen vara mina vittnen» (Apg. 1, 8). Särdeles hänvisas till Jesu död och uppståndelse som den kristna förkunnelsens grund (1 Kor. 15, 3 ff.). Väl vet man att man därmed åsyftar en erfarenhet av egen art. Den har en begränsning, som man uppenbarligen känt som ett problem: »Herre, hur kommer det till, att du vill uppenbara dig för oss och icke för världen?» (Joh. 14, 22. Jämför Apg. 10, 40 f.: »Denne har Gud uppväckt på tredje dagen och gjort honom uppenbar icke för allt folket, men för de vittnen Gud utvalt, för oss, som åto och drucko med honom».) Denna erfarenhet har ock endast i förening med Skriftens vittnesbörd sin fulla betydelse (1 Kor. 15, 4).

Men vi möta icke en hänvisning till erfarenheten endast på denna centrala punkt. När Petrus ser, att Anden fallit över oomskurna, säger han: »Icke kan väl någon hindra att dessa döpas med vatten, dessa som mottagit den helige Ande likaväl som vi», och när han ställes till svars för att han låtit döpa oomskurna, svarar han med hänvisning till att de undfått Anden (Apg. 10, 47 och 11, 17). Enligt denna framställning skulle alltså de oomskurnas delaktighet i de andliga gåvorna ha mäktigt talat till deras förmån i den viktiga frågan om hedningarnas tillträde till den kristna kyrkan. Gal. 3, 2 f. hänvisar Paulus till galaternas erfarenhet, att de undfått Anden innan de ännu kunnat berömma sig av några gärningar och ännu blott hunnit lyssna till trons predikan, varur Paulus hämtar *ett* bevis för sin teologi. Till omständigheterna vid läsarnas kallande, hänvisar Paulus också 1 Kor. 1, 26: »Betrakten, hur I bleven kallade, mina bröder: icke många visa, icke många mäktiga, icke många förnäma». Att Paulus ofta i sin argumentering hänvisar till alldaglig erfarenhet: »Vem planterar en vingård och äter icke dess frukt» (1 Kor. 9, 7) hör ju knappast hit men må dock i detta sammanhang noteras.

I de nämnda exemplen hänvisar Paulus ej så mycket till höga andliga erfarenheter som till erfarenheter i samband med missionens gång genom världen. Dessa spela också en stor roll hos Paulus, vare sig det rör sig om med- eller motgång. Här kunna vi ock stundom få en inblick i vad

som eljest är oss rätt dunkelt, en inblick i hur de paulinska tankarna växa fram. Detta gäller framför allt Rom. 9—11. Problemet ställes här av den smärtsamma erfarenheten: »Icke har väl Gud förkastat sitt folk?» Men lösningen snarare trotsar än följer erfarenheten: vad som växer fram är en teodicé och teodicén kan väl i flera avseenden sägas vara erfarenhetsteologiens motpol.

Erfarenheten spelar alltså en stor roll i den nytestamentliga teologien, men denna är ej utlämnad åt erfarenheten. Bredvid erfarenheten stå andra instanser och auktoriteter. Skriften och evangeliet kunna inga senare erfarenheter bringa om intet. De religiösa grundaxiomen och dogmat kan ingen erfarenhet omstörta: »Om några blivit otrogna, icke kan deras trolöshet göra Guds trofasthet om intet? Bort det» (Rom. 3, 3). »Om en ängel från himmelen predikar evangelium emot vad vi hava predikat för eder, så vare han förbannad» (Gal. 1, 8).

Bredvid hänvisningen till erfarenheten står alltså hänvisningen till Skriften, till de religiösa grundaxiomen, till evangeliet, till givna, gällande auktoriteter. Därmed komma vi in på det sista problemet, som här skall tangeras, frågan om erfarenhet och auktoritet. Vad har erfarenheten för betydelse, om den icke är suverän? Skall den, såsom i den klassiska uppbyggelse-litteraturen, blott för den enskilde bekräfta, levandegöra och aktualisera tron?

Erfarenhet och auktoritet te sig ju närmast som rivaler. Så ha också Ande och auktoritet i urkristendomen uppfattats som rivaler. I Nya Testamentet synas nu Anden och Andens verkan ha ett större utrymme än senare i kristendomens historia. Detta har man också ofta starkt betonat: urkristendomen vore en rent »entusiastisk» religion, som sedan stelnat till auktoritetsreligion. Men denna teckning träffar ej hela sanningen. Det auktoritativa elementet har alltid funnits där, hos Jesus, i urförsamlingen, hos Paulus. Frågan blir då, hur de andliga erfarenheterna, andeverkningar och andra, kunnat spela en så stor roll.

Svaret på denna fråga kan icke en formel ge. Men framför allt har man att taga fasta på, att det urkristna dogmat är en världsteologi, en lära om Guds världsplan (*οικονομία*), om världens ände och mål (*τέλος*) och om den stora omvälvningens förebud. En sida av saken ha vi redan berört: De andliga gåvorna äro en försmak av den kommande härligheten. I denna världsteologis ljus tolkar urkristendomen *alla*

sina erfarenheter, de goda och härliga likaväl som de onda och vidriga. I denna världsteleologi ingår Johannes Döparen som förelöparen, ingår Jesus som Messias-Människosonen, ingå undren som »tecken», ingår Andens vittnesbörd som underpant, lidandena som födslovåndorna. »Se jag sänder min ängel till att bereda vägen för mig» (Mark. 1, 2). »Om I viljen tro det: han är Elias, den som skulle komma» (Matt. 11, 14). »Är du den som skall komma, eller skola vi förbida någon annan? Och Jesus svarade dem och sade: gån och förtäljen för Johannes, vad I hören och sen; blinda få sin syn, lama gå, spetälska renas, döva höra, döda uppväckas och fattiga höra glädjens budskap» (Matt. 11, 3 ff.). »Men om jag med Guds Ande driver ut de onda andarna, då har ju Guds rike kommit till eder» (Matt. 12, 28). »Men den som befäster oss med eder till Kristus och som smort oss är Gud, som också beseglat oss och givit Anden som en underpant i våra hjärtan» (2 Kor. 1, 21 f.). »I honom haven också I, sedan I hört sanningens ord, evangeliet om eder frälsning, i honom haven I, sedan I kommit till tron, blivit beseglade med den utlovade, helige Anden, som är en handpenning på vårt arv» (Efes. 1, 13 f.). »Också vi, som hava Anden som en förstlingsgåva» (Rom. 8, 23). »Ty folk skall resa sig upp mot folk och rike mot rike och hungersnöd och jordbävningar skola uppstå på ort efter ort. Men allt detta är begynnelsen av födslovåndorna. Då skall man överlämna eder till att plågas och man skall döda eder, och I skolen vara hatade av alla folk för mitt namns skull» (Matt. 24, 7 ff.). »Och de vände tillbaka till Lystra, till Ikonium och till Antiokia, och styrkte lärjungarnas själar, i det de förmanade dem att stå fasta i tron och sade, att det är genom mycken bedrövelse som vi måste ingå i Guds rike» (Apg. 14, 21 f.). De andliga, inre erfarenheter, som kunna komma de kristna till del redan här, bilda icke en storhet för sig. De höra med in i denna världsteleologi.

En liknande teleologi — det må här inskjutas — behärskar även skeendet i smått. De andliga erfarenheterna liksom övriga erfarenheter tolkas i ljuset av Guds plan med den enskilde och församlingen. När Gud kallar mest ringa människor, skall man därav lära, att rikedom, makt och börd intet betyda, att ingen har något att berömma sig av inför Gud (1 Kor. 1, 26 ff.). När anden gavs redan vid trons anammande innan några gärningar presterats, skall man därav hämta, att allt kommer an på tron och icke på lagens gärningar (Gal. 3, 1 ff.). När

Gud låter en Satans ängel plåga Paulus, så är det för att han icke skall förhäva sig utan lära att Guds nåd är nog (2 Kor. 12, 7). När lidanden drabba de kristne, är det för att deras tro skall provas (Rom. 5, 3 ff.; 1 Petri 1, 6 f.; Jak. 1, 2 ff.). Därför skola de kristne glädja sig och berömma sig mitt i betrycket.

Men höra erfarenheterna av Andens verk, som komma kristna och församlingen till del, in i detta teleologiska sammanhang, betyder detta att de andliga nådegåvorna ses i profetians ljus. Så är också fallet. »Det är icke så som I menen, att dessa äro druckna; det är ju tredje timmen på dagen. Nej, här uppfylles det som är sagt genom profeten Joel: 'Och det skall ske i de yttersta dagarna, säger Gud, att jag skall utgjuta av min Ande över allt kött, och edra söner och edra döttrar skola profetera, och edra ynglingar skola se syner, och edra gamla män skola hava drömmar; ja, över mina tjänare och mina tjänarinnor skall jag i de dagarna utgjuta av min Ande, och de skola profetera. Och jag skall låta undertecken synas uppe på himmelen och tecken nere på jorden: blod och eld och rökmoln. Solen skall vändas i mörker och månen i blod, förrän Herrens dag kommer, den stora och härliga. Och det skall ske att var och en som åkallar Herrens namn, han skall varda frälst'» (Apg. 2, 15 ff.).

Men om så är, har detta uppenbarligen den största betydelse för frågan om andeerfarenheterna och Skriften. Erfarenheterna och Skriften vittna ett och detsamma, utan att därför erfarenhetens uppgift blir att allenast bekräfta, att dana idel nya avgjutningar efter en gammal form. Man upplever det som Moses och profeterna vittnat om *nu*. Man upplever icke bara underbara ting utan man upplever Skriftens fullbordan, man upplever själva samstämmigheten mellan det man upplever och Skriftens ord. Detta måste man ha i minnet. Ty först därmed når den urkristna »entusiasmen» sin höjdpunkt och blir samtidigt något mer än entusiasm. Hade sådana företeelser som tungomålstalandet någonsin väckt en sådan hänförelse och fått en sådan plats i det urkristna församlinglivet, om man icke även däri sett en fullbordan av Skriftens ord: »Genom främmande tungomål och med främlingars läppar skall jag tala till detta folk» (1 Kor. 14, 21 efter Jes. 28, 11)? Säkerligen icke. Icke i och för sig ha dessa företeelser eller ens undren sin fulla betydelse, utan först i profetians ljus. Ty först därmed bliva de till

»tecken» på den kommande världens närhet. Därur uppväxer den kristna glädjen (*χαρά*), jublet (*ἄγαλλιασις*), frimodigheten (*παρρησία*), berömmelsen (*κτύχησις*). Det underbara, som sker, är ännu underbarare än det synes vara. Vad man gläder sig åt är icke dessa tecken i och för sig utan man gläder sig över den nya eonens inbrott, vartill undren och andeverkningarna äro förebud. Men denna betydelse kunde dessa företeelser ej ha, om ej Skriften omvittnat dem. Först i Skriftens Ljus kan den kristne av det underbara som händer sluta, att ändens tid är inne. Skriften hämmar icke entusiasmen. Tvärtom når denna blott genom Skriftens vittnesbörd sin höjdpunkt.

Men samtidigt blir entusiasmen genom åberopandet av Skriften något mer än entusiasm. Entusiasmen är icke utlämnad åt sig själv. Den vinner fasthet, den är till sitt innersta väsen icke »entusiasm» utan frimodighet. Och auktoriteten, som med sitt ord och löfte ger »entusiasmen» sitt mäktiga stöd, befäster erfarenheten och erfarenheten befäster Skriften i de troendes ögon. Skriftens ord och de kristnes öden äro fast förknippade.

FRÅN DEN TEOLOGISKA SAMTIDEN

Oväntat och smärtsamt kommer budskapet om biskop Jaakko Gummerus' bortgång. Med honom har icke blott Finlands, utan hela Nordens kyrka förlorat en av sina ädlaste ledare, vars namn med aktning och vördnad nämndes vida omkring i den evangeliska kristenheten. Som en europeiskt orienterad kulturpersonlighet intog han en särställning i Finlands teologiska värld. Med djup teologisk bildning förenade han en vidsynt humanitet, men förblev städse rotfast i sin egen kyrkas andliga tradition.

Sin vetenskapliga insats gjorde han inom kyrkohistoriens område. Han studerade utom i Helsingfors både vid tyska universitet och i Uppsala. Hans första avhandling, *Beiträge zur Geschichte des Buss- und Beichtwesens in der schwedischen Kirche des Mittelalters* (1900) hör till de tyvärr alltför fåtaliga undersökningarna till medeltida svensk kyrkohistoria, som ha ett bestående värde. Dessa forskningar fullföljde han två år senare med utgivandet av *Synodalstatuter och andra kyrkorättsliga aktstycken från den svenska medeltidskyrkan* (i Kyrkohistoriska föreningens skriftserie): här framlade han i en mönstergill edition en rad betydelsefulla dokument och kompletterade härmed Reuterdahls gamla, i många avseenden bristfulla samling av synodalstatut. Som specimen för professuren i kyrkohistoria i Helsingfors, till vars innehavare han utnämndes år 1900, utgav han jämväl en avhandling till den gamla kyrkans dogmhistoria: *Die homousianische Partei bis zum Tode des Konstantius*. Tillsammans med V. T. Rosenqvist författade han en kyrkohistorisk lärobok, som vunnit vidsträckt användning även vid svenska skolor. Som medredaktör i Finsk teologisk tidskrift sedan dess begynnelse har han också gjort en viktig insats. Den större delen av hans senare produktion är emellertid genom den finska språkdräkten oåtkomlig för de flesta svenska läsare. Hit höra hans bidrag till en stor finsk världshistoria och flera uppslagsböcker. Ej minst innehåller

sammelveirket *Oma maa* viktiga bidrag av hans hand till Finlands kyrkohistoria. Hans omfattande forskningar till den finska reformationens historia blev det honom aldrig förunnat att föra till slut. Den lilla boken om Mikael Agricola hör väl till det allra bästa, som framkommit på detta område — en plan att utge den även på svenska kom tyvärr icke att bli förverkligad under hans livstid, men det är i hög grad önskvärt, att författarens bortgång icke måtte omöjliggöra dess införlivande med vår litteratur. Den lilla populära levnadsteckningen är emellertid blott en förstudie till en stor undersökning av Agricolas Rukouskirja (Bönbok), som genom sitt mångskiftande innehåll, vari ingå också inslag av kvarlevande katolsk fromhetsart, utgör ett av de mest egenartade dokumenten till den nordiska reformationshistorien. Materialsamlingen till denna undersökning fortsatte Gummerus med outtröttlig flit ända till sin död. Det blir en hederssak för finsk kyrkohistorisk vetenskap att bevara och framlägga resultaten av detta arbete. Först när detta kan överblickas, blir det möjligt att rättvist bedöma Gummerus' vetenskapliga insats.

Att han ej lyckades själv slutföra sitt livsverk berodde väsentligen på att hans kraft i så hög grad togs i anspråk för praktiska kyrkliga uppgifter. År 1920 utnämndes han till biskop i Borgå, till vilket stift då hörde såväl Nylands svenska kusttrakter som rent finska områden. Då sedermera Borgå blev sätet för biskopen i det nyupprättade svenska stiftet, flyttade Gummerus som biskop till det i detta sammanhang upprättade Tammerfors stift. Vad han betytt för det kyrkliga livet i Finland kan här icke skildras. Arten av hans insats har redan antytts. Men det förtjänar att särskilt understrykas, att Gummerus på en tid, då den högsta andliga ledningen inom Finlands kyrka ännu stod helt avvisande till den ekumeniska rörelsen, verkade för en vidare orientering. I Stockholmsmötet år 1925 deltog han som en av de representanter, som utsetts av Förbundet för finskt församlingliv. På senare tid besökte han flera gånger England, och vid sin död hade han nyligen hemkommit från en beskickning till Englands kyrka, som utsänts för att med det engelska Council for relation with foreign Churches överlägga om möjligheten av närmare förbindelser mellan Englands och Finlands kyrkor. Det nordiska samarbetet hade i honom en varm vän. I Sverige var han säkerligen den bäst kände finske kyrkomannen, och

hans stora förtrogenhet med svenskt språk och kultur fördolde måhända för många, att han avgjort hörde hemma inom det finska språkområdet. Det positivt uppbyggande finska kulturarbete, som städse kan räkna på vår fulla sympati, hade i honom kanske sin främste kyrkliga representant. Personligen stod han över all slags språkfanatism, och han kunde säkert med glädje och sympati följa det sista årtiondets kyrkliga pånyttfödelse i det svenska Finland. Med många toleranta finska ledare av en äldre generation delade han måhända en viss underskattning av den radikala äktfinska rörelsens kulturfientliga våldsamhet. I en tid, då de vänskapliga förbindelserna mellan de svenska och finska kulturområdena sätts på ett måhända hårdare prov än någonsin förr, innebär hans bortgång en särskilt kännbar förlust. Den förhoppningen må dock här uttalas, att den kyrkliga gemenskapen mellan Nordens folk, som han så troget vårdade, skall bestå provet och kunna slå nya bryggor, även om gamla skulle brista.

Sedan 1923 hade Lunds teologiska fakultet förmånen att få räkna biskop Gummerus bland sina hedersdoktorer.

* *
* *

Med Armitage Robinson, dean of Wells, som avled den 7 maj detta år, förlorade Englands kyrka en av sina främsta teologer, väl den sista betydande representanten för den berömda Cambridge-skolan, som kännetecknas av namnen Lightfoot, Westcott och Hort. Som ung präst var han en tid huskaplan hos biskop Lightfoot. Han blev dock snart knuten till sitt universitet, först som fellow vid Christ's college, senare, under åren 1893—99, som »Norrisian professor of divinity». Han dokumenterade sin ovanliga lärdom genom en studie över texten till en av Origenes' skrifter. Men framför allt kom hans namn sedan 1891 att bli förbundet med serien *Texts and Studies*, som startades som ett organ för det arbete på exegetikens och patristikens fält, som skapat Cambridge-skolans berömmelse. Denna serie redigerades under många år av Robinson, som också redan i dess första häfte gav ett märkligt prov på sin vetenskapliga skarpsblick, då han i samband med utgivandet av den syriska översättningen av Aristides' apologi — denna hade tidi-

gare ansetts som förlorad, men hade nu i syrisk dräkt upptäckts av Rendel Harris, — visade, att denna till större delen ingår i den sällsamma bysantinska romanen »Barlaam och Joasaph». Bland hans övriga arbeten från denna period må nämnas hans edition av Perpetuas passion. Inflytande från den kände skotske banbrytaren för kritisk bibelforskning, W. Robertson Smith, som sedan han för irrlära avsatts från sin lärartjänst i Aberdeen omsider funnit en fristad som professor i Cambridge, förde R. jämväl till undersökningar i de österländska bibelöversättningarnas historia: så visade han bl. a., att den armeniska bibelöversättningen är gjord från syriskan och icke från grekiskan.

År 1899 kallades R. från Cambridge till Westminster, där han år 1899 blev canon och tre år senare dean. Genom de nya uppgifter, inför vilka särskilt det senare ämbetet ställde honom, avbröts det intensiva forskningsarbete i kristendomens äldsta historia, åt vilket hans ungdom varit ägnad. Trots sysslandet med Westminster Abbey's förvaltning och historia fann han dock tid att nu avsluta sin kommentar till efeserbrevet (1903), som sedan dess bevarat sin plats som ett av den engelska exegetiska litteraturens standardverk. Sedan han år 1911 av hälsoskäl utbytt den framskjutna platsen i Westminster mot dekanatet i Wells, drogs han emellertid alltmer över till studier i västra Englands kyrkliga arkeologi. På studiet av lokala helgonlegender och annat liknande material använde han hela det skarpsinne och den vetenskapliga metod, som han förvärvat under arbetet med fornkyrkan. Han återvände dock alltjämt till sina tidigare intressen: så utvecklade han nu en ganska sällsam teori om Didache, som enligt honom tillkommit senare än Barnabas brev och Hermas och därför ej kunde göra anspråk på den ställning som ett dokument av enastående betydelse till kännedomen om den första efterapostoliska tidens kyrkoskick, vilken hittills allmänt tillerkänts densamma. Mera förblivande betydelse har måhända hans år 1920 utgivna engelska översättning av den armeniska texten till Irenaeus' *Epideixis*.

Utom sina rent vetenskapliga arbeten utgav R. även skrifter av mer populärt eller uppbyggligt värde. Flera av dessa, såsom hans *Study of the Gospels*, framgingo ur föreläsningar, som hållits i Westminster Abbey. I de förtroliga samtal med romerska teologer, som höllos åren 1921 och 1923 i Malines under kardinal Mercier's ledning, var han ett

av den engelska kyrkans ombud. Annars deltog han föga i det offentliga livet, särskilt under senare år. Genom sin monumental lärdom, sin imponerande gestalt och sitt något kantiga väsen var han en av märkesmännen i den samtida teologiska och kyrkliga världen.

* * *

*

Genom Ludvig Ihmels' bortgång har den tyska evangeliska kyrkan förlorat en av sina ledaregestalter. Hans offentliga verksamhet är tämligen jämnt fördelad mellan det teologiska och det praktiskt kyrkliga arbetet.

Som teolog fullföljde Ihmels Erlangen-teologiens tradition. Hans huvudarbete »Die christliche Wahrheitsgewissheit» är ägnat åt samma problem, som hans lärare Fr. H. R. Frank behandlat i sitt stora berömda verk »System der christlichen Gewissheit». Även om Ihmels i det stora hela går fram på samma linje, gör han det emellertid icke utan att underkasta den Frank'ska tankegången en betydelsefull omformning och justering. Om Frank i överensstämmelse med den gamla Erlangen-traditionen tar sin utgångspunkt i den kristnes pånyttfödelse- och omvändelsemedvetande såsom en given subjektiv psykologisk erfarenhet, och sedan söker härleda hela det evangeliska dogmat såsom inneslutet i detta ursprungliga kristna medvetande, så söker Ihmels att övervinna den därigenom förorsakade teologiska subjektivismen genom att vid själva utgångsläget förskjuta tyngdpunkten till det objektiva. Sålunda får Ihmels teologi karaktären av uppenbarelse-teologi. Centrum i hans teologiska tänkande utgöra frågorna om rättfärdiggörelse, försoning, helgelse. Åt dessa frågor ägnas också hans sista publikation: »Wie predigen wir Rechtfertigung, Versöhnung, Heiligung?» — detta var temat för de föredrag, som Ihmels höll vid Luther-Akademiens i Sonderhausen första »Tagung», vilka föredrag förelägga som 4:e häftet i »Studien der Luther-Akademie» (1932).

År 1922 blev Ihmels förste innehavare av det återupprättade Landesbischof-ämbetet i Sachsen. Därigenom förlägges hans verksamhet mera avgjort till ledningen av den tyska evangeliska kyrkan. Redan tidigare hade han emellertid intagit en ledande ställning inom kyrkolivet såsom

mångårig ordförande i »Allgemeine evangelisch-lutherische Konferenz» (sedan 1907). Genom sin ireniska läggning blev han en av de främsta krafterna för lutherdomens enande. Mer och mer kom han att intaga ställningen av en tysk evangelisk patriark. Om man i den nyaste tyska kyrkan kan studera risken av att äga ett »Führeramnt» utan att äga någon »Führer», så kan man åter om Ihmels säga, att han var en evangelisk »Führer», innan »das Führerprinzip» var påtänkt. Själv stod Ihmels kraftigt avvisande mot den nya tidens tal om »Führer» och »Führung» på kyrkans område. Det kom för honom icke an på att inom kyrkan utöva makt och myndighet. Guds ords förkunnelse och själavården, detta var för honom kyrkans huvuduppgift. Själv var han en av Tysklands mest uppburna predikanter. Förutom en rad mindre predikosamlingar av honom föreligga två större: »Sieh ich mache alles neu» och »Aus der Zeit für die Zeit und Ewigkeit». I alla hans predikningar framträder starkt det själavårdande draget.

När man blickar tillbaka på Ludvig Ihmels' livsgärning, så erinrar man sig osökt Schleiermachers ord: »Denkt man sich religiöses Interesse und wissenschaftlichen Geist im höchsten Grade und im möglichsten Gleichgewicht für Theorie und Ausübung vereint: so ist dies die Idee eines Kirchenfürsten».

T E O L O G I S K L I T T E R A T U R

DE NYASTE TEXTFYNDEN TILL NYA TESTAMENTET.

- F. G. KENYON: *Recent developments in the textual criticism of the greek bible, Schweich lectures, London 1933. 119 sid. Pris: 6 sh.*
—: *The Chester Beatty biblical papyri, descriptions and texts of twelve manuscripts on papyrus of the greek bible, fasciculus I, general introduction, 18 sid. + 12 planscher, fasciculus II, the Gospels and Acts, XXI + 52 sid., London 1933. Pris för vardera fascikeln 12 sh. 6.*

I andra häftet av förra årgången av denna tidskrift hade jag tillfälle att redogöra för ett märkligt handskriftsfynd, som året förut gjorts i Egypten, och som skänkte oss ett nytt textmaterial till såväl den grekiska översättningen av Gamla testamentet, Septuaginta, som till vårt grekiska Nya testamente. Det gällde fragment av icke mindre än tolv olika codices, innehållande stycken av Genesis, Numeri och Deuteronomium, Jesaja, Jeremia, Hesekiel, Daniel, Ester, Syrak och Henok samt evangelierna och Acta, några Paulusbrev och Uppenbarelsboken. Jag lovade att återkomma, så snart texterna börjat att utgivas från trycket. Detta har nu skett i och med Kenyons alldeles nyss publicerade edition av evangelierna och Acta. Tiden är alltså inne att meddela något angående betydelsen av de nya fynden, som nu kunna börja att studeras av de lärde i alla länder och utnyttjas för bibelforskningen. Det är ändamålsenligt att göra dessa meddelanden i sammanhang med en översikt över den nytestamentliga textforskningens läge överhuvud i detta nu.¹ Vi kunna lämpligen ge denna i form av ett referat av det första av de båda arbeten av Kenyon, som härövan anförts. Vad som säges om de nya Chester Beatty-fynden kan endast bli provisoriskt, så länge endast evangelierna och Acta stå till vårt förfogande.

Utgivandet av Westcott och Hort's edition av Nya testamentet 1881, alltså nu för något mer än femtio år sedan, bildade epok i den nytesta-

¹ Angående G. t:s hebreiska text se Sv. teol. kv. skr. 1931, sid. 342 f. Angående Septuaginta se samma tidskrift 1933, sid. 163 f.

mentliga textforskningens historia. Denna edition var föregången av en period av ett storslaget samlande av nytt handskriftsmaterial och bearbetning av detsamma, varigenom så småningom den auktoritet bröts ned, som den av Erasmus grundlagda *textus receptus* århundraden igenom åtnjutit. Vi behöva bara nämna namnen Mill, Bengel, Wetstein, Semler, Griesbach, Lachmann, Tischendorf, Tregelles för att åskådliggöra vad 1700- och förra delen av 1800-talet betytt för den nytestamentliga textforskningen. Westcott och Hort uppdelade som bekant handskrifterna i fyra stora grupper: 1. den »neutrala» texten, representerad av *cod. Vaticanus* och den vid 1800-talets mitt av Tischendorf funna *cod. Sinaiticus*; 2. den alexandrinska texten: egyptiska texter som icke alldeles överensstämde med den neutrala men stodo den nära; 3. den västerländska texten med följande representanter: *cod. Bezae (D)*, den gammallatinska översättningen och *Syro-Curetonianus*; 4. den syriska (eller bysantinska), som från Antiokia spriddes över hela den grekiska världen och sedan blev grundläggande för den s. k. *textus receptus*. Den förstnämnda texttypen, framför allt i den form vari den förelåg i *cod. Vaticanus*, tillerkändes den största auktoriteten. De övriga representerade en större eller mindre förvildning i textuellt hänseende. Den »västerländska» texten erbjöd de största avvikelserna från den »neutrala». Det är här vi ha de berömda tilläggen och utlämningarna i Lukas och Apostlagärningarna (ett av de mest berömda tilläggen anekdoten om mannen som arbetade på sabbaten efter Luk. 6: 5). Westcott och Horts klassificering förenklade den avgörande kampen till att bli en kamp mellan den »neutrala» texten och den »västerländska». Stridens vågor böljade av och an, till dess en rad nya textfynd trädde upp på skådeplatsen och efterhand helt förändrade läget.

Först kom upptäckten av den syro-sinaitiska evangeliepalimpsesten i Katarinaklostret på Sinai 1892 (för vilken jag tidigare redogjort i mitt arbete »Genom öknen till Sinai», sid. 7 f.). Kenyon erinrar om texteditionen av 1894 och om Burkitts edition av Curetons text med varianter från Syr.-Sin., men tycks beklagligtvis ej känna A. Hjelts fotografiska facsimileupplaga av 1930. Betydelsen av Syr.-Sin. från texthistorisk synpunkt är att den visar oss en text, som intar en egendomlig mellanställning mellan den »neutrala» och den »västerländska». Den innehåller egendomligheter utmärkande för båda. Den utgör en varning för att draga gränsen alltför skarp mellan de nämnda textgrupperna. Så blev genom fyndet av Syr.-Sin., som Kenyon säger, problemet snarare mer komplicerat än förut.

En märklig handskriftsgrupp har på senaste tid låtit mycket tala om sig i den nytestamentliga textforskningen. Dit hör först den s. k. Ferrargruppen. Den består av fyra minuskelhandskrifter till evangelieerna utgivna av Ferrar och Abbot, »familj 13». Till den sluter sig en ny grupp av fyra handskrifter, utgivna av Kirsopp Lake 1902, »fam. 1». År 1906 inköpte mr. Charles Freer en samling handskrifter i Kairo, i vilken ingick en handskrift till evangelieerna och en annan bestående av några fragment till Pauli brev. Dessa förvaras numera i Washington. Evangeliehandskriften är av hög ålder, senast från 400-talet; den betecknas med bokstaven W. Den innehåller den bekanta stora interpolationen i Markusevangeliet, efter 16: 14 (» och de svarade och sade: 'Denna tidsålder av orättfärdighet och otro är under Satans våld'» etc.). Delar åtminstone av denna handskrift äro närbesläktade med fam. 1 och 13. Till denna grupp hör slutligen Korideti-handskriften, som utgavs av Beerman och Gregory 1913 och härstammar från ett kloster i Kaukasus (nu i Tiflis). Den förmodas vara skriven på 800-talet av någon medlem av en georgisk koloni, som vid denna tid existerade på Sinai.

Genom alla dessa fynd hade textforskningen fått en ny stimulans. Westcott och Horts arbete måste göras om, och naturligtvis då i ännu högre grad de tidigare tischendorfeditionerna. I Tyskland arbetade framför andra von Soden, och resultatet blev den stora sodenska textupplagan av 1902—1913. Om vi bortse från hopsamlandet och kollationerandet av ett nytt väldigt handskriftsmaterial samt den förvisso högst beklagliga omändringen i fråga om handskrifternas nomenklatur, låg ju betydelsen av v. Sodens arbete i den nya klassificering av handskrifterna, som han genomförde. Den är ju allmänt bekant. K betecknar huvudmassan av yngre handskrifter, motsvarande Horts syriska grupp (= den bysantinska texten eller textus receptus). H betecknar den texttyp för vilken cod. Vat. är huvudvittnet. I är en ny grupp, som förmodas ha uppstått i Palestina och innesluter handskrifter med »västerländsk» text samt enligt v. Soden också familj 1 och 13 m. fl. Skarpast har kritiken gått ut över I-gruppen, som faktiskt blev ett samlingsställe för allehanda disparata element, som icke fingo rum någon annanstans.

Under tiden pågick ett intensivt arbete med Nya testamentets text i England och Amerika. Märkesmän äro Harris, Burkitt, Turner, Souter, Lake, Blake, Ropes, Hoskier, Streeter. Med särskild iver kastade man sig på den ovannämnda gruppen Ferrar—Korideti. Under kritikens

förstoringsglas visade det sig att alla dessa handskrifter voro mer eller mindre påverkade av den vulgära bysantinska texten (*textus receptus*). Men om de bysantinska läsarterna avlägsnades, företedde de en text, som å andra sidan varken var »neutral» eller »västerländsk». Streeter förunnades det att göra den betydelsefulla upptäckten att den nykonstaterade texttypen överensstämde med den bibeltext som Origenes begagnade efter sin överflyttning till Cesarea år 231, och som han tycktes ha påträffat där. Den kan alltså med fog kallas den cesareiska texten. Denna åsikt har sedan modifierats genom skarpare analys därhän att överflyttningsåret icke var så absolut avgörande, utan att den cesareiska texten varit använd av Origenes redan i Egypten, där den alltså också varit känd. Detta pekar i den riktningen att den cesareiska texten uppstått i Alexandria och att Origenes själv förde den med till Cesarea, där han under sina senaste år använde den och ingen annan. Med upptäckten av den cesareiska texttypen är v. Sodens I-typ definitivt avlivad.

Och nu komma vi till det senaste fyndet: Chester Beatty-papyrerna. Första fascikeln av den nu utkomna texteditionen innehåller en allmän inledning, med redogörelse för själva fyndet och dess beståndsdelar, redogörelse för betydelsen av codexformen samt en diskussion av de nya handskrifternas betydelse för texthistorien, slutligen förträffliga facsimileplanscher av en serie papyrusblad. Vi inskränka oss här till textproblemet. Angående codexformen hänvisas till min ovan nämnda uppsats om de nya textfynden i denna tidskrift.

Först och främst är de nya texternas höga ålder ett betydelsefullt faktum. Handskriften med evangelierna och Acta härrör från 200-talet; den är kanske ett århundrade äldre än den hittills äldsta kända grekiska handskriften (300-talet). Från texthistorisk synpunkt är det att anmärka att texten varken helt hör till den »neutrala» typen, ej heller till den »västerländska». Den är naturligtvis också fri från den bysantinska textens inflytande. Närmast står den den cesareiska texttypen, för vilken nyss redogjorts. Upptäckten just i Egypten av denna handskrift, som till sin ålder är samtidig med eller obetydligt yngre än Origenes, stärker kraftigt åsikten att den cesareiska texten icke uppstått i Palestina, utan i Egypten. Den av cod. Vat. erbjudna texten, den »neutrala», har alltså icke varit allenarådande i Egypten, utan åtskilliga andra texter med många smärre variationer existerade där under andra och tredje århundradet. Den ström i traditionen, som den representerade, flöt, som Kenyon säger, i en smal kanal, och vattnade

icke, som Nilen, hela Egyptens land. Vaticanus representerar icke en urgammal och spontant bevarad text, utan är frukten av ett medvetet lärt arbete för åstadkommande av en god normaltext. Frågar man efter »ursprunglighet», kan man efter de senaste decenniernas och särskilt de sista årens textfynd icke tillerkänna cod. Vat., såsom helhet betraktad, samma auktoritet som förut.

Det nya fyndet har icke bara avlivat v. Sodens I-typ och minskat förtroendet för cod. Vat., det har ock slagit sönder den gamla »västerländska» texten, betraktad som en enhet. Chester Beatty-papyren har många läsarter gemensamma med cod. Bezae (D) och andra västerländska textvittnen, men den innehåller inga av deras mer remarkabla egendomligheter. Begreppet »den västerländska texttypen» måste uppges. Vi måste erkänna att under andra och tredje århundradet en stor mängd varierande handskrifter voro i omlopp i olika delar av kristenheten, vilka ännu icke kristalliserat sig i familjer.

Den andra fascikeln av Kenyons arbete, som innehåller den ederade texten till evangelierna och Acta, går i detalj in på de speciellt till dessa böcker hörande textproblemen. Man finner här en statistisk redogörelse för avvikelser och överensstämmelser i förhållande till de viktigaste handskrifterna och handskriftsgrupperna samt för säregna varianter. Vad som särskilt intresserar oss här är att alla de märkligaste textegendomligheterna i cod. Bezae här saknas, vilket är ägnat att undergräva förtroendet för dem. Släktskapen med den cesareiska texttypen är däremot evident, särskilt i Markusevangeliet. Frågar man efter ett textpartis ursprunglighet, kan man ej gå förbi Chester Beatty-papyren, även om man även inför den måste behålla i minne att ingen handskrift existerar, som i sin helhet innehåller den autentiska texten.

Längesedan har läsaren måhända inom sig frågat: men innehålla då de nyfunna texterna inga nya viktiga läsarter av fundamental betydelse för vår kunskap om den ursprungliga texten? Svaret måste bli nekande. Nästan alla större varianter äro kända förut i andra textkällor. Texten är i stort sett överensstämmande med den dominerande texttraditionen från kyrkans äldsta dagar. Några sensationella ting erbjuda de nya fynden alltså icke, åtminstone när det gäller evangelierna och Acta. Ja, tack vare sin ålderdomlighet försvagar den t. o. m. högst väsentligt betydelsen av de en gång så uppseendeväckande avvikelserna i Syro-Sinaiticus, cod. Bezae (D) och den gammallatinska översättningen. De flesta egendomligheterna i förhållande till andra textvittnen röra ordföljden och andra minutier. De i sak märkvärdigaste av de nya läs-

arterna äro följande: Luk. 9: 50: »Han är icke emot eder, ej heller för eder» (i st. för: »Den som icke är mot eder, han är för eder»). Luk. 11: 15: »Några av dem talade ὄχλοί och sade» (i st. för: »Några av dem sade»). Luk. 11: 42 står »dill» i st. för »ruta», vilket alltsammans ju är föga omstörtande. Men man får komma ihåg att handskriften blott innehåller fragment och alltså endast tillåter preliminära slutsatser.

Vi återvända än en gång till »Recent developments», enkannerligen till det kapitel som bär överskriften »Results and speculations», där Kenyon orienterar oss i den nytestamentliga textkritikens nuvarande läge och över de uppgifter som närmast förestå. Själva läget torde efter vad som ovan sagts i sina huvuddrag te sig någorlunda klart. Bland uppgifterna står i främsta rummet att närmare undersöka och genealogiskt ordna den handskriftsmassa som icke tillhör Vaticanus-gruppen och icke heller den bysantinska allmänningen, utan tidigare betecknats med namnen »västerländsk», »I-typen» o. s. v. Inom denna massa har nu redan den cesareiska texttypen utkristalliserat sig såsom en karaktéristisk och relativt enhetlig text. Kenyon framställer den förmodan att den framtida forskningen kommer att kunna vidare fastställa en ny (begränsad) »västerländsk» grupp, representerad av cod. Bezae, den gammallatinska översättningen, en del kyrkofäder, och därjämte en speciellt österländsk eller syrisk grupp. Utom dessa tänker han sig en massa textvittnen med mindre variationer, som knappast låta sig bestämt ordnas, men ge en bild av det skick vari Nya testamentets text cirkulerade under kristenhetens första tider. Kanhända skall en noggrannare undersökning just av de tidigaste icke »neutrala» läsarterna hjälpa oss till en bättre kännedom om de nytestamentliga skrifternas urtext.

Måste man icke med hänsyn till alla variationer i handskrifter och handskriftsfamiljer säga att Nya testamentets text är ovanligt osäker? Osäkerheten ligger i alla händelser icke i bristen på textvittnen, utan snarare i en embarras de richesse. Uppgiften blir till sist den att söka konstatera vilka läsarter som på objektiva grunder kunna anses komma i fråga såsom de äldsta och sedan bland dem välja ut den som av inre skäl har den största sannolikheten för sig. Sedan detta skett, är tiden inne för en »kritisk» textupplaga av Nya testamentet, med vissa anspråk på att stå själva urtexten nära. Huvudkällorna för en sådan textupplaga komma enligt Kenyon att bli den »neutrala» texten, men ej mindre den nu med allt större och större evidens dokumenterade

Cesarea-texten och dess viktiga representant, de nyfunna Chester Beatty-papyrerna. Men först av allt kräves att vi få en textupplaga, som så fullständigt som möjligt registrerar de varianter som komma i fråga, särskilt de som kommit i dagen genom de senaste decenniernas fynd.

JOH. LINDBLOM.

EN KATOLSK TEXTUPPLAGA TILL NYA TESTAMENTET.

Novum testamentum graece et latine apparatu critico instructum edidit P. Aug. Merk S. J., sumptibus pont. inst. biblici, Romae 1933.

Till de inom den protestantiska världen numera mest brukade handupplagorna till Nya testamentet av Souter, von Soden och Nestle har nyligen fogats en katolsk textupplaga, utgiven av pater Aug. Merk på uppdrag av det påvliga bibelinstitutet i Rom. Den ger oss både den grekiska och den latinska texten med klara och rediga typer, något större än hos Nestle, vars format och utstyrsel för övrigt den nya upplagan kommer ganska nära.

Intresset samlar sig inför den nya editionen av Nya testamentet framför allt omkring den grekiska texten och den till denna fogade kritiska apparaten. Utgivaren har icke följt något bestämt textvittne, förut tryckt upplaga eller handskrift, ej heller tillverkat en text efter någon mekanisk princip (såsom Nestle), utan bland till buds stående läsarter har han valt den som av yttre och inre skäl syntes honom bäst. Vi ha alltså fått vad man kallar en kritisk text i vetenskaplig mening. Särskilt är att märka att utgivaren i överensstämmelse med den nu rådande strömningen ställer sig mer kritisk mot cod. Vaticanus, än man gjorde förr, låt vara att han anser att den bäst lämpat sig till att lägga till grund för den nya kritiska texten. Texten förklaras i stort sett mer närma sig von Soden, Souter och Vogels än Westcott-Hort, Weiss, Nestle. Att pericope adulteræ utan reservation upptages i texten beror väl på eftergift för den kyrkliga traditionen. Von Soden trycker den som bekant med petitstil, Souter sätter den inom klammer (såsom ock vår svenska kyrkobibel). Nestle hänvisar den till apparaten. Liknande gäller markusslutet. I apparaten upptagas först sådana läsarter som allvarligt kunna komma i fråga såsom riktig text, vidare sådana som äro märkliga på grund av respektive textvittnens ålder, slutligen sådana som på ett mer intresseväckande sätt äro belysande för den texthistoriska utvecklingen. Apparaten är synnerligen rikhaltig. Man finner även de

senare decenniernas textfynd observerade, såsom Washingtonhandskriften och Koridetihandskriften m. fl. I handskriftskatalogen nämnes Beattypapyren till evangelierna och Acta, men något bruk av den har, så vitt jag kan se, icke kunnat göras i apparaten. För den gammalsyriska texten åberopas A. Hjelts fotografiska facsimileupplaga, 1930. I fråga om den ordning i vilken de olika textvittnena citeras följes av praktiska skäl von Soden, dock med viktiga modifikationer. Däremot ha von Sodens signa lyckligtvis övergivits. I allmänhet följes det av Gregory-Dobschütz utarbetade beteckningssystemet. Rikliga parallellhänvisningar finnas, dock något färre än hos Nestle, men i stället möter oss en och annan till de apokryfiska böckerna.

När det gäller den latinska texten, följes editio Sixto-Clementina av år 1592, den officiella romerska kyrkotexten, som t. o. m. upptager comma johanneum, och det mot såväl vetus latina som Hieronymus, men på grund av beslut av indexkongregationen 1897, som förklarade textpartiet för authenticus textus S. Johannis. I den kritiska apparaten antecknas viktigare varianter, sådana som stödjade texten hos Wordsworth-White, sådana som stämma med vetus latina samt slutligen sådana som ha frändskap med den grekiska texten.

Volymen, som, tack vare de dubbla texterna, har måst bli en smula för tjock i förhållande till formatet, är i slutet försedd med några kartor, berömvärda för sin tydlighet. Texten är, som nämndes, från typografisk synpunkt bättre än hos Nestle. Framför allt är man glad att helt och hållet slippa de ovanligt fula och störande hänvisningstecknen till apparaten, som misspyder texten i denna upplaga.

Priset är med hänsyn till upplagans förtjänster icke högt: 15: 50 lire, eller i svenskt mynt mellan 6 och 7 kronor.

JOH. LINDBLOM.

LUTHERBILDEN I DET NYA TYSKLAND.

ERICH VOGELSANG: *Luthers Kampf gegen die Juden* (= *Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte*, 168). Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1933. 35 sid.

År 1907 utkom ett intressant arbete av Horst Stephan. Det bar titeln: »Luther in den Wandlungen seiner Kirche». Här påvisas huru- som varje period inom den lutherska kyrkan omskapat Luthers bild

efter sitt eget beläte. För pietismen var han en pietist, för upplysnings-tiden en upplysningsman etc. Under de sista decennierna har den tyska teologien arbetat med stor energi och icke ringa framgång på att få fram en objektiv bild av Luther och hans betydelse, och man kunde kanske hoppas att icke vara alltför långt borta från målet. Men nu erinras vi åter om att vetenskapen är ett bräckligt ting, som icke undgår att taga bestämmande intryck av det tillfälliga läget. Tiderna förändras och Luther (Lutherbilden) med dem. I Luthers kyrka diskuterar man för närvarande lidelsefullt »ariërparagrafen». Icke blott inom staten, utan också inom kyrkan samlas stora skaror kring lösensordet »Juden raus!». Och i »Richtlinien der Glaubensbewegung Deutsche Christen» heter det: »In der Judenmission sehen wir eine schwere Gefahr für unser Volkstum. Sie ist das Eingangstor fremden Blutes in unseren Volkskörper. Sie hat neben der Äusseren Mission keine Daseinsberechtigung». Då nu Luther står såsom symbol för sin kyrka och såsom den tyske hjälten — vilket tema kunde vara mera tidsenligt än detta: »Luthers Kampf gegen die Juden». Redan själva titeln presenterar oss »Luther in den Wandlungen seiner Kirche».

I och för sig vore naturligtvis intet att invända mot detta ämnesval, blott frågan bleve fullkomligt objektivt behandlad. Detta kan emellertid tyvärr ej sägas vara fallet. Den bild av Luthers ställning, som här gives, är ensidigt bestämd av ögonblickets önskingar i Tyskland. Nu kan man visserligen med tillfredsställelse konstatera, att förf. röjer upp med den gamla tvivelaktiga teorien om Luthers ståndpunkts-växling i judefrågan, denna teori, som av Hausrath uttryckts i formeln: »Luther gehörte zu der grossen Zahl derer, die als Philosemiten begannen, um als Antisemiten zu enden». Begreppen »filosemit» och »antisemit» äro båda lika oanvändbara på Luther. Och bakom hans olika uttalanden från skilda tider ligger en enhetlig åskådning.

Vid sitt försök att teckna denna enhetliga åskådning har förf. emellertid som sagt kommit att giva en fullkomligt ensidig bild, tydligen bestämd av det aktuella läget. Nästan uteslutande håller han sig till Luthers skrifter från år 1542—43, i vilka denne bemöter judiska angrepp mot kristendomen, under det att Luthers i denna fråga principiellt kanske viktigaste skrift: »*Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei*» 1523, blott helt flyktigt och i förbigående beröres.

I stället för att i detalj påvisa ensidigheten i förf:s framställning, vill jag här komplettera den med ett kort utdrag ur den sistnämnda Luther-skriften — detta så mycket hellre som Luthers uttalande här ha en

synnerligen aktuell klang men systematiskt förtigas i den aktuella diskussionen. Luther skriver: Unsere Narren, die Päpste, Bischof, Sophisten und Mönche, die groben Eselsköpfe, haben bisher also mit den Juden gefahren, dass wer ein guter Christ wäre gewesen, hätte wohl mocht ein Jude werden. Und wenn ich ein Jude gewesen wäre, und hätte solche Tölpel und Knebel gesehen den Christenglauben regirn und lehren, so wäre ich ehe ein Sau worden denn ein Christen. Denn Sie haben mit den Juden gehandelt als wären es Hunde und nicht Menschen, haben nichts mehr kund thun denn sie schelten und ihr Gut nehmen . . . Ich hoffe, wenn man mit den Juden freundlich handelt und aus der heiligen Schrift sie säuberlich unterweiset, es sollten ihr viel rechte Christen werden, und wieder zu ihrer Väter, der Propheten und Patriarchen Glauben treten, davon sie nur weiter geschreckt werden, wenn man ihr Ding furwirfft und sogar nichts will sein lassen und handelt nur mit Hochmut und Verachtung gegen sie. Wenn die Apostel, die auch Juden waren, also hätten mit uns Heiden gehandelt, wie wir Heiden mit den Juden, es wäre nie kein Christen unter den Heiden worden. Haben sie denn mit uns Heiden so brüderlich gehandelt, so sollen wir wiederum brüderlich mit den Juden handeln, ob wir etlich bekehren mochten, denn wir sind auch selbst noch nicht alle hinan, schweig denn hinüber. Und wenn wir gleich hoch uns rühmen, so sind wir dennoch Heiden, und die Juden von dem Geblut Christi, wir sind Schwäger und Fremdlinge, sie sind Blutfreund, Vettern und Brüder unsers Herrn. Darum wenn man sich des Bluts und Fleischs rühmen sellt, so gehören je die Juden Christo näher zu denn wir, wie auch S. Paulus Röm. 9. sagt . . . Ich bitte hiemit meine lieben Papisten, ob sie schier müde wären, mich ein Ketzer zu schelten, dass sie nu anfahen, mich ein Juden zu schelten. Denn ich werde vielleicht auch noch ein Türk werden und was mein Junkern nur wollen» (W. A. 11, 314: 28 ff.; E. A. 29: 46 ff.).

Så skriver Martin Luther. Om detta drag undertryckes, blir bilden falsk.

Förf. avslutar sin framställning med en erinran, att judefrågan sedan Luthers tid blivit mycket mera differentierad genom judeemancipationen och det ökade antalet av judar, som övergått till kristendomen. Han tillägger: »Es ist gut, dass wir unsere Entscheidungen heute nicht einfach ohne eigene Verantwortung aus Luther ablesen können» (sid. 35). Här kan man utan vidare instämma. Vilka praktiska åtgärder, som i detta nu böra vidtagas, kan man ej framhämta ur Luthers skrifter. Men

en sak kan man »einfach aus Luther ablesen» — förutsatt att man får en objektiv bild av hans åskådning — nämligen vad en kristen inställning till dessa frågor vill säga.

ANDERS NYGREN.

HERBERT PREISKER: *Geist und Leben. Das Telos-Ethos des Urchristentums. Gütersloh, Bertelsmann 1933 (242 sidor).*

Den urkristna etiken kan icke egentligen sägas att ha stått i förgrunden i de senare årens teologiska diskussion. Alldeles tyst har det givetvis icke varit omkring dessa problem. Bergspredikan har varit föremål för åtskillig uppmärksamhet (jfr H. Windisch's bekanta arbete 1928) liksom överhuvud taget Jesu förkunnelse; uppgiften är främst att draga konsekvenserna av den *eskatologiska* synpunkten och visa vad som ligger i detta, att Jesu etik var eskatologisk Gudsrikesetik. Ett mycket betydande bidrag till lösningen av denna uppgift är H.-D. Wendlands »Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus» (1931, nyligen recenserad av lic. F. Holmström i denna tidskrift). — Svenska bidrag till urkristendomens etik äro A. Nygrens »Eros och Agape» med dess skarpa linjeföring och Erling Eidems »Det kristna livet enligt Paulus» med dess sorgfälliga analys av de olika etiska motiven i den paulinska etiken.

Genom dessa — och andra — arbeten har det kastats nytt ljus över olika områden av urkristendomens livsideal och verklighetssyn. Men ingen har vågat ge en *nytestamentlig* etik. Den förste som mig veterligt har haft mod till detta i modern tid, är Herbert Preisker, professor i religionsvetenskap vid Pedagogiska akademien i Breslau, ej obekant som teologisk författare (»Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten», 1927; »Die Liebe Gottes im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte», 1930). Preisker har funnit tiden vara inne till att ge en sammanfattande framställning av urkristendomens etiska grundkaraktär, och han har också lyckats väl; hans bok »Ande och liv» är frisk, fängslande och i stort sett övertygande, det är både liv och ande i den.

Preisker ger uttryck åt den principiella åsikten, att urkristendomen (Nya Testamentet) erbjuder bilden av en religiös *enhet*, oaktat alla inre olikheter. Följaktligen använder han icke det traditionella schemat »Jesus-Paulus-Johannes», utan han låter dessa tre urkristna typer illustrera den gemensamma livshållningen. Bokens huvudparti är det stora kapitlet på 150 sidor om »Urkristendomens livsinställning

såsom varande bestämd av Gudsrikets eskatologi». Genom denna sin anläggning blir P:s bok en mätare på det största framsteg, som har gjorts i senare tidens exegetiska forskning: klyftan mellan Jesus å ena sidan, Paulus och Johannes å den andra, har fyllts igen. Och huvudkapitlets ovan refererade titel antyder, i vilken riktning vi nu finna enheten i urkristendomen: i den eskatologiska grundriktningen. Preisker har präglat ordet om ett »telos-ethos» såsom uttryck för urkristendomens etik, och därmed vill han beteckna den egenartade livsinställning, som skapas av tron på Gudsrikets närhet och upplevelsen av Gudsrikets kraft: det kristna livet behärskas av ett ethos, som är inställt på fulländningen (*telos*).

Det har redan framhållits, att Preisker i huvudkapitlet (s. 5—149) behandlar Nya Testamentet som en *inre enhet*. *Nyanserna* komma emellertid till sin rätt även de i ett omfattande kapitel om »Omvandlingar i urkristendomens livsåskådning» (Paulus, de katolska breven, Johannes och Ignatius). Ett tredje kapitel behandlar sammanfattande det urkristna livsidealet i dess förhållande till judendomens och den hellenistiska hedendomens etik. Denna synpunkt gör sig emellertid gällande redan i de föregående avsnitten. Det är en särskild förtjänst vid detta arbete, att det grundligt genomarbetar och anför det *judiska* och *hellenistiska jämförelsematerialet* till *varje* huvudpunkt i den urkristna etiken. Härigenom och genom sin energiska sammanfattning av den nytestamentliga etiken i dess karaktäristiska huvuddrag har den förvärvat sig anspråk på att uppmärksammas icke bara av exegeter utan även av systematiker.

Efter denna mera allmänna karakteristik övergår jag till att omnämna några detaljer i huvudkapitlet. Detta behandlar först livsföringens »dynamik», sedan kärleksbudet, ställningen till världen och dess värden, omgestaltningen av övertagna moralbegrepp såsom kärlek, renhet, fullkomlighet och lön, gamla och nya dygdebegrepp, den enskilde och gemenskapen, det mänskliga lägets fara och storhet. Överallt bilda, som redan framhållits, judendom och hellenism (i synnerhet sen-stoan) bakgrunden för utarbetandet av de urkristna begreppen.

Preiskers ståndpunkt sammanfaller i stort sett med Wendlands och överhuvud taget med den moderna tolkningen av evangeliernas Gudsriketsbegrepp. Men han har lyckats på flera punkter ge friska formuleringar och kasta nytt ljus över flera betydelsefulla skriftord, även om man ibland måste sätta ett frågetecken i marginalen vid hans interpretationer.

Skillnaden mellan judendomens framtidshopp och urkristendomens Gudsrikestro är enligt Preisker, att under det att det judiska hoppet var en obestämd framtidsförväntan, känna sig de kristna mitt i Gudsriket i och genom (det med Kristus förknippade) »telos-skeendet». De veta sig leva i en *kairos*, ryckas med i Guds definitiva, avgörande handlande med världen. De uppleva hans skapande makt och förlösande nåd, de uppleva dom (*krisis*) och frälsning. Guds rike är förlåtelse, ny rättfärdighet, skapande kärlek. Människan är omfattad av Guds »Urgewalt» och lever till följd därav själv ett *kraftliv*. Detta är grundformeln för den urkristna etiken (»telos-ethos»). Ur denna synpunkt tolkar nu Preisker *teleios*-ordet Matt. 5:48, alltså i väsentlig överensstämmelse med de synpunkter på detta ord, som jag utvecklade i denna tidskrifts andra häfte i denna årgång. Här, i denna telos-situation, blir det omöjliga möjligt (Mark. 10:27 m. par.): »Weitab von aller Stille und Ruhe wird der Mensch zu letzter und höchster Gehorsamkeitstat aufgerufen, weiss er sich in radikalen Zwang hineingezogen, bei dem es keine einheitliche Regel gibt von Amts wegen, keine kasuistische Festsetzung von allgemeingültigen Gesetzen, sondern jeder erhält — scheinbar widerspruchsvoll — seine 'Ethik' zu leben aufgegeben, nicht in egoistischer Vereinzelnung, sondern aus der gleichen letzten Bestimmtheit her» (s. 17).

Vad Jesus beträffar, så vill Preisker helt och hållet göra telos-synpunkten till nyckeln till hans förkunnelse, d. v. s. till hans egentliga Gudsrikesförkunnelse. Annorlunda är det emellertid med Jesu »vishetstal» (Weisheitsrede, jfr Bultmann), alla dessa ord, som vädja till det sunda förnuftet. Hur gå dessa allmänna förnuftregler ihop med det ethos, som Preisker så skarpt skiljer från etik (han följer i terminologin Dibelius, »Geschichtliche und übergeschichtliche Religion», 1925)? Preisker finner, att dessa ord av Jesus riktades till dem, som ännu icke hade upplevt Gudsrikets makt; även för dem ville Jesus vara en lärare, och när de icke kunde fatta och uthärda sanningen om det inbrytande Gudsriket, nöjde sig Jesus med att vägleda dem till en högre mänsklighet på lagens och den borgerliga verklighetens grund (s. 48 ff.). — Här måste jag anmäla gensaga. Preisker har låtit förleda sig till denna konstruktion av Windisch, som i sitt bekanta arbete »Die Bergpredigt» (1929) drar en principiell gränslinje mellan eskatologi och vishetslära i Jesu förkunnelse. Detta är en konstruktion. Jesus var icke den ensidige representant för övermänskligheten som Preisker

anser, utan i hans Gudsrikesethos ingick även förnuftet och erfarenheten, lika väl som naturen finns med i hans verklighetssyn.

Om jag alltså anser, att Preisker här är på en irrväg och gör Jesusbilden otillbörligen snäv och omänsklig, så måste jag å andra sidan ge honom ett varmt erkännande för det sätt, varpå han bestämmer förhållandet och sammanhanget mellan soteriologisk indikativ och etisk imperativ hos Paulus; detta avsnitt är mycket läsvärt (s. 55 ff.). Det kan man överhuvud taget säga om boken såsom helhet. Jag måste avstå från vidare referat och diskussion. Jag vill endast till slut understryka, att det är utomordentligt välgörande att få Jesus, Paulus och Johannes behandlade i sammanhang, då först ser man, hur de hänga ihop, hur de alla ha en gemensam rot (jfr G. Bertram, »Neues Testament und historische Methode», 1928). Att Preisker för denna enhet icke glömmer det historiska perspektivet, därom vittnar kap. 2, som tecknar utvecklingen och differenteringen. Ett kort slutord formulerar det urkristna ethos' betydelse för kristendomens seger i den dåtida världen.

Preisker har här skänkt oss en läsvärd bok. Den är intressant och givande i sig själv; men den är även intressant såsom milstolpe i den snabba utveckling, som har försiggått i den nytestamentliga forskningen (jfr nu F. Holmström, »Det eskatologiska motivet i nutida teologi», Lund 1933) — en utveckling, som har sin kraftigaste rot i Albert Schweitzers banbrytande arbeten, och som redan har fört fram till en långt mera realistisk och sann Jesustolkning än den sekelskiftets exegetik kunde prestera, och även till riktigare synpunkter på Paulus och Johannes.

ANTON FRIDRICHSEN.

TILL DEN MODERNA DU-FILOSOFIEN.

JOHN CULLBERG: *Das Du und die Wirklichkeit. Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie. Uppsala Universitets Årsskrift 1933 Teologi 1.*

Lika vanligt som det var för ett sekel sedan eller i den egentliga idealismens dagar att taga sin utgångspunkt i jaget, lika på modet har det blivit inom vissa riktningar av vår egen tids filosofiskt orienterade tänkande att utgå från duet. Då man i 1800-talets idealistiska tänkande utgick från jaget, är detta ett av tecknen till nämnda idealisms nära

frändskap med den föregående upplysningen (rationalismen) och dess individualism. Det är givet, att det tänkande, som tar sin utgångspunkt i duet och därmed gemenskapsmedvetandet, skall innebära ett radikalt brytande med det individualistiskt bestämda tänkandet. Och det är förvisso ingen tillfällighet, att det från du- och gemenskapsmedvetandet orienterade tänkandet skall ha kommit särskilt på modet i vår egen starkt socialt inställda tid. I detta hänseende innebär den moderna du-filosofien förvisso en genomgripande nyorientering i förhållande till 1800-talets idealism. Men att mena, att denna nyorientering nödvändigtvis innebär även ett brytande med den idealistisk-metafysiska grundåskådningen, vore förvisso högst missvisande. Ty då idealismen innebär att söka och finna grunden för verkligheten i medvetandet, är inställningen, vare sig man utgår från det individuella medvetandet (jaget) eller gemenskapsmedvetandet (duet), i båda fallen av idealistisk-metafysisk art.

Den första, historiskt-kritiskt hållna delen av Cullbergs arbete med rubriken: *Das Du-Problem in der Ontologie der Gegenwart*, ådagalägger till väsentliga delar detta förhållande. Detta parti av Cullbergs arbete ger en synnerligen intressant och instruktiv framställning av du-problemets historia. Sedan det inledande kapitlet givit en summarisk överblick av den idealistiska ontologien alltifrån Plato och det efterföljande kapitlet visat, huru upptäckten av du-relationen innebar en nyorientering redan under 1800-talet genom Geijer och Feuerbach och under de första efterkrigsåren genom F. Ebner (*Das Wort und die geistigen Realitäten*, 1921) och M. Buber (*Ich und Du*, 1923), är förf. färdig att ge sig i kast med den allra senaste tidens filosofisk-teologiska riktningar i Tyskland, vilka på ett eller annat sätt upptagit du-problemet till behandling. Så avhandlas i ett särskilt kapitel från nämnda synpunkt den dialektiska teologien, representerad av Karl Barth, Emil Brunner och Friedrich Gogarten; även Paul Tillich beröres i detta sammanhang. I ett speciellt avsnitt ges en framställning av du-problemets behandling inom den fenomenologiska skolan, varvid uppmärksamhet ägnas särskilt åt E. Husserl, Max Scheler, M. Heidegger och dennes lärjunge K. Löwith. Ett kapitel för sig få vardera Eberhard Grisebach och Karl Heim. Huru lockande det vore att i huvuddrag återge Cullbergs historiskt hållna framställning av de här antydda filosofiska och teologiska riktningarna i våra dagars Tyskland, måste detta på grund av utrymmesskäl anstå. Vare det nog sagt, att den, som vill förskaffa sig kännedom om vad som i förenämnda hänseende rör sig i det nutida Tysklands

andliga liv men ej har tillfälle gå till källorna, med fördel genom Cullbergs arbete kan vinna en orienterande överblick.

Den första delen av Cullbergs arbete är emellertid icke blott historiskt utan även kritiskt hållen. Och här är av vikt att anteckna de huvudresultat, han kommit till. Det kan beträffande de nämnda grupperna av tänkare sammanfattande sägas, att de förvisso åsyftat att genombryta den metafysiska idealismen, men dock till sist visa sig kvarstå inom metafysikens ram. Detta gäller först den dialektiska teologien. Dess representanter sammanblanda nämligen den teologiska och den filosofiska uppgiften och förbise, »dass die ontologische und die theologische Aufgabe klar auseinandergehalten werden müssen» (s. 88). De sammanblanda m. a. o. den filosofiska och den bibliska logos, såsom saken förut uttryckts i denna tidskrift. Vidare »ist die Ontologie der Dialektiker von vornherein eng mit einem metaphysischen Wirklichkeitsbegriff verquickt» (s. 89). Den fenomenologiska riktningen har visserligen å ena sidan ådagalagt, att det isolerade jaget, varifrån 1800-talets idealism utgick, är en tom konstruktion, men har å andra sidan icke förmått framställa jag-du-relationen som en etisk relation eller uppvisa duet såsom stående i andra personen utan blott i tredje, d. v. s. blott såsom i egenskap av Fremd-Ich eller Mitmensch tillhörande det etiskt neutrala Mitwelt. Beträffande die phänomenologische Methode gäller: »sie gelangt bis zu der 'Du-Sphäre', aber nicht zur Du-Beziehung» (s. 118). E. Grisebachs kritiska etik överskrider visserligen nämnda gräns och upptar den existential-ontologiska uppgiften till behandling, i det att den föresatt sig att utreda »die persönlich-ethische Du-Beziehung, die in gegenseitigen Entscheidungen zum Ausdruck kommt» (s. 121). Med sitt begrepp »Gegenwart» för verkligheten vill Grisebach avböja varje ontologisk spekulation, varje metafysisk teori om verkligheten (s. 133 f.). Men — menar Cullberg — Grisebachs tankegång är icke desto mindre klart ontologiskt orienterad, den är även i grunden en egendomlig variant av den metafysiska ontologien, vars väsentliga kännemärke är »die scharfe Unterscheidung der beiden Welten, der Scheinwelt und der wahren Wirklichkeit. Der Unterschied ist strenggenommen nur der, dass diese Welten bei Grisebach ihren Platz vertauscht haben; die platonisch-humanistische Ideenwelt ist zu Schein degradiert worden, während die zufällige, unberechenbare 'irrationale' Gegenwart zum Rang wahrer Wirklichkeit erhoben ist» (s. 134 f.). Cullbergs slutomdöme om Grisebachs Gegenwartsetik blir därför detta, att den är »durchgehend metaphysisch orientiert» (s. 138).

Karl Heims åskådning, framför allt framlagd i *Glaube und Denken*, 1931, erbjuder för du-problemets behandling flera beaktansvärda uppslag. Framför allt är införandet av dimensionsschemat med de tre dimensionskomplexen: Ich und Welt, Ich und Du, Gott (das ewige Du), en synnerligen fruktbar huvudsynpunkt (s. 161). Och det för du-problemets lösning mest betydelsefulla är, att jag-du-relationen förlägges till en särskild dimension, fullt avgränsad från objektsmedvetandet, vilket rör sig i dimensionen: Ich—Es, Ich—Welt. Men det betänkliga hos Heim är enligt Cullberg, att han anknutit till det metafysiska begrepp, som i indisk språkdräkt uttryckts med *sat* och i medeltida med *ens* och som Heim kallar »das weiseloze Sein» (s. 162). Detta begrepp innehåller enligt Cullberg intet annat än »den metaphysischen Gedanken an das an sich Seiende» (ibid.). Denna metafysiska utgångspunkt kommer i grunden att hos Heim bestämma verklighetsuppfattningen i alla de tre nämnda dimensionerna såsom i grunden »ästhetisches Erlebnis». Vad du-medvetandet beträffar, får härigenom dess etiska innebörd vika för en ästetisk. »Das weiseloze Sein ist eine Du-artige Willensmacht. Und umgekehrt: Unter einem Du wird ein ens (jedes ens) verstanden, das noch nicht objektiviert worden ist, d. h. noch nicht als ein gegenständliches Es-Ding hervortritt. Das Du-Erlebnis hat primär denselben ästhetischen Sinn wie jedes andere Erlebnis in der prägnanten Bedeutung des Wortes» (s. 165). Men då varje upplevelse har en inneboende tendens till objektivering och detta även gäller om den ästetiska du-upplevelsen, kommer objektiveringstendensen här att innebära ett utplånande av duet i specifik bemärkelse. Såsom objektivierat upphör nämligen das Du att vara ein Du och blir Es, Er, Sie etc. För att ändock rädda duet tillgripes Heim »ein Du-Erlebnis, das nicht verschwinden kann, weil sein Gegenüber ewig ist, ein nunc aeternum» (s. 167). Här framträder åter »das weiseloze Sein, diesmal in der Gestalt des ewigen Du». Gudsupplevelsen får samma ästetiska drag som »das ästhetische Welt- (bzw. Du-) Erlebnis». »Damit schliesst sich der ontologische Kreis, und zugleich enthüllt sich endgültig der metaphysische Sinn des ganzen Gedankenganges: Das Letzte der Ontologie — das weiseloze Sein — ist mit dem Letzten der Religion — Gott — identisch» (ibid.). Styrkan hos Heim var ifråga om du-problemet, att du-relationen förlades till en särskild, från objekts- och världsmedvetandet skild dimension, och dock har den metafysiska grundkaraktären i Heims tänkande haft till följd, att det icke är »die menschliche Gemeinschaftsbeziehung, sondern die ästhetisch-dynamische Naturauffassung, die schliesslich die

Struktur des Du-Bewusstseins bestimmt» (s. 168). Följden härav åter blir den, att »der dimensionale Unterschied zwischen der Du-Beziehung und dem Es-Verhältnis von vornherein völlig verschwommen ist» (ibid.). Heim har vid behandlingen av du-problemet djupast icke trängt utanför metafysikens rāmärken.

I början av den andra, systematiskt hållna delen av sitt arbete med rubriken: *Die Wirklichkeit und das Du*, framhåller Cullberg, att den positiva behandling av du-problemet, han åsyftar, icke är att betrakta blott som resultat av den kritik, som han låtit komma de förutnämnda riktningarna till del (s. 173). Och dock är det tydligt, att speciellt Heim icke blott formellt utan även sakligt — för så vitt i en filosofisk framställning formen ej kan skiljas från saken — i viss mån bestämt Cullberg vid problemets utredning. Den dubbla formen för verklighetsuppfattningen, »das Erleben» och »das wissenschaftliche Erkennen» hos Heim (s. 143) har i Cullbergs tetiska framställning sin motsvarighet i »existentielle und wissenschaftliche Wirklichkeitsauffassung» (s. 177). Det treledade dimensionsschemat: »Ich—Es, Ich—Du, Gott (das ewige Du)» hos Heim (s. 161) har i Cullbergs egen utredning av problemets motsvarighet i »das Problem der 'Aussenwelt'», »das Problem des Du» och »die Gottesfrage». Dock skall med det sagda icke fördöljas, att Cullbergs upplägning av hela problemet är radikalt olika. Medan behandlingen av du-problemet inom modern tysk filosofi genom hela denna strömnings siste utlöpare Karl Heim till sist icke överskridit metafysikens ram och icke heller markerat en väsentlig skillnad mellan begreppen »Fremd-Ich» och »Du» utan genom en allmän metafysisk-naturalistisk grundtendens utplånat duets specifika egenart, är Cullberg för det första mån om att strängt bevara denna egenart och ansluter sig därför obetingat till Geijers grundsats, att man måste utgå från duet för att över huvud nå fram till det (s. 28, 169), och vill för det andra ge du-problemet en uteslutande etisk behandling (s. 169). Cullberg vill m. a. o. genom en strängt genomförd etisk lösning av du-problemet och den i sammanhang därmed stående verklighetsfrågan övervinna den metafysisk-idealistiska behandling, som eljest brukar komma nämnda fråga till del.

Nu är att märka, att Cullberg förknippat du-problemet med verklighetsfrågan över huvud. Då den slutliga frågan gäller duets realitet, måste han börja med en analys av verklighetsbegreppet självt (s. 174). Det ontologiska problemet avgränsas till att gälla »die Frage nach dem Sinn von Sein» (ibid.), närmare bestämt frågan om »der Sinn von Be-

wusstseinstranszendens» (s. 176). Den dubbla verklighetsuppfattningen, den existential-ontologiska och den vetenskaps-ontologiska, gäller såväl die Aussenwelt som das Du och Gott. Den förstnämnda verklighetsuppfattningen är en sådan, vari det uppfattade är något medvetandet omedelbart givet (s. 180) och där det sålunda icke är fråga om några objektiva stöd för nämnda uppfattning; denna form av realitetsmedvetande kallas även »subjektive Realitätsgegebenheit» (s. 190). Den vetenskaps-ontologiska verklighetsuppfattningen är uppfattningen om »die objektive Realität, die im wissenschaftlichen Urteil bestimmt wird» (ibid.). Den är sålunda förmedlad, grundad, utifrån motiverad, medan den existential-ontologiska betraktelsen stannar inom det uppfattande subjektets sfär.

Den existential-ontologiska uppfattningen om die Aussenwelt, som innebär, »dass eine Sache ... sich mir in ihrem So-Sein aufdrängt» (s. 186), ingår dels i det alldagliga samspråket mellan människor, dels i den litterära livsskildringen och livstolkningen, dels i den spekulativa världs- och livsåskådningen (s. 188 ff.). Ehuru denna verklighetsuppfattning stannar inom det uppfattande subjektets sfär, innebär detta icke en individualistisk eller solipsistisk grundsyn. Ty »wenn sich der Mensch als spekulativer Denker oder als Dichter an die Öffentlichkeit wendet oder sich im alltäglichen Gespräch mit einem anderen auseinandersetzt, setzt er dabei zweifellos voraus, dass der andere nicht nur ein Moment der aufgefassten Aussenwelt ist, sondern auch als erlebend und deutend eine analoge Stellung zur Aussenwelt hat wie er selbst» (s. 190). Verklighetsuppfattningens gemenskapliga eller sociala struktur framträder sålunda redan här. Ännu tydligare sker det i den vetenskaps-ontologiska uppfattningen av die Aussenwelt, där nämnda gemenskapliga eller sociala inslag blir av konstitutiv betydelse. Ty »dass ich meiner Erfahrung objektive Realität zuschreibe, bedeutet, dass ich sie in die gemeinsame Erfahrung verschiedener Subjekte einordne» (s. 194). Å ena sidan uppfattas dessa andra subjekt »nicht als der Aussenwelt zugehörig», å andra sidan förutsättes, »dass diese anderen Subjekte transsubjektiv real sind» (s. 197). Die Aussenwelt-Ontologie förutsätter »die Auffassung der Wirklichkeit als Fremd-Subjekt» (ibid.). Därför utvidgas den ontologiska frågan till »die Frage nach dem Sinn der Du-Realität» (s. 198).

Då duet innebär ett teoretiskt och praktiskt aktcentrum, betyder det existential-ontologiska du-medvetandet närmast, »dass ich von dieser Du-Aktivität 'betroffen' werde», vilket emellertid är något annat än

»das Erlebnis der Aufdringlichkeit der Welt» (s. 201). »Der Fremd-Wille trifft mich als eine *Forderung* des Du, als ein *Anspruch*, dem gegenüber ich mich zu *entscheiden* habe» (ibid.). Då duet »in seiner Duheit» icke är »gegeben» och sålunda icke kan existentiellt upplevas utan framträder såsom »Forderung» och »Anspruch», innebär detta, att duet är »*aufgegeben*» och att det existentiella du-medvetandet är lika med »das Bewusstsein *einer Aufgabe*, die mir gestellt wird» (s. 203). Detta du-medvetande innebär sålunda »Besinnung über die Aufgaben, die mir als Glied einer Gemeinschaftsbeziehung gestellt sind» (s. 206). Men härvid inträder frågan, om även du-medvetandet i likhet med medvetandet om die Aussenwelt kan »in die Objektivität erhoben werden» och om det sålunda kan vara tal om något vetenskaps-ontologiskt du-medvetande. I förstone synes detta högst osannolikt med hänsyn därtill, att duet såsom icke-upplevbart icke kan objektiveras och att det blott i en ömsesidig viljegemenskap träder i motsats mot jaget. Men Cullberg visar på en annan möjlighet: »Wenn auch das Du nicht von der existentiellen Beziehung zum Ich losgelöst werden kann, so könnte andererseits die existentielle Ich-Du-Beziehung selbst in dem Sinne als eine objektive Tatsache anerkannt werden, dass die Wissenschaft das Vorhandensein einer derartigen Beziehung überhaupt voraussetzen muss» (s. 208 f.). Cullberg söker ock visa, att det vetenskapliga medvetandet måste såsom förutsättning räkna med den existentiella jag-du-relationen, gemenskapskategorien och därmed det etiska livet.

Har sålunda vetenskapen såsom sin förutsättning måst hänvisa till det i du-medvetandet ineliggande etiska kravet, så inträder die Gottesfrage såsom frågan om den yttersta grunden till det sedliga börat. Duet i existential-ontologisk mening framstod såsom »eine dem Ich der Ich-Du-Beziehung gestellte, ethische Aufgabe». Men tanken på die Aufgabe är meningslös utan tanken på der Aufgeber, Gott (s. 217). Det existential-ontologiska gudsmedvetandet behandlas med hänvisning till den kristna gudstron, varvid Gud såsom agape fattas såsom »reiner Gemeinschaftswille» (s. 222). I full konsekvens med den föregående tankegången framhålles, att das göttliche Du icke kan objektiveras utan att upphävas: »Gott ist dem Glauben immer das Subjekt» (s. 223). Men härvid inträder frågan: »Ist es überhaupt sinnvoll, die Realität Gottes (das Aufgeber-Sein) wissenschaftlich zu erheben zu suchen?» (s. 233). Frågan om det vetenskaps-ontologiska gudsmedvetandet löser emellertid Cullberg på samma sätt som frågan om du-medvetandets vetenskaps-ontologiska innebörd med hänvisning till att nämnda medvetande bildar

förutsättning för det vetenskapliga objektivitetsbegreppet. Såsom en sådan förutsättning är »die existentielle Gottesbeziehung» »wissenschaftlich erhoben» (s. 237). Därmed är emellertid »die wissenschaftliche (theologische) Gottesfrage» icke ställd, än mindre löst. Även den teologiska frågan om trons äkthet och egenart (Sosein) löser Cullberg med hänvisning till den med du-medvetandet sammanhängande gemenskapsprincipen: »Auf die Frage nach einer objektiven Gewähr für die Echtheit oder Wirklichkeit des Glaubens gibt es keine andere Antwort als den Hinweis auf seine tatsächlich gemeinschafts- oder kirchenbildende Kraft» (s. 243).

Det är uppenbart, att Cullberg med stor energi genomfört sin huvudtankegång och att han beträffande du-problemets lösning framställt talrika beaktansvärda synpunkter. Framhållandet av att duet i specifik bemärkelse i likhet med det unika jaget icke kan objektiveras utan att till sin egenart upphöra innebär ju uppvisandet av en viktig omständighet icke minst från synpunkten av du-relationens grundläggande etiska innebörd. Vidare har insikten om, att gudsmedvetandet icke utan vidare kan framställas som ett vetenskapligt medvetande och att Gud icke kan fattas rätt och slätt såsom något objektivt utan att det religiösa medvetandet kommer till korta och betraktelsen glider över i metafysik, vittgående icke blott religionsfilosofiska utan även teologiska konsekvenser. Sist men icke minst är det en omisskännlig förtjänst, att Cullberg sökt lösa det förelagda problemet från specifikt etisk synpunkt och därmed velat genombryta den metafysisk-idealiska ram, inom vilken övriga moderna lösningsförsök kommit att kvarstanna. Trots den förtjänstfullhet, som så präglar Cullbergs arbete, skall jag tillåta mig att såsom randanmärkingar här och var sätta några frågetecken.

Först och främst kan sättas i fråga, om icke hela den moderna ontologien i sin upprinnelse är ett stycke metafysik. Heidegger har formulerat det ontologiska problemet såsom »die Frage nach dem Sinn von Sein» och Cullberg har anslutit sig till denna frågeställning. Är icke själva frågan i grunden meningslös, för så vitt man med »der Sinn von Sein» menar något annat än varandet självt? Är det icke så, att vilken mening man än tillägger varandet, denna dock till sist — för att icke hela tanken skall bli meningslös — själv måste vara, själv måste vara verklig? Alltså ligger verkligheten alltid *före* varje bestämning av densamma, vilket visar, att varje bestämning av densamma, varje fråga om dess mening såsom något annat än verkligheten själv, är orimlig. Det är emellertid ganska förklarligt, huru den moderna ontologien

kunnat uppstå. Den har sin grund i en subjektivistisk och alltså idealistisk kunskapsteori, enligt vilken man skiljer subjektet från objektet (det verkliga) i kunskapen. I en sådan position står verkligheten (det objektiva) som en avgränsad storhet mot subjektet, och man kan med skäl fråga efter dess mening (der Sinn). Men den tanklöshet, man härvid begår, är att man förbiser, att ju det antagna subjektet för en objektiv kunskap självt måste vara verkligt. Då den moderna ontologien bottnar i en sådan kunskapsteori, synes den mig ha en subjektivistisk-idealistsk rot. Då den fattar varandet som en avgränsad storhet, i det att den frågar efter »der Sinn von Sein», synes den mig vara uppenbar metafysik.

Cullberg har velat giva jag-du-relationen, du-medvetandet eller gemenskapskategorien en klart etisk innebörd och därigenom överyvinna de brister, som vidlåda den övriga moderna behandlingen av du-problemet. Men fråga är, om icke Cullberg inlägger en viss dubbeltydighet i nämnda gemenskapskategori och om icke häri förklaringen ligger till att han får »den systematiska cirkeln att sluta sig» — för att använda ett hans eget uttryck gent emot Heim. Att det du-medvetande, som innebär »eine Forderung des Du», »ein Anspruch, dem gegenüber ich mich zu entscheiden habe», »das Bewusstsein einer Aufgabe, die mir gestellt wird», har klar etisk prägel, säger sig självt. Men vi hava även hört, huru gemenskapskategorien ingick som ett väsentligt moment i die Aussenwelt-Ontologie och huru det gemenskapliga inslaget var av konstitutiv betydelse särskilt i den vetenskaps-ontologiska uppfattningen av die Aussenwelt, ty den enskildes erfarenhet av yttervärlden får objektiv kunskapsinhalt just därigenom — hette det — att han kan inordna den i andra möjliga subjekts erfarenhet. Men vad ha dessa »andra subjekt» egentligen gemensamt med duet i den ovan angivna strängt etiska betydelsen? Äro dessa »andra subjekt» egentligen något annat än andra hjärnor, som inför yttervärlden reagera på samma sätt som min? Och vad har den kunskapssteoretiska gemenskapen i betydelse av överensstämmelse i erfarenhet egentligen gemensamt med den sedliga gemenskap, som kommer till uttryck i »die Forderung des Du», »der Anspruch, dem gegenüber ich mich zu entscheiden habe»? Vad slutligen den religiösa gemenskapen beträffar, har Cullberg själv framhållit, att den icke helt täckes av utan innehåller mera än gemenskapen i den ovan angivna etiska bemärkelsen. Då ändock du- eller gemenskapsmedvetandet i Cullbergs framställning skall utgöra nyckeln till förståelsen av det vetenskapliga objektivitetsmedvetandet, det sedliga medvetandet i egentlig mening och det religiösa gudsmedvetandet, så synes det, som om

det ursprungligen klart etiskt fattade du-medvetandet förts över på ett metafysiskt, etiskt indifferent plan för att kunna fylla den mest mångskiftande uppgift. Frågan är därför, om icke Cullberg i likhet med övriga moderna försök till lösning av du-problemet trots strävan i motsatt riktning icke kunnat frigöra sig från ett metafysiskt inslag.

Till sist en fråga beträffande förhållandet till den idealistiska inställningen. Cullberg eftersträvar medvetet att övervinna idealismen. Det kan sättas i fråga, om han med sina utgångspunkter helt förmått det. Han menar, att Geijers upptäckt av du-relationen innebar ett sådant övervinnande. Här kan ånyo ett frågetecken sättas. Menar man med idealism den åskådning, som tar sin utgångspunkt i medvetandet, så är det likgiltigt, vare sig man utgår från jag- eller du-medvetandet. Nu ha vi emellertid att bortse från idealismens teoretiska innebörd och stanna vid dess praktiska, som i korthet så kan bestämmas, att människan eller mänskligheten hävdas hava en lägre, sinnlig sida och en högre, ideal, förnuftig eller andlig, vilken senare såsom sådan bär godhetens kännemärke. Nu är det tydligt, att du-relationen eller gemenskapligheten enligt Cullberg både fattas såsom en allmänmänsklig företeelse och såsom representerande det goda. Men kan gemenskapen såsom sådan identifieras med det goda i kvalificerad etisk mening? Är det personlighets-vara, som kommer till stånd i jag-du-relationen, rätt och slätt identiskt med det goda? Den kristna åskådningen, som sett djupare in i livsproblemen än någon annan, känner ock en personlig gemenskap i det onda, ett syndens personliga sammanhang och ett det ondas rike. Icke blott det goda utan även det onda framträder i personlig gestalt. Det ondas främste representant betraktas enligt kristen trosåskådning som en person. Kampen mellan det goda och det onda går fram genom det personliga gemenskapslivets värld. Även frestelsen till det onda möter som den enes anspråk på den andre (Anspruch), fallet till synd är även personlig avgörelse (Entscheidung). Enligt en idealiserande syn på människan är det kärlekens gemenskapsliv, som utgår från den gudomliga kärleken, en allmänmänsklig möjlighet, som skall bli verklighet. »Det intet finns, som icke vinnas av kärleken, som lider», sjunger Geijer i sin passionspsalm. Den kristna realismen har en annan syn på människans ställning till den sökande gudomliga kärleken. Den vet, att Korset i första hand betyder den *förtrampade* gudomliga kärleken och att denna kärlek är segrare, icke därför att den i människan eller en allmänmänsklig tendens till gemenskapsliv har en bundsförvant, utan därför att den *trots* människans ställning icke upphör att vara kärlek.

Sådana reflexioner aktualisera frågan, om det över huvud är möjligt att ens med du-relationens eller gemenskapslivets kategori förklara vetenskapens, det etiska och religiösa livets systematiska sammanhang och om icke systemens tid i denna bemärkelse hör det förgångna till. Å andra sidan är det uppenbart, att ingen tanke har större betydelse för det teologiska förståendet av den kristna trons egenart både ur etisk och specifikt religiös synpunkt än du-relationens och gemenskapslivets kategori, som med ett ord ger uttryck åt personlighetslivet. Och för Cullbergs djupgående undersökning av denna kategori äro vi honom stor tack skyldiga.

A. HJALMAR J. LINDROTH.

Till minnet av Nathan Söderblom. Av 70 utländska författare under redaktion av Sven Thulin. Hågkomster och livsintryck. Fjortonde samlingsen. J. A. Lindblads förlag. Uppsala 1933. 504 sid., pris häft. kr. 8: 50, inb. kr. 10: 50.

Den redan förut omfattande Söderblomlitteraturen har under det sista året fått flera tillskott, som ställa den bortgångne ärkebiskopens person, gärning och författarskap i ännu klarare belysning. Främst bör därvid väl nämnas de studier av hans egen hand, som sammanförts ur tidskrifter och andra publikationer och utgivits under titeln »Svenskars fromhet». Här rymmas några av de mest fulländade exemplen på hans förmåga av inträngande, kongenial tolkning både av befryndade sjäsliv och av sådana, med vilka hans eget icke syntes ha särskilt mycket gemensamt. Men därnäst bör väl nämnas det betydande bidrag till den biografiska litteraturen, som denna anmälan avser.

Man måste vara litteraturchefen vid Lindblads förlag, fil. mag. Sven Thulin synnerligen tacksam för den osparda möda, som han ägnat åt sammanförandet och utgivandet av det säregna material, som denna bok rymmer: han har själv motiverat och beskrivit dess tillkomst i inledningen, som präglas av insiktsfull pietet inför det stora minnet. Sin uppgift har han funnit uttryckt i mottot till professor Wilfred Monod's bidrag: »Samlen tillhopa de överblivna styckena, så att intet förfares». Detta bidrag står f. ö. i en särställning som ett rent personligt dokument. Sannolikt stod Monod som människa och kristen Söderblom närmare än någon annan av dem, som kommit till tals i denna volym, förenad med honom i en andlig gemenskap av säregen och skön innerlighet. Deras själar uppläto sig osökt och okonstlat för varandra.

Det är närmast som ett rent historiskt dokument, som vi här ha att bedöma samlingen. Ganska sparsamma äro givetvis de aktstycken, som beröra de tidigare skedena i hans liv. Dock skymtar i John R. Mott's bidrag några ännu icke förbleknade hågkomster av den unge Uppsala-studenten på mötet i Northfield år 1890. Paristiden beröres av den franska översättarinnan av »La vie future», madame Barbe de Quirielle. Av stort intresse både ur teologihistorisk och biografisk synpunkt äro de tyska bidrag, som behandla Leipzigåren. Dessa äro författade av den ende kvarlevande medlemmen av den Leipzigfakultet, vars prydnad Söderblom en gång utgjorde, professor F. Rendtorff, och av två yngre vetenskapsmän: av dessa var professor J. Hempel direkt hans lärjunge, professor G. Kittel hörde endast mera tillfälligtvis till hans auditorium, men som son till Rudolf Kittel har han i stället en intim kännedom om fakultetens inre liv. När Albert Hauck återvände från den evangelisk-lutherska konferensen i Uppsala år 1910, var det till den äldre Kittel, som han kom för att meddela, att han nu funnit den man, som skulle kunna inaugurerå religionshistoriens studium vid fakulteten. G. Kittel omnämner här också det märkliga faktum, att den konfessionellt lutherskt inställda Leipzigfakulteten till Söderbloms efterträdade — och säkerligen på dennes inrådan — på rent sakliga grunder försökte att förvärva den berömde romersk-katolske religionshistorikern F. Cumont. Dessa tyska bidrag ställa i klart ljus, både vad Söderbloms insats för att i Tyskland hävda religionshistoriens ställning som en teologisk vetenskap betydde och vilka svårigheter, som måste övervinnas, innan det nya facket kunde vinna erkännande som likaberättigat med de traditionella teologiska disciplinerna.

Större delen av bidragen stå i samband med den ekumeniska rörelsen och de olika utvecklingslinjer, som invävdes i denna. Åtskilliga av uttalandena ha väl ingen större märklighet, men ge talrika belysande smådrag till kännedomen om Stockholmskonferensen — som här av en kör av vittnen betecknas både som en av de märkligaste händelserna i samtidens kyrkohistoria och som i eminent grad Söderbloms eget verk, frukten av hans tros naiva genialitet och hans cuttröttliga energi, — och om dess förberedelse på olika stadier. Åtskilliga av dem, som här kunde bäst vittna, tillhöra icke längre de levandes antal. Desto större betydelse får därigenom några uttalanden av de kvarlevande huvudpersonerna i rörelsen: jämte Monod's komma här i främsta rummet professorerna Deissmanns och Žilkas bidrag i fråga. På det hela taget torde dock Stockholmskonferensens historia nu föreligga så pass väl

dokumenterad, att några märkligare nya fakta knappast kunna väntas. Historiskt intressantare äro därför vissa bidrag, som beröra Söderbloms förhållande till några enskilda personer samt till särskilda kyrkor. Hit äro att räkna professor Friedrich Heilers av förut otryckta brev belysta relationer till den svenske ärkebiskopen, vilka kommo att bli av så ingripande betydelse för hans frigörelse från den romerska kyrkan och hans koncipierande av en katolsk-evangelisk åskådning, om också denna åskådning efter hand fick helt andra drag än Söderbloms ekumeniska lutherdom. Heilers framställning belyser emellertid på ett mycket värdefullt sätt Söderbloms personliga uppskattning av den mystiska fromhetsart, som hans tyske vän medförde vid sin övergång till den evangeliska kyrkan, och som i viss mån gjort honom till en hemlös pilgrim i hans nya omgivning. Två andra grupper av uttalanden härröra från ortodoxa och anglikaner. Säreget gripande är professor N. Glubokovskij's framställning. Det är ett säreget kapitel ur krigsperiodens kyrkohistoria, som här upprullas, börjande med den inbjudan, som Glubokovskij år 1918 fick mottaga att hålla Olaus-Petriföreläsningar i Uppsala till den dag, om vilken den gamle, landsflyktige teologen, nu professor i Sofia, skriver: »Efter min käre yngre väns bortgång har jag på mina gamla dagar känt mig faderlös». Liksom en annan ortodox författare i samlingen, biskop Irenæus av Novi Sad (Jugoslavien), delger han sina intryck också av svenska kyrkor och svenskt gudstjänstliv. Det har icke enbart kuriositetsintresse, då han skriver: »Jag försäkrade mig om, både genom min personliga närvaro och genom en omedelbar känsla, att nattvarden i svenska kyrkan har en mystisk karaktär och att biskopsvigningen . . . innebär en verklig handpåläggning av apostlarnas efterträdare i Kristi tjänst.»

Det värdefullaste bidraget från anglikanskt håll har till författare biskopen i Chichester G. K. A. Bell, som tecknar den bortgångnes förhållande till sin egen faderlige vän, förre ärkebiskopen av Canterbury, Randall Davidson, kontrasterande den försiktige statsmannen i Lambeth med den impulsiva svenske ärkebiskopen, båda sällsamt olika och dock förenade i inbördes förtroende. Av stort värde för det sista levnadsårets historia äro professor W. P. Paterson's berättelse om besöket i Edinburgh och fader A. G. Hebert's skildring av ärkebiskopens besök på Sparreholmsmötet av den omsorg, varmed han ännu från det sista sjuklägret omgav de engelska gäster, som efter denna konferens gästade hans hus.

UR TIDSKRIFTERNA.

Zeitschrift für systematische Theologie, h. 2, årg. 11: Lütgert: Wichern und Mahling, Lutterjohann: Die Stellung Luthers zur Kindertaufe, Zarncke: Rainer Maria Rilkes Frömmigkeit und ihre Beziehungen zu russischem und römisch-katholischem Christentum, Stange: Die Bedeutung Luthers für die Gegenwart, Müller: Die religiöse Lage in Südosteuropa, Homann: Der Begriff der Gnade in den synoptischen Evangelien. — Zeitschrift für Theologie und Kirche, h. 3, årg. 14: Zum 60. Geburtstag des Herausgebers, Paulus: Theologie und Religionsphilosophie, Traub: Die neue Fassung der Bartschen Dogmatik, Raillard: Die Stellung der Moral im Leben des Christen nach Zinzendorf, Benckert: Isaak August Dorners »Pisteologie«, Besprechungen.