

# TILL DISKUSSIONEN OM ÄKTENSKAP, SKILSMÄSSA OCH VIGSEL AV FRÅNSKILDA

AV PROFESSOR RAGNAR BRING, LUND

Frågan om en präst har skyldighet att viga frånskilda har de sista åren fått en särskild aktualitet. Det är egentligen egendomligt, att så skett. Det är märkvärdigt och ej enbart ett gott tecken, att de svårigheter, som en verklig eller förment tilltagande löslighet i äktenskapsmoralen och den ökade skilsmäsofrekvensen medfört, på somligt kyrkligt håll företrädesvis synes ha väckt frågan: »Bör en präst viga frånskilda?», resp.: »Är jag såsom präst skyldig att viga frånskilda?». Det kan förefalla, som om man menade, att om den frågan besvarades med nej, prästen vore fri från ansvar och med större lugn kunde se på utvecklingen i berörda avseende. Han skulle då kantänka kunna två sina händer! Hela det etiska problem, som döljer sig bakom tillståndet i det nutida samhället med avseende på äktenskap och skilsmässa, synes så bli skjutet åt sidan såsom mindre brännande. Diskussionen har, tycks det, samlat sig kring en kyrklig, i en mening rent klerikal ordningsfråga. Och av denna synas somligas samveten mera oroas än av själva det antydda problemet!

Denna klerikalisering av det problem, som den ökade skilsmäsofrekvensen innebär, är egentligen ett ytterst betänkligt varsel. Ty det tyder ju, som sagt, på att en stämning börjat sprida sig, i vilken man mer tänker på prästen och hans förfarande i några enskilda fall, än på själva äktenskaps-, resp. skilsmäso-problemet och vad till det hör, mer på prästens verkliga eller förmenta dilemma än på den nöd, vari människor befinna sig genom svårigheter i deras äktenskap, eller på det läge, vari frånskilda kunna befinna sig. Detta är betänkligt, också därför, att det *kan* vara ett tecken på en sig sakta insmygande, farlig egocentricitet i tankarna om kyrkan, nämligen den, då man mer tänker på kyrkans och prästens renhet än på deras tjänande uppgift, på uppdraget att i ord och gärning föra Guds i Kristus uppenbarade kärlek till människor, som leva i synd och nöd. Gör man så och får den yttre legalismen företräde framför kärlek och barmhärtighet, handlar man helt annorlunda än den, som visste, att det icke var de friska utan de sjuka, som behöva läkare och att det var rätt att göra gott på sabbaten, trots alla lagens yttre stadgar och deras kasuistiska utläggning.

Då man råkat in på legalistiska tankebanor, ligger det nära till hands att uppställa följande tes: »Kyrkans syn på äktenskapet innebär, att detta är ouplösligt. Därför måste det gälla som en lag, att intet äktenskap kan upplösas och framför allt, att en fränskild ej bör ingå nytt äktenskap. Nu råder emellertid den svårigheten för kyrkan och prästen, att det föreligger en lagfäst skyldighet för vissa präster att viga även fränskilda, som begära detta. Denna svårighet bör avlägsnas.»

I det följande skola vi söka visa, att denna tes, hur enkel och biblisk den än kan förefalla för en ytlig betraktelse, är så litet tillfredsställande, att åtminstone vissa tolkningar därav kunna leda till en direkt oevangelisk syn och strida mot bibelns anda och mening. Att Guds lag klart bör framställas i förkunnelsen är det ej tvivel om. Men denna lag är enligt vår kyrkas åskådning ej ett enkelt regelsystem för livsföringen, vilket vissa människor stundom överträda, varefter andra skulle kunna döma dem, förvissade om att själva ha följt lagen och ej vara som publikaner och syndare. — Nej, lagens ord äro avsedda att träffa var och en i samvetet. Inför lagens dom ställas människor lika såsom syndare, och den Guds slutdom, som skall skilja mellan goda och onda, får ej föregripas här på jorden. Här gäller det i stället för den kristne att, så långt han förmår, hjälpa och biträda nästan och att bära hans bördor och försyndelser, att lida för och med honom, där så är möjligt. Han skall vara »en Kristus» för sin nästa. Om man däremot vill tolka lagens bud blott såsom yttre regler, som somliga hålla men andra överträda, och man skulle vilja försöka tillämpa dem med en sådan korporalsmentalitet, som numera somliga stundom synas mena vara behövlig för att giva människor känsla av auktoritet och fasthet, har man totalt förvänt Ordet i Skriften. Man har då förvandlat dess enkelhet, renhet och klarhet till en stupid simplicitet, vilken ej har något att göra med bibelns anda och mening. Lagens allvarliga ord till samvetet ha då gjorts om till en yttre, världslig ordning, ja till en dålig och hård världslig ordning. Och man har så lagt bördor på människor, vilka man själv ej rör vid, om man ej haft anledning eller önskan att upplösa sitt äktenskap. Detta leder till en förvänd syn på hela den kristna etiken.

Detta kan vara ödesdigert, också därför, att det ju förvisso är behövligt, att man reagerar mot moderna tendenser att upplösa äktenskapets helgd och förhärliga lösa förbindelser. Men botemedlet däremot är ej moralism från kyrkans sida, ej heller en legalistisk bibelsyn. Ty då uppkommer känslan, att kyrkans förkunnelse har något falskt i sig, och därmed minskas kraften i förkunnelsen såväl av lag som av evangelium. Äktenskapets helgd gagnas i längden ej genom legalism och moralism; det som kräves är en långt djupare realism. En sådan

ligger innesluten i en ren och klar förkunnelse av lag och evangelium. Men det är förvånande, om man tror, att vägran att viga frånskilda skulle vara ett värdefullt led i fixerandet av den kristna etiken och i lösandet av de nutida svårigheterna på äktenskapetikens område.

Det har emellertid, förefaller det, nu börjat sprida sig en uppfattning, att kyrkan måste framlägga en viss yttre moral, på samma linje som en världslig ordning, men med strängare bud, och att de kristna genom denna skulle skilja sig från andra. Och grunden till denna yttre ordning skulle vara vissa ord i bibeln, vilka då alltså måste uppfattas såsom yttre regler, som skulle lydast så, som civila lagar följas.

Orsaken till att i ett land, som kallas lutherskt, en sådan uppfattning kunnat påverka präster, kan vara svår att helt klarlägga. Men troligen kan väl det läge, vari exegetiken befinner sig, ha bidragit därtill. Den liberala exegetiken upp-  
mjukade eller upplöste den lutherska bibelsynen, och när nu den liberala exegetikens svagheter blivit uppenbara på många punkter, har en stark reaktion följt. Då man emellertid ej utan vidare kunnat finna tillbaka eller återgå till en reformatorisk bibelsyn, har resultatet stundom blivit, att man blott stannat vid en känsla av att bibelordet ej så kan upplösas eller skjutas åt sidan, som man på liberalismens tid stundom gjort. Många nya uppslag, ofta säkerligen synnerligen befruktande för förståelsen av skilda partier av bibeln, ha framkommit, men en enhetlig bibelsyn torde man näppeligen kunna sägas ha framlagt. Tomrummet har, åtminstone bland icke fackmän, ofta utfyllts av en viss tendens till biblicism. Både omedvetna rationalistiska ansatser och arv från vissa sidor av väckelserörelser samverka därvid. En legalistisk biblicism, vari också kunna ingå enskilda moment både från sådana idéer, som Luther hänförde till svärmerörelserna, och från sådana, som höra samman med en romersk åskådning, har så kunnat börja få vind i seglen.

Att emellertid en biblicistisk-legalistisk syn svårligen kan genomföras med konsekvens, inses lätt vid närmare eftertanke. Man kan ju t. ex. göra sig den frågan, om hela det samhällliga rättsförfarandet för skydd mot oförrätter skall vara något, som ej får ha någon tillämpning för en präst eller över huvud en kristen, därför att det heter: »I skolen ej stå en oförrätt emot». Det egendomliga är emellertid, att man, då man ställt sig inför orden om äktenskapets oupplöslighet, ej synes ha känt behov att tränga vidare till en allmän bibelsyn, vari hänsyn tagits till andra ord i bibeln. Man synes tro, att man kan stanna vid att ta orden om äktenskap och skilsmässa som en yttre, legalistiskt fattad regel utan att behöva ta andra ord så! Detta tyder på, att det är en bakomliggande stämning, som omedvetet påverkat uppfattningen av orden i legalistisk riktning.

Man synes just i fråga om orden om skilsmässa finna bibeln lättförståelig och lättolkad. Frågan är då, om man ej inläser i bibeln en tendens, som hör nutiden till.

Att tolkningen av Nya testamentet är underkastad växlingar och att man ständigt, också i vetenskaplig exegetik, är utsatt för risken att däri inläsa aktuella, moderna tankar, är, såsom O. Linton påpekat<sup>1</sup>, obestridligt. Ja, ett visst inläsande kan ej undvikas utan är under arbetets gång rent av nödvändigt. Vid försöket att göra texten present för sig, sker alltid ett moderniseringsarbete, ett slags översättningsarbete till nu begripliga tänkesätt. Men allt hänger då på, att detta ej får bli ett naivt inläsande av något, som ligger i tiden. Man måste, innan enskilda ställen tolkas, se till, hur dessa hänga ihop med vad som i övrigt är kännetecknande för bibelns hållning; man måste också pröva förutsättningar, som ej uttalats, därför att de sammanhånga med hela tänkesättet i bibeln. Att t. ex. bara gå till de ställen, där det talas om skilsmässa i bibeln, utan att pröva de allmänna kategorier, i vilka man där tänker, kan leda till svåra misstag.

Då reformationen bröt igenom, var den grundad på en säregen fördjupning av förståelsen av Skriften. Att denna blev den högsta auktoriteten, gentemot kyrka och tradition, betydde emellertid ej alls, att man tog ut ett eller flera bibelord och sökte tillämpa dem på utvärtes sätt. Hänvisningen till bibelns bokstavliga mening låg på ett mycket djupare plan. En yttre imitation har tvärtom sin motsvarighet i det sätt, varpå Luthers motståndare stundom hänvisade till vissa bibelord. Så kunde t. ex. katolikerna hänvisa till orden till den rike ynglingen och andra ord om fattigdom och hävda, att de rätt fylldes blott av munken. Och så kunde svärmarna hänvisa till orden om kors och efterföljelse och göra gällande, att de orden krävde ett liv i yttre gärningar, som direkt imiterade Kristi liv och lidande. Och Luther, som levde i äktenskap och familjeliv och som kommit till, att detta just var ett liv, som Gud hade behag till och hade befallt, fick höra, att han blott till köttets behag men tvärt emot tydliga och klara skriftord kunde leva och lära som han gjorde.

Och det är ju ej blott i gamla tider, som »svärmerörelser» hänvisat till vissa bibelord och krävt bokstavlig lydnad för dem. Man kan ju tänka på huru Tolstoy fattade orden om att ej döma och ej stå emot den som är ond på bokstavligt sätt och huru han ansåg domarens och soldatens ämbeten stå i direkt strid mot bibeln. Och låter man generellt orden i bibeln syfta på en särskild världslig (resp. en »kristlig») såsom yttre regel gällande ordning, kan ju något sådant bli en konsekvens.

<sup>1</sup> Se denna tidskrift 1951, häfte 3, sid. 175 ff.

Då man nu börjar föra fram krav på frihet för prästen att vägra viga frånskilda, synes motiveringen stundom just vara, att han måste ha frihet att följa sitt samvete, och man synes vilja antyda, att det egentligen skulle vara orätt enligt bibeln att viga frånskilda, varför präster med känsligt samvete ej skulle vilja göra det. Vigselskyldigheten kan så framställas som ett tvång att handla mot bibeln! Därvid har man uppenbarligen ej tänkt igenom saken eller trängt ner till någon djupare bibelsyn. I det följande skall detta närmare behandlas. Att i konkreta situationer, till vilka vi skola återkomma, vi emellertid kunna önska, att en viss lagändring kommer till stånd, har både framhållits i en av oss författad motion vid 1951 års allmänna kyrkomöte<sup>2</sup> och skall framgå av det följande. Men om en lagändring kommer till stånd, vore det ju önskvärt, att denna ej blir en ändring till det sämre och framför allt, att den ej betyder, att evangeliets förkunnelse kommer att framstå som en inkonsekvens, sedan en legalistisk bibelsyn fastslagits som normal för prästernas del. Den motivering för rätt att vägra vigsel, som vanligen framföres, synes giva vid handen, att man kommit ganska långt bort ej blott från Luthers bibelsyn utan även från en sådan allmän uppfattning, som brukat utmärka gammalkyrkliga präster. En yttre legalistisk biblicism brukade nämligen dessa inse vara en motsats till en verklig trohet mot bibelns budskap i lag och evangelium.

## I.

### SKRIFTENS ORD ÄRO EJ ALLMÄNNA LEVNADSREGLER

Om man vill granska den motivering för prästens föreslagna rätt till vigselvägran, som nu ofta framföres, är det — bortsett från de tendenser till klerikalisering av frågan om skilsmässa, som inledningsvis berörts — en del ting, som väcka betänkligheter. Och det är främst, att det ligger snubblande nära att mena, att man blir rättfärdig genom ett yttre förhållande och att bibeln kommer att fattas legalistiskt. Man anar en anda av sådan art, som vill göra troligt, att den auktoritet, som yttre lagbestämmelser i och för sig kunna ge, skulle kunna lösa etiska problem. Först den, som underordnar sig en yttre auktoritet, skulle kunna få mottaga den ledning, tröst och hjälp, som evangeliet vill giva. Därbakom döljer sig tanken, att det rätta vore, att de kristna skildes ut från andra

<sup>2</sup> Jfr motion nr. 78 vid kyrkomötet 1951. Där behandlas frågan relativt utförligt, och där framläggas vissa skäl för en lagändring. Se Bihang till Allm. kyrkomötets protokoll 1951, motion 78, samt Allm. kyrkomötets protokoll 7: 93.

såsom en särskild grupp med vissa yttre moralnormer. Man kommer mycket nära den typiskt fariseiska tanken, att de fromma skola utskilja sig från andra och genom sin moraliska hållning rätt fylla Guds bud.

Det, som vidare måste förvåna, är det tillfälliga i att man känner samvetet oroat av just de ord i bibeln, som beröra äktenskapsskillnad och ej synes tveka, att de måste tillämpas såsom en yttre regel, gällande såsom en till världslig ordning hörande lag. Om man utgår från att Skriften skall tolkas på legalistiskt sätt, finns det ju nämligen i bibeln mångfaldiga ord, som man tycker snarare borde inge samvetet oro. Det allvarliga i det nuvarande läget synes oss från en sida vara, att man ej tycks ha reflekterat över, i vilka svårigheter man kan komma, om man helt släpper en evangelisk bibelsyn och börjar tolka bibeln som allmänna regler för livsföringen. Det särskilt betänkliga synes nu vara, att man ej stannat vid ord, vilka verkligen kunna ingå i lagens förkunnelse på allvarligt sätt; man synes föga tagit bibeln på allvar, då man kan gå förbi dem och de svårigheter, de borde frammana, sedan man lämnat den evangeliska synen på bibeln såsom ett i lag och evangelium talat ord. Just de bibelställen, som kunna sätta den egna existensen i fara, både i ekonomiskt, borgerligt och andligt avseende, synas nämligen ej oroa. Däremot synes man ivra för att de ord skolas följas som lagar, vilka innehålla regler för andra eller som andra brutit emot men där man själv kan känna sig from och laglydig. Man betonar ord, till vilka man själv blott står i ett sekundärt förhållande — nämligen så, att man känner sig förhindrad viga dem, som brutit mot dessa ord.

Man kunde till jämförelse stanna inför en rad välkända Jesus-ord, som på helt annat sätt gå var och en in på livet, och fråga, hur de uppfattas. Man kan som exempel ta orden i Luk. 14: 26 ff:

»Om någon kommer till mig och han därvid ej hatar sin fader och sin moder, och sin hustru och sina barn, och sina bröder och systrar, därtill ock sitt eget liv, så kan han icke vara min lärjunge . . . Ingen av eder kan vara min lärjunge, om han icke försakar allt vad han äger.»

Dessa ord skola tas på fullt allvar. De få ej skjutas åt sidan såsom överord, ty det äro de ej. I en mening äro de bokstavligt menade. Men om man tar dem som en yttre regel, hur skall man då tillämpa dem? Om man inför dem kände sig bävande, vore det helt naturligt. De representera i en mening en lagens stränga predikan, och de rikta sig allvarligt till samvetet. Men om man fattar dem legalistiskt, hur skola de då alls förstås? Vad är det då att hata sitt eget liv, och hur skall man kunna försaka allt vad man äger, om man tar orden som en yttre lagregel? Man kan ju gå vidare till orden till den rike ynglingen, till bergspredikan i Lukas' version (Luk. 6: 20—25), till berättelsen om den rike mannen

och Lasarus, till orden om Gud och Mamon (t. ex. Matt. 6: 24—34) eller till orden: »Säljen vad I ägen och given allmosor; skaffen eder penningpungar, som ej nötas ut, en outtömlig skatt i himmelen, dit ingen tjuv når och där mal icke fördärvar» (Luk. 12: 33).

Vi mena härmed för vår del ej, att egendomslöshet, kommunism enligt vissa svärmares recept eller klosterliv skulle vara det rätta. Allt detta kan enligt vår mening tvärtom innebära olika sätt att kringgå de anförda ordens skärpa; men om man tar dem legalistiskt, hur skall man då komma till rätta med dem? De beröra konkreta yttre förhållanden, lika väl som orden om skilsmässa, och om det ena får avse en yttre, världslig ordning, en regel för den yttre livsföringen, varför skall ej det andra göra det? Varför skall man ej sälja eller ge bort allt man äger, om man nu vill fatta orden i bibeln som yttre regler för livet? Är det blott därför, att orden om skilsmässa för en ytlig betraktelse verka som en lätt tillämpad regel eller därför att vissa människor aldrig behöva känna de orden döma dem själva, som just de skola fattas som en absolut regel?

Man kunde också till de präster och teologie studerande, som säga sig ha samvetsoro för skyldigheten att viga frånskilda, rikta den frågan, varför de ej bli krigstjänstvägrare. Tar man bibeln på legalistiskt sätt, synes det vara svårt att undvika det. Inte bara Matt. 5: 39, Luk. 6: 29 och andra liknande ord utan hela det grundläggande budet om kärleken, om att hellre lida än göra orätt kunde ju anföras för en sådan hållning<sup>3</sup>. Och skiljer man ej mellan lag och evangelium, mellan å ena sidan världslig ordning och vad som kan vara nödvändigt i denna syndens och dödens värld, också på grund av hänsyn till nästan, och å andra sidan den rättfärdighet, som hör Guds rike till, med vilket rike förbindelse grundas redan här genom tron, då synes en krigstjänstvägran vara svår att undvika; ju mer legalistiskt man tar bibeln, desto nödvändigare synes

<sup>3</sup> Det kan vara skäl att jämföra den nuvarande stämningen bland teologie studerande för prästens rätt till vigselvägran med den stämning, som var stark under 20-talet. Då talades det också om samvetsfrihet, men då var det krigstjänsten det gällde. Då framhölls alla ord, som gjorde det svårt att göra värnplikt. Och den bön i handboken, vari bads för krigsmakten till lands och vatten, blev av kyrkomötet ändrad, då vissa präster vägrade läsa den för sitt samvetes skull. — Nu synes stämningen gå i annan riktning; de yttre förhållandena, ej minst det finska vinterkriget, ha kommit många att ej i bibeln inläsa den mening, som syntes så självklar på 20-talet.

Med detta vilja vi visst ej avvisa frågan om krigstjänstvägran som något, som *blott* följer ur en tidsstämning. Att det alltjämt finnas högst aktningvärda kristna med den ståndpunkten är otvivelaktigt. Men varningen gäller lättheten att inläsa i bibeln, vad som rör sig i tiden. Opinionsvinden bland de teologie studerande på 20-talet för krigstjänstvägran var ej ytligare än den nuvarande för vägran att viga frånskilda, troligen snarast tvärtom. Men likväl visade den sig ej så grundad, att den blev bestående.

den framstå såsom närmast till hands liggande. I varje fall förefaller den ligga djupare än kravet på rätt att vägra vigsel av frånskilda, så till vida som vederbörande ej klerikaliserar det etiska problemet och intresserar sig för hur prästen skall ställa sig till dem, som ej följt lagen, utan verkligen tar lagordet såsom riktat direkt till sig själv. — Skulle en präst, som lever i ett tryckande, olyckligt äktenskap, fatta orden om äktenskapets oupplöslighet såsom riktade till sig personligen och, utan att döma andra, själv anse sig förhindrad skilja sig, då hade han ju ej klerikaliserat problemet. Men om frågan överföres till att gälla vigsel av andra, som tidigare brutit sina äktenskap, fattas ju budet ej som direkt riktade till honom själv; blott sekundärt, under bedömande av budet som en regel, som vissa andra ej följt, får prästen att göra med det. Detta må först utföras något närmare, då det också kan belysa det felaktiga i att fatta bibelordet som en yttre regel.

Skall man utgå från en evangelisk uppfattning, bör man hålla klart, att bibelordet alltid fattas som ett personligt levande, nu talat ord, som riktar sig till den enskildes samvete. Därför blir det naturligt att, om det är fråga t. ex. om orden om äktenskapsskillnad, skilja på, om orden fattas såsom riktade till en själv och gällande ens eget äktenskap och om det är fråga om en allmängiltig, abstrakt regel. Det är i senare fallet, som fariseismen blir en fara. I första fallet kan ordet, såsom ett till samvetet talat ord, säga, att ett äktenskap, som utsatts för påfrestningar och som man skulle känna lust att bryta för någon orsaks skull, av Gud är avsett att vara livslångt. För en person, vilkens böjelse och lust vill driva honom att utan noggrann prövning inför Gud bryta ett äktenskap, därför att han känner sig uttröttad av besvikelser och påfrestningar eller sedan han fått lust gifta sig med någon annan, kan det bli ett levande ord, som talar till honom om att det är synd och kärlekslöst att skada maken eller maken genom att bryta trohetslöftet. Då kunna orden också bli en styrka och hjälp till uthållighet och trohet. Har man t. ex. frestats till skilsmässa genom en resignerad trötthet och genom påverkan av den moderna tendensen att upplösa ett äktenskap i stället för att finna en mening också i de svårigheter, i det krav på självuppoffring och självförsakelse, i det »kors», som det kan innebära, så kan ordet föra en till besinning. Det kan leda en att söka lösa konflikterna, att gå till botten med svårigheterna, att försöka få sammanlevnaden sanerad och till att omsätta besvikelser och svårigheter på fruktbart sätt genom tålmod och arbete, varigenom själslig styrka och rikedom kan vinnas. Och det kan befria från benägenhet att leka med tanken på skilsmässa liksom från tron, att man



kanske vore förpliktad skilja sig, då känslorna ej äro sådana, som enligt en romantisk äktenskapssyn är erforderligt.

En helt annan sak är det, om orden fattas som en allmän regel, där man själv anser sig oförvitlig men där man bedömer andra, som ej hållit denna regel. Då få de betydelse av en yttre förordning, jämförbar med reglerna på världsligt område. Då öppnas möjligheterna till en kärlekslös dom, till att sätta en lagregel över kärleken, och att så bryta mot evangeliets anda och mening.

Vi vilja alltså redan här sammanfattande framhålla, att bibeln talar till den enskildes samvete men ej ger allmängiltiga och evigt gällande lagar för den yttre, världsliga ordningen. Vill man framhålla vikten av att ta ett bibelord på allvar, bör man främst fatta dem som ord, talade till det egna samvetet. Fattar man däremot lagen i bibeln såsom en regel för alla, och ställer man sig fördömande i förhållande till andra som ej följt dessa regler, då föreligger en stor fara för just den fariseism, som både Kristus och Paulus kämpade emot som en deras värste motståndare. Ty dennas tendens var just, att i lagen söka en levnadsregel, vilken det därför gällde att så exakt som möjligt bestämma. Ser man ej på lagen som en makt, som dömer en själv, utan som ett regelsystem, som skiljer mellan olika grupper av människor, mellan fromma och ofromma, får man noga ta sig till vara, om man ej skall hamna i en ny form av fariseism. Formell, skenbar bibeltrohet kan leda till brytning med hela det bibliska budskapet, sådant det framträder, då det fattas med anda och sanning; just så blev lagen i Gamla testamentet förvänd av fariséerna och de skriftlärda på Jesu tid. Och just det, att man låter frågan om äktenskapets helgd bli en fråga om prästens vigelskyldighet, gör, att orden om skilsmässa bli fattade som en yttre regel.

## II.

### LIBERALISM ELLER FUNDAMENTALISM ÄR ETT ORIKTIGT STÄLLT ALTERNATIV

Det är otvivelaktigt, att en yttre, legalistisk ställning till bibelordet kan leda till en förvändning av hela det bibliska budskapet. Detta bör man betänka, då nu en allmän reaktion gör sig kraftigt gällande emot vissa i den teologiska liberalismen förekommande tendenser att se bibeln såsom irrelevant för vår tid. Man må se till att man ej ur Charybdis råkar i Scylla, alltså att man ej ur liberalismens upplösande av bibelordets giltighet för oss råkar in i fundamentalismens förfalskning och förvändning av bibelordet. Uttrycket »fundamentalism»

kan ju tas i olika betydelser. Vi åsyfta här minst av allt att klandra viljan att verkligen ta bibeln på allvar. Till en sådan »fundamentalism» skulle vi på det bestämdaste vilja ansluta oss. Men det, vi nu åsyfta med det kanske ej fullt entydiga eller invändningsfria uttrycket »fundamentalism», är just en tendens, som bl. a. yttrar sig i att man vill fatta bibeln som allmänna regler, likställda med reglerna i en världslig ordning. Legalistiskt fattade levnadsregler på det etiska området svara emot trosregler på det dogmatiska området, också de förstådda som auktoritärt givna regler för ett rationellt försanthållande. Det blir då aldrig fråga om, hur mycket var och en förmår fatta och liksom rymma i sig. Man utgår ej heller från att det kräves vissa förutsättningar i mognad för att kunna mottaga och rätt förstå meningen med det meddelade, utan man fattar trons innehåll såsom vanliga, rationella sanningar, som man måste acceptera som diktatoriska teser från en befällande auktoritet.

Man kan som jämförelse med detta giva akt på Jesu hela undervisning, på hur han talade allteftersom lärjungarna förmådde fatta det och steg för steg förde dem in i gudsrikets hemligheter. Men man kan också lägga märke till hans förhållande till Gamla testamentet. Det var ju urkristendomens bibel, och det representerade för Kristus den levande Gudens ord och vilja. Och likväl är det aldrig fråga om ett tillämpande av yttre regler av det ena eller andra slaget. Då sabbatsbudets tillämpning kom i strid med kärleken och barmhärtigheten, med hans messianska sändning att giva liv, betraktades ej budet som en absolut regel (jfr Mark. 3: 4). Och detta trots att han visste, att det var fråga om Guds egna ord och att ej en prick av dem kunde borttagas! Gå vi till Jesu ord om äktenskapets oupplöslighet, så inneburo de formellt, att den rationellt enklaste tolkningen och tillämpningen av Mose bud ej togs som absolut regel; denna betraktas som ett medgivande åt, ett reglerande med hänsyn till hjärtanas hårdhet, men det fanns en syftning i lagen, som kunde komma till sin rätt genom att den utlovade Messias återställde lagens djupaste innebörd och därmed också skapelsens mening. Då Kristus i bergspredikan sätter sitt: »men jag säger eder» emot Mose ord, omöjliggöres en sådan fundamentalism, som menar, att det rätta gives genom ett rationellt fattat bokstavligt tillämpande av Mose ord. Dessa få genom Kristus en djupare tydning, en tolkning, som han kunde giva. Och det överensstämmer då ej med hans anda att söka det rätta blott i yttre regelsystem; man måste se till, om tolkning och tillämpning stå i hans andes tjänst eller om de tas i den kärlekslösa människans tjänst, så som Mose ord gjorde i fariséernas bruk av dem. I den fundamentalism, som är en förvanskning av bibeln, ligger det ett starkt rationalistiskt drag. Då tillämpas bibeln som rationellt fixerbara regler och tankar, som omedelbart av var och

en kristen borde accepteras. Någon djupare betydelse av bibelordet eller dess anda och syftning, som ej omedelbart är tillgänglig, blir det ej fråga om. Det rationalistiska betraktelsesättet, som också kan få en juridisk färg, sammanhänger med, att man tänker sig att bibelordet avsetts att gälla som en världslig ordning och som en handlingsregel för vad som är givet här i tiden.

Då Kristus säger, att ej minsta prick av lagen, icke den minsta bokstav, skall förgås, förrän allt har fullbordats, då är det tydligt, att han ej alls är inne på sådana rationalistiska tankegångar. Alla övriga ord visa ju, att han ej betraktade ordens rationella tolkning som det, som var bindande i bibelordet. En legalistisk tolkning av lagbuden är rena motsatsen till både Jesu och Pauli tillämpning av dem, trots att båda visste, att genom deras budskap och verk lagen nådde sin fullbordan och att dess innersta syfte blev förverkligat. Lagen var den levande Gudens ord, och den innehöll en sanning, som skulle gå i fullbordan och som ej kunde ändras. Men *hur* den skulle fullbordas var ej var man givet att förstå, och för att tillämpa den rätt krävdes den anda, som gavs genom Kristus (jfr Rom. 8: 4).

Man kunde säga, att just därför, att lagen verkligen är Guds ord, den ej kan göras till ett sådant regelsystem, som människan kan fylla med sin fria vilja. Då skulle hon nämligen kunna göra uppfyllandet av buden till medel för sig själv, för sin önskan att göra sig själv rättfärdig. Guds lag kan aldrig såsom yttre regler skiljas ut från den levande Gudens vilja i det närvarande. Därför kunde Kristus synas bryta mot yttre bestämmelser, t. ex. sabbatsbudet, samtidigt som blott han förverkligade lagen såsom Guds ord. Han representerade själv den levande Gudens vilja. Man får då ej heller av Kristi ord göra lagar, som fattas som lösryckta regler, vilka vid det konkreta tillämpandet skulle kunna komma i strid med den kärlek, barmhärtighet, billighet och rättfärdighet, som den levande Kristus representerar. Och om enstaka bibelord skulle användas så, sker detta i rak motsats till Kristi anda, om än aldrig så mycket tillämpningen verkar som ett rigoröst efterkommande av vissa bud.

Såsom ovan sagts, är det lätt att råka in i ett falskt alternativ vid fastställande av förhållandet till bibeln. Med detta förmenta alternativ betecknas i själva verket tvenne farliga avvägar för förståelse och tillämpning av bibelordet, och man kan lätt, som redan nämnts, råka ur Charybdis i Scylla. De två avvägarna kunna schablonmässigt kännetecknas som liberalismens och fundamentalismens avväg (ehuru noga taget man skulle göra båda antydda riktningar orätt, om man menade, att detta vore en exakt beskrivning av dem). Med den förra avvägen avse vi här tendensen att anse bibelns ord som sammanhörande blott med en gången tids kultur och utan betydelse för oss. Den andra

avvägen är den, där man fattar bibelorden på ovan angivna fundamentalistiska juridisk-rationalistiska sätt. Fundamentalismens väsen (i den betydelse vi här tagit den) är rationalism. Alternativet liberal tolkning — rationalistisk fundamentalism är så litet uttömmande, att det i stället utgör tvenne, stundom i varandra övergående avvägar från en sådan syn på bibeln, som ger rätt åt dess egen mening. — På det dogmatiska området är det ej ovanligt att man ställer upp ett motsvarande falskt alternativ. Antingen har, kan man då t. ex. resonera, ett under skett just så, som det för en rationalistisk förståelse ligger närmast till hands att fatta det — själva meningen med underberättelsen fattas då rationalistiskt —, eller är hela berättelsen en legend, som ej har något att säga oss i vår tid. Hela detta alternativ är det nödvändigt att frigöra sig ifrån, om man alls skall kunna tränga in i bibeln, i dess aktuella budskap till oss.

På det etiska området är det lika nödvändigt att undvika detta falska alternativ som på det dogmatiska. Här kunde också ett studium av historien om huru bergspredikan utlagts vara lärorikt. Stundom har man skjutit undan dess ord såsom omöjliga och därför ej tillämpliga, stundom åter har man försökt att bokstavligt tillämpa dem och förverkliga dem. *En* tolkning har här kunnat glida över i en annan. Liberalismen tolkade orden i humaniserande riktning, Tolstoy åter som bokstavliga förordningar, rationalistiskt fattade, men det har förekommit många mellanformer däremellan.

Den eskatologiska synpunkten har på det hela taget varit ägnad att upplösa det nämnda alternativet och så bringa en djupare förståelse för bibelordet. Men åtminstone i dess tidigare utgestaltningar kunde också detta ha ett rationalistiskt drag i sig och fattas såsom en rationell tro, att Kristus snart skulle återkomma. Därför blev då också den uteblivna parusien ett problem för tolkningen av urkristendomen: hur kunde kristen tro bestå, trots att parusien ej kom så snart som väntat var? En djupare insikt i den nytestamentliga eskatologiens innebörd har emellertid kunnat visa, huru det tillkommande och det närvarande kan sammanslutas i en enhet och hur sammanhanget med den kommande tidsåldern ej beröva orden, t. ex. de i bergspredikan, deras karaktär av att vara i det närvarande talade ord, med ett konkret budskap till den kristne, som tar emot dem. Om orden vore att förstå på rationalistiskt sätt som regler för denna tidsålder, omedelbart fixerbara till sin innebörd och menade som allmängiltiga lagar, kunde de ej gärna i sig upptaga det, att på en gång innehålla en hänsyftning på det kommande gudsriket, alltså fordra något nu omöjligt, och vara personliga tilltal i nuet, avsedda att nu förverkligas. Men det är just det typiska för dem, att de göra det. Den ovan nämnda rationaliseringen sammanhänger med att man på något sätt gör allmängiltiga lagar, resp. allmänfattliga teorier av dem. Äro

orden däremot att förstå som konkreta tilltal till människan, måste de individualiseras vid tillämpningen, och det blir då ingen motsägelse, att de i en mening ligga på ett plan som gör dem ouppfyllbara, under det att de i en annan mening just nu skola förverkligas.

I det följande skola vi försöka se, huru vissa ord i bergspredikan kunna fattas på ovan antytt sätt. Detta kan synas föra bort från vårt tema i denna artikel. Men i själva verket är det blott ett led i försöket att klargöra en bibelsyn, som kan vara nödvändig, om man ej skall råka in i orimligheter inför sådana ord, som de om äktenskapets oupplöslighet. En version av dessa ord är ju också att finna just i bergspredikans sammanhang (Matt. 5: 31 f.).

### III.

#### HURU SKOLA BERGSPREDIKANS ORD FÖRSTÅS?

I det föregående har ordet i Matt. 5: 39 hastigt berörts: »Men jag säger eder, att I icke skolen stå emot en oförrätt, utan om någon slår dig på den högra kinden, så vänd ock den andra till åt honom». Orden ha ju stundom fattats såsom omöjliga att uppfylla, då de skulle upphäva all mänsklig samhällsordning; å andra sidan har man ju också försökt att bokstavligt som en regel tillämpa dem, så som t. ex. Tolstoy. — Man har senare påvisat, att de ha sammanhang med förkunnelsen av det kommande gudsriket och skildrar dess rättfärdighet.

Säkerligen skulle en hel avhandling — eller flera avhandlingar — utöver vad som redan föreligger i tryck kunna skrivas om, huru orden ifråga tolkats, hur de t. ex. fått tjänstgöra som en hänvisning till människans egen oförmåga och så verka som lagens andra bruk för den lutherska ortodoxien, eller huru de sagts syfta på sinnelaget, men ej på handlingen etc. Vi kunna här ej upptaga detta till behandling. Vi ha emellertid här att ta hänsyn till ordens praktiska tillämpning i vår tid.

Såsom antytts tro vi endast en sådan tolkning göra rätt åt orden, som på en gång visar deras sammanhang med det kommande gudsriket (alltså gör rätt åt deras eskatologiska innebörd) och som låter deras fulla aktuella tillämplighet i nuet komma fram. Huru detta in concreto kan tänkas, kunde t. ex. utföras på följande sätt. — Hur ofta kan man ej såras och skadas genom förtal och andra ovänliga handlingar av andra? Hur skall man reagera därvid? Det närmast naturliga synes vara att ge igen, lika för lika, att skydda sig, att ivrigt dementera allt ont förtal och att i nödfall hota med motåtgärder. — Kristi ord hänvisa till en underbar frikostighet, en frihet i förhållande till det, som annars

synes nödvändigt: att försvara och värja sig, att gå fram i rättshaveri för att bevisa sin rätt, om möjligt till sista rest, och att hävda sin prestige. Orden hänvisa till en hållning, som till sin natur aldrig kan göras till en allmän regel och som ej heller alltid eller schablonartat kan tillämpas men som för den, som lever i mottagande av Kristi anda, vid särskilda tillfällen kan visa sig som den skönaste frihet, den att låta det orätta ske, förtälet ha sin gång och lugnt handla vidare i saklighet och kärlek. Så fort man ställer frågan: är det alltså kristet att handla efter det schemat, har man lagt in det hela på ett plan, där det ej hör hemma. Frågar man, om man som kristen är *skyldig* att låta det orätta ske utan motstånd, att avstå från rättegång, från försvar etc., har man gjort förståelsen av orden omöjlig. Frågar man så, bli alla svar orätta. Säger man att en kristen är skyldig avstå från sin rätt blir detta oriktigt, ty så är ej framställningen i bergspredikan tänkt. Det kan förvisso stundom var helt nödvändigt, också för andras skull, att hävda sin rätt. Svarar man åter, att den kristne ej har någon skyldighet att avstå från sin rätt och försvar, kan det också bli orätt, ty orden äro just talade till samvete och avsedda att tas på allvar.

Vad som är säkert är, att orden ej kunna förstås som en yttre regel, som fattas rationellt och tillämpas som en allmän lag som var och en har förmåga att fylla och så bli rättfärdig — och likväl äro de menade och skola tas på allvar som konkreta anvisningar. De äro dock ej givna som råd för några särskilt heliga människor, vilka råd då skulle anvisa en högre rättfärdighetsväg. Att vid tillämpningen det kan krävas mycket både av den enskildes övning och av hans tillväxt och fortsatta vandring på den kristna lydnadens och hörandets väg, liksom av bikt och själavård till hans hjälp och ledning, är säkert. Men som en rationell lagregel kunna orden ej förstås, om de ej skola helt förvanskas. Fullt förverkligad blir den rättfärdighet och fullt härskande blir den anda, som det här är fråga om, först i det väntade, kommande gudsriket. Så ha orden sin hänsyftning till detta och ha eskatologisk innebörd. Den fulla rättfärdigheten kan först helt bli härskande vid Kristi återkomst. Men Anden kan redan nu vara given, i vars kraft den kristne kan vandra, blickande framåt i tro mot det, som är utlovat, och därav hämtande kraft till det konkreta handlandet här på jorden.

Det viktiga är alltså att giva akt på att under inga omständigheter orden rätt kunna förstås såsom en allmängiltig, världslig ordningsregel. Detsamma gäller bergspredikans övriga ord, t. ex. de om edgång. Det är ej så, såsom vid fariséernas uppfattning om lagbestämmelsernas tillämpning, att en särskilt from grupp, som diskuterat deras innebörd, skall avskilja sig från andra genom att exakt hålla dem. På så sätt bleve lagbestämmelserna en för en liten grupp gällande lagordning, och denna rigorism bleve samtidigt rättfärdighetsgrund, då

den gruppen på bättre sätt än andra följde lagen. — Hela det kasuistiska diskuterandet om det i varje tillfälle säkra och fromma förfaringssättet avvisas av Kristus; det är ej fråga om vid vem eller huru man skall svärja eller huru kraftig eden var. Med den rättfärdighet, som hörde det kommande gudsriket till, överensstämde enkel sanning. Hela frågan gällde emellertid rättfärdighet inför Gud och ej en världslig ordning.

Sådana ord, som de i bergspredikan, äro alltså i en mening verkligen att förstå såsom absoluta bud; de uttrycka den levande Gudens vilja. Men just därför måste den konkreta tillämpningen växla efter situationens krav, och till grund för denna tillämpning kunna ej ligga några kasuistiskt uttänkta paragrafer, som reglera den. Kristus upphävde ej sabbatsbudet såsom ett Guds bud därför, att han botade sjuka och gjorde gott på sabbaten — trots att fariséerna med sin fundamentalism och legalism måste se det så; han var tvärtom den ende, som förstod och höll sabbatsbudet så, som det var menat. Just därför, att det var den levande Guden, som talade däri, fick det aldrig tolkas så, att det stred mot dens vilja och gärning, som skapar och ger liv, dens vilja, som är kärleken och barmhärtigheten. En kasuistisk och moralistisk syn måste ständigt föra till kompromisser, vilka likväl bli uppfattade såsom angivande den rätta rättfärdighetsvägen. Kristus bryter sönder sådana diskussioner och hänvisar till Guds vilja, sådan som den framträtt vid skapelsen; detta är tydligt just vid orden om skilsmässa. Om man emellertid fattar denna hänvisning som en regel, vilken blott därigenom skiljer sig från fariséernas, att den är strängare, har man av Jesu ord gjort en ännu hårdare fariseism, alltså den diametrala motsatsen till deras mening. I fråga om äktenskapet hänvisas ju till Guds vilja vid skapelsen. I det tillstånd, där vi leva, är denna vilja bruten, och varje jordiskt förhållande är bemängt med synd. Det finns därför ej heller *något* äktenskap, som är fritt från synd. Och Kristi ord innebära minst av allt, att ett äktenskap utan skilsmässa skulle vara detta. Orden vilja ej alls angiva en regel för ett syndlöst äktenskap. »För edra hjärtans hårdhets skull» voro Mose bud nödvändiga, men de motsvarade ej den rättfärdighet, som ursprungligen var given, och man skulle ej inbilla sig, att man bleve utan synd och skuld genom att följa dem.<sup>4</sup> Om man

<sup>4</sup> Den lutherska dogmatiken är därför i full överensstämmelse med bibelns mening, då den hävdar, att varje lag är en »lex damnans». Man må dock ej utföra detta så, som om lagens enda uppgift vore att döma. Samma lag, som dömer, kan väl angiva, vad som står i överensstämmelse med den kommande tidsålderns väsen och vad som strider däremot. Domen borttar varje möjlighet att fatta lagen som en rättfärdighetsväg, men den hindrar ej alls, att lagen erinrar om, i vilken riktning Anden vill föra den kristne. Men just därför, att det är fråga om Andens ledning och trons frukter, kan här inga allmänna regler givas, som skulle kunna fullföljas som yttre normer.

av hänvisningen till hur det var i begynnelsen vill göra en regel för livet i syndens värld, förvänder man orden totalt. Man låter då det, som gällde vid skapelsen men som brutits av synden, oförmedlat införas såsom en yttre regel. Att tänka så är typiskt för svärmarna, men det är en oriktig tolkning av Jesu ord. Man försöker då att av den ursprungliga rättfärdigheten göra en yttre regel, som skall gälla för denna tidsålder och under syndens tillstånd. Detta leder raka vägen till skrymteri och fariseism. Grundtonen i Jesu ord innebär däremot, att en ny rättfärdighet, ett nytt rike skall komma; och i den Ande, som skall givas, skall också hela livet levas efter Guds vilja. Men att göra rationella levnadsregler av det, som skall följa av Andens liv och framgå ur den nya rättfärdigheten, är en total förvändning av evangeliets budskap.

Då man mer eller mindre klart förstått bergspredikans ord såsom yttre regler, har detta helt naturligt lett till svårigheter. Man har kunnat göra gällande, att Kristus själv vid vissa tillfällen ej följt dem. Man har t. ex. påstått, att Kristus vid sin process kunnat på översteprästens uppmaning avlägga vittnesmål om sig under edlig förpliktelse. Och man har frågat, hur han kunde säga till lärjungarna: »Den som icke har något svärd, han sälje sin mantel och köpe sig ett sådant» (Luk. 22: 36), eller huru han kunde driva ut månglarna ur templet med ett gissel. Men dessa invändningar bli träffande blott, om orden fattas på rationalistiskt sätt som allmänna regler, som för de verkligt kristna alltid skulle gälla som lagar. Den rättfärdighet, som Kristus kom med, nås ej genom kasuistiskt reglerade handlingar, men det överensstämmer med den, att man ej alltid hävdar sig själv, att man ej till varje pris söker sin rätt och sin prestige, att man ej blott håller på sitt utan står öppen för den nästa som behöver ens hjälp etc. Däremot strider då ej, att, då det är fråga om världslig ordning, rätten måste regleras, och att svärdet stundom måste brukas för att ett större ont skall undvikas och för att ordning skall upprätthållas. Och det står ej i strid med orden i bergspredikan, att man kan behöva avlägga ed enligt världslig ordning.

Beträffande sådana ord som de, som samlats i bergspredikan, skulle man alltså kunna säga, att tvenne oriktiga uppfattningar av dem ständigt hota. Den ena är den, då orden i praktiken föras undan, så att de ej fattas såsom ord, riktade till samvetet och med aktuell betydelse. Den oriktigheten kan bli följd, ej blott, om de betraktas såsom utopiska, utan också om de ses såsom hänförande sig blott till ett kommande tillstånd, varför de nu ej ägde någon tillämpning. Också om de genomgående anses såsom pekande på ouppnåeliga ideal eller dylikt, bli de verkningslösa såsom nu talade ord. Över huvud då de ses såsom helt ouppfyllbara här på jorden eller som blott paradoxala överdrifter men ej allvarligt menade, komma de att också bli utan kraft. En förutsättning för att



fatta och tillämpa dem rätt är, att man förstår, hur konkreta och allvarligt menade de äro. (Detta betyder emellertid ej, att de äro uppfyllbara såsom en väg till rättfärdighet. Ty fattade såsom medel att vinna rättfärdighet äro de ouppfyllbara.)

Den andra oriktiga uppfattningen är, att orden fattas såsom allmängiltiga regler, lättare eller strängare, som alltid skola gälla alla. Stundom tar den uppfattningen sig den form, som man tror företräder en radikal lydning för orden. Det är svärmarnas väg. Då tas orden som anvisningar för huru ett kristet samhälle eller en kristen gemenskap skulle uppbyggas, alltså såsom yttre lagar för en större eller mindre grupp. Och för visso ha orden med gemenskapsliv att göra. Men de äro ej avsedda att utskilja en yttre grupp människor från andra; det är fariséernas tendens. Orden få ej rationaliseras, så att de bli bud i en världslig ordning. De äro talade till den enskildes samvete; rätt tillämpade bli de blott, då den, som mottagit dem, får kraft att inifrån med frimodighet ta på sig deras konsekvenser. Icke alltid får man avstå från att stå en oförrätt emot; det är helt enkelt ej alltid rätt att göra det. Men ordet därom kan ej skjutas undan såsom ej giltigt för oss. I konkreta situationer kan det just vara det rätta att göra så.

#### IV.

#### KRISTI ORD OM SKILSMÄSSA

Om vi nu närmare skola gå in på frågan om betydelsen av Kristi ord om skilsmässa, så gäller vad som ovan konstaterats beträffande andra ord också om dessa. De kunna ej rationaliseras och göras till allmänna regler, såsom lagar för en världslig ordning, och de kunna som sådana varken gälla för samhället eller för en mindre grupp särskilt fromma. Men detta betyder visst ej, att orden ej äro allvarligt menade eller skola tas på allvar. De ha en konkret mening, och de gälla lika mycket som orden att ej ha begärelse till nästans hustru eller att ej vredgas på sin broder eller att ej svärja eller att giva den som beder och ej vända sig bort från den som vill låna av en. Med det levnadssätt, som överensstämmer med den rättfärdighet, som Kristus förkunnade och som möjliggjordes genom hans hela verk och vid hans tillkommelse skall bli en yttre, påtaglig verklighet, hör det samman, som utsäges, i dessa ord. Denna rättfärdighet innehöll också ett återställande av det i och genom Guds skapelse givna tillståndet. Skilsmässa åter hör tillsammans med syndens tillstånd i världen. Gud har skapat människa till man och kvinna för att de så skulle leva samman, vara fruktsamma och uppfylla jorden. Skilsmässa visar, att det ursprungliga tillståndet i överensstämmelse med skapelsens mening ej längre råder. Om äkten-

skapets rätta förverkligande hörde samman med det av Gud ursprungligen givna tillståndet, i vilket man och kvinna, som av Gud givits åt varandra, levde i ömsesidig hjälp och kärlek, så visar en skilsmässa, att detta brutits och att syndens tillstånd råder.

Då Kristus tillfrågades, om det var tillåtet för en man att för vilken orsak som helst skilja sin hustru från sig, en fråga, som rabbinerna diskuterade, måste hans svar bliva, att så var det ej enligt Guds skapelse och mening från begynnelsen. Liksom det över huvud är bevis på syndens tillstånd, att man avlägger ed eller att man vredgas på sin broder eller att man går till rätta, så är det bevis på syndens tillstånd, att man skiljer sig från sin hustru. Frågan avföres av Kristus från det kasuistiska juridiska planet. Han yttrar sig ej om en världslig ordnings bestämmelser; han talar om den kommande rättfärdigheten och Guds rike. Enligt den skapelsens mening, som skall återställas, då det nya blev fullbordat, skilde sig ej mannen från sin hustru.

Det är att giva akt på, från vilka förutsättningar talet om, att det är äkten-skapsbrott att skilja sig, utgår. Det var för judarna mannen, som kunde sända bort sin hustru, om han funnit något hos henne, som ej behagade honom (vad detta kunde få vara, diskuterade rabbinerna om). Att skilja sig betydde då en kärlekslöshet mot kvinnan. Mot denna kärlekslöshet vänder sig Kristus; den kunde ej gå i linje med det kommande gudsríkets rättfärdighet. Han avvisar hela det kasuistiska resonemanget om för vilken orsaks skull mannen hade rätt att sända bort sin hustru från sig, och han visar, att det över huvud ej överensstämmer med Guds mening vid skapelsen, att den ene maken skiljer sig från den andra. Liksom Kristus visat, att den som vredgades på sin broder, handlade kärlekslöst och gjorde sig skyldig till en hård dom, så visar han, att den, som sände bort sin hustru från sig och skiljde sig, ställde sig under Guds dom, också om han hade Mose ord för sig, vilka reglerade den yttre ordningen, sedan hjärtanäs hårdhet gjort detta nödvändigt. Det att han bokstavligt följde Mose ord och lag, gjorde honom ej rättfärdig. — Det framgår av lärjungarnas reaktion, Matt. 19: 10, att de förvånades över Jesu ord. Man kan jämföra detta med deras häpnad över orden efter mötet med den rike ynglingen i samma kap., vers 25.

Det heter i Matt. 19: 3 ff. och Mark. 10: 2 ff., att frågan om skilsmässa framställdes av fariséer, som ville snärja Jesus. I en kasuistisk diskussion om vilka grunder till och tillvägagångssätt vid en skilsmässa, som voro riktiga från lagens ståndpunkt, var man inne på ett område, där fariséerna kunde utveckla — och hade utvecklat — hela sin skicklighet. Jesu svar hugger av hela frågan och visar, att hela det plan, på vilket man rörde sig i sina resonemang, stod fjärran

från den rättfärdighet, han kom med. För fariséerna gällde just frågan, hur man handlade så, att man var rättfärdig. Och därför gällde det att rätt förstå, hur lagen i detalj borde kommenteras. Jesus visade, att över huvud fariséernas legalistiska tolkning av buden, vilken måste leda till ständigt nya kompletterande detaljbestämmelser, kom att skjuta Guds vilja och mening åt sidan. Laglydnaden (vartill också kunde höra krav av inre art) var emellertid för fariséerna samtidigt en fråga om rättfärdighet inför Gud, och uppfattningen av den blev så helt förvänd. Kristus visade, att till den rättfärdighet, han kom med, vilken även skulle återställa skapelsetillståndets oskuld inför Gud, hörde det att leva som man och kvinna, så som Gud skapat människan. Då blir det ej någon diskussion om giltiga skilsmässogrunder eller om de lagbestämmelser, som vidtagits eller borde vidtagas med hänsyn till den köttsliga svagheten, till synden. Det som avvisas är då framför allt varje möjlighet att angiva ett sådant tillvägagångssätt vid skilsmässa, som låter den part, som skiljer sig, kunna i självgodhet hävda sig såsom rättfärdig. Udden är särskilt riktad mot det förhållande till lagen, som över huvud Nya testamentet visar vara falskt: det, då lagen göres till medel för den enskilda människan på så sätt, att hon genom lagiakttagelse kan tro sig vara rättfärdig. Må Moses hava tillstatt en man att giva sin hustru skiljebrev och så skilja sig från henne. Detta är en yttre ordning, ett medgivande, som var nödvändigt på grund av svagheten och ondskan i denna värld. Men detta ger ej rättfärdighet, det motsvarar ej det, som Gud ursprungligen avsett och ej den rättfärdighet, som nu Kristus kommit med. Till den kommande tidsålderns anda hör ej något, som har med den köttsliga svagheten att göra; genom de regleringar, varigenom denna ordnats, blir ingen rättfärdig så att han vinner inträde i den kommande tidsåldern, i Guds rike. Hela det fariseiska resonemanget, att en viss inställning, ett visst handlingssätt och vissa förutsättningar vid skilsmässan gör människan helt rättfärdig i detta handlande, grundar sig alltså på en falsk syn: man förstår då ej vad som tillhör Guds rättfärdighet. Mose ord angiva, hur den här på jorden levande syndiga människan kan ha att förfara; de angiva en världslig ordning, men de visa ej på rättfärdigheten inför Gud.

Om så här den rättfärdighet, Kristus förkunnar, har samband med det Guds rike, som skulle komma, så måste det helt leda fel, om man av orden gör en reglerad världslig ordning, som just skall gälla för jorden, för den i syndens tillstånd levande människan. Det är svärmarnas gamla misstag, att de sammanblanda gudsríkets rättfärdighet med världslig rätt. Ofta vilja de då av den rättfärdighet, som hör gudsríket till, göra en lag, en världslig ordning här på jorden. Detta innebär en förvändning av bibelns mening. Av det föregående torde fram-

gå, att fördenskull ej orden om äktenskap och skilsmässa komma att sakna sin konkreta tillämpning. Men de kunna aldrig göras till en lag, en regel för samhället eller för en grupp människor, vilka då, som fariséerna, skulle genom ett särskilt laglydigt liv vara rättfärdiga och behagliga för Gud. Att skilsmässan såsom en världslig ordning, reglerad av vanliga lagar, måste finnas på jorden, är något, som ej upphäves genom dessa ord; den upphäves lika litet som krig eller rättsordning upphävas av andra ord. Och att ej vilja erkänna detta tillstånd eller vilja vägra vigsel efter varje skilsmässa, är en handling, som borde ha som konsekvens att t. ex. anse vägran att ha att göra med något, som tillhör kriget eller dess förberedelser eller den yttre rättsordningen med edgång och hävdande av den egna rätten, som det enda kristliga. Det ena som det andra förutsätter en anda och ett tänkesätt, som är typiskt för vad som brukat kallas svärmarnas inställning.

Våra lutherska bekännelseskrifter betona skillnaden mellan världslig ordning och rättfärdighet inför Gud. Detta är en viktig skillnad, just för att undvika fariseism. Rättfärdigheten inför Gud är ej grundad på människans yttre handlande. Det skulle bryta mot andan både i Nya testamentet och våra bekännelseskrifter, om man skulle vilja lägga ett yttre förhållande till grund för den rättfärdighet, som gäller inför Gud. För världslig ordning kräves yttre lydnad, men till denna hör ej förbud för skilsmässa. Orden därom äro att ta på djupaste allvar, men ej såsom en yttre lag. Som själasörjare må prästen tala om rättfärdigheten inför Gud, i förkunnelsen och i vigselformuläret skall Guds mening och vilja med äktenskapet föras fram. Men det är ej en yttre, världslig ordning, för vilken reglerna därmed angivas, och livet inför Gud kan ej göras till en sådan yttre ordning. Om man av orden om äktenskapet gör en yttre ordning, som skall ligga till grund för en särskild kristen etik, blir denna till sitt väsen fariseisk eller sekterisk eller svärmeandlig — den blir i varje fall ej en, vars anda stämmer med våra bekännelseskrifters syn på rättfärdigheten från Gud och med deras skillnad mellan denna och en yttre ordning.

Äktenskapet är givet såsom en livsform av Gud, och då detta ej förverkligas efter hans vilja, i lydnad, i kärlek och fruktan för honom och i inbördes hjälp och tjänande, är det alltid synd inför honom. Men man kan omöjligt dela skulden så, att man på yttre sätt skulle kunna avgöra, att det ena äktenskapet är utan skuld, det andra belastat med skuld, därför att ena parten varit skild. Det var just det typiska för fariséerna, att en viss livsstil, en sträng moralism, fick skilja ut fromma från ofromma. Det går emot hela Jesu förkunnelse. Och *en* av farorna med vissa prästers eller blivande prästers hållning i vigselfrågan är, att det ligger nära till hands att fatta deras inställning på detta sätt. Och är detta

riktigt, att de så vilja bygga upp ett yttre fromt beteende som grundval för rättfärdighet, så har deras legalistiska fundamentalism fört dem käpprätt in i den fariseism, som Kristus, liksom efter honom Paulus, bekämpade som en den värste motståndare. De ha så blivit Ordets fiender genom sin legalistiska iver.

Det må här tilläggas, att, om man vill säga, att blott *ett* skäl gäller som motivering för skilsmässa, nämligen otukt från andra partens sida (och alltså så tolkar orden i Matt. 19: 9 et par.), det visserligen är gott att man hänvisar till en mer individuell prövning, men att man dock kan riskera att så — trots att man skenbart kan ha bibelns ord för sig — råka helt orätt. Det har man nämligen utan tvivel gjort, om man givit sig in på det kasuistiska plan, som just avvisas i Jesu ord till fariséerna. Man har då gjort frågan till en yttre ordningsfråga. Som sådan var den genom Mose ord reglerad för judarna, och det är ej ett tillägg till, resp. underkännande av dessas giltighet på sitt plan, som Jesus gör. Hans ord föra över frågan till ett helt annat plan. Men vill man, vilket ej varit utan exempel, bygga upp en kristen etik så, att otukt från andra makens sida fattas som undantag från en yttre regel, kan man riskera att argumentera för motsatsen till vad Jesu ord vilja säga; man bygger upp en yttre rättfärdighetsordning, gällande för fromma människor, i stället för att mottaga de Kristi ord, vilka upphäva sådana ordningar och vilka ställa den enskilde i avgörandet inför Gud med sina handlingar.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Vad de orden beträffar »för någon annan orsaks skull än otukt», så skola vi ej här ingå på de olika meningar, som gjorts gällande bland exegeter angående dem. Man har ju bl. a. ifrågasatt, om de ej äro ett tillägg till Jesu ord och återspegla en sed i äldsta församlingen. Det, som skulle tala för detta, är väl främst den omständigheten, att detta undantag (om man fattar det så) föga skulle passa till Jesu generella hänvisning till Skaparens mening; några undantagsbestämmelser passa ej till Jesu ord; de synas mer passa till en viss församlingspraxis.

Om man fasthåller vid utgångspunkten, att frågan gällde bestämmelsen i Mose lag (jfr 5 Mos 24: 1), att mannen kunde giva sin hustru skiljebrev och sända bort henne, när han fann något som väckte hans leda, så kan möjligen det hela ha en rent formell innebörd. Det skulle då blott gälla att formellt angiva, vad det var fråga om, nämligen om ett äktenskap, som ej redan var brutet. Om kvinnan själv redan brutit äktenskapet, hade enligt judisk uppfattning mannen ej rätt fortsätta detta. Det vore då ej fråga om ett undantag, utan tillägget skulle blott fixera vad saken syftar på. Orden om otukt behöva alltså ej förstås, såsom gäve de versen ett kasuistiskt innehåll och tolkas som undantag från en regel, utan så, att de vilja fixera vad det är fråga om: då mannen sänder bort sin hustru, handlar han kärlekslöst och bryter mot Guds mening vid skapelsen, varför han påtar sig skuld mot henne; detta gäller naturligtvis ett äktenskap, som ej redan är brutet genom hustruns otrohet.

Då det betonas, att en kvinna, som skiljer sig från sin man, begår äktenskapsbrott (Mark. 10: 12), torde man bl. a. kunna tänka på hur nära till hands det kan ha legat för kvinnor, som följde Kristus eller som under den äldsta kyrkans tid slutit sig till denna, trots att de hade icke-kristna män, att övergiva dessa och låta det gå därhän, att de blevo skilda från dem, varefter de kunde helt leva i den nya miljön och eventuellt ingå ett nytt äktenskap med

## V.

VILKEN STÄLLNING BÖR PRÄSTEN INTAGA TILL SKILSMÄSSA  
OCH TILL FRÅNSKILDA?

Skilsmässa sammanhänger, som betonats, enligt Nya testamentet med denna tidsåldern och den däri härskande synden. Detta betyder emellertid ej, att man blott kan säga, att ingen skilsmässa får företagas. En skilsmässa kan bli lika

en kristen broder. Det var över huvud lätt att fatta det nya, som kom med Kristus, såsom ett brytande och ogiltigförklarande av alla gamla ordningar, vilka ju för judarnas del reglerats av den lag, som i en mening fick sin ände genom Kristus. Kanske kunna Kristi ord om skilsmässa fattas såsom också riktade mot sådana tendenser. Människor med sådana svärmiska tendenser glömma ofta eller kunna ej se, att det nya så litet bryter mot bestående ordningar — t. ex. mot redan ingångna äktenskap och bestående förpliktelser — att det tvärtom återställer Guds ursprungliga vilja och mening med dessa; lagen upprättas, göres gällande i djupaste mening just genom det nya i evangeliet; det i skapelsen givna upphäves ej utan får sin bekräftelse och fulländning av frälsningen.

Genom de svar, som Paulus i 1 Kor. 7 ger korintierna på vissa frågor, som de ställt, kunna vi se hur problematiskt ett äktenskap i den äldsta kyrkan kunde kännas för kristna, som hade icke-kristna hustrur eller män. Paulus svarar, att man ej bör skilja sig, om den icke-kristna parten är villig fortsätta äktenskapet, men han medger, att skilsmässa må ske, om denna part så önskar. »En broder eller syster är i sådana fall intet tvång underkastad, och Gud har kallat oss att leva i frid» (1 Kor. 7: 15).

Enligt Ef. 5: 32 betraktas orden i 1 Mos. 2: 24 om att en man skall övergiva sin fader och sin moder och hålla sig till sin hustru såsom döljande en hemlighet; den bakomliggande djupare meningen är en hänsyftning på Kristi förhållande till kyrkan. Orden i 1 Mos. 2: 24 om äktenskapet få så en typologisk tolkning. Kristus ses då såsom kyrkans brudgum; han har lämnat sitt fadershem för att hålla sig till kyrkan. Man kan också tänka på orden: »Han, som var rik, blev fattig för eder skull, för att I genom hans fattigdom skullen bli rika» (2 Kor. 8: 9). Kristus tog ej den glädje, som låg framför honom (Hebr. 12: 2) utan utstod i stället korsets lidande. Att han skulle hålla sig till kyrkan, innebär samma tanke, som att han gick ned till människorna för att ställföreträdande taga deras synder på sig och giva dem allt han hade. Trots att människors otrohet kunnat föranleda, att han skulle ha övergivit och skilt sig från dem, hade han blivit trogen och varit »lydig intill döden, ja intill korsets död» (Fil. 2: 8), och han hade nu förenat sig med kyrkan och därigenom med de i synd bundna människorna.

I vad mån sådana tankegångar om Kristus och kyrkan påverka äktenskapsuppfattningen, kan här ej närmare diskuteras. Men i varje fall bör i så fall rimligtvis detta ej tala för att äktenskapet regleras genom sådana utvärtes moralregler, varigenom de kristna avskiljas från andra. Mer i överensstämmelse med tankarna om Kristus och kyrkan ligger det då att tänka, att den ene i Kristi efterföljd bär den andres bördor, hans försyndelser och brister (jfr Gal. 6: 2), alltså att kristna så litet undandraga sig den världsliga ordning, som de tillhöra (t. ex. ett äktenskap, där den ena parten ej är kristen), att de tvärtom påtaga sig andras synder, ställföreträdande lida för dem och så också utföra ett helgande verk (jfr 1 Kor. 7: 14). Grundtanken kommer således närmast att visa, att det kristna livet innebär att gå in i världens av synd beroende nöd och lidande samt bära detta och kämpa emot det; däremot strider det mot den angivna grundtanken att dra sig undan från världens nöd genom yttre moralregler och så bilda en från världens ordningar avskild sekt av förment moraliskt fullgoda, laglydiga människor.

nödvändig som annat, som hör till denna tidsålder, t. ex. försvar i krig. Som en yttre ordning hör äktenskapet samman med det sociala tillståndet i det samhälle, där man lever. Och man måste vid bedömandet av en skilsmässa, om en sådan skall företagas, komma ihåg, att den omständigheten, att förutsättningen för en handling är ett föregående ont, ej gör handlingen i och för sig oriktig. Tidigare orätta handlingar och det onskans och syndens tillstånd, vari vi leva, kunna väl göra, att ett i och för sig beklagligt handlande blir etiskt nödvändigt. Man kan bli förpliktad att handla på ett sätt, som i och för sig vittnar om att tidigare orätt förekommit. Den handling, man gör, är då i situationen det enda rätta man kan göra. Men man kan förvisso ej fördenskull känna sig rättfärdig. Ty att handlingen måste företagas, kan bero på ett tillstånd, vartill man ej är utan skuld. Själva handlingen, t. ex. en skilsmässa, kan så aldrig schablonmässigt bedömas såsom oriktig och fördömlig, även om den — på samma sätt som t. ex. krig — alltid vittnar om att människan i denna världen står under det ondas våld.

Jämte skilsmässan bildar naturligtvis giftermål efter skilsmässa ett svårt etiskt nutidsproblem. Här borde från kristen synpunkt kunna göras gällande en syn, som kunde bli till hjälp och ledning och som skulle kunna vara detta just därför, att den *ej* är legalistisk utan djupt förstående för de enskildas svårigheter men likväl kan visa på en ny mening i äktenskapet och med dess svårigheter. Den moderna vantron, att lyckan och lusten är livets ledstjärna, visar i livet sin osanning genom att leda till nöd och svårigheter. Men för en insats till ledning och hjälp för människor och för att kunna i förkunnelse och själavård giva denna, fordras att gå in i nöden och se den, att bära den med dem som lida därunder, men minst av allt att stå utanför såsom en dömande. Att schablonmässigt förklara varje giftermål efter skilsmässa som något, som man ej vill ha att göra med, kan hindra prästen att se eller göra någon insats för att visa en väg, där också det tunga i livet får mening och betydelse. I ett komplicerat liv kan aldrig generella, schablonartade regler givas. Ett utifrån skett dömande från prästens sida och hans bundenhet vid sådana regler kunna hindra människor att ta emot ordet i lag och evangelium, det ord som visar dem, hur strängheten och kärleken hänga samman och hur den rättfärdighet, som Kristus kom med, både ger förlåtelse, kraft och frid och visar en väg, där livets djupaste mål och mening ligger på ett annat plan än tillfällig lust och lycka.

En vägran att viga frånskilda kommer ständigt att kunna uppfattas, som om kyrkan ansåge äktenskap mellan dem, som ej varit skilda, som goda och rätta, under det att frånskildas nya äktenskap vore orätta och förkastliga. Detta skulle innebära en moralisk bedömning av enskilda äktenskap, och en

orimlig sådan, då det skulle hänföra det inför Gud rätta och orätta till blott en yttre handling. Att kyrkan i sin förkunnelse och själavård har att föra fram en djupare syn på äktenskapet än den, som människor eljest ha, är självklart. Men denna syn måste innebära att äktenskapet infogas som ett led i den kristna synen på livet och dess mening och mål över huvud.

Om man däremot skulle vilja anse en vägran att viga fränskilda som en kyrkans protest emot en löslig äktenskapsuppfattning eller mena, att hon från folkmoralisk synpunkt måste reagera emot de allt vanligare skilsmässorna, skulle detta kunna leda bort från en kristen konkret syn på nästans nöd och föra in i allmänna och psykologiskt tvivelaktiga folkpedagogiska spekulationer. Framför allt kommer man genom att skilja mellan ett första äktenskap och ett äktenskap efter skilsmässa lätt in på en utvärtes syn på rätta och orätta äktenskap. Som senare skall framhållas, är det orimligt att moraliskt bedöma dem som skola viga. Det blir emellertid säkerligen mycket svårt att göra klart, att motiven ej äro menade som moralistiska, om man förfar på angivet sätt.

Viger kyrkan fränskilda, kan det visserligen tänkas, att någon kan vid något konkret tillfälle vilja tänka: »Kyrkans ord tas ej på allvar, då de upprepas, trots att de uppenbarligen här negligerats.» Om omdömet är grundat på en sådan fundamentalistisk syn, som ovan behandlats, ligger en oriktig bibelsyn därbakom. Men naturligtvis har ofta Ordet i lag och evangelium skjutits åt sidan av människor i fullständig ohörsamhet. En liknande svårighet, som då föreligger, möter kyrkan i många former. Dess förkunnelse lämnas ofta utan avseende, och lagen tas ej på allvar. Reaktionen mot de s. k. vanenattvardsgångarna och kravet på »rena» nattvardsbord utgick från en liknande känsla!

Då ej förkunnelsen tas på allvar, faller dock huvudansvaret på dem, som höra Ordet men ej ta emot det. Om däremot en präst vill försöka skilja mellan rätta och orätta äktenskap på yttre sätt och ej viga fränskilda, får han se till, om han ej själv för sig förvandlat bibeln till en samling regler och moraliska lagar. Om han på sätt, som i det föregående utförts, kommer att se på bibeln på legalistiskt sätt, kommer han — om han vill vara konsekvent — att råka in i mycket stora svårigheter eller motsägelser, då han skall föra fram evangeliets budskap i hela dess djup och tala om den från Gud komna rättfärdigheten.

Då det är fråga om kyrkans ställning till äktenskap och skilsmässa, är det av största vikt att ej låta den bestämmas av tillfälliga stämningar. För närvarande råder en stark böjelse för auktoritet och fast ledning. I många länder gör sig detta märkbart. Men det är då desto mer viktigt, att kyrkan ej utan vidare låter sig påverkas av denna och framställer sitt budskap såsom det, som man



kan ansluta sig till, därför att det kan ge en fast auktoritet. Därmed förlägger man det nämligen på ett orätt plan och jämställer det med allehanda demagogisk förkunnelse, som utlovar den säkraste auktoritära ledningen. Det måste, framför allt framhållas, att det, som det kristna budskapet innehåller, är en *sanning*, ej något, som man kan tvingas eller tvinga sig till att tro genom påverkan av yttre makter eller starka viljor. Vi skola nedan något återkomma till detta.

För dem, som smittats av den nämnda auktoritära stämningen, ligger den frestelsen nära till hands att fatta bibeln på moralistiskt sätt, som en rad lagar och regler för den yttre livsföringen. Att gå åt det hållet är emellertid särskilt farligt för *vår* kyrka, vilken betrotts med arvet från Luthers reformation och där förkunnelsen lätt blir helt inkonsekvent, om ej evangeliet föres fram utan att fördunklas.<sup>6</sup>

Ordet i lag och evangelium visar både, vartill Gud skapat människan, och hur hon avfallit från det liv, som var berett för henne, och nu lever i ett egentligen onaturligt tillstånd. Genom Kristus har åter förbindelse upprättats med det liv, hon skapats till. »Hans verk äro vi, skapade till goda gärningar, vilka Gud förut hade berett, för att vi skulle vandra i dem» (Ef. 2: 10). Tron skall öppna förbindelsen med detta liv; i tron, genom Anden, gives människan att

<sup>6</sup> Om man i engelska deklamationer skulle finna en moralistisk ton, är detta naturligt ut ifrån det engelska folkets kynne och traditioner. Engelsmän bruka själva skämtsamt säga, att deras naturliga kätterier är pelagianismen. En orsak till detta är väl också, att reformationens brytning med romersk åskådning och dess fördjupade insikt i bibelns budskap, evangeliet, ej fått en så genomgripande dogmatisk betydelse för Englands kyrka som för lutherska kyrkor. — Engelsmän tänka också vanligen mindre abstrakt än vi, mera empiriskt och odogmatiskt.

Tendensen till moralism motväges i England av många andra faktorer, av större känsla för individuell frihet och mindre frestelse till underkastelse under yttre auktoriteter. En lycklig förmåga att ej följa abstrakta principer utan bedöma allt från fall till fall, ger också åt sådana uttalanden, som förefalla oss moralistiska, en annan innebörd än de skulle ha hos oss. Därför är det ej utan risk, då engelska proklamationer, som i England uppfattas med balans och kloket och stundom tillämpas med en viss inkonsekvens, ställas upp såsom mönster för oss, som ha en annan tradition bakom oss och som gärna tänka med tysk konsekvens och principtrohet.

De engelska biskoparnas av den i ekumeniska sammanhang välbekante och personligen högt skattade anglikanske ordensbrodern G. Hebert i Svensk kyrkotidning n:r 20 detta år återgivna deklamationer i vigselfrågan kunna vara ett exempel på detta. Fattade såsom allmänna principer, som obönhörligt skulle genomföras, eller tagna som vittnesbörd om synen på bibelns budskap, skulle de kunna ge intrycket av en legalistisk tolkning av bibelns ord. De torde emellertid uppfattas annorlunda i England än hos oss; där sammanhånga de också med allmänna uttrycksätt och verka mera naturliga. — Då Hebert påpekar, att biskoparna förfarit inkonsekvent, i det att de vilja rekommendera en kyrklig välsignelse i vissa fall, där ej vigsel finge förekomma, resonerar han nog logiskt. Biskoparna ha på engelskt sätt låtit en viss inkonsekvens i praktiken förhindra eller mildra moralistiska konsekvenser. Heberts konsekvens leder honom däremot till en strängare moralism och avlägsnar honom därmed på denna punkt mera från en evangelisk förståelse av Skriftens budskap.

leva ett liv, som aldrig kan framtvings genom en auktoritär lag, som här på jorden en lag tvingar fram vissa handlingar. Till det livet syftar emellertid Guds lag. Den vill föra oss till evangeliet och tron, vari lagen får sin rätta uppfyllelse. Innehållet däri är kärleken till nästan, och alla buden uppfyllas, då man rätt fruktar och älskar Gud; med kärleken till Gud sammanhänger kärleken till nästan. Också det rätta förhållandet i äktenskapet sammanhänger med »att frukta och älska Gud» på rätt sätt. Att ålägga människor ett sådant förhållande i äktenskapet, som bör vara en följd av att frukta och älska Gud, och att lösrycka det yttre förhållandet från dess grund, leder till orimligheter. Människan är av Guds ord i lagen befalld att älska sin nästa som sig själv, men att göra en yttre lag av detta är omöjligt. Men förkunnelsen har att framföra Ordet i lag och evangelium och för samvetet levandegöra detta.

Så måste för människans samvete framställas vad Gud velat med äktenskapet och huru med det att frukta och älska Gud sammanhänger att makar i kärlek tjäna varandra. Då så sker, hävdar sig ej den ene på den andres bekostnad. Och då den ene försyndar sig, är den andre villig bära den skuld och synd, som kommit in över deras gemenskap, så långt så ske kan.

Orden vid vigseln skola, såsom orden vid skriftermål och nattvardsgång, verka både som lag och som evangelium. De skola både peka på det liv, vartill vi äro skapade, så att en rätt bakgrund ges, varifrån det egna livet kan prövas, och rikta blicken mot det, som erbjudes genom Kristus. Vi föras då att se svårigheterna i ett äktenskap som ett led i Guds oss fostrande, tuktande, dödande lag, den lag, som skall tillintetgöra den gamla människan för att en ny skall genom evangeliet födas och uppstå.

Nu vet varje kristen, präst som lekman, huru bristfälligt både lag och evangelium mottages och huru i allt liv, både i äktenskapet och i övrigt, Guds vilja endast ofullkomligt förverkligas. Frukta för och kärlek till Gud måste ständigt födas på nytt; den är aldrig färdig och fullkomlig. Hela livet, också då vi tycka oss ha handlat som bäst, står under syndens och dödens välde. Aldrig kan någon säga: »Jag är helt utan skuld, jag är helt rättfärdig».

Då den kristne står inför sönderbrutna äktenskap och inför fränskilda och då han ser, att orsaken till skilsmässa är den ena eller andra partens brister och synder, då kan han ej stå där såsom en, som utifrån betraktar ett beklagansvärt förhållande, som han själv är främmande för. Han står inför den död, den synd, den olycka, som råder också över honom själv. Ty lagen lär honom om hans egen synd och skuld — den talar till honom själv och framlägger ej allmänna deklARATIONER, som gälla andra. Och evangeliet, som talar om Guds kärlek till syndare, lär honom kärlek och förståelse för nästan, lär honom att

göra sig till *ett* med nästan, att bära dennes bördor och att vara en Kristus för honom. Den *nöd*, som ligger bakom en skilsmässa, gäller det att gå in i med kärlek och förståelse. En dömande, kall inställning är särskilt främmande för kristen hållning. Naturligtvis måste en präst såsom själasörjare och förkunnare och särskilt vid äktenskapsmedling många gånger framhålla, vad som är orätt, peka på vad som felats och mana till självbesinning och total förändring i inställning och handlande. Men all stränghet måste här vara en hjälpande stränghet, en kärlekens stränghet. Framför allt måste varje sådan attityd vara honom fjärran, som ställer honom själv främmande för den nöd, den svaghet, den synd, de misstag, som vållat krisen ifråga. En hållning, diametralt motsatt den kristna, är den, som kännetecknats genom berättelsen om fariséén i templet. Och om prästens förhållande till frånskilda finge någon likhet därmed, är en opposition mot honom i hög grad berättigad; han har ju då själv ställt sig på den fariséiska sidan. Och kräver man först underkastelse under en viss yttre livsstil, vissa yttre regler, såsom villkor för evangeliet, får man akta sig att ej i grunden ha ställt sig på fariséens sida.

Ständigt måste man inför sådana faror erinra sig berättelsen om äktenskapsbryterskan inför Kristus. Att den berättelsen kunnat missbrukas till att inge tron, att kärleken är efterlåtenhet och slapphet, hindrar ej, att den måste stå som ett vittnesbörd om Kristi ställning till ett dömande av andra, där lagen ej i främsta rummet synes drabba en själv. Man bör också giva akt på att det i 3 Mos. 20: 10 och 5 Mos. 22: 22 ff. uttryckligen står, att äktenskapsbryterskor skola stenas. I denna berättelse, liksom vid orden om äktenskapsskillnad, ha fariséerna velat få fram bevis för att Kristus ej följde lagen på rätt sätt, ej följde Mose ord. Frågan till honom löd ju: »Nu bjuder Moses i lagen, att sådana skola stenas. Vad säger då du?» Man sökte så få fram bevis för att Kristus ej följde orden i de heliga skrifterna. Synden hänfördes på legalistiskt sätt till en yttre handling, från vilken de, som ville döma kvinnan, själva visste sig vara fria. De kunde helt teoretiskt diskutera problemet, hur man skall förfara enligt lagen, utan att alls känna lagen rikta något dömande ord mot dem själva. — Kristi hänvisning till att de själva stodo under syndens makt och buro på skuld, kom dem till slut att avlägsna sig. Hans ord till kvinnan därefter äro märkliga också därför, att de formellt kunna synas bryta mot Mose bud. Han dömer ej, fast Mose lag dömde. — Fariséerna representera här de allmänna moral-synpunkterna och kunde säkerligen ha hänvisat till vad vi kalla en allmän folk-moral. De företrädde också iveren att underordna sig bibelbokstaven. Kristus åter såg, att det skulle betyda självgodhet och obarmhärtighet att här döma. Hans hållning kunde väl misstolkas såsom ett »liberalt», slappt hänvisande till

kärleken. Men paradoxalt nog innebar hans ställning, att lagen fick sin mening uppfylld på ett djupare sätt genom det formella brytandet av Mose ord än genom fariséernas anspråk att följa ordalydelsen. Kristi ord visa också, att lagen aldrig uppfylles som en yttre prestation, genom att bokstavligt efterkomma vissa bud. Man tror sig vara rättfärdig men bryter i själva verket mot lagens anda och syfte, om man för yttre bestämmelser glömmet kärleken och domen över en själv.

## VI.

### HURU BÖR KRISTEN SYN PÅ ÄKTENSKAPET STÄLLAS EMOT MODERNA UPPFATTNINGAR DÄRAV?

Vid diskussioner om äktenskap och skilsmässa brukar det framhållas, att den kristna synen på äktenskap är en helt annan än den moderna. Naturligtvis kan detta sägas.

Man måste emellertid akta sig att ställa en kristen och en modern syn på äktenskapet emot varandra såsom tvenne i nutiden mot varandra stridande, klart utbildade ideologier. Ty bortsett från att i praktiken de flesta människor ej hava någon genomtänkt åskådning utan tänka, reagera och leva efter impulser och påverkningar från skilda håll, så kommer man lätt att misskänna själva kvintessensen i den kristna synen, om man ställer den emot en modern ideologi. Ty i och med det har man också ställt den kristna åskådningen på ideologiernas plan. Fattar man den därvid mer eller mindre legalistiskt, har man gjort den till en åskådning bland andra, som man försöker få människor att underkasta sig.

Över huvud borde man vara mycket försiktig med att, inför psykologiska och andra moderna teorier, som synas strida mot en kristen syn, genast deklarerat: »Här föreligger en okristen uppfattning, som man måste kämpa emot». Det har på somligt kristet håll förts in en anda av kamplust, som står på samma plan som stridsivern i politiska partier och ideologier. Om man bara vill kämpa för en åskådning utan att noggrant skärskåda motståndarens tankegång och diskutera de motiv, som ligga bakom den, då förefaller det ej, som om man hade en lugn och djup tro på sanningen i den egna positionen utan som om man låtit locka sig att försöka vara som folkledare, som med sin kampberedskap vilja övertyga både sig själva och andra. Men är det, som skall framföras, innerst sanning, så kommer detta att visa sig, och man behöver ej genast resa kampsignaler. Psykologiska och filosofiska teorier av olika slag återgå säkerligen ofta i vissa punkter på okristna antaganden. Dessa visa stundom så

småningom sin haltlöshet, bl. a. genom de svårigheter de föra in i. Men man kan icke desto mindre ha mycket att lära sig av dem. Psykoanalysen t. ex. har ju lärt oss mycket, om också den bakomliggande ideologien ofta varit okristen eller antikristen. Ständigt borde man lära nytt av psykologien, medicinen, filosofien och andra vetenskaper. Man har ej anledning att genast kämpa, om man spårar något okristet i utgångspunkten, ty detta visar sig ofta självt så småningom vara ohållbart. Just den lugna övertygelsen om sanningen i det kristna budskapet kan ge den trygga överlägsenhet och frikostighet i inställningen, som gör att man kan spara kampen till de tillfällen, då det verkligen gäller att kämpa. Ty sådana komma nog, och då bör kampen sättas in med *helt* samvete.

Då nu den kristna synen på äktenskapet enligt Kristi ord grundar sig på att människan av Gud skapats till man och kvinna, så betyder ju detta också, att det naturliga för människan förverkligas genom trohet i äktenskapet. Det hänvisas alltså till ett i verkligheten givet förhållande, då det säges, att äktenskapet ej godtyckligt må upplösas. Detta betyder då, att en uppfattning, som räknar med skilsmässor som något naturligt och normalt, leder människor in i nöd, i själslig och kroppslig olycka och i svårigheter av olika slag. Men om så är förhållandet, är det prästens, och över huvud den kristnes, uppgift att *hjälpa* dem i denna nöd. Men man hjälper ej människor i nöd genom att deklarerera allmänna lagar utan genom att gå in i deras svårigheter, förstå dem så djupt och allsidigt som möjligt och, i den mån det går, bära deras bördor och göra sig till *ett* med de felande just i deras svaghet.

Alla människor i vårt kulturläge befinna sig i själva verket i nöd på äktenskapetikens område. Otaliga människor lida på grund av otillfredsställande förhållanden i sina äktenskap, av misslyckade eller upplösta äktenskap och av allehanda konflikter, som sammanhänga därmed. Den nöden är så stor och allmän, att alla torde ha känning av den, om än några synas genom lyckliga äktenskap för egen del ha blivit förskonade från den. Att den nöden skulle kunna botas genom att man blott söker auktoritärt proklamera en strängare moral och äktenskapets oupplöslighet, är helt uteslutet; den tanken synes tyda på en stor naivitet och psykologisk okunnighet och över huvud på brist på verklighetssinne. Dessutom vittnar den om en okristen inställning till den nöd, vi ha runt omkring oss. I den nöden gäller det att hjälpa, både individuellt och genom Ordets förkunnelse i lag och evangelium. Människor kunna hjälpas att finna högre mål för livet än lyckan i och för sig; och såsom den kan skänkas människan, då hon strävar och arbetar för något annat, men gärna flyr, då det blott är den man söker, så behöver äktenskapet över sig ett högre mål och sam-

manhang, varigenom också motigheter och lidande däri kunna ses såsom ett led i en fostran, såsom det kors, som pålagts oss att bära för vår utveckling och tuktan i vandrigen framåt. Prästen är ej kallad att vara någon ideologisk »Führer», som skall samla trogna anhängare som följa hans livsstil — till något sådant kunna lätt ungdomsledare frestas, men det kräves mycken fördjupning, om den vägen skall kunna leda till evangeliet. Prästen är främst sänd till människor i deras nöd, synd och svårigheter. Ordet är ej kommet för att döma moralistiskt utan för att ge liv. Prästen har att söka upp de olyckliga, att finna den hemliga nöden och den tryckande, hemska ensamhet, i vilken många befinna sig, och att söka hjälpa dem ut ur denna. Det gäller då att förstå och ej stå såsom dömande eller som moralist. Men så uppfattas han gärna vid ett avvisande av frånskilda från vigsel, då de önska en sådan. Den katolska kyrkan, som här i princip intar en moralistisk och legalistisk hållning, har tvingats att i praktiken skaffa sig möjligheter till dispens, till att förklara ett visst tidigare äktenskap för en nullitet, och den känner överhuvud olika utvägar, som mildra legalismen. Så visar sig orimligheten i en legalistisk syn. Men de så framskapade nödutvägarna stå ej oss till buds på samma sätt som Rom, om hos oss en legalistisk syn genomföres. Redan därför skulle en moralistisk-legalistisk hållning här kunna verka förödande på ett svårare sätt än i den romerska katolicismen.

Vid arbetet att giva hjälp i den nuvarande situationen på äktenskaps-etikens område kräves samarbete mellan psykologi och teologi, över huvud mellan alla, som kunna företräda fruktbara synpunkter på huru sådana svårigheter, som människor lida under, kunna bemästras. Därvid kunna i praktiken många sådana olikheter i den allmänna uppfattningen av äktenskapet överbryggas, som framstå skarpt, om man blott vill ideologiskt fixera olika åskådningar och ställa dem bjärt emot varandra.

Om man alltså kan göra bruk av både psykologi och medicin, överflödiggöra dock en sådan kunskap aldrig vad Ordet i bibeln ger. Hur mycket än en modern psykologi kan bidra till förståelsen av konflikter, hämningar och kriser i äktenskapet, kan den aldrig själv ge det ljus över livets och äktenskapets mening, som Skriften ger. Ordet tar med sin sanning bort de illusioner, i vilka livet eljest gärna insvepes och av vilka människor förledas, det låter henne se sig själv sådan som hon är och äktenskapet både så som det är menat av Gud och sådant det här förverkligas. Ordet både ger henne tuktan och en personlig mening med tillvaron; det vill låta henne få delaktighet i det liv, som Kristus kom med, vilket på en gång ger en sann och realistisk belysning åt detta livet och visar hän mot ett kommande liv.

## VII.

## NÄR BÖR EN PRÄST VARA FÖRHINDRAD, RESP. FRITAGEN FRÅN SKYLDIGHETEN ATT FÖRRÄTTA VIGSEL?

Det har redan i det föregående antytts, att det är orimligt, att kyrkan skulle anlägga moraliska synpunkter på kontrahenterna vid vigsel. Det finns ju för visso sådant, som även kan göra en första vigsel motbjudande eller pinsam för en präst, om han skulle förfara så. Men det enda rimliga är ju, att det göres klart, att kyrkan och prästen överhuvud ej har att anlägga sådana synpunkter vid själva vigseln. Prästen tar ej på sitt ansvar, att det är moraliskt rätt och riktigt, att just de båda, som han sammanviger, borde gifta sig. Han kan såsom bikt-fader, om han anlitas som sådan, giva råd, men ansvaret för äktenskapet måste själfvallet vila på dem, som vilja ingå det. Det är ju rent orimligt, att betrakta en vigsel så, som om kyrkan genom den bedömt det såsom moraliskt riktigt, att just dessa ingått äktenskap eller som om de sammanvigda förklarats moraliskt kvalificerade för äktenskap från kyrklig synpunkt. Skulle då kyrkan blott viga moraliskt högtstående?! Detta är så uppenbart orimligt, att det ej behövt framhållas, om ej vid diskussionen om vigsel av fränskilda den moraliska aspekten gång på gång kommit fram. I allt oriktigt brukar det emellertid dölja sig något riktigt, som ger det oriktiga sin kraft. Och i detta fall torde det riktiga vara, att det kan tänkas konkreta situationer, där prästen av sin tjänst verkligen tvingas att anlägga moraliska synpunkter på en konkret vigsel. Sådana inträffa, då han såsom äktenskapsmedlare tvingats se in i och ge råd angående ett äktenskap, som man önskar upplösa. Om han då t. ex. avråder en part från att framtvunga en skilsmässa och sedan anmodas sammanviga denna part med just den, som är orsaken till den föregående skilsmässan, kan han tvingas bekräfta en förbindelse, som han ansett sig skyldig att avråda från och som han ansett innebära en orätt mot den övergivna parten. Han måste som präst känna sig solidarisk med den svage och förtryckte, alltså med den part i äktenskapet, som han anser ha förorättats och vilkens liv kanske ödelägges genom den orätt maken gjort.

I sådana fall borde prästen helt enkelt vara förhindrad att ha med ett påföljande äktenskap att göra. Men här torde det ej bjuda allt för stora svårigheter att formulera ett lagförslag, som stadgar hinder för präst att efter äktenskapsmedling ha att göra med vigsel av någon av parterna i medlingen.

Det är emellertid av synnerlig vikt, att sådana fall, där prästen genom sitt ämbete tvingas att anlägga speciella moraliska synpunkter, noggrant utskiljas

från övriga fall. Ty om man generaliserar den moraliska synpunkt, en äktenskapsförmedlare måste anlägga, till att gälla t. ex. alla fall, där det är fråga om vigsel av frånskilda, sker, att man på ett förödande sätt kan förenkla och förstöra den kristna synduppfattningen. Denna kan då komma att schablonmässigt förläggas till en bestämd handling, själva skilsmässan, och detta utan hänsyn till de omständigheter, som denna kan vara förbunden med. Intet torde så kunna försvaga den kristna förkunnelsen av synd och nåd, som om synden förlägges till enskilda yttre handlingar, och detta i all synnerhet, om dessa skulle upplevas som en olycka eller något ofrånkomligt. Att fixera just dessa handlingar som synd har också det med sig, att mycket annat, som för kristen syn är synd, ej ses såsom sådan. Just moralismen verkar upplösande på uppfattningen av vad synd är; den fördunklar insikten i syndens innebörd, både om man tar hänsyn till det tillstånd i bundenhet av synd, skuld och död, vari vi alla befinna oss, och om man tänker på handlingssätt, vilka, djupare sett, visa sig innebära svåra oförrätter mot medmänniskor, trots att livet i det yttre förlöper utan brytningar. Just det legalistiska sättet att begagna vissa bibelord som lagregler kan bli medlet för en sådan förtyglad och mot hela andan i evangeliet stridande synduppfattning.

Möjligen kan det emellertid finnas andra situationer än vid äktenskapsmedling, där prästen borde befrias från en vigsel, därför att han i sin tjänst måst anlägga moraliska synpunkter på det tillämnade äktenskapet och avrått därifrån. Det vore kanske tänkbart, att en präst, som i bikt och själavård varit kallad till en person, skulle kunna, ev. genom dispens av biskop, fritagas från skyldigheten att viga denne. — Nu torde väl i de allra flesta fall en präst aldrig i sådana omständigheter vara utsatt för tvånget att viga, utan det rimliga är ju, att vederbörande vända sig till annat håll, om prästen vänligen föreslagit detta och bett dem ej söka förmå honom därtill. Men en möjlighet att dispenseras kunde kanske böra skapas för sådana fall. Dispensmöjlighet kunde över huvud vara lämplig, då alla fall ej kunna förutses.

Över huvud torde emellertid den myckna diskussionen om prästens förpliktelse att viga i hög grad vara en diskussion om teorier och tänkta fall. Man har levt högt på den abstrakta liberala teorien om vars och ens samvetsfrihet! Det torde emellertid vara ytterst sällsynt, att en präst, som vid enskilt samtal vänligt klargjort skälen för sin önskan att ej bli vigselförrättare, av den han talat med hotas med anmälning.

Om emellertid en del fall, där prästen verkligen kan tänkas komma i en svår situation, avgränsas och om en ny lag tillkomme för dessa, skulle säkerligen den av somliga föreslagna rätten för en präst att när som helst få vägra vigsel



av frånskilda kunna undgås. En sådan utväg torde nämligen med nödvändighet leda till barocka missuppfattningar av kyrkans ställning och befordra den falska tron, att de mest samvetsgranna prästerna alls ej ville viga frånskilda och att sådana, som gjorde det, ej toge bibeln på allvar. Enligt vår mening företräda tvärtom de förra en legalistisk fundamentalism och ha ej trängt djupt nog in i bibeln.

Vad obligatoriskt civiläktenskap beträffar, betyder detta ej någon som helst vinst för kyrkan. Det innebär däremot, att Ordet ej blir förkunnat vid ingående av äktenskap, och det kan bidra till att detta verkligen blir betraktat blott som ett fördrag för en viss tid eller en lagfäst överenskommelse, som om äktenskapets mening ej vore någon annan och djupare. För frågan om frånskildas äktenskap betyder det för kyrkans del ju blott, att den svårighet, som uppkommit genom opinionen mot vigsel av frånskilda, skjutes ett steg framåt. Den kommer då i stället att gälla, till vilka kyrklig välsignelse skall ges!

Även om en lagändring i den riktningen bleve förverkligad, att vissa fall avgränsades, då prästen ej skulle vara skyldig, resp. ej ha rätt, att förrätta vigsel, komme väl dock en del präster att stanna i bundenhet vid en legalistisk bibelbetraktelse och önska slippa viga frånskilda. Men då blir frågan, om ej dessa kunde behandlas som s. k. samvetsömma värnpliktiga. Naturligtvis kan invändas, att en präst har ämbetsmans ställning och att därför fallen ej äro parallella. Men frågan är dock, om ej dessa präster skulle bli så pass få, att de kunde ersättas av andra och att de därför kunde fritagas från en förrättning, för vilken de ej känna sig ha nått ett fast och lugnt samvete.

## VIII.

### KYRKANS ÖPPENHET

Här på jorden skall Ordet förkunnas för goda och onda. Vid domen skall en skillnad göras, och ondskan skall avslöjas och dömas, men här på jorden kan ej en uppdelning ske mellan rättfärdiga och orättfärdiga, mellan dem, där Ordet gör sitt verk i dom och förlåtelse, i dödande och i skapande av ett nytt liv, och dem, där det ej gör det verket. Därför kan ej heller människor inför nattvardsbordet granskas. De kunna få råd och varningar av en själasörjare, men utifrån sker ej något bedömande av dem i vår kyrka. Så kan ej heller ske vid vigsel. Då, liksom vid dop och konfirmation, riktas Ordet till dem, som vilja mottaga det. Man har stundom invänt: »Men de, som ej vilja ta åt sig Ordet personligen, hur kunna de få del av vad kyrkan ger?» Men just därför, att vi

människor ej kunna pröva hjärtan och njurar och därför, att ingen här i tiden kan föregripa Guds dom, får här ej någon uppdelning ske.

Det är här också att minnas, att det kristna budskapet står på ett helt annat plan än ideologierna. Det är ej fråga om att genom massuggestion eller enskild påverkan tvinga människor in i ett visst tänke- och handlingssätt. Därför att budskapet representerar en sanning, bör ingen avvisas, som vill höra det vid någon tidpunkt av livet. Det är lätt att tänka, att människor missbruka kyrkan till att högtidlighålla familjetilldragelser. Men då kyrkan har fått uppdraget att förkunna ett budskap om livets sanning, kan den ej undandraga sig detta. Och under människors önskan att då ställas inför Ordet kan dölja sig — ofta ej helt medvetet och genomtänkt — en riktig känsla av att Gud är livets källa. Denna känsla kan ge en särskild öppenhet för Ordet vid dessa tillfällen och en vissnet om att man innerst vill tillhöra den kyrka, där detta Ord förkunnas. Det kan också vara ett vittnesbörd om en mer eller mindre klart utkristalliserad känsla av att sanningen om livet ligger djupare än många moderna teorier göra gällande — att den ges genom Guds Ord. Hur obestämd och oklar denna tro må vara, kan den innehålla frön, som ej få förtrampas. — Gud verkar genom allt gott, ej blott genom fromma människor, och i kyrkan måste det finnas en gemenskap mellan människor på de mest olika stadier av tro. Alla äro skapade av honom; över allt verkar han; i mänskligt arbete och tänkande, i sanningens och rättens hävdande är han närvarande. Och hans bud är kärlek och gemenskap. Att skilja goda och onda, rättfärdiga och orättfärdiga har han förbehållit sig själv. Och den söndring, som Ordet skall skapa, uppkommer rätteligen ej genom att de, som själva anse sig fromma, avskilja sig från andra (det var fariséernas väg!), utan genom att de kristna utstötas och förföljas, trots deras vilja till gemenskap med andra och beredskap till redbart samarbete i allt gott och nyttigt verk.

Det bör därvid alltid hållas klart, att denna kyrkans öppenhet och dess i lydriad för Ordet skedda avstående från att döma och skilja mellan goda och onda här på jorden, aldrig är motiverad av en önskan att samla så många som möjligt till egna fällor. Utan motivet är troheten mot det evangelium, vars väsen skulle kunna förvändas, om man gjorde det till en yttre moralförkunnelse, och mot den Herre, som kunde bryta mot det Gamla testamentets bokstavliga föreskrifter, då en rationalistisk tolkning och tillämpning av dem skulle bryta den kärlek och rättfärdighet, han var sänd att föra till jorden. Just genom att gå den väg, som utifrån sett betydde att bryta mot bibelns och lagens bud men som djupast gjorde dem gällande, kunde han fullborda och uppfylla lagen. Och hans kyrka bör följa honom på hans väg, i lydriad och i mottagande av hans ord och verk och genom att förstå alla bud i hans ande.

# TEOLOGI OCH KYRKLIG FÖRNYELSE

AV TEOL. DOKTOR G. A. DANELL, TIDAHOLM

Ingen rörelse, vare sig av politisk ideell, eller religiös karaktär, torde kunna existera utan något slag av ideologi. Med viss rätt kunde man påstå, att det är ideologien och icke vissa mera iögonenfallande kännetecken, som bli avgörande för en riktningens utformning i det långa loppet. Givetvis kunna förändringar och förskjutningar av de olika momenten inträda på grund av personliga insatser, påverkan av andra strömningar i tiden, anpassning efter nya förhållanden o. s. v. Men detta hindrar inte, att läran har en fundamental betydelse. Därför är det fullt berättigat att till den riktning inom Svenska kyrkan, som brukar gå under benämningen Kyrklig förnyelse, ställa frågan: Vad är dess teologi? Man kommer aldrig underfund med denna rörelses väsen, så länge man vill se den enbart eller främst som ett utslag av estetiskt, rituellt och liturgi-historiskt-arkeologiskt intresse. Det avgörande måste vara hela den åskådning, som ligger bakom eller rättare tager sig uttryck i den yttre synliga gestaltningen av fromhetslivet.

Man har under detta sökande efter läroinnehållet ofta efterlyst en verklig teologi och verkliga teologer i den kyrkliga förnyelsen. Det är klart, att så länge man som vetenskaplig teologi erkänner endast någon viss teologisk skolriktning, så kan denna efterlysning komma att bli permanent eller åtminstone för avsevärd tid framåt resultatlös. Den som skriver dessa rader, är fullt medveten om att hans försök att i en kort artikel teckna den kyrkliga förnyelsens teologi, kanske för åtskilliga läsare endast kommer att bli en bekräftelse på deras tidigare åsikt, att Kyrklig förnyelse saknar både teologi och teologer — tilläventyrs i överensstämmelse med det kända faktum, att »det som är sanning i Berlin och Jena, är bara dåligt skämt i Heidelberg». Det är ändock min förhoppning, att dessa rader kunde få i någon mån tjäna Red.:s avsikter att bringa mera klarhet i fråga om den kyrkliga förnyelsens innersta väsen.

## I.

Det ligger i sakens natur, att det här endast kan bli tal om en skissartad framställning, som därtill måste bli rätt subjektiv. Jag ser inte som min upp-

gift att systematiskt genomgå den litteratur, som brukar räknas som representativ för den kyrkliga förnyelsen — såsom G. Rosendals rika produktion, särskilt hans sista arbete »Den Apostoliska Tron I, II», samt diverse artiklar av olika författare i tidskrifter och samlingsverk — för att därur konstruera en bild av vad Kyrklig förnyelse är och vill. Utan jag skall försöka att liksom inifrån teckna en helhetsbild utan anspråk på att alla drag däri äro allmän-giltiga.

Kyrklig förnyelse har nämligen — och det borde vara självklart — inga speciella bekännelseskriterier utöver Svenska Kyrkans egna. Kyrkohistoriskt sett är den bland annat ett led i en strävan inom snart sagt alla kyrkosamfund till en förnyelse av framför allt gudstjänstlivet men även av hela det teologiska tänkandet. Om man inte vill tillgripa den väl allmänna förklaringen, att en sådan strävan ligger i tiden, och inte heller vara förmäten nog att i en teologisk uppsats hänvisa till den Helige Andes verk i hela Kyrkan som yttersta orsak, så kanske man kan finna en mera rationell förklaring, dels i den ökade ekumeniska kontakten kyrkosamfunden emellan, dels i en allmän och psykologiskt förståelig reaktion mot gudstjänstlivets förfall och teologiens sekularisering, dels slutligen i den teologiska och då särskilt den exegetiska forskningens allt starkare betoning av kyrka och kult såsom centrala ting i Bibel och urkristendom.

Det idéhistoriska sammanhanget är synnerligen komplicerat, och här skall icke göras något försök att utreda det. Det må räcka med några antydningar. Influenser ha i vårt land kommit och komma alltjämt från de mest skilda håll genom såväl litteratur som personliga förbindelser. Att den svenska högkyrk-ligheten influerats både från anglikanskt, romerskt och ortodoxt håll vore oriktigt att förneka, men ett konstaterande av vissa företeelsers ursprung innebär icke i och för sig ett värdeomdöme. Den som *a priori* avvisar varje utländskt inflytande såsom illegitimt, måste ju minnas, att »blott barbarit var en gång fosterländskt». Både kristendomen själv och reformationen kom utifrån. Frågan är icke, från vilken del av världen eller kristenheten något kommer, utan om det är sann och äkta kristendom, som förkunnas.

Förmodligen skulle vid en analys den anglikanska komponenten visa sig vara den starkaste av de utländska influenserna, men sammanhållande band och kritisk måttstock torde på det hela taget ha varit den inhemska svenska liturgiska och teologiska traditionen, varvid den fördjupade insikten i Reformationstidens och ortodoxiens kyrkliga förhållanden har varit synnerligen betydelsefull. Men bakom eller över Reformationen stå Fornkyrkan och Nya Testamentet såsom högsta normgivande instanser.

När man söker efter en term, som skulle kunna uttrycka det karakteristiska för den kyrkliga förnyelsen, så är det frestande att tillgripa det kanske något slitna ordet »realism». Därmed är sagt, att den kyrkliga förnyelsen icke vill vara arkaiserande eller estetiserande, icke heller ritualistisk. Den eftersträvar icke det gamla för dess antikvitetsvärdes skull utan endast för så vitt det genom sin ursprunglighet ger uttryck åt äkta kristendom eller genom sin ålder kan anses beteckna kontinuiteten bakåt i tiden. Den söker icke det vackra i främsta rummet för att göra gudstjänsten mera tilltalande för ögat eller örat, utan endast i den mån, som det ger ett adekvat uttryck för gudstjänstens innersta väsen och verklighet. Den älskar icke riten för dess egen skull eller av lust att göra något besynnerligt, utan endast i den mån, som den är meningsfull, verklighetsfull. Sådan är i varje fall den kyrkliga förnyelsen enligt sina egna intentioner.

Några exempel må förtydliga dessa teser. Det är icke närmast för sin höga ålders skull, som den gregorianska sången omhuldas med särskilt intresse, ej heller därför att den är vacker — ty därom är smaken något olika — utan främst emedan den är ett adekvat uttryck för något väsentligt i gudstjänsten, tillbedjan och andakt, den himmelska tonen. Därför är den i djupaste mening realistisk. Den bär gudsordet, liksom den även bär församlingens bön, på ett kongenialt sätt.

Bruket av mässkläder motiveras inte bara därmed, att sådant är gammalt och fornt eller därmed att det ger färg och glans åt gudstjänsten. Inte för att hedra människor vid en talrikt besökt gudstjänst, en stor begravning eller förnäm vigsel, ej heller för att roa barnen vid en barngudstjänst, kläder sig prästen i Kyrkans uråldriga skrud, utan för att i Mässan ge uttryck åt åminnelsemotivet i Nattvarden, åt förbindelsen bakåt med Fornkyrkan och den första nattvarden, i det mässkläderna är en stilisering av den antika dräkten, livkläd-naden och manteln, som Jesus själv bar, men därmed även åt förbindelsen uppåt till den himmelska gudstjänsten, som firas av den stora vitklädda skaran inför Guds och Lammets tron och av vilken den på jorden firade Mässan är både försmak, avbild, återglans och delaktighet.

Det oförnekliga intresset för vissa riter har även en realistisk motivering. För att först nämna en av de allra enklaste yttre åtbörderna, församlingens knäfall vid de i Handboken anbefallda tillfällena i Mässan, nämligen vid syndabekännelsen och under instiftelseordens läsning, så talar denna handling för sig själv. Knäfall är den mest adekvata, mest bibliska, mest pedagogiska åtbörden, när man bekänner sina synder och när man tillbeder den förhärli-gade Frälsaren, som kommer till sin församling i sakramentet. En realistisk

syndakännedom och en realistisk tro på Kristi verkliga närvaro i det konsekkrerade brödet och vinet måste ovillkorligt och spontant utlösa en sådan reaktion som knäfall. En yttre åtbörd talar ofta sitt otvetydiga språk om vad som rör sig i människornas inre. Allt detta sagt i full vetskap om risken för ett utvärtes väsende och skrymteri.

Den för närvarande mest diskuterade åtbörden — elevationen eller upphöjelsen av de konsekkrerade elementen — har också en realistisk motivering. Att den icke har med transsubstantiationsläran att göra, har på sistone ganska officiellt fastslagits i Svenska Biskopsmötets uttalande om vissa liturgiska frågor. Elevationens teologiska innebörd är snarast ett understrykande av realpresensen, en synlig demonstration av orden: »Detta är min lekamen, detta är mitt blod».

Hittills har jag endast berört vissa yttre ting men därvid kommit att tangera själva den teologiska brännpunkten. Vägen har gått utifrån och inåt, mot centrum, mot substansen, mot verkligheten själv, om vilket det i kristendomen rör sig.

Det karakteristiska för kristendomen är nämligen otvivelaktigt — såsom redan ordet kristendom anger — Kristus själv. Gud såsom den ende levande, allsmåktige och barmhärtige Skaparen och uppehållaren är känd både av Mose och Mohammed, Guds ande som en livgivande från Gud utgående kraft känner redan Gamla Testamentet. Tron på de dödas uppståndelse till dom, straff eller lycksalighet är både judendomens och Islams egendom. Messias, David redivivus och Urmänniskan, är såsom motiv och förhoppning känd i Gamla Testamentet och senjudendomen, och Mohammed erkände Jesus, den av jungfru födde, såsom en stor och märklig profet. Nutida liberal judendom räknar Jesus av Nasaret som kanske den störste av Israels profeter och söker på allt sätt rentvå de israelitiska ledarna från skulden till hans död på korset. Men steget därifrån och till Nya Testamentets bestämda påstående, att denne Jesus är Messias och Guds Son, är mycket långt. Islam, judendom, modern hinduism (Gandhi) och liberal protestantism kunna mötas i gemensam aktning och vördnad för Jesu personlighet, för hans verk och lära, givetvis i respektive åskådningars egen tolkning och framställning.

Om Jesus hade nöjt sig med att förkunna, att Gud är en barmhärtig fader för alla människor, att i sitt liv visa den allmänna människokärlekens väg och med sina ord undervisa därom, så förefaller det mycket sannolikt, att han icke av sitt folk skulle ha blivit förd till döden, åtminstone icke till döden på korset. Inte ens hans messianska anspråk i och för sig kunde enligt judisk uppfattning ha varit brottsliga. Historien känner flera personer både före och efter Jesus, vilka gjort anspråk på att vara Messias, men ingen enda har av

sitt folk fördenskull behandlats så som Jesus. Förklaringen kan naturligtvis till en del ligga däri, att han företrädde ett annat messianskt ideal än det önskade. Det är likaledes av källorna klart, att de judiska ledarna inför de romerska myndigheterna anklagade honom för hans anspråk att vara Messias, judarnas konung, och följaktligen ur romersk synpunkt en upprorsmakare mot kejsaren. Detta blev även den officiella dödsorsaken.

Men inom Stora rådet var det enligt alla fyra evangeliernas samstämmiga vittnesbörd en annan anklagelsepunkt, som till sist fällde honom och som motiverade det stränga straffet, nämligen hans uttryckliga anspråk på att vara Guds Son. Enligt de evangeliska berättelserna gick Jesus sålunda i döden för sin bekännelse att vara Guds Son. Detta faktum, att Jesus är Guds Son, är sålunda grundvalen för hela kristendomen. Alla övriga dogmer bygga ytterst på denna grund. Alla kristna lärosatser få sin specifika innebörd genom detta grundläggande faktum.

Om man har rätt att tala om ett kristendomens grundmotiv, så borde därför valet falla på detta grundläggande faktum, att Jesus är Guds Son. Detta innebär naturligtvis icke ett förnekande av att den förutsättningslösa, självutgivande kärleken är något för kristendomen karakteristiskt. Men om man vill göra denna eller någon annan idé till själva grundmotivet, löper man lätt risken, att kristendomen reduceras till denna enda grundidé, som under tidernas lopp kunnat uppträda i mycket olika föreställningsdräkter. Kristi människoblivande kan bli *en*, låt vara mycket expressiv utformning av denna grundidé, och hans död på korset den mest talande illustrationen bland alla av samma självutgivande gudomliga kärlek. Nattvarden, som närmast kan betecknas som en symbol av Kristi försoningsdöd — låt vara att för den oinvidige likheten mellan en måltid och en kvalfull död på ett kors icke är särskilt slående — kan följaktligen bli framförallt ett *verbum visibile*, en predikan i handling om samma grundmotiv, Guds kärlek.

Om det väsentliga i kristendomen är vissa idéer, eller en viss idé, bli lätt de olika illustrationerna av denna idé av sekundär betydelse, kanske rentav för tron ovidkommande.

Man skulle kunna resonera ungefär på följande sätt. Huruvida Jesus är »avlad av den Helige Ande, född av jungfrun Maria» eller icke, är oväsentligt. Det viktiga är den bakomliggande idén, som tager sig uttryck i denna föreställningsdräkt. Nya Testamentets vittnesbörd äro för övrigt icke alldeles enstämmiga i denna punkt. Matteus' och Lukas' födelseberättelser — liksom de tre ekumeniska symbolas bekännelse till deras meddelande om Jesu härkomst — få vi betrakta som en tidsbunden utgestaltning av grundmotivet,

Guds självutgivande kärlek, som en illustration av den vertikala linjen uppifrån och nedåt, som ett uttryck för Jesu enastående andliga väsensgemenskap med Gud.

Om Jesu uppståndelse skulle man på liknande sätt kunna säga: Det är likgiltigt, om hans uppståndelse var »kroppslig» eller »andlig» — det väsentliga, själva grundidéen består ändå, nämligen den eviga sanningen, att »det intet finns, som icke vinnas av kärleken som lider». Uppståndelseberättelserna kunna därför, utan att detta skulle kunna skada tron, mycket väl vara legendariska illustrationer till denna grundidé. Det viktigaste är, att Jesus åter fått makten i lärjungarnas hjärtan.

Nya testamentets berättelser kunna då reduceras till legender eller myter, som i bildens form ge uttryck åt vissa grundläggande tankar, vissa eviga sanningar, som uppenbarats av Jesus, och som teologerna ha till uppgift att framleta ur det omgivande slagget.

Med det här sagda skall ingalunda påstås, att icke Guds självutgivande kärlek är det grundläggande för hela frälsningsverket. Men det är klart, att frälsningsgärningarnas betydelse inte kan reduceras till att vara endast illustrationer av denna gudomliga kärlek. Givetvis äro de alla uttryck för Guds kärlek, men de äro inte umbärliga eller för tron ovidkommande uttryck, som tilläventyrs skulle kunna utbytas mot andra. Det är fråga om konkreta utslag av Guds kärlek, aktiva insatser i historien av Gud själv, vilka totalt förändrat människornas situation. Jesus har inte nöjt sig med att i ord och gärning åskådliggöra, förkunna, »uppenbara», Guds kärlek för människorna, utan han har genom sitt inträde i världen och genom sitt liv och sina gärningar infört denna kärlek i mänskligheten. Han har genom sitt människovardande begynt en ny mänsklighet, vars stamfader är han själv, den nye Adam. Han har lagt Kyrkans grundvalar genom att utvälja de tolv apostlarna, vilka överlämnat hans ord och lära och vittnesbördet om alla hans gärningar till kommande släkten. Han har genom sin död verkligen lidit straffet för alla människors synder och genom sin uppståndelse övervunnit dödens makt och öppnat vägen in till det eviga livet för alla människor.

Men hela denna serie av gärningar äger sin absolut avgörande betydelse för alla tider därför, och endast därför, att Jesus är Guds Son, född av Fadern i evighet.

Det har blivit en rätt allmänt omfattad föreställning, att gudsskapet och inkarnationen icke nödvändigtvis kräver, att Jesus föddes till människa på ett övernaturligt sätt, utan mans medverkan, av Jungfrun Maria. Ofta synes teologernas största intresse i detta sammanhang vara att påpeka, att jungfru-



födelsen ingalunda är den enda nödvändiga formen för inkarnationen, ja, att denna dogm först på ett relativt sent stadium i Kyrkans historia kom att intaga en central plats. Utan att man i regel vill kategoriskt förneka vare sig dess möjlighet eller dess fakticitet, brukar man ej sällan anföra åtskilliga argument, som konsekvent leda till förnekandet av denna lära.

Det har närmast blivit ett axiom i teologiska kretsar, att Matteus' och Lukas' födelseberättelser stå helt isolerade i Nya Testamentet, att deras stamtavlor för Josef strida emot jungfrufödelsen, att både Paulus och Johannes företräda en helt annan syn på inkarnationen.

Förutom detta exegetiska argument — som, om det vore riktigt, måste rikta dödsstöten mot hela den kyrkliga läran om Jesu övernaturliga börd — göres ofta det påståendet, att hela föreställningen om jungfrufödelsen uppkommit dels genom inflytande från i antiken gängse berättelser om stora mäns tillblivelse, dels för att ge en förklaring till Jesu syndfrihet och enastående ställning överhuvud. Gärna påpekar man därvid, att en dylik förklaring icke är tillfredsställande utan konsekvent måste föra till dogmen om Jungfru Marias obefläckade avlelse, för att arvssyndssammanhanget verkligen skall avbrytas. Ofta invändes även, att jungfrufödelsen strider mot inkarnationens innersta väsen, emedan den inkräktar på Jesu sanna och fulla mänsklighet. Är det inte ett ännu större under, säger man, att en helt vanlig människa, Jesus, född av tvenne jordiska föräldrar, kunde stå i en så fullkomlig gemenskap med Gud och vara så fullständigt ren ifrån synd?

Den teologiska klarheten skulle säkerligen ha vunnit, om man efter en sådan argumentering mera allmänt tagit steget fullt ut och öppet avskrivit läran om Jesu övernaturliga börd och klart och tydligt deklarerat, att man i stället för det mindre och oväsentligare undret, som Matteus och Lukas relaterar, i den kristna lärobyggnaden insatt det större och väsentligare undret, nämligen att Jesus, Josefs och Marias son, var alldeles syndfri och Gud så närstående, att han kan kallas en inkarnation av Gud själv, »Guds enfödde son».

Gentemot den här refererade, allmänt kända synen på inkarnationen kan emellertid åtskilliga invändningar göras. Först och främst är den dubbeltydiga ståndpunkten otillfredsställande. Kyrkan måste kunna säga antingen ja eller nej i denna fråga. Den nuvarande vacklande hållningen uppfattas väl i allmänhet — och kanske med rätta — som ett förnekande. Frågan blir då givetvis, hur Kyrkan under sådana omständigheter i sin trosbekännelse kan bibehålla en så föga adekvat formulering som »avlad av den Helige Ande, född av Jungfru Maria». Härpå brukar visserligen svaras, att det gäller andemeningen och icke bokstaven, att det gäller att gå bakom den tidsbestämda

föreställningsdräkten och finna den väsentliga, bestående men utsägbara sanningen, att Jesus är Guds Son.

Här kan om någonsin det från Hedenius-debatten aktualiserade språk-teoretiska postulatet vara på sin plats. Visserligen finns det hemligheter i den gudomliga sfären, som inte kan utsägas på mänskligt språk. Men så ofullkomligt är ändå inte detta instrument, att sanningen om Jesu gudomliga ursprung inte skulle kunna få ett mera adekvat uttryck än det, som Matteus, Lukas och de ekumeniska bekännelserna giva, för så vitt han nu verkligen vore Josefs köttslige son och på samma gång Guds enfödde son. Annars är det inte underligt om man ibland kallat dogmerna för trasor, som människor hängt på Kristus och som det gäller för oss att frigöra oss ifrån.

Bägge leden i uttrycket »avlade av den Helige Ande, född av Jungfrun Maria» innebära uppenbarligen en direkt förnekelse av föreställningen, att Jesus skulle vara Josefs köttslige son. Man kommer inte åt andemeningen genom att förklara, att »avlade av Helig Ande» egentligen blott betyder, att den Helige Ande medverkade vid Jesu tillblivelse, eller att »född av Jungfrun Maria» egentligen innebär, att Jesu moder *icke* var jungfru.

Ett så otympligt redskap är lyckligtvis icke det mänskliga språket. I så fall skulle varje återgivande med ord av ett rådande förhållande eller en timad händelse vara en omöjlighet. Man skulle aldrig kunna veta om inte ett ord egentligen betecknade motsatsen till vad det kunde synas betyda. En språk-förbistring värre än den babyloniska skulle inträda.

Det är av visst intresse att se, till vilka teologiska konsekvenser sådana forskare föras, vilka i sak tagit avstånd från evangeliernas och de ekumeniska bekännelsernas lära om Jesu övernaturliga börd. Jag tänker nu inte närmast på den radikalare falang, som med E. Linderholm förnekar inte bara den övernaturliga börd, utan även uppståndelsen, Kristi gudom och Jesu messias-medvetande. Jag avser representanter för en förmedlande ståndpunkt, som söka fasthålla de gamla formuleringarna men ge dem en delvis ny innebörd.

En så represantativ och nobel företrädare för denna via media som framlidne biskop Torsten Bohlin<sup>1</sup> förnekade visserligen inte kategoriskt Jesu övernaturliga börd, men den hade ingen plats i hans system, och man gör nog ingen orätt, om man påstår att han i sak förnekat den, genom att hänvisa till de gängse, förut i denna uppsats anförda argumenten.

Det är då anmärkningsvärt, att samme man i sak även förnekade Kristi

<sup>1</sup> Det är ingalunda meningen att i denna uppsats särskilt polemisera mot biskop Bohlin. Med sin öppna ärlighet har han i väsentliga frågor yttrat sig så rakt på sak, att hans ståndpunkt just därigenom är lämplig som exempel i den nu behandlade frågan.

preexistens. I Nya Testamentet finner han läran därom belagd endast hos Johannes och Paulus, varför dess exegetiska underlag icke anses riktigt fullvärdigt. Preexistensen reducerar han därtill, att Gud i sitt rådslut förutsåg Jesu frälsargärning. I den meningen existerade Jesus alltså före sin jordiska tillvaro, att han fanns i Guds tanke och rådslut dessförinnan.

Uppenbarligen skiljer sig en dylik preexistens icke väsentligen från det förutvetande en allvetande Gud måste ha om varje människa före hennes födelse. En föruttillvaro i gudomen själv kan det icke bli tal om. Treenighetsläran är därmed i princip upplöst, vilket också bekräftas därav, att tolkningen av treenighetsdogmen närmast blir ett slags modalism. De tre »personerna» få beteckna olika uppenbarelseformer av den ende Guden.

Det är ett egendomligt sammanträffande, att just de båda bibliska författare, Paulus och Johannes, vilka sägas icke känna till jungfrufödelsen, klart uttala tron på Kristi preexistens, under det att Matteus och Lukas, som ensamma meddela, hur med Jesu födelse tillgick, icke synas ha något direkt omnämnande av preexistensen.

Man skulle därav kunna draga den slutsatsen, att jungfrufödelsen och preexistensen icke ha något inre samband med varandra och att det samtida förnekandet av bådadera endast skulle bero på en tillfällighet men att det icke föreläge ett logiskt nödvändigt samband mellan båda dessa läror.

Vid närmare eftertanke måste man emellertid allvarligt fråga sig, om inte både Johannes och Paulus med logisk nödvändighet måste förutsätta jungfrufödelsen, som de icke direkt omnämna.

Enligt Johannes är nämligen allt »det som är fött av kött, kött» (Joh. 3: 6), och om alla människor gäller ordet: »I måsten födas på nytt», »av ande och vatten», för att se eller komma in i Guds rike (3: 3, 5, 7). Därav följer, att om Jesus är född av kött, av mans vilja, så måste även han själv vara underkastad samma lag, som han här uppställer om den nya födelsens nödvändighet. Men Johannes säger icke, att den preexisterande Logos »föddes av kött» utan att han »blev kött». Från begynnelsen, före sin jordiska tillvaro, var han av Gud, ja, han var Gud själv, och det har icke existerat någon period av Jesu jordiska tillvaro, då han ännu icke var Logos, var av Gud. Det barn, som Maria bar under sitt hjärta, var från begynnelsen Logos, som vart kött, icke en människa, avlad (född, *gennētheis*) av blod, av köttslig vilja, av mans vilja (Joh. 1: 13). Det finns ingen antydning om att detta barn behövde födas på nytt av Gud, av vatten och ande.

Johannes' teologi förutsätter synbarligen det faktum, som Lukas och Matteus meddelar utan några teologiska kommentarer. Han måste ha känt till dessa

evangelisters berättelser och bygger förmodligen medvetet på den av dem omnämnade och av Kyrkan vid denna tid välkända sanningen om Jesu börd.

Paulus anses allmänt förneka Jesu övernaturliga börd med sitt uttrycksätt i Rom. 1: 3: »kommen (eller: född *genómenos*) av Davids säd (*sperma*) efter köttet». Därvid bör observeras, att »Davids säd» här omöjligt kan beteckna »Davids sperma» i bokstavlig mening. Uttrycket måste i stället ha den allmänna innebörden »Davids ätt, efterkommande». Eftersom både Matteus och Lukas genom att anföra Josefs genealogi tydligt ställer in Jesus i Davids ätt men samtidigt i födelseberättelserna meddelar, att Josef icke var hans verkliga fader, så är det icke a priori uteslutet att Paulus med det här citerade uttrycket menar detsamma, d. v. s. att Kristus genom att födas i äktenskapet mellan Josef och Jungfrun Maria kom att tillhöra Davids ätt. Paulus kan icke rimligtvis ha varit okunnig om en tradition, som hans vän och medarbetare Lukas meddelade enligt förstarangsvittnens uppgifter.

En analys av Pauli antropologi och frälsningslära för till samma konsekvenser, som var fallet beträffande Johannes. Människans medfödda situation framgår av sådana kända uttalanden av Paulus som exempelvis de följande: »Alla hava syndat och äro i avsaknad av Guds härlighet» (Rom. 3: 23). »Kött och blod kan icke ärva Guds rike» (1 Kor. 15: 50). »Jag är köttslig, såld (till träl) under synden» (Rom. 7: 14). »Ty viljan finns hos mig, men (förmågan) att utföra det goda icke» (Rom. 7: 18). »Jag arma människa, vem skall rädda mig från denna dödens kropp?» (Rom. 7: 24).

Alltså, av naturen, från födelsen, är människan hemfallen åt synden och döden och är i kampen mot det onda hopplöst vanmäktig. Detta gäller utan undantag alla, som härstamma från den förste Adam (Rom. 5: 12 ff., 1 Kor. 15: 45 ff.). Endast i Kristus, den andre Adam, finnes räddningen.

Lagen kunde icke hjälpa människan, den gjorde endast hennes situation ännu värre (Rom. 7). »Men det för lagen omöjliga, eftersom den var vanmäktig genom köttet, (det gjorde) Gud, i det han sände sin egen son i syndigt köttens gestalt och fördömde synden i köttet» (Rom. 8: 3).

Den nya insatsen i människosläktet till dess räddning kom sålunda icke först med Kristi död på korset eller med hans uppståndelse och förhärligande, utan därmed, att »när tidens fullbordan kom, Gud sände sin egen son, kommen av kvinna, kommen under lagen, för att lösköpa dem (som äro) under lagen, för att vi skulle få söners rätt» (Gal. 4: 4 f.).

Det finns ingen antydning hos Paulus om att Jesus först genom sin uppståndelse, eller genom sin lydnad intill döden på korset, ej heller genom sitt dop, blev Guds son. Förutsättningen för hela frälsningsverket är, att Jesus från be-

gynnelsen av sitt liv, ja, av evighet, var Guds son (Rom. 1: 2). »Han som var till i gudsgestalt, aktade icke likheten med Gud för rov» (i den preexistenta tillvaron), »utan han förnedrade sig själv och antog träls gestalt, i det han blev till efter människas likhet» (inkarnationen, Fil. 2: 6 f.). »Han är den osynlige Gudens avbild, den förstfödde i hela skapelsen, ty i honom skapades allt i himmelen och på jorden, det synliga och det osynliga» (Kol. 1: 15 f.). Identiteten mellan den preexistente Kristus, Guds enfödde son, och människan, den andre Adam, är uppenbar, och därpå grundar sig hela frälsningens möjlighet.

Att Guds Son kom i syndigt köttets gestalt, kan icke innebära, att Gud utvalde ett visst barn, avlat av en viss jordisk fader i en viss jordisk kvinnas sköte. Detta skulle innebära adoption, och därigenom skulle identiteten mellan den preexistente och den jordiske Kristus vara avbruten. Syndens makt i den mänskliga naturen skulle då icke ha brutits, därigenom att gudomen själv föddes av kvinna och ingick i människonaturen, utan genom ett beslut av Gud att utrusta ett visst människobarn med syndfrihet, med gudomliga egenskaper och med makt över synd och död. Detta vore adoption men icke reellt gudssonskap, icke inkarnation.

När somliga teologer ha förklarat, att Jesu gudssonskap är av andlig och icke fysisk art, så är detta visserligen sant, men på ett annat sätt, än de vanligen mena. Ty människan Jesus är »Guds son efter helighets Ande» (Rom. 1: 3) och »Davids son efter köttet» (*ibm.*). Men detta paulinska uttryckssätt kan icke spelas ut mot Jesu övernaturliga börd. Endast enligt den form av inkarnationen, som jungfrufödelsen innebär, kan det nämligen med full realitet sägas, att Jesus är på en gång Guds Son efter Helig Ande och Davids son efter köttet.

Både Johannes och Paulus förutsätta sålunda Jesu övernaturliga börd. Jesus är den enfödde Sonen, vars särställning icke består däri allenast, att han har en enastående gudsgemenskap. Det är helt konsekvent, att han både enligt Matteus (7: 21, 15: 13, 16: 17, 18: 10, 19, 11: 27, 26: 29, 53), enligt Lukas (2: 49) och enligt Johannes (2: 16, 5: 17, 43, 6: 32, 40, 8: 19, 49, 54, 10: 18, 29, 14: 2, 20, 21 *et pass.*) kallar Gud »*min* Fader». I sak identiskt därmed är det ofta hos Johannes förekommande uttrycket »Fadern» (*ho patér*), motsvarande det arameiska *abbū* (Joh. 5: 19, 20 *et pass.*, Matt. 11: 27, 24: 36, Mark 14: 36, jfr Rom. 8: 15, Gal. 4: 5 f.).

Att detta sätt att tala till eller om Gud innebär något mer specifikt och pregnant än den harnackska faderstanken, Gud som allas vår fader — vilket icke var något för judendomen nytt eller främmande — framgår med önskvärd tydlighet av t. ex. Joh. 5: 18, där »judarna sökte döda Jesus, därför att han icke endast ville upplösa sabbaten utan även kallade Gud sin egen Fader

och därmed gjorde sig lik Gud». En allmän förkunnelse om Guds faderskärlek skulle icke ha uppfattats som hädelse. Det för judarna upprörande var, att en enskild människa kallade Gud »*min* Fader».

Under det att den bibliska inkarnationstanken förutsätter Jesu övernaturliga börd, är det efter det föregående å andra sidan betecknande, att förnekandet av den övernaturliga bördens konsekvent för till ett slags adoptianism, vare sig adoptionen förlägges till Jesu tidigaste barndom eller till hans dop i Jordan eller något annat senare tillfälle i hans liv. Men varje form av adoptianism innebär i sak ett förnekande av inkarnationen, även om själva termen bibehålles och försvaras. Kontinuiteten och identiteten med den preexisterande Kristus upplöses, och det är då endast följdriktigt, att preexistensen uttunnas därhän, att Frälsaren Jesus fanns i Guds förutseende tanke, i hans rådslut och frälsningsplan, innan han föddes på jorden. Adoptianism leder konsekvent till unitarism.

## II.

Vi ha uppehållit oss länge, enligt mångas mening kanske alltför länge, vid frågan om inkarnationens förhållande till den övernaturliga bördens innan vi äntligen i all korthet beröra några särskilt aktuella punkter i kristendomsynen. Det kanske hade varit nog att konstatera, att den klart uttalade bibliska läran och de ekumeniska symbola samstämmigt hävda jungfrufödelsen såsom den faktiska formen för inkarnationen. Men en ingalunda ovanlig syn på denna fråga bland teologiens företrädare har gjort det nödvändigt att så utförligt som möjligt söka utreda denna läropunkt. Långt ifrån att vara oväsentlig är denna fråga av så fundamental betydelse för hela teologien och hela kristendomen, att man med skäl kan fråga sig, om icke spiritualiseringen av så många kristna grundsanningar i vår tids tänkande — av uppståndelsen, kyrkosynen, sakramenten, ämbetet, rättfärdiggörelsen och helgelsen m. m. — innerst inne sammanhänger med spiritualiseringen av det första ledet i Kristi frälsargärning, inkarnationen.

För en realistisk teologi är det självklart, att orden i bekännelsen måste beteckna, vad de betyda och icke något annat. En realistisk teologi menar, att själva faktum, den objektiva frälsningsgärningen är det primära och grundläggande, icke idén, föreställningen om densamma. Frälsningsgärningen är icke blott en dräkt, en illustration åt idén. Det är frälsningsgärningen, vad Gud har gjort och gör, som frälsar, icke själva tanken, idén om saken själv. En realistisk teologi hävdar därför ståndaktigt, att frälsningens grund är det faktum, att Gud själv, Sonen, som är ett med Fadern, verkligen blivit människa, lidit och

dött och uppstått och nu lever i den himmelska härligheten men även är verksam och närvarande i sin kyrka på jorden.

Det karakteristiska för all spiritualiserande teologi är det bestämda förnekandet av inkarnationens signum »*finitum capax infiniti*». Att Jesu gudssonskap även är en fysisk realitet, finner man chockerande och upprörande — oandligt. Vad har det fysiska med frälsningen att göra? Hur kan Gud gå in i materien, i människonaturen, i jungfruns sköte? Att Jesus *kallas* Guds Son kan man fördraga, försåvitt detta får vara en messiansk titel bland andra, eller ett uttryck för hans »andliga» gudsgemenskap, men det ontologiska faktum, att Jesus av Nasaret *är* Guds Son, även såsom människa, möter ofta ett kompakt motstånd — nu liksom under hans jordelivs dagar.

#### a) *Ordet.*

Hemligheten med Jesu ursprung ovanifrån är nyckeln till förståendet av Bibeln, enkannerligen Nya Testamentet. Hela vår syn på ordets nådemedel och Bibelns auktoritet sammanhänger därmed. Om Jesus verkligen är — inte bara en profet med djupare kännedom om Guds väsen och vilja än någon annan — utan Logos, som blev kött, Guds Son av evighet, vorden människa, då får allt vad han sagt en absolut och odiskutabel auktoritet. Det har varit mycket vanligt, att man i teologiska diskussioner tillämpat inkarnationen i den riktningen, att Jesu mänsklighet medgiver en relativisering av hans bud och ordningar. Man har framför allt betonat den *mänskliga* sidan av inkarnationen. Detta är fullt berättigat att göra, bara man samtidigt och lika starkt betonar inkarnationens gudomliga sida och icke förgäter, att Jesu mänsklighet ingalunda innebär skröplighet och ofullkomlighet.

Ingen av de nytestamentliga författarna betonar mer uttryckligt, att Jesus verkligen var en sann människa av kött och blod — i bestämd polemik mot varje doketisk förnekelse av detta faktum —, än vad Johannes gör. Men det är heller ingen, som starkare hävdar, att Jesus är Guds Son. Att tro på Jesus innebär i johannesevangeliet icke något annat än att bekänna, att han är Guds Son.

Det är därför Jesus talar om himmelska ting såsom ögonvittne (Joh. 3: 11—13, 32, 8: 26, 28). Han ensam *vet* vad han talar om. Den häpnadsväckande makt och myndighet, varmed han talade, får här sin enda tillfredsställande förklaring. Han refererade icke till vad rabbi den och den hade sagt, såsom de samtida skriftlärde gjorde. Han använde icke heller den profetiska formeln från Gamla Testamentet, »*neum jahve*, så säger Herren», utan »*JAG SÄGER EDER*», eller med edlig bekräftelse: »Amen, Amen, jag säger eder». Men detta »*jag säger eder*» har icke rin-

gare auktoritet än det gammaltestamentliga: »Så säger Herren». Det betyder i själva verket detsamma. Jesu »Jag» är »Herren» JHVH. Därför äro Jesu ord ande och liv. Därför skola de icke förgås, när himmel och jord förgås. Därför äro de saliggörande, pånyttfödande, nyskapande. Därför lyda även naturens krafter hans ord.

Miraklen, som man sökt kringgå och som i skolornas kristendomsböcker ofta förbigås, få en självklar plats i hans verksamhet mot denna bakgrund. När Skaparen kommit till sin skapelse i mänsklig gestalt, så är det endast följdriktigt, att hans ord ha en så väldig makt. Hans gärningar väcka häpnad och förundran i samtiden, som icke kan förneka dem, men de äro alla »tecken», vittnesbörd om vem han egentligen är.

För den historiska synen på de nytestamentliga berättelserna är detta av avgörande betydelse. Ofta tillägga även ganska »positiva» teologer på tal om dessa berättelsers historiska värde ett förbehåll: »det är givetvis icke fråga om historiska berättelser i vanlig mening», »icke historiska källor i egentlig mening», eller dylikt.

För en verkligt realistisk teologi kan detta förbehåll — brasklappen, som skyddar mot beskyllning för fundamentalism och säkrar vederbörande vetenskapliga anseende — icke väga synnerligen tungt.

Om man med nämnda förbehåll menar, att de nytestamentliga berättelserna innehålla vissa legendariska element, och att de följaktligen måste tagas *cum grano salis*, så har man därmed icke egentligen visat, att de principiellt skiljer sig från andra samtida historiska dokument. Även ett autentiskt ögonvittnes redogörelse för en timad händelse måste kritiskt granskas. Det vore av stort värde att få veta, var dessa »historiska källor i vanlig mening» finnas, och om de icke skulle behöva kritisk granskning. De torde i så fall icke vara synnerligen vanliga.

Om man däremot anser, att de nytestamentliga berättelserna icke äro historiska dokument i vanlig mening, därför att de meddela ytterst extraordinära händelser, så är detta alldeles riktigt och i full överensstämmelse med dessa berättelsers egen syn på saken. Ty de avse ingalunda att berätta om alldagliga ting eller ens om fantastiska och sensationella ting av intresse för kuriosas. Utan de vill berätta om det oerhörda, det absoluta, det för mänsklighetens öde fullkomligt revolutionerande. Deras intresse är icke berättandet i och för sig utan saken själv. Författarna berätta, vad de verkligen ha sett och hört, eller vad trovärdiga ögonvittnen meddelat dem.

Man har ibland sagt, att det är fråga om »trosvittnesbörd», och att detta skulle minska evangeliernas historiska tillförlitlighet. »Trosvittnesbörd», skulle



alltså innebära en försvagning av sanningshalten. Vad man »tror», är sålunda inte med säkerhet sant och tillförlitligt.

Men för de nytestamentliga författarna är en sådan tankegång lika orimlig som för moderna ateister. De tro, därför att de blivit överbevisade och övertygade om sanningen i det, som har meddelats dem. De skriva, icke för att skaffa proselyter för egna älsklingsidéer, utan för att lägga fram fakta så rättframt och sakligt, att de övertyga genom sin egen sanningshalt. De vill propagera för sanningen, i vetskap om att sanningen själv alltid är sitt eget bästa propagandamedel.

De nytestamentliga berättelserna äro givetvis trosvittnesbörd i den meningen, att författarna själva äro övertygade om, tro på, sanningen av det, som de meddela, och vilja övertyga andra om att detta verkligen är sant. Men man kan knappast säga, att det i och för sig minskar sanningsvärdet i en historisk framställning, om författaren själv tror på sin berättelses sanning. Däremot skulle motsatsen — om icke ens författaren trodde, vad han meddelar — otvivelaktigt förringa berättelsens trovärdighet. När en omdömesgill och ärlig författare meddelar antingen, vad han själv bevittnat eller, vad han erfarit av trovärdiga ögonvittnen, så måste man medge, att detta styrker tillförlitligheten i hans uppgifter.

Man har all anledning att besinna innebörden i begreppet »vittne» i Nya Testamentet. Det torde ha en betydligt mera sakligt juridisk betydelse, än man — kanske under omedvetet inflytande av klangen hos ordet »vittnesbörd» i vissa nutida religiösa sammanhang — vanligen menar. Apostlarna betraktas och betrakta sig själva som ögonvittnen, som gå i borgen för sanningen av den tro, de förkunna, och som sådana åberopas de av de kristna apologeterna under de första århundradena.

Sjelva synen på evangeliernas historiska sanningsvärde är av fundamental betydelse i vår realistiska tidsålder. Den kyrkliga förnyelsen ställer sig ytterst kritisk mot den skepsis beträffande de isagogiska problemen, som alltfort tillämpas i protestantisk exegetik.

Sanningsfrågan tillspetsas i det, som är själva höjdpunkten i de evangeliska berättelserna, nämligen Jesu uppståndelse. Man har härvidlag på sistone livligt diskuterat frågan, huruvida Kristi uppståndelse är ett historiskt faktum eller inte. I viss mån har väl diskussionen härom blivit en strid om ord. Frågan blir, vad man lägger in i begreppet »historiskt faktum». Några ha därmed menat ett faktum, som är dokumentariskt bestyrkt på ett sätt, som utesluter varje möjlighet till tvivel. Själv finner jag det naturligare att därmed avse en hän-

delse, som faktiskt timat på det historiska planet, oavsett om den blivit av människor bevitnad och upptecknad eller inte.

I förra fallet blir frågan beträffande Kristi uppståndelse: är denna händelse dokumentariskt bestyrkt på ett sätt, som icke lämnar rum för något tvivel? I senare fallet blir problemet: är denna händelse historisk i den meningen, att den inträffat inom den av oss kända verklighetens gränser? Eller är det en helt och hållet »överhistorisk» händelse, som ligger helt utanför den av oss iakttagbara och kontrollerbara verkligheten?

Båda frågorna sammanhånga i viss mån med varandra, så till vida, som ett förnekande av uppståndelsens historicitet i den senare betydelsen med naturnödvändighet medför ett nekande svar även på den förra frågan. Men man kan mycket väl svara nej på den första frågan utan att därför förneka uppståndelsens historicitet i den senare betydelsen.

Det förefaller mig rimligt, ja, nödvändigt att hävda, att Jesu uppståndelse måste ha varit historisk i den senare meningen. Apostlarna ha sett vissa påtagliga fakta, visserligen i högsta grad överraskande och extraordinära, men de ha med sina naturliga sinnen gjort erfarenheter, som de uppfattat som tydliga bevis för uppståndelsens verklighet. Den tomma graven var ett iakttagbart och kontrollerbart faktum inom den historiska verklighetens gränser. Mötena med den uppståndne ha icke skett i drömmen eller i ett extatiskt tillstånd utan inregistrerats av de vanliga yttre sinnen. De ha sin objektiva inomhistoriska sida. Berättelserna betona uttryckligen, att det icke var en »ande» eller en vålnad, som visade sig för lärjungarna. Därmed är ingalunda förnekat, att uppståndelsen även har sin överhistoriska sida.

Uppståndelsen är kroppslig — uttrycket »andlig uppståndelse» är icke ägnat att göra diskussionen klarare. Att Jesu ande skulle leva även efter döden, innebär ingenting utöver den ordinära judiska tron, ingenting extraordinärt och uppseendeväckande. Poängen är ovedersägligen, att den döda kroppen fått liv, ett liv av annan kvalitet än en vanlig jordisk människokropp men ändock med identiteten bevarad. Kristus uppstod först ur graven, därefter även i lärjungarnas hjärtan. Att vända om ordningsföljden är en uppenbar förfalskning av källorna.

Är detta historiskt bevisbart? Är det bevisat på ett oemotsägligt sätt? På grund av hela frågans starkt affektionsmättade karaktär är det kanske omöjligt att ge ett objektiva svar därpå. Om det rörde sig om en för människors ve och väl så pass likgiltig fråga, som exempelvis problemet, om Karl XII dödats av lönnmördare eller av fiendens eld, så kanske man skulle kunna nå consensus. Nu får ett svar i endera riktningen lätt anstrykning av ett dekret.

Försiktigtvis kanske man kunde formulera svaret ungefär så: Den händelse, som här berättas, har veterligen inga paralleller, som kunna göra anspråk på att vara annat än myter eller legender, men att den är unik innebär icke i och för sig något absolut argument emot dess fakticitet. Det vore en ovetenskaplig bevisföring. Den är visserligen icke bestyrkt av helt samtidiga dokument, men de källor vi äga bygga på ögonvittnen eller äro författade av ögonvittnen (Johannes och eventuellt Matteus). Vi äga visserligen inga uppgifter om denna händelse från neutralt eller fientligt håll utan endast från anhängare till Jesus, men våra vittnen göra ett trovärdigt intryck inte minst därigenom att de utan tvekan kunde lida eller gå i döden för sanningen av sin förkunnelse. De argument, som under tidernas lopp anförts emot Kristi uppståndelses verklighet (de olika gravrovshypoteserna, skendödshypotesen m. m.) äro så orimliga och osannolika, att de snarare bli ett stöd för uppståndelsetron än ett hinder. Sammanfattningsvis kunde sägas, att Kristi uppståndelse är så väl betygad, att Kyrkan alltfort med fullständigt rent samvete kan förkunna dess verklighet, ja, att ett oförvillat och fördomsfritt sinne måste böja sig för faktum, att Jesus verkligen är uppstånden.

Liksom mandomsanammelsen har även uppståndelsen sin historiska sida. I själva verket är uppståndelsen en nödvändig följd av inkarnationen. Det är icke möjligt, att den kropp, i vilken Guds Son tagit sin boning, skulle ha kunnat behållas av döden (jfr Apg. 2: 24). Liksom Han övervann dödens orsak, synden i den mänskliga kroppen, måste han även övervinna kroppens dödlighet. Så blir genom uppståndelsen den kropp, som framgått ur Jungfru Marias sköte, förvandlad och förhärligad. När Sonen återvänder till Fadern och återförenas med Honom i den heliga Treenigheten, är Han alltfort och för all framtid Sann Gud och sann människa.

#### b) *Sakramenten.*

Detta måste ha betydelse för Kyrkans innebörd och för sakramentens väsen och betydelse. Att uttrycket »Kristi kropp» är mera än en metafor, har av exegetiken sedan länge erkänts. Det är fråga om en verklighet, som får sitt mest adekvata uttryck i denna term. Genom dopet inlemmas människan i denna osynliga kropp, hon blir en lem i Kristi kropp, ikläder sig den nya människan, den nye Adam, Kristus. Detta sker icke endast i tron, för tron, utan är en objektiv verklighet.

För synen på nattvarden måste denna verklighet också ha avgörande betydelse. Man har på sistone velat uttolka instiftelseordens »detta är min lekamen» så, att kropp här skulle betyda Kristi kyrka. Förutom att det blir

svårt att förklara, vad Kristi blod då skall betyda, för detta resonemang in i ett annat dilemma. Om nämligen »Kristi lekamen» i instiftelseorden skulle beteckna Kyrkan, så måste detta innebära, att Kristus säger: »Detta är min kyrka, som varder utgiven för eder», vilket är orimligt. Kristus offerar icke sin Kyrka för lärjungarna, utan Han offerar sig själv, sin egen kropp, för sina lärjungar, d. v. s. för sin Kyrka. Församlingen eller kyrkan kallas Kristi kropp, därför att den är inlemmad i Kristi kropp, Hans härlighetskropp. Brödet i Nattvarden *är* Kristi kropp i kraft av Hans eget ord, på ett sakramentalt sätt, men det kallas icke Kristi lekamen för att beteckna Kyrkan. I stället för att tolka uttrycket »Kristi lekamen» om nattvarden utifrån beteckningen av Kyrkan såsom Kristi kropp, bör man gå den motsatta vägen och utifrån Kristi lekamen i nattvarden förstå Kyrkan såsom Kristi kropp.

### c) *Ämbetet.*

Ämbetets innebörd sammanhänger även med inkarnationen. Man finner i Nya Testamentet en succession, utgående från Fadern, vilken sänder Sonen i världen. Och denne i sin tur sänder på samma sätt ut lärjungarna, närmast de tolv (Joh. 17: 18, 20: 21). De i första hand äro grenarna i vinträdet (Joh. 15), lemmarna i Kristi kropp (1 Kor. 12). Genom dem strömmar livet ut till hela Kyrkan, genom ordet och sakramenten, som av ämbetet förvaltas.

Att apostlaämbetet har sin fortsättning i Kyrkans ämbete, som i första hand representeras av biskopsämbetet, är för den kyrkliga förnyelsen en väsentlig biblisk, apostolisk och allmänkyrklig sanning. Härigenom representeras kontinuiteten genom tiderna, den fortsatta inkarnationen får här ett uttryck, som är en garant för att Kyrkan verkligen är Kristi kropp, Guds tempelbyggnad, som är uppbyggd på apostlarnas och profeternas grundval med Kristus själv såsom den sammanhållande och livgivande slutstenen.

Den sakramentala syn på Kyrkan, som här kommer till uttryck, är återigen en variant på det specifikt kristna grundmotiv, som bygger på inkarnationens verklighet, nämligen principen *finitum capax infiniti*. Kyrkan består av människor med mänskliga svagheter och mänskliga ordningar, men i detta ändliga bor det oändliga, Kristus själv.

### d) *Frälsningen och helgelsen.*

Denna sanning har avgörande betydelse för frälsningen och helgelsen. Frälsningen är icke blott något eskatologiskt i betydelsen något tillkommande. Frälsningen är även något redan här i tiden närvarande. »Av nåd ären I frälsta», säger aposteln Paulus (Ef. 2: 6, 8). »Den som tror *har* evigt liv» (Joh. 3: 15, 5: 24, 6: 40, 47). »Den som är i Kristus är en ny skapelse» (2 Kor. 5: 17).

Svårigheten är att få den rätta balansen mellan det subjektiva och det objektiva. Risker med en sakramental syn är givetvis, att det subjektiva, personliga, momentet i frälsningen och dess tillägnelse kommer till korta. Därför måste ständigt betonas nödvändigheten av en personlig tro, av bot och bättring, men denna maning innebär egentligen icke en uppfordran att vinna och förvärva något nytt, som man förut icke ägde, utan snarare att aktualisera, återvinna det arv som man redan äger. Om man icke gör detta, är naturligtvis arvet till ingen nytta. »Den som icke har, från honom skall tagas också det han menar sig hava» (Luk. 8: 18).

Genom att frälsningen verkligen är något som den troende äger redan här medför den även en viss habitus hos honom. Frälsningen är icke endast något utanför den troende, icke endast Guds välbehag, utan en den kristnes delaktighet i Kristus och Kristi inneboende i honom. Återigen är det gentemot en abstrakt, spiritualiserande syn på frälsningen fråga om det oändligas inneboende i det ändliga.

Synen på gärningarna och helgelsen får sin prägel av detta förhållande. Visserligen är det sant, att synden är med i allt, även i de gärningar, som mest äro förtjänta att kallas goda. Men därav kan man icke draga den slutsatsen, att alla mänskliga gärningar äro onda, icke ens *coram Deo*. Detta blir följden, om man förfäktar den ofta hörda åsikten, att det i kristendomen icke göres någon skillnad mellan små och stora synder. Om alla gärningar äro behäftade men synd — vilket de som sagt förvisso äro — skulle detta innebära, att de bästa mänskliga handlingar ha samma kvalitet och stå på samma nivå som de grövsta brott. Det sunda förnuftet säger, att det måste ligga något i grunden skevt i en sådan åsikt, och det är mycket lätt att med bibliska belägg motbevisa den. Nya Testamentet skiljer först och främst på goda och onda gärningar, men den räknar även med större och mindre synder (1 Joh. 5: 16 f.) och med mer eller mindre fullkomliga goda gärningar (Fil. 1: 9 f.).

En kristen människa kan vara mer eller mindre fullkomnad och helgad. Det kristna livet är såsom allt liv ett växande. Ett ensidigt betonande av den vertikala linjen uppifrån och ned och den därmed sammanhängande fruktan för varje medgivande av ett nådens inneboende i människan och tillväxt hos henne torde medföra ödesdigra verkningar både för den enskildes och för församlingens liv. Där man verkligen drager ut konsekvenserna av inkarnationens faktum, blir det naturligt att med en viss optimism tala om helgelsens möjlighet och tillväxtens verklighet, om en helgelse, som omfattar hela människan, ande, själ och kropp (1 Tess. 5: 23), om ett utgjutande av Guds kärlek i våra hjärtan (Rom. 5: 5).

Växandets och framåtskridandets möjligheter komma väl till uttryck i det

ofta citerade ordet av Luther, att man icke *är* utan *blir* en kristen, att man icke är helbrägda utan på väg att tillfriskna. Frälsningen i Kristus är ett återställande av den fallna människan, ett tillfrisknande, ett tillväxande. Men motsatsen mellan vara och bliva får icke rimligtvis pressas ända därhän, att frälsningen icke i någon mån är ett varande, ett ägande redan här. Att *vara* på väg är icke endast ett blivande utan även ett varande, nämligen på den rätta vägen och i den rätta riktningen. Att tillfriskna är att *vara* bättre. För själavården och församlingsbyggandet är det av omistlig betydelse, att denna förhoppningsfulla syn på människans möjligheter att helgas och fullkomnas icke fördunklas. Såsom lem i Kristi kropp är varje enskild människa ett den helige Andes tempel. Det oändliga tager gestalt i det ändliga. »Vi alla som med avhöljt ansikte återspegla Herrens härlighet, vi förvandlas till hans avbilder från härlighet till härlighet» (2 Kor. 3: 18).

e) *Kyrkans enhet.*

Synen på Kyrkan såsom Kristi kropp aktualiserar hela det ekumeniska problemet. Den nuvarande splittringen i kristenheten måste kännas mer smärtsam och mer abnorm, ju starkare det betonas, att Kristi kropp till sitt väsen är och måste vara en enda. Den kyrkliga förnyelsen betonar därför i första hand den svenska Kyrkans katolicitet, »allmänlighet», först i andra hand dess karaktär av luthersk kyrka. Detta torde i själva verket stå i full överensstämmelse både med de lutherska bekännelseskrifternas och Luthers egna intentioner. Det innebär icke något svek mot eller förakt för det reformatoriska arvet.

Men det är viktigt att framhålla, att vi icke kunna fasthålla vid det specifikt lutherska enbart därför, att Luther har sagt så eller så, utan endast om och i den mån, som det är sant, apostoliskt och bibliskt. Det är därför som den kyrkliga förnyelsen, såsom jag tror genomgående, frambär en fulltonig förkunnelse om frälsningen av nåd allena, om rättfärdiggörelsen genom tron på Kristus utan gärningar. Detta är en grundläggande artikel, ja den grundläggande sanningen. Fastän dessa termer i det förbigående icke mycket ha använts, har själva saken hela tiden hävdats. Ty det är här icke fråga endast om en psykologisk, inomvärldslig frigörelseakt, såsom det ofta torde bli fallet i modern framställning av dessa läror, utan inlemmandet i, delaktigheten av Kristus genom tron på honom. Utan Kristus, Guds enfödde Son, Sann Gud och sann människa, som dött och uppstått för vår salighets skull, kan man överhuvudtaget icke tala om vare sig frälsning, rättfärdiggörelse eller helgelse. Allt detta blir då på sin höjd en viss psykologisk frigörelseakt, en viss moralisk förbättring, ett visst stärkande av livsmodet, om inte rena illusionen. Rätt-

färdiggörelse och frälsning i biblisk mening är räddning från synd och död till evigt liv. Detta innebär även — sekundärt — en psykologiskt förnimbar befrielse och en moralisk förbättring. Men detta är följd, icke orsak.

Eftersom Kristi kropp till sitt väsen är en enda men kristenheten genom människors synd faktiskt och påtagligt är splittrad, måste arbetet för Kyrkans enhet vara en förpliktelse av första ordningen. Vägarna till enhetens återställande äro mångahanda, men en fullkomlig yttre och inre enhet är icke möjlig annat än i sanningen och i kärleken. Om denna enhet kan förverkligas i denna tiden är omöjligt för oss att avgöra, förpliktelsen att sträva därefter kvarstår dock under alla förhållanden.

Målet måste vara både yttre och inre enhet, i både liv och gärning, i både tro och ordning. Enheten i tro kräver som konsekvens enhet även i gärning och organisation, ehuru fullkomlig uniformitet icke är nödvändig. Alla dessa slag av enhet höra innerst inne ihop. Det ena kan icke förverkligas i full mening utan det andra. Arbetsgemenskap måste på sitt sätt aktualisera men icke försvåra frågan om enheten i tro och gudstjänstliv. Varför skulle de, som göra gemensam sak utåt icke vara förenade i det allra mest centrala? Varför skulle icke de, som hava samma tro, vara förenade även i liv och arbete?

Den ekumeniska situationen förpliktar både till bekännelsetrohet och till redobogenhet att diskutera, i ödmjukhet och villighet att lära. Ingendera parten vinner på en allmän utsuddning av det karakteristiska hos en kyrka. Men den som besinnar sig på sin egenart, kan icke underlåta att ställa in denna i ljuset från Guds eget ord, i ljuset från Bibeln och från de skilda kristna konfessionerna.

Den lutherska konfessionen torde i betonandet av frälsningen av nåd allena lämna sitt väsentligaste bidrag till den ekumeniska diskussionen. Det är möjligt, att den i fråga om sådana ting som helgelsen, den sociala frågan, kyrkosynen, sakraments- och ämbetsuppfattningen har åtskilligt att lära både från höger och vänster. Det vore inskränkt högmod, ja, hyckleri, att i vare sig allmänluthersk eller svensknationell självtillräcklighet a priori avvisa den möjligheten. Det rätta svensklutherska självmedvetandet borde framför allt taga sig uttryck i en djärv, fördomsfri och öppen villighet att lära känna och lära av olika kyrkors kristendomstolkning, att till enhetens fromma utnyttja den nyckelposition, som Svenska Kyrkan genom sin speciella struktur, trots sin skräplighet, torde äga för närmandet mellan protestantisk och »katolsk» («catholic») kristendom, mellan de många protestantiska samfunden å ena sidan och den anglikanska, de ortodoxa — och om möjligt även den romerska — å andra sidan.

# TEOLOGISK LITTERATUR

## NYA ÖVERSIKTSARBETEN I TEOLOGISK ETIK

KARL BARTH: *Die kirchliche Dogmatik III:4. XI+810 sid. Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich (tr. i Biel) 1951.*

JOHN C. BENNETT: *Christentum und Gemeinschaft. Deutsche Ausgabe von Richard M. Honig. IX+246 sid. Church world service, New York 1949.*

WERNER ELERT: *Das christliche Ethos. 595 sid. Furche-Verlag, Tübingen 1949.*

PAUL RAMSEY: *Basic Christian ethics. XVIII+404 sid. Charles Scribner's sons, New York 1950.*

HELMUT THIELICKE: *Theologische Ethik I. XV+740 sid. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1951.*

Det är även för den ytlige betraktaren uppenbart, att de etiska problemen på nytt hålla på att återvända till den centrala plats, de intogo för cirka en mansålder sedan. Särskilt märkbar är omsvängningen på den filosofiska etikens gebit, där flera böcker, mest engelska och amerikanska, se dagen varje år. Men även inom teologien är klimatförändringen markant. Dogmatikens dominans, som behärskat bilden av den systematiska teologien i ett par decennier, håller på att brytas. Här är det uteslutande det senare, alltså det teologiska fenomenet, som skall något belysas. Man skulle kunna utgå från vissa nyare idéhistoriska monografier över specialproblem, varigenom den nyssnämnda intresseförskjutningen skulle bli tämligen klar. Men kanske är det ännu bättre att peka på det förhållandet, att totalframställningarna, översiktsarbetena över själva innebörden av det kristna ethos, handbokslitteraturen alltså, utökas med värdefulla tillskott i jämn takt. Till denna grupp kunna, om vissa reservationer göras, samtliga de fem stora arbeten räknas, vilka här skola anmälas. De ha utkommit under loppet av blott två till tre år. Därvid bör man minnas, att därjämte Kristelig etik av N. H. Søe utgått i tre upplagor under det senaste årtiondet (första upplagan från 1942 recenserad i denna tidskrift s. å., sid. 357—363) och att detta danska verk även är ute i tysk översättning och röner påtaglig internationell uppmärksamhet. För att icke talet nyss om brytandet av dogmatikens dominans skall missförstås, bör det dock tillfogas, att nästan alla dessa nya läroböcker i etik som grundval ha en noga genomtänkt dogmatisk totalkonception. Det vore



måhända mera rättvist att om det nya läget påstå följande: dogmatiken har i sin moderna självbesinningsprocess mognat för beslutet att nu kasta sig över etiken.

Så kan man i varje fall beskriva Karl Barths företag. Han utger nu, år 1951, *Kirchliche Dogmatik* III: 4, och denna volym är en etik. Den omfattar mer än 800 sidor och skall i fortsättningen kompletteras med ytterligare två framställningar av etiken, dels i sammanhang med kristologien, som ännu är obehandlad i Barths dogmatik, dels i sammanhang med eskatologien. I det kristologiska bandets etiska del kommer bl. a. läran om staten att systematiskt vecklas ut. Nu i band III: 4 vidröres etiken blott så långt den faller under *Die Lehre von der Schöpfung*, d. v. s. blott så långt den är lära om *människan*. Att kalla en sak, som är en tredjedel och som dock är 800 sidor diger, för en handbok är kanske inte riktigt rätt gjort av en anmälare, men undertecknad måste erkänna sig aldrig hos någon nutida översiktsförfattare ha påträffat en så elementär enkelhet, överskådlighet, inre kraft och slutenhet som hos Barth — med ett undantag i modern tid, Wilhelm Herrmanns etik. Den som gör en totalframställning har sin speciella frestelse, frestelsen att kombinera, att »göra rättvisa» åt allt möjligt, d. v. s. att bli eklektiker. Hos Herrmann och hos Barth finns det en djup organiserande princip, som behärskar alla enskildheter, ingenting är dött adderat till denna mittpunkt utan allt är vuxet ut från roten. Ändå råder ingen trånghet i systemet, tvärtom: vidd, öppenhet, gott om plats även för de mest komplicerade ämnen.

Hos Luther är som bekant det första budet porten till hela etiken. Med *hans* teologi är det inte möjligt att börja läran om »gärningarna» på annat sätt. Det finns egentligen blott *en* gärning, den väldiga gärningen att tro på Gud i alla livets lägen, sedan ordnar sig allt. Och nu Barths teologi, vad är bryggan från gudsförhållandet till gärningarna hos honom? Naturligtvis sabbatsbudet, det tredje, eller som Barth med sin reformerta tradition säger, det fjärde budet. Etikens första avsnittsrubrik heter »Der Feiertag». Sabbatsbudet förklarar alla andra bud (sid. 58). Det fordrar tro, men tro såsom »Entsagung», såsom avbrott i ansträngningen, vila, avstående. Innan det talas om arbete och vardag, skall det talas om *avbrottet* i detta, om söndag, då ansiktet vändes mot Gud och man gör ingenting (sid. 64 f.). Det verk som då göres av människan är verket att bekänna och att bedja. Bådadera betyder att man låter Gud vara Gud och sätter hans ära i centrum. Att bekänna är strängt taget inte något verk, det är bara ett kvitto, som människan underskriver. Man kvitterar, man säger att man fått något, alltså att *Gud* gjort något. Detta är söndagen till för, för spel och lek och sång inför honom, som sitter i regementet och uträttar allt (sid. 84). Vindbryggan mellan tron och gärningslivet är upphissad, inte — som hos Luther — nerfälld.

Nu kommer jorden och vardagen och medmänniskan. Naturligtvis med över-

skriften »Mann und Frau». Barth har tidigare visat, att han förmår ge utrymme åt hela antropologien i denna formel. En redogörelse för det myller av tankar, som här med stor klarhet och samtidigt med en förbluffande och festlig verklighetsnärlighet presenteras, skulle kräva en hel artikel. Det får räcka med en hänvisning till ett mycket karakteristiskt drag i Barths lära om äktenskapet. Barth skiljer med skärpa mellan själva äktenskapet och »äktenskapets institut» (t. ex. sid. 238). Att det skall finnas livsgemenskap mellan man och kvinna har Gud befallt, att det skall finnas vigsel och juridiska ordningar kring äktenskapet är ett samhälleligt institut, säkert nyttigt men mänskligt. Den kyrkliga formen av institutet är precis lika fritt uppfunnen som den borgerliga. Icke en stavelse om kyrklig vigsel står att uppbunga i Bibeln (sid. 255 f.). Barth ägnar 67 tätskrivna sidor åt äktenskapsläran men knappt en enda sats åt att ens diskutera de nutida kyrkliga resonemangen, i vilka kyrkotuktsaspekten ju är den överordnade aspekten och i vilka vigseln konstant är utgångspunkten. Grundfelet i den traditionella kristna äktenskapsläran består i ringaktningen för kärleken mellan man och kvinna och i den falska koncentrationen på vigselmomentet, alltså på det institutionella (jfr Barths position i läran om dopet, om kyrkan o. s. v.). Det är tydligt, att Barth fröjdar sig åt att vara den förste som har en direkt teologisk lära om kärleken mellan man och kvinna, han diskuterar innebörden i svärmeriet, i flirten, i den erotiska dansen. Men det är lika tydligt, att han känner osäkerhet inför den svaga bibliska grundvalen också på denna punkt. Och man förstår, att han ropar »Gott sei Dank!» inför det faktum, att Höga Visan dock står inom Skriftens pärmar (sid. 243). Varför den står där känner han mycket väl till, och det begränsar också hans säkerhet.

Efter ett långt parti om »Eltern und Kinder», där bl. a. frågan om preventivmedlen får en synnerligen ingående och klok behandling, kommer stycket »Die Nahen und die Fernen». Man bör observera, att begreppet »folket» icke förekommer i denna etiks rubriker. Vad som är att säga om folket översattes till en annan terminologi: de nära boende och de fjärran boende. Människan är med nödvändighet man eller kvinna och med nödvändighet barn till sina föräldrar, men därur att hon *eventuellt* tillhör ett visst folk följer etiskt ingenting (sid. 343). Det finns ett Guds bud om äktenskapet och ett Guds bud om föräldravördnad, men om folket finns det inga bud. I en intressant exkurs (sid. 345—349) visar Barth, att begreppet »das Volk» är ett helt betydelselöst begrepp även i tysk nyprotestantisk teologi 1800-talet igenom och ända in på 1920-talet. Om *staten* hade man en hel del att säga, det har även Barth, men om folket talade bland de gamla etikerna endast en, polemiskt — dansken Martensen, som måste göra upp med sin landsman, Grundtvig. »Wollte man im 19. Jahrhundert», säger Barth, »durchaus einen wirklichen Vorläufer der modernen Volks- und Schöpfungsordnungstheologie ausfindig machen, so würde man sich wohl am sichersten an die freilich sehr schillernde Gestalt dieses Grundtvig

halten. Vermutlich im Gegensatz zu dessen in Dänemark noch heute sehr merklichen Nachwirkungen ist dann auch die Abgrenzung von N. H. Sørensen nach dieser Richtung so scharf ausgefallen» (sid. 346). (I allmänhet står Barth mycket uppskattande inför Sørensen.) Endast ett enda folk är av intresse i Bibeln, judafolket. Man behöver inte tveka om mot vilken motståndare Barth slungar den satsen. Men man undrar om inte de naziorienterade tyska teologerna under 1930-talet kunde hitta en ungefär lika god skriftgrund för sin lära om folket som Barth nu hittar för sin lära om kärleken mellan man och kvinna. I båda fallen är det fråga om ett arv från romantiken och i båda fallen måste man ropa »Gott sei Dank!» inför de arma bibelstumpar man får tag i att stödja sitt utifrån hämtade ideal på.

I läran om arbetet är udden som vanligt riktad mot lutherdomen och särskilt mot läran om kallelsen hos Luther. Arbetet är ett *mänskligt* verk, det har karaktären av ett »svar» på Guds verk. Luthers tanke, att Gud själv är verksam i det mänskliga arbetet och brukar detta som ett verktyg, en »larva», under vilken sålunda *Gud* handlar, denna tanke avvisas med emfas av Barth (sid. 596 f.). Därvid händer honom malören, att han tror ifrågavarande tanke vara en av Karl Holl gjord konstruktion och tydligen väntar av kommande forskning över Luther, att denna skall vederlägga Holl. I den mån Barth vill överensstämma med Luther, kan forskningen näppeligen göra annat än vederlägga den *barthianska* interpretationen. Men Barth börjar få ett format som mycket väl tål vid att Luther säger något helt annat än Barth. Det egendomliga är förresten, att Luther kan tänka arbetet just såsom ett kreaturligt, mänskligt verk, ett svar på Guds verk, och *samtidigt* anlägga den andra betraktelsen, se Guds verk ske i detta mänskliga. Det kan inte Barth. Om han tänker Gud som subjekt i det jordiska verket, upphör det mänskliga subjektet att vara rent mänskligt, då ter sig människan för honom monofysiskt gudomliggjord. Sådan är Barths kristologi, han måste *välja* mellan gudomlig och mänsklig aktion. Men *communicatio idiomatum* hos Luther öppnar tankemöjligheter, som aldrig varit innanför Barths horisont.

Till det allra starkaste i Barths etik hör konfrontationen av arbetsläran med det som var utgångspunkten: söndagen, vilan, den upphissade bryggan. Arbetet har sin *gräns* (sid. 633 ff.). Människan hamnar i arbetskramp, hon måste ha sin sabbat, och sabbaten är också befalld av Gud, ja, den är befalld före arbetet, den är det översta budets innehåll. Här säger han ting som ingen etiker kan gå förbi, om det än är sant, att man måste omforma Barths teser, innan man kan acceptera dem. Man måste överflytta det av Barth sagda från sabbatsbudets till första budets kategorier. Likgiltigt inför Barths synpunkter är det i varje fall omöjligt att vara. Med spänning väntar man på fortsättningen, och man förnimmer starkt det onaturliga i Barths dispositionsförfarande, som nu nödvändiggör ett uppehåll på några år i en framställning, vilken bort vara fortlöpande.

På vissa punkter har Barth mot reglerna behandlat problem inom kristologien och statsläran redan i den nu utgivna volymen (sid. 553 ff.). Vad som komma skall är tydligen en fortsättning av tankegångarna i skriften *Christengemeinde und Bürgergemeinde* av år 1946. Men dessförinnan äro sålunda rent dogmatiska volymer om synden, försoningen, Kristi ämbeten att vänta, och man får väpna sig med tålmod.

*Christentum und Gemeinschaft* 1949 av John C. Bennett är inte en ny bok utan en översättning av förf:s två äldre verk, *Social salvation* 1935 och *Christian ethics and social policy* 1946. Bennett är professor vid Union i New York, påverkad av sin mer betydande kollega där, Reinhold Niebuhr, och liksom denne aktivt engagerad i det ekumeniska arbetet. I centrum för Bennetts uppmärksamhet står den enskilda kristna människan, och hon betraktas väsentligen i relation till samhället. Ville man karikera, kunde man säga, att en enskild människas omvändelse är en förbipasserande ångare och att samhället är stranden. Bennett står på stranden och iakttar vågsvallet, iakttar *verkningarna*. Frågan varför ångaren gick förbi ställes aldrig. Man suggeras under läsningen till att tro, att ångaren gick fram för att göra dessa svallvågor, alltså att kristendomen är till för samhällets skull (jfr sid. 184 ff.). Härmed sammanhänger, att hela eskatologien — »Jesu apokalyptiska världsåskådning», säger Bennet — raderas ut och får ge plats åt en inomvärldslig social eskatologi (sid. 50—53 resp. 90 ff.). I anslutning till Albert Schweitzer hävdar förf., att Jesu död på korset var en död och ett sammanbrott just för hans kosmiska eskatologi: därmed dog apokalyptiken och vi äro fria från dess välde. Vad som då gick under var dock blott en speciell form av eskatologi. Någon sorts eskatologi lever varje människa på, ty varje människa har i sitt hjärta »ett yttersta hopp och en yttersta fruktan». Granskar man ärligt vad detta är, hittar man den eskatologi, som man uppriktigt omfattar. Bennett menar, att för ett stort antal människor även inom kyrkorna är numera denna spontant omfattade eskatologi av social natur: skräck för barbariets anlopp, hopp om drägligare samvaro. Och han döljer ingalunda, att hans egen eskatologi är framstegstron (sid. 114 ff.).

Ett svårt problem, som komplicerar den kristnes relation till samhället ligger i motsättningen mellan den kristna etikens regler och politikens regler. Man kan icke i politikeen utgå från den kristna kärlekens krav och tillämpa dem politiskt (sid. 151 f.). Inte blott Jesu ord utan även en mängd andra faktorer måste beaktas. Grundsvårigheten är det våldsmoment, som alltid ingår i samhällets handlande och som strider mot bergspredikans ethos. Luthers lära om det världsliga regementet innebar en lösning av detta problem. Gud hade insatt stånden på jorden, furstens och domarens och soldatens stånd, och då människorna i dessa stånd gjorde ståndets gärningar, var det icke dessa människor som handlade utan det var *ståndens*, d. v. s. det var lagens Gud, det

var Guds vänstra arm. Samtidigt var Gud verksam med höger arm, i det andliga regementet, genom evangeliet, och nådde därigenom personerna, även fursten, domaren och soldaten såsom personer. Motsättningen mellan våldet och kärleken i samhället flyttades upp ur samhället, upp i Gud, via de två regementena, Guds två armar. Den praktiska motsättningen var blott ett utslag av den stora motsatsen i Gud, striden i honom mellan vrede och kärlek, lag och evangelium. Men en sådan luthersk syn förefaller hopplöst bunden vid ståndssamhället, omöjlig att behålla i ett demokratiskt sammanhang. Hur löser nu Bennett samma problem, hur motiverar han en avvikelse från det i bergspredikan anbefallda självuppgivandet och ett bruk av makt och våld i samhället? I politiken, säger han, är man alltid *ansvarig* inför en grupp människor (en väljarkår, ett folk, en regering), som *icke* tillämpar kristna normer. Att ge sig in i handlandet under bortseende från detta politiska ansvar är omöjligt (sid. 153). Detta är verkligen en demokratisk motivering. Den är vidare modern i det avseendet, att den är tom på tro. Gud yttrar sig bara i bergspredikans krav, inte i samhällskravet, *det* kommer från människor och till på köpet från etiskt inte fullt toppmässiga människor. En dylik motivering är behäftad med påtaglig svaghet ur flera synpunkter. Vi återvända nedan till samma problemkrets vid referatet av Ramsey.

Framför sig ser Bennett två utglidningar eller irrvägar, som han vill undvika. Den ena är en enligt hans mening luthersk tudelning av etiken i personmoral och ämbetsmoral. Då finns det ingen väg över från bergspredikans kärlekskrav till politikens konkreta avgörelser. Den andra är den optimistiska föreställningen, att synden skulle kunna bortförklaras och det kristna handlandet enkelt göras till en politisk regel (sid. 184 ff.). Då går transcendenten förlorad. Gentemot den första urspårningen betonar Bennett, att man måste direkt ange den kristna etikens betydelse i politiken. Gentemot den andra understryker han, att synden är outrotlig. Den kristna etiken utövar *influens* men behåller dock *transcendens*, detta är författarens formel. Närmare utför han sedan innebörden häri under utvecklande av fem huvudteser, utav vilka den fjärde får mest utrymme och dessutom faktiskt gör det starkaste intrycket på läsaren: »Den kristna etiken vägleder oss vid fixeringen av de mål, som motsvara Guds avsikter, medan vårt liv varar» (sid. 198—205). Här bekämpar Bennett letandet efter absoluta mål, det är denna strävan som förstör etiken! Det finns mål, som kunna nås i vår generation, dem gäller det att fatta klart i sikte. Man kan vara fullt medveten om relativiteten i en målsättning och dock arbeta »absolut» mot det uppställda målet — detta är *vår tids* uppgift, alltså *min*, eftersom jag är född i »vår tid». Hit hör just nu arbetet på en internationell rättsordning, vidare vissa mycket elementära ting på samhällsordningens område samt givetvis en rimlig form för samvaro mellan människor av olika ras. Efterhand som världen förråas, bli arbets-

uppgifterna av så fundamental art, att kristna av alla konfessioner och kyrkor utan vidare äro ense. Vad som saknas är främst själva aktiviteten, detta att komma igång.

Dylika handlingsprogram äro av värde blott om de balanseras av den insikt, som i den på »rörelser» överfyllda nutiden håller på att gå förlorad, insikten att kyrkans största sociala insats ligger i det arbete, som hennes medlemmar utföra i sina olika kallelser och yrken eller såsom vanliga medborgare. Denna insikt har dock inte gått förlorad hos Bennett, den är tvärtom klart uttalad (sid. 220). Ja, den får t. o. m. utgöra framställningens slutkläm: här är den punkt, där den viktigaste nyansatsen måste ske, en ny undervisning av kyrkans medlemmar, »sodass ihre Glieder in ihrem Beruf oder in ihrer Eigenschaft als Bürger eine neue Einstellung zum Leben und ein neues Ziel gewinnen» (sid. 228). Det är inte ovanligt att höra amerikaner uttala sig på det sättet. Man kan fråga sig, om inte amerikanerna i allmänhet se den saken klarare än vi, antagligen emedan de ha så god tillgång på lekmän. I Sverige har man alldeles nog att göra med att grubbla över problemet hur man skall få lekmännen *till kyrkorummet*, och av det grubblet präglas också det svenska kyrkotänkandet. Överhuvud taget behövde frågan om lekmännens gärningar i sina kallelser på jorden på nytt genomtänkas, och det behövde bli klart, att vårt teologiska älsklingsbegrepp för tillfället, begreppet »kyrkan», är snedvridet, sålänge inte hela denna sida av saken radikalt dragits in i själva centrum. En parentetisk anmärkning härom kan vara befogad, innan vi övergå till att referera nästa bok.

Jesu gärning är ju, som Einar Billing alltid påpekade, dubbel: predika evangelium och bota sjuka. Samma dubbla uppdrag få lärjungarna, de tolv och de sjuttiotvå (Luk. 9: 2 och 10: 9). Låkedomsundren äro därvid icke nakna maktyttringar, utan de rikta sig mot människor i nöd och äro i denna mening sociala, utslag av kärlek till »nästan». Att för egen del — utan att därvid hjälpa någon människa — ta Guds makt i anspråk är något, som Jesus avvisar såsom en frestelse (Matt. 4: 1—11 och 27: 42; jfr 26: 53). Slutligen bör det betonas, att Jesu botanden liksom hans brödunder skänkte människor en hälsa, som icke blev bestående. Säger man, att kyrkan har med det eviga livet att skaffa och icke med så förgängliga och perifera ting som kroppslig ohälsa eller fattigdom och dess botande, så gör man kyrkan mera andlig än hennes Herre är. När man trots detta i våra dagar framgångsrikt säger så, kan man formellt stödja sig på viktiga satser från reformationstiden, i vilka det andliga regementet förknippas med det eviga livet och samvetet, icke med kroppen och gärningarna, medan det världsliga regementet åter reglerar det jordiska livet och frambringa ett förgängligt gott till kropparnas gagn. Därvid är dock att märka, att då för tiden det andliga regementet aldrig uppfattas sociologiskt såsom en grupp människor utan som ett Guds sätt att verka,

Guds egen i predikoämbetet verksamma högra arm — liksom det världsliga regementet också är Guds egen pågående gärning, Guds hårdhänta, stränga sörjande för kropparna i de världsliga ämbetena. Det sociala diakonatet, som fanns i den unga kristenheten och som fortsatte Jesu botanden och hans bespisning av de hungrande är praktiskt taget bortfallet i Luthers syn, men i hans kyrkobegrepp sker ändå ingen klerikalistisk snedvridning av nutida typ, ty det borttappade är med på ett annat ställe och under annat namn: det världsliga regementet är bärare av Guds vård om människornas kroppar.

Låt oss tänka på en socken på 1600-talet! Man hade icke som nu någon känsla av skillnaden mellan kyrklig och borgerlig kommun. Livet i socknen var principiellt ett liv i den kristna församlingen. De lekmän, som stodo runt prästen och som deltog i socknens vård, hörde ju till kyrkan, lika mycket som prästen, fast de icke hade predikoämbetet utan andra av Gud förlänade ämbeten. I sina stånd sörjde de för nästans bästa genom gärningar, som skänkte liv åt kroppen. Nu däremot, i vår tid, är denna enhet sönderbruten. De »gärningar», som lekmännen representerade, ha dragit iväg åt ett annat håll och blivit »staten», den nya, socialt inriktade välfärdsstaten. Kyrkan uppfattas, t. o. m. i lagstiftningen, direkt som en *grupp* inne i denna stat. Då är ett nytt läge givet. Ifall man i detta nya läge upprepar reformatörernas uttalanden om det andliga regementet såsom inriktat enbart på det eviga livet och menar, att därmed kyrkan fått sin teologiska beskrivning, så klyver man sönder Nya testamentets, fornkyrkans och reformationens kyrkobegrepp. Den stora enheten mellan ord och gärning är förlorad. I denna nya tid måste man på nytt genomtänka *lekmännens gärningar* och innebörden i dem. Först därmed återställes den ursprungliga och äkta balansen. Och därvid — nu äro vi tillbaka vid Bennett — kan man troligen ha något att lära av amerikanerna. Amerikas folk har från början saknat statskyrka. Det läge, som nu långsamt uppkommer i Europa (och som här uppkommer genom negativa åtgärder, genom *upp-lösande* av banden mellan stat och kyrka), det läget fanns i Amerika från början som den självklara utgångspunkten för ett positivt uppbyggnadsarbete.

Das christliche Ethos av Werner Elert i Erlangen utkom 1949 med undertiteln Grundlinien der lutherischen Ethik och vill uttryckligen uppfattas som en lärobok (sid. 7). Författaren har bakom sig en annan, ännu mera omfångsrik framställning av den lutherska dogmatikens grundlinjer, kallad Der christliche Glaube, utgiven 1940. Båda böckerna äro synnerligen lärda och välskrivna. Få systematiker i samtiden ha åstadkommit gedignare läroböcker. Av samtliga fem här recenserade författare torde Elert ha den mest solida dogmhistoriska skolningen. Han svävar aldrig ut i blotta tankar utan håller

sig stadigt till historiskt material. Härmed sammanhänger hans fasta konfessionella förankring.

Redan i greppet och uppläggningsen skönjes tydligt, hur rotad Elert är i 1500-talet. Den teologiska etikens grundfråga gäller »die Qualität des Menschen nach göttlichem Urteil» (sid. 24; jfr sid. 35, 192 f., 224 f., 235, 393). Frågan är alltså inriktad på människolivet, men icke speciellt på handlings sfären allena, icke heller på sinnelaget. Elert har velat välja sin grundfråga så, att dubbelheten lag och evangelium på ett naturligt sätt kommer i etikens centrum: »nach göttlichem Urteil». Han avvisar uttryckligen tanken, att frågan »was soll ich tun?» skulle kunna vara etikens centralfråga (sid. 34). I så fall skulle man — likgiltigt vad man i fortsättningen gäve för svar på frågan — göra hela etiken lagisk. Men förf. vill heller inte sätta ett framflödande, från lagen fritt kärleksethos i framställningens mitt. I så fall skulle lagen försvinna, och det är inte meningen; vidare skulle den nya människans liv framläggas såsom ett faktiskt gott, och det är inte heller meningen. Även det ethos, som i tron på Kristus har sin källa, skall vara något som är gott »nach göttlichem Urteil», nämligen enligt evangeliet. Två domar, två ord från Gud komma på detta sätt att utgöra den disponerande faktorn i Elerts etik: lagen och evangeliet. Detta speglar sig i rubrikerna, Ethos unter dem Gesetz, Ethos unter der Gnade.

Vad lagen beträffar, måste tonvikten för Elert uppenbarligen falla på lagens andliga, teologiska bruk. Ty endast i denna sin funktion faller lagen domen, »Gottes Urteil», över oss, över göraren, över människan (sid. 90). I det civila bruket talar lagen om utvärtes ting och förhållanden, först i det andliga bruket slår den dömande om och riktar sig inåt, mot hjärtat. Då betar sig lagen alldeles som evangeliet, skillnaden är blott, att den säger något annat, icke förlåter utan anklagar. Även den *naturliga* lagen, t. ex. hos Paulus, har samma funktion (Rom. 1: 32 och 3: 20). Barthianernas kamp mot den naturliga lagens begrepp är en kamp mot ett element i Skriften och därtill mot ett element, som aldrig kan grundlägga en med Kristusuppenbarelsen konkurrerande uppenbarelse utan som i stället är bärare av Guds anklagelse och dödsdom (sid. 104 f.). Kristus däremot är »das Wort der Gnade» (sid. 258).

Guds dom över människan består alltså av två domar. Detta måste man uthärda. »Als Gesetz ist es Verurteilung, als Evangelium Begnadigung. Beide Urteile gelten, aber eins widerlegt das andere» (sid. 393). Vägran att uthärda denna dubbelhet och försöket att fly ur den är konstituerande för läran om lagens tredje bruk. »Die Lehre vom tertius usus legis aber ist der Versuch, die Divergenz einzuebnen»: laglydnaden fogas in som rättfärdiggörelsens frukt eller — vilket är detsamma — den ställes upp som det mål, rättfärdiggörelsen får tjäna. Då bryter man sönder tvåheten i Guds dom och bringar det motsatta samman i enhet, en enhet via en process i människan. Här yttrar sig



åter Elerts förankring i 1500-talet, han ser genast, att lagens tredje bruk saknar plats i Luthers teologi. För Luther finns det en enda enhet mellan lag och evangelium, enheten uppe i Gud, däruppe där de två »armarna» gå ihop, och denna enhet måste tros. Den process människan står i bringar ingen enhet, tvärtom. Ju mera mogen en kristen blir, dess tvärare äro omkastningarna mellan lag och evangelium. Enheten är något människan måste tro. Att se den hör yttersta dagen till. Konkordieformeln följer enligt Elert Luther och går i sak emot Melanchthons lära om lagens tredje bruk (sid. 388). Den efterföljande lutherdomen in till våra dagar gör i stället så, att den håller sig till Konkordieformelns termer men omtolkar dessa i melanchthoniserande riktning (sid. 394). Elerts framställning överensstämmer sålunda helt med Brings skrift i ämnet 1943, till vilken också hänvisas. Av det sagda följer att Elert klart kan ge uttryck åt en kristen människas *frihet* (sid. 310—313).

Men Elerts etik har icke två delar, såsom man efter uppläggningsen hade kunnat vänta, utan tre. De båda delar, om vilka vi hittills talat, ethos under lag och ethos under nåd, avse enskilda individer, heter det (sid. 38 f.). Bägge delarna sammanfattas av Elert under termen »subjektivt ethos» (t. ex. sid. 436 f.). Mot detta sätter han det ethos, som gäller för de kristna eller för kyrkan som ett »Verband» och som han benämner »objektives Ethos». Bärare av detta ethos är alltid ett kollektiv, ett vi, aldrig en enskild (sid. 450). Dit höra exempelvis alla normer för sakramentsförvaltning och predikan, det liturgiska beteendet i den mån detta är styrt av regler o. s. v., sålunda ting som vi inte vant oss vid att räkna till teologisk etik utan till praktisk teologi. Eftersom helheten och icke individen är bärare av dessa aktioner, tillkommer det också helheten, alltså kyrkan, att på dessa områden fixera regler — det tillkommer inte individen (sid. 437, 450 och flerstädes). Om de agerande individerna hyckla eller ej är, så snart det är fråga om detta objektiva ethos, likgiltigt (sid. 39 och 450). Detta låter säga sig. Men när förf. jämte det liturgiska och förkunnande vi i sammanhanget indrager martyrernas vi (sid. 463) och fr. a. när han infogar »die christliche Bruderschaft» i samma kollektiva vi (sid. 547), trots att ett dylikt broderskap aldrig låter sig utsöndras ur världen utan lever dolt i alla yrken och stånd, »in der Familie, in den Völkern, in den Fabriken, in den Parteien», då förefaller det, som om begreppet objektiva ethos sönderspränges. Har icke somliga disparata element, som det med tvådelningen lag och evangelium visade sig svårt att bereda plats åt, en smula mekaniskt förts samman i en tredje del och fått överskriften Objektives Ethos över sig?

Ett år efter Elerts etik publicerade Paul Ramsey sin Basic Christian ethics, avsedd som grundbok på college- och seminary-nivån, samtidigt dock rik på självständiga partier av stort intresse. Ganska löst påhängda verka bör-

jan och slutet, där begreppet »covenant» spelar en roll, som det ingalunda gör i verkets centrala del. Luthers teologi är av fundamental betydelse för förf:s konception av bibelstoffet, och man har nästan intrycket, att Nygrens tolkning av Luthers etiska ansats därvid varit vägledande. Nygrens agapetanke är helt enkelt framställningens organiserande princip. Denna grundval i Luthers skriftutläggning ger åt hela verket en enhetlig prägel, utan att dock systemets öppenhet och kontakt med nutida allmänmänsklig problematik förloras. Ramsey är icke »lutheran» i konfessionell mening. Sin teologiska utbildning har han fått vid Princeton och Yale.

Förf. börjar med att framhäva den välkända men ofta borttappade sanningen, att rättfärdighet och kärlek hos Gud i Gamla testamentet icke sträva isär utan gå samman (sid. 5). Israels profeter upptäckta den grundläggande etiska storheten »nästan», och deras insikt bringas till fullbordan av Jesus (sid. 12). Utgångspunkten för detta ethos, som sätter nästan och icke det egna jaget i centrum, är en Guds gärning, genom vilken Gud tar sig an den betryckte: räddningen ur Egypten (sid. 13). För att belysa innebörden i denna aktiva, uppsökande rättfärdighet, som bara har ett mått att mäta med, medmänniskornas *nöd*, förfar Ramsey alldeles så som Einar Billing — han jämför den bibliska rättfärdigheten (= kärleken) med den distributiva rättfärdigheten exempelvis hos Aristoteles, där måttet är medmänniskans insats och bidrag (sid. 14). Aldrig framstår den bibliska rättfärdigheten klarare än i Jesu gärning, människoblivande, korsdöd och upphøjelse till världens räddning (Fil. 2). Ett ethos, som här har sin källa, måste koncentrera sig i utgivandet för *andra* och icke speciellt för de goda och fromma, dess formel blir Luthers ord: »att vara en Kristus för sin nästa» (sid. 18—21). På ett utomordentligt klart sätt infångar Ramsey det typiska för en dylik »nästan»-centrisk (= kristocentrisk) etik i dubbeltesen: Judarna skilde sig gärna från gemenskapen med mänskliga varelser för att kunna hålla lagen, Jesus skilde sig gärna från lagen för att hjälpa mänskliga varelser (sid. 60 f.). Det bästa exemplet är de två parternas attityd gentemot sabbatsbudet. Just i denna frihet från lag under kärlek till nästan uppfylles lagens verkliga mening (Rom. 13: 9 f. och Gal. 5: 13 f.). Paulus är den trognaste bevararen av evangeliets ethos.

Därvid är att märka, att Paulus förkastade omskärelsen, något som Jesus icke förkastat (sid. 75). Paulus vrakar en enskild bestämmelse i lagen som Jesus aldrig vrakat. Den som i en ny situation skall vara trogen mot Jesu och Pauli ethos, måste vara beredd att bete sig på ett sätt, som det inte alls går att hitta en enda vers i Nya testamentet som stöd för, *om* kärleken till nästan så skulle fordra. Detta är sann urkristen hållning. Att däremot gå till Nya testamentet för att ta reda på vilket kvantitativt parti av lagen man får åsidosätta och vilket icke, det är judiskt och skriftvidrigt, det är — redan

som attityd, oberoende av vilket resultat man sedan kommer till — trældom och förnekelse av evangelium. På grund av den starka förknippningen av Guds uppsökande kärleksgärning i Kristus med vår skyldighet att sätta nästan före oss själva bli evangeliet och nästan på ett egendomligt sätt samhöriga storheter. Man kommer till samma urgerande av *friheten* utifrån båda (sid. 79—90). Vid utförandet av dessa och liknande tankegångar söker förf. givetvis anknyta till Luthers skrift *De libertate*. Den nödvändiga avgränsningen gentemot vad vi kalla pietism genomför Ramsey i sitt traditionskonnex med Bunyan som exempel (sid. 135 f.). Klyvningen mellan en andlig och en profan livssfär avvisas i samband med dessa utredningar (sid. 136 f.).

Mycket brett och i nära anslutning till Luther utvecklar förf. en genomtänkt lära om arbetet i kallelsen (sid. 153—190). Därvid är huvudsynpunkten densamma som i framställningen för övrigt, nämligen den att *nästan* står i centrum för handlandet och är dettas riktpunkt. Det är alltså icke så, att Ramsey först utreder nästankärlekens ethos och sedan övergår till den kalla och opersonliga ämbets sfären, som om denna vore en fara för nästankärleken. Så ser den ytliga och slentrianmässiga uppställningen ut. Man skulle säkert, utan att gå illa åt sanningen, kunna fixera en tes, som Ramsey själv aldrig fixerar, ungefär så: Delar man människors åtgöranden i två grupper, sådana som de företa sig drivna av sin enkla, ofrånkomliga yttre vardagsplikt och sådana som de företa sig helt på fri hand, så faller huvudparten av de kärleksfulla handlingarna i grupp ett och huvudparten av de egoistiska handlingarna i grupp två. Detta gäller inte bara människors åtgöranden i allmänhet utan det gäller även uppriktiga och allvarliga kristna människors åtgöranden. Den jordiska kallelsen är visserligen en spärr och ett tryck men inte i första rummet contra ett övermått av nästankärlek — är den det, skall den ju genom-brytas, såsom lagens bokstav alltid måste vika för lagens mening — utan i första rummet en spärr mot egoismen, alltså en hjälp åt nästankärleken. Detta sista är något som Ramsey med klarhet lyckas åskådliggöra. Nästankärleken är centrum, och för att kunna bevara *detta* centrum måste Ramsey ta begreppet »vocation» till hjälp och ge sig in på frågan om arbete, »secular occupation» o. s. v. Ty det finns alltid mer än en nästa, därför behöver jag styras och ledas i valet. Och huvudfrestelsen för den som nu en gång givit sig in i en kristen attityd är frestelsen att göra allehanda vackra handlingar i stället för att radikalt sätta *nästan* som riktpunkt (sid. 173 och 180 f.). Av stort intresse är här Ramsey's försök att komma tillrätta med det nödvändiga bruket av våld (sid. 166—184): man kommer hos honom liksom nerifrån, från nästans begrepp, till det världsliga regementets begrepp i reformationens mening. Ty våldsmomentet i det världsliga regementet träder konsekvent hos Luther in med hänsyn till nästan (se Elert, sid. 536 f.; jfr häremot Bennett, sid. 153).

Från dessa premisser kan Ramsey kombinera kallelsens bundenhet och rör-

lighet på ett synnerligen enkelt sätt. Han har ju förut med skärpa hävdad den *frihet*, som kärleken till nästan har visavi lagen (se även sid. 77 f.). Och nu har han därjämte inifrån nästankärleken sett de bestående kallelserna såsom vägvisare till den verkliga nästan. Den dubbla aspekt, som därmed är vunnen, kan han utvidga till att gälla de förefintliga sociala institutionerna överhuvud. De skola positivt brukas och därunder oavlåtligt kritiseras och *nydanas*. »The relation between Christian love and existing social institutions therefore may be summed up as the constant criticism and reshaping of the institutions of society in the course of using them» (sid. 349). Man bör alltså icke vänta med att handla, tills något rent kristet alternativ uppdyker vid horisonten. Inte heller bör man, ifall intet sådant uppdyker, i första hand övergå till att själv grunda rent kristna institutioner i samhället. I dylika satser ligger ingenting originellt, här återger förf. blott en gammal och hållbar linje. Däremot synes det originellare att utsträcka denna allmänna linje därhän, att det kristna ethos får *samma* relation till olika etiska teorier. Detta är en parallell som Ramsey gång på gång drar. Så snart den kristna människan vänder ansiktet utåt mot omvärlden, stöter hon på inte bara konkreta människor och institutioner utan dessutom bestämda tankeinnehåll, teorier, åsikter, t. ex. läran om naturrätten, moderna värdeteorier o. s. v., vidare mängder av sociologiska och psykologiska teorier. Ramsey utgår från som självklart, att dessa teorier inte äro kristna och även att det finns en punkt någonstans i dem, där de direkt kollidera mot kristen tro — och bli fientliga alltså. Men han menar tydligen, att det vore en sorts tankepietism att för den skull klippa av förbindelsen med dem och upprätta en »kristen», en »ren» tanke *bredvid* dem. Dessa teorier fungera i praktiken såsom kallelserna, man får ge sig *in i* dem och därinne kritisera och böja dem till tjänare åt nästankärleken. Annars blir den kristna renheten, nu på tankens område, centrum och icke nästan (sid. 184 och 343—351, även XIII). Huvudsaken är, att den kristna kärleken är *herre* och *fri*, »dominant and free in any partnership it enters» (sid. 343).

Helmut Thielicke är professor i systematisk teologi i Tübingen, en stad där det inbördes samtalet mellan romersk katolicism och nyare i reformationen grundad teologi på senare år varit livligt. Spår från dessa kontroverser märkas också i hans i fjol utgivna *Theologische Ethik*, som fått en etta på titelbladet. Undertiteln lyder: *Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung*. Verket i dess helhet skall omfatta ytterligare ett band. Efter att ha tagit del av första bandets innehåll känner man inte alltför stor aptit på fortsättningen. Det är också förenat med vissa svårigheter att i en anmälan ge en bild av vad förf. med sitt första band velat säga. Vad Thielicke saknar är systematisk energi. Han får ljusa idéer allt ibland

eller han tar momentant från annat håll upp en fruktbar synpunkt. Men sedan kan man få sitta och läsa långa kapitel och förgäves vänta på att förf. skall göra bruk av den nyss framkastade tankegången, här skulle den höra hemma och fungera — men nu är den bortflugen.

Det är måhända mest rättvist att börja med något ovedersägligt utmärkt i boken. Då får man gå ända fram till slutet och gripa ut det resonemang om *dekalogen* som förf. genomför i sin uppgörelse med naturrättsåskådningen (sid. 701—713). Dekalogen har *negativ* struktur, icke positiv, den *förbjuder*, men den är inte något program för aktioner. Denna negativa struktur betyder enligt Thielicke, att Gud slungar sin lag mot en redan bestående gudsfientlig front (sid. 703). Alltså: bort med avgudarna, du avgudadyrkare! dröp icke, du mördare! stjäla icke, du tjuv! Lagen är frälsningshistoriskt lokaliserad, den förutsätter syndens välde och den kan aldrig bli en historielös samling av riktiga satsar. Vidare ingår i lagordet alltid människan såsom en utifrån tilltalad. I en etik som Kants står däremot den ensamma människan som lag-givaren. Då måste alltid lagen få positiv karaktär och uppfattas som impuls för något slag av program. Dekalogen bevarar konsekvent sin karaktär att stå människan emot, dess bud kunna aldrig s. a. s. ingå i verkligheten (sid. 704—706). Praktiskt exemplifieras innebörden häri genom diskussion av ett par problem på det ekonomiska området. Tänker man i naturrättskategorier, kommer man alltid att leta efter en bestämd ekonomisk ordning, som vore i sig god. Tänker man utifrån dekalogen, ställer man i centrum frågan om människornas *gärningar*, och då inträder en kritik av det mänskliga handlandet i *alla* olika system. Vad själva den yttre organisationen och ordningen beträffar, få fackmännens rekommendationer, d. v. s. det sunda förnuftet, fritt spelrum, ty på detta fält skall föränderlighet och relativitet härska.

Dessa förf:s utredningar ha som sin grundval ett djupt antagonistiskt perspektiv, ett stridsperspektiv. Man frågar sig, vart detta stridsperspektiv tagit vägen, när förf. diskuterar exempelvis betydelsen av usus politicus legis (sid. 413 f.) eller imago Dei (sid. 298 ff.). Där visar Thielicke en skygghet inför tanken, att Gud vill något med sin skapade värld, en rädsla inför återställelsetanken som är oförklarlig, om man gör *allvar* av stridsperspektivet. Inställd i kampsammanhanget är återställelsen intet annat än det yttersta futurala, de dödas uppståndelse, yttersta domen (= den sista, den fiendeväldet utrensande domen), Satans definitiva fall. I barthiansk teologi, där kamptanken är försvagad, känner man givetvis skygghet inför lagens usus politicus o. dyl., där finns ju intet fiendevälde att kasta lagen mot, där vore Guds lag omöjlig att fatta på annat sätt än som en objektiv naturrätt. Men Thielicke har brutit sig ut ur denna stridslösa betraktelse, momentant åtminstone. Ifall han ägde radikalitet i sitt tänkande, skulle han kunna på andra punkter dra konsekvenserna härur och inte släppa skapelsetanken till förmån för t. ex. en rent final

uttolkning av lagens borgerliga bruk eller för denna stympade lära om imago Dei. Den ursprungliga skapelsen och det framtida eviga livet löpa nämligen i stridsperspektivet samman. Det fiendevälde, mot vilket Gud negativt satte spärrar i dekalogen, det nedbröts och nedbrytes i Kristus, och på den yttersta dagen falla dess sista rester sönder (1 Kor. 15, Joh. Upp. 20). Frälsningen är skapelsens frihet (jfr Thielicke's riktiga antydningar på sid. 2).

En annan lycklig idé är själva det tema, som förf. vill göra till den teologiska etikens grundtema: spänningen mellan de båda eonerna (sid. 67). Först ställes denna eonen upp emot den kommande eonen; härmed kombineras den antropologiska motsvarigheten: människan är syndare men i hoppet rättfärdig, peccator in re justus in spe (sid. 69). Det gäller, säger Thielicke, att nu få fram både kontinuitet och diskontinuitet; det måste vara detta som nu är som får frälsningen, och dock skall det bli ett brott på den linje, vilken leder från nuet till den kommande eonen. Hela uppläggningsen av denna »vandringens» etik är sådan, att blott *en* fortsättning borde vara möjlig: i mittpunkten skulle sättas Kristi *död* och *uppståndelse*. Denna centrala realitet, om vilken evangeliet, dopet, nattvarden koncentrerar sig, verkar ut i den gamla människans död och den nya människans uppståndelse, alltså i min »vandring» ur det gamla mot det kommande. Och i död och uppståndelse inneligger den djupaste enhet just av kontinuitet och diskontinuitet. Linjen mellan långfredag och påsk är häftigt bruten, och dock är det en linje. Men vad blir det av alla dessa möjligheter i Thielicke's fortsatta framställning? En antydan på sid. 78, en annan på sid. 518—522, varom strax mera nedan, åter en annan på sid. 560 (med hänvisning till nästa band), slutligen en något dubiös kritik av Luther på sid. 583—604. Varför kan det inte bli mer? Därför att förf. icke i kristologien ställer *Kristi död och uppståndelse* i centrum. Särskilt framträder denna brist, då förf. sätter människans gudslighet i relation till det faktum, att Kristus är Guds avbild (sid. 303—317). Att nå likhet med Kristus är att nå fram till Guds avbilds utgestaltning, men detta innebär både enligt urkristendomen och enligt Luther just detta att dö och uppstå — så blir man människa, så kommer skapelsen i dagen. I avsnittet »Die christologische Gestalt dieser Teilnahme» talas det blott i förbigående (sid. 312) om död och uppståndelse hos Thielicke. Det är möjligen på sin plats hos en barthian att iaktta en dylik relativ återhållsamhet, ty hos Barth är själva människoblivandet det kristologiska centrum, enligt Barth »vandrar» man förvisso icke i den gamla eonen på väg mot den kommande. Men hos Thielicke, som i inledningen lagt upp sin etik på ett totalt annat och nytt sätt, hade man väntat sig en radikal utbrytning ur gängse schemata.

Det som nu sagts innebär å andra sidan, att boken rymmer goda uppslag och ansatser. Förf. är iderik och skriver med en viss elegans, dessutom förlorar han icke kontakten med dagsaktualiteterna. Beläsenheten i litteraturen, både

teologisk och annan, är påfallande. I allmänhet diskuterar dock förf. sällan arbeten av moderna anglosaxiska och skandinaviska auktorer. Bland svenska teologer är ingen utnyttjad så ofta som Törnqvall, vars doktorsavhandling Thielicke lärt känna i tysk översättning och till vars tolkning av regementsläran han ansluter sig (sid. 586 f., 594). En egendomlighet i bokens uppbyggnad är dess indelning i paragrafer, »Sinnabschnitte» i fortlöpande numrering, somliga innehållande en hel utredning, somliga bestående enbart av en litteraturhänvisning på ett par rader, sammanlagt 2204 till antalet. För att ge en någorlunda tillförlitlig bild av vad volymen innehåller lämna vi i fortsättningen några vinkar om huvudproblemen i varje kapitel.

Till att börja med ställer förf. in sin framställning i det dagsaktuella läget genom att direkt låta den teologiska etiken få sin arbetsuppgift bestämd av nutiden, som är *sekularismens* tid. Världen gör sig fri från kristna bindningar och blir vad den innerst inne är (sid. 2 f.). Därmed komma vi blott närmare Nya testamentet, som beträffande världen visste det vi nu först långsamt måste lära oss. De apokalyptiska visionerna i Uppenbarelseboken äro icke verklighetsfrämmande utan verklighetsnära — den som är verklighetsfrämmande är i stället den förborgerligade kyrkan. Den teologiska etikens fråga bör icke vara: vad skola vi göra? Den kan i stället formuleras så: hur ha vi att *förstå den verklighet*, inom vilken vi ha att handla? vad betyder vårt »In-der-Welt-Sein» och just vårt Sein i denna lösslitna, sekulariserade värld? (Likheten och skillnaden mellan Elert och Thielicke bör observeras (Thielicke, sid. 4; Elert, sid. 34 f.!) Sedan följer hos Thielicke principläran, som fyller hela återstoden av första bandet (sid 79—713). Nästa band skall enligt förlagets förhandsnotis behandla konsekvenserna utav principläran för de enskilda livsområdena, sålunda »den speciella etiken». Själva principläran utvecklas under två rubriker, av vilka den första omsluter en analys av förhållandet mellan rättfärdiggörelse och helgelse. I praktiken är det relationen mellan indikativ och imperativ, som blir huvudproblemet (se särskilt sid. 88 och sedan 112 ff.). Den andra stora rubriken, Das Gebot Gottes des Schöpfers und das Gesetz über der gefallenen Welt, griper över ännu större problem: imago Dei, de »normativa instanserna» (= samvete och naturrätt). Förf:s utredning om imago Dei är rik på dogmhistoriskt stoff. Åt Irenaeus ägnas brett utrymme. Thielicke tolkar Irenaeus på traditionellt sätt: imago är natur, similitudo övernatur (sid. 270 f.). Även Flacius och Joh. Gerhard bli föremål för analys. Båda dessa lutheraner ha enligt förf. fastnat i en skolastisk, oreformatorisk frågeställning (sid. 340—345). »So steuert das orthodoxe Denken mit tödlicher Sicherheit in eine Sackgasse: Es hat eine reformatorische Sache mit scholastischen Denkmethodeu erörtern wollen, und das geht nicht» (sid. 339).

Värdefullt är det nyssnämnda långa slutpartiet om de »normativa instan-

serna», således om samvetet och naturrätten (sid. 475—713). Debatten med företrädarna för naturrätten utmynnar i det avsnitt om dekalogens negativa struktur, med vilket vi ovan inledde vårt referat av Thielicke. Såsom då framgick, avvisar förf. den naturrättsliga betraktelsen av rent teologiska skäl och icke främst utifrån ett på visst sätt fixerat vetenskapsbegrepp. Samtidigt anser dock Thielicke, att naturrättsligt klingande formuleringar äro bärare av ett äkta ethos, som kyrkan måste tillvarata och vara rädd om i en upp-lösningstid som den nuvarande. Dessa formuleringar må vara ohållbara till sitt positiva innehåll, de äro dock bärare av ett *nej* mot tanken, att en med makt utrustad själv får stifta lag efter godtycke (sid. 687; jfr dekalogens *nej*). »Die Kirche hat diese weltliche Rede vom Naturrecht nicht zu zersetzen, sondern sie hat zu *predigen*» (sid. 689). I analysen av samvetsbegreppet intar förf. samma på en gång avvisande och bevarande hållning. Samvetsidén i idealistisk tradition behandlas som en något förändrad upplaga av natur-rättsidén och avvisas sålunda på teologiska grunder. Samvetet blir träl under lag och måste besegras av evangeliet, vars förlåtelselöfte tron har att fasthålla *mot* samvetet, *contra conscientiam* (sid. 517). Men just därför att det är så, får samvetet inte bara enkelt förkastas som en oduglig, tom, innehållslös källa. Samvetet har, där tron lever, kvar en funktion, funktionen att döda, att anklaga, att korsfästa den gamla människan (sid. 518 f.). Tron såsom daglig uppståndelse är bunden vid daglig död. Det pinande samvetet håller såret öppet, det hindrar tron att bli ett habituellt tillstånd och det pressar människan iväg till Gud (sid. 522). »Diese Zuordnung von mortificatio sui und Glaube ist nichts anderes als die Zuordnung von Kreuz und Auferstehung Christi: In beidem (also in der mortificatio *und* im Glauben) geht es um ein Sterben und Auferstehen mit Christus» (sid. 519; goda nytestamentliga be-läggstillen tillfogas).

Här står sålunda just döden och uppståndelsen i analysens mittpunkt, detta som man annars ofta förgäves letar efter i förf:s framställning. Därför bryter också stridsperspektivet och den därmed sammanhängande tanken på de två eonerna och »vandringen», allt detta som Thielicke enligt sitt program skulle utveckla såsom hela sin etiks grundtema, det bryter i analysen av samvetet fram med åskådlighet och med kraft. Egendomligt är att något sådant momentant är möjligt, när det inte bryter fram och kommer i mittpunkten i sammanhang där allt är vida mer upplagt för ett dylikt genombrott. Men sådan är Thielicke, en de tillfälliga intuitionernas man. Vad Thielicke's hållning visavi naturrätten och samvetsidén angår jfr den liknande attityden hos Ramsey, sid. 343—351 (referat här ovan).

Som helhetsomdöme om den nyare översiktslitteraturen på den teologiska etikens område kan man säga följande. Den ledande strömningen är sig i viss mån lik på mycket olika håll i världen. Två drag förenas, vilka för några



decennier sedan strävade isär och skulle ha tett sig ganska svåra att förena. Dels rör sig tänkandet bort från den s. k. individualiteten, hela etiken tenderar att bli socialetik. Dels rör sig tänkandet bort från den fristående etiken, hela etiken tenderar att bli dogmatik. Det är livet i »världen» som intresset kretsar kring, och det är samtidigt livet i Kristus som intresset kretsar kring. Denna allmänna inriktning i det teologiska tänkandet förefaller synnerligen fruktbar. Troligen kan man på den inslagna vägen komma åtskilligt längre än man hittills nått, inte minst genom bibelteologiska studier och forskningar i reformationstidens källor. Om resultaten skola bli av värde för den teologiska etiken, måste dock samtidigt oavlåtliga kontakten med den i det moderna samhället aktuella problematiken bevaras.

GUSTAF WINGREN.

JEAN-JACQUES VON ALLMEN: *Maris et femmes d'après saint Paul. Cahiers théologiques*, 29. 63 sid. Delachaux et Niestlé S. A., Neuchâtel 1951. Pris schw. fr. 3: 75.

Förf. till ovannämnda arbete, dr. théol. J.-J. v. Allmen, är präst vid franska kyrkan i Luzern och huvudutgivare av skriftserien »Cahiers théologiques». Allmen har ej blott ett teoretiskt syftemål med sin skrift. Han framhåller i inledningen, att protestantismen tämligen allmänt vant sig vid en sekulariserad inställning till äktenskapet. Alltför lätt ha vi menat oss kunna betrakta vad Paulus har att säga i denna fråga såsom perifert; därför ter sig den paulinska uppfattningen för oss så stötande i dagens situation. Förf. vill inbjuda kyrkan till en omprövning av hennes lära om äktenskapet. Den apostoliska synen på äktenskapet finner han klarast komma till uttryck i de paulinska breven, vilka han i enlighet därmed lägger till grund för sin undersökning. — I sin skrift tar förf. upp till behandling de flesta av de frågor, som ämnet kan ge anledning till: celibatet, det för äktenskapet konstitutiva, den inbördes relationen makarna emellan, äktenskapets oupplöslighet, etc. I tättryckta noter anföres åtskilligt av den till området hörande litteratur, som på senare år publicerats på kontinenten.

I ett första kap. behandlar förf. under rubriken »L'homme et la femme devant le mariage» bl. a. frågan om celibatet. Han framhåller därvid, att man ej under hänvisning till 1 Kor. 7 får anklaga Paulus för ringaktning av äktenskapet. Enligt förf. talar aposteln i 1 Kor. 7: 1 f. liksom i 6: 12 i schemat: »ja . . . men». (När förf. utifrån sin uppfattning om en eskatologiskt betingad skilsmässotendens i Korint anser Paulus i 1 Kor. 7: 1 åsyfta den gifte mannen och med tanke på honom säga, »qu'il peut être bon pour l'homme de ne pas toucher sa femme, c'est-à-dire de se séparer d'elle» [s. 43], finner anmälaren det emellertid

svårt att följa med.) Allmen avvisar uppfattningen, att Pauli betonande av celibatets värde blott skulle ha sin grund i hans eskatologiska förväntningar: »l'imminence constante de la parousie n'empêche ni le travail, ni le commerce, ni la participation à la culture, et le mariage, s'il oblige les conjoints à être présents l'un à l'autre, n'est pas un obstacle insurmontable à la vigilance chrétienne» (s. 15 f.). Celibatet rättfärdigas därigenom, att det ger vederbörande hel och full frihet till Herrens tjänst (s. 13).

I kap. II: »La constitution du couple» behandlas frågan, vad som konstituerar det kristna äktenskapet. Här nämnas löftena kontrahenterna emellan. Med rätta betonas också äktenskapets monogama karaktär i de paulinska skrifterna. Därjämte framhålles även den kristna församlingens uppgift och funktion i ifrågavarande hänseende. Förf. erinrar i anslutning till 2 Kor. 11: 2 om den judiska seden att vid bröllop utse en speciell »brudgummens vän» (jfr Joh. 3: 29), som bl. a. skulle föra bruden till brudgummen. Om det första människoparet framhålles hos rabbinerna, att Adam hade den Helige, välsignad vare Han, till sin brudgumsvän; det var Han, som ställde fram Eva för Adam (1 Mos. 2: 22). Detta första äktenskap är nu enligt förf. prototypen för varje kristet äktenskap. Funktionen av »brudgummens vän» fullgöres vid de kristna äktenskapens ingående av Gud genom hans tjänare i församlingen. Det är då därvid ej blott fråga om en välsignelse över äktenskapet utan om det kausala skapandet av ett äktenskap i Guds namn (s. 22). De som vigas enligt den kristna församlingens liturgi äro lika visst av Gud förenade med varandra som de av församlingen döpta äro inlemmade i Kristi kropp; »l'Eglise n'a pas le droit . . . de considérer qu'un couple qu'elle a constitué dans la liturgie du mariage, n'est 'peut-être' pas constitué par Dieu lui-même» (s. 22). Här inställer sig emellertid osökt frågan, hur det »kristna» äktenskapet förhåller sig till det »profana». I ett avslutande kap. (kap. VI: »Le couple chrétien dans le monde») framhåller förf., att ett »kristet» äktenskap ej är »bättre» än ett »profant»; det »kristna» äktenskapet är emellertid annorstädes rotat, där nämligen varest man känner Kristi kärlek till och trohet mot kyrkan. Det »kristna» äktenskapet innebär ett ämbete i världen, ett ämbete, vars uppgift karakteriseras sålunda: »le couple chrétien a pour devoir de révéler la vérité de tout mariage, comme l'Eglise a pour devoir de révéler la vérité du monde» (s. 60). Förf. är benägen att om det »kristna» äktenskapet använda ordet sakrament, sakrament i betydelsen »un signe visible de l'origine et de la destination divines de tout mariage» (s. 61). Genom att på ovannämnda sätt knyta Guds sammanfogande handlande (Mat. 19: 6) vid äktenskapets ingående till den kristna församlingens förrättningar synes förf. emellertid ej helt kunna undgå en kontrastering mellan det »kristna» äktenskapet och det »profana», vilken ej kan legitimeras utifrån Nya testamentet. Denna kontrastering kommer exempelvis till uttryck däri, att förf. ej sällan nödgas tala om det *kristna* äktenskapet i st. f. om äktenskapet i allmänhet: församlingens

handlande å Guds vägnar vid äktenskapets ingående är ett av skälen till att ett kristet äktenskap är oupplösligt (s. 22); anledningarna till att de kristet gifta ej kunna återtaga sin frihet äro . . . (s. 41); etc. Skapelse och frälsning ha på ett något skevt sätt förbundits med varandra. Att Gud i äktenskapet sammanfogar man och kvinna till »ett kött», förknippas i Nya testamentet ej med tanken på Gud såsom den förste mannens brudgumsvän, och än mindre antydes, att denna Guds funktion vid det första äktenskapets ingående sedan skulle å Hans vägnar fyllas av den kristna församlingen. Ordet, att Gud sammanfogat man och hustru till ett, är i sitt nytestamentliga sammanhang anknutet till skapelseskeendet och till Guds förordning i samband med äktenskapets instiftelse i begynnelsen, alltså till förhållanden som helt ligga på skapelsens plan och som gälla varje lagligen ingånget äktenskap, »kristet» eller »profant».

Med rätta betonar förf., att Pauli ord om mannens och kvinnans olika ställning i äktenskapet ej innebär någon värdebedömning av könen (s. 35). — Betydelsefullt är förf:s konstaterande vid behandlingen av äktenskapets oupplöslighet, att äktenskapsbrott ej omintetgör äktenskapet: »l'adultère, s'il corrompt le couple, ne le rompt pas» (s. 46). Däremot finner anmälararen det svårare att instämma med förf., när denne menar sig hos Paulus kunna utläsa en viss tveksamhet gentemot omgifte efter den förste makens död. I 1 Kor. 7: 39 säges ju uttryckligen, att en hustru är bunden så länge hennes man lever, men när hennes man är avsmnad, står det henne fritt att gifta sig med vem hon vill, blott det sker i Herren (jfr Rom. 7: 2). Uppmaningen till unga änkor att gifta om sig (1 Tim. 5: 14; pastoralbrevens skiljas ej av förf. från den paulinska skrifsamlingen) torde ej heller kunna avfärdas såsom »pastoral anpassning efter situationer, tämligen genanta för doktrinen». Nu kombineras frågan om änklings och änkers omgifte av förf. med tanken på äktenskapets fortbestånd efter uppståndelsen. Visserligen framhålles, att uppfattningen om äktenskapets fortsatta existens i den kommande tillvaron ej kan positivt legitimeras i de paulinska breven, men förf:s benägenhet att omfatta densamma är ej att ta miste på. Han framhåller, att differensen könen emellan är en konstitutiv tillhörighet hos människan: man *har* t. ex. blå ögon, men man *är* man eller kvinna. Efter uppståndelsen skall visserligen ej äktenskap ingås (Mat. 22: 30) och barn ej alstras (ty de utvaldas antal är då fullt). »Mais nier à cause de cela une différenciation sexuelle chez les ressuscités, c'est faire du sexe non un agent polarisateur et qualificatif de l'être humain, mais uniquement un organe de reproduction» (s. 50). Förvisso är det av vikt att framhäva den nytestamentliga synen på man och kvinna såsom tvenne poler, såsom tvenne storheter, vilka i sin olikhet förutsätta och ömsesidigt komplettera varandra, ej blott i rent sexuellt avseende. Att betonandet härav skulle medföra av förf. förutsatta konsekvenser för uppfattningen om förhållandena efter uppståndelsen, kan anmälararen emellertid ej finna. Det förefaller bli svårt att förena tanken på de

jordiska äktenskapens fortbestånd efter döden med Jesu ord i Mat. 22: 30 par, sedda i sitt sammanhang.

Angående förhållandet äktenskap-barn påpekar förf.: »Il est en effet notable que jamais l'apôtre ne met l'acte sexuel en rapport direct avec la procréation» (s. 52). Han kontrasterar den paulinska inställningen på denna punkt mot den judiska, enligt vilken en man hade att efter viss tid skilja sig och gifta om sig (ev. taga ytterligare en hustru), om det förra äktenskapet blev barnlöst. För Paulus är gemenskapen makarna emellan det centrala i äktenskapet. Kvinnan är ej för mannen ett medel att fortplanta sig och leva vidare i en son, ej heller är mannen för kvinnan ett medel att finna fullkomning i moderskapet. »Les époux s'étant donnés l'un à l'autre (1 Cor. 7. 3 s), ils n'ont pas à s'exploiter» (s. 52). Normalt välsignas emellertid äktenskap med barn, och här ha då föräldrarna sina plikter. Spec. betonas mannens ansvar: han har att inför Gud svara för sina barn liksom för hela sitt hus.

Allmens skrift är rik på synpunkter. Av utgivarnas förord och förf:s inledning framgår, att boken är ämnad att väcka tankeutbyte kring de frågor, den behandlar. Härtill lämpar den sig väl. Den utmärker sig för en friskhet, stundom djärvhet, som är stimulerande och som väl uppfordrar till både instämmanden och gensägelser men som inte gärna lämnar läsaren oberörd.

EVALD LÖVESTAM.

NILS-ERIK RYDING: *Begreppen nytta och sanning inom fransk upplysningsfilosofi. Studier kring en idékonflikt. 304 sid. Lund 1951.*

I de filosofihistoriska standardverken behandlas i allmänhet de franska upplysningstänkarna jämförelsevis knapphändigt. Detta är i och för sig förklarligt, då man bland dessa knappast finner någon som ifråga om originalitet och tankekraft kan mäta sig med sådana samtida filosofiska förgrundsfigurer som Locke, Spinoza eller Leibniz.

Det kan emellertid inte förnekas, att den franska upplysningsfilosofin utövat ett mycket stort inflytande på tänkesättet hos såväl bildade lekmän som lärda. Man kan också säga, att mycket ännu är levande och läsvärt i skrifter av Condillac, Voltaire, Diderot, d'Alembert, Maupertuis o. s. v.

Nils-Erik Rydings avhandling om nytta och sanning inom fransk upplysningsfilosofi ger en mycket intressant inblick i hela denna filosofiska litteratur. Dessutom behandlas ganska utförligt några tidigare franska filosofer, Montaigne, La Rochefoucauld, Bayle och Fontenelle, vilka redan före Locke verkat i upplysningens anda eller åtminstone i somliga avseenden förberett den. Särskilt avsnittet om Bayle måste betecknas som synnerligen förtjänstfullt.

Förf:s speciella ämne, förhållandet mellan nytta och sanning, är i själva verket av central betydelse inom upplysningstänkandet. Man har i allmänhet fäst sig främst vid de ifrågavarande filosofernas sanningspatos, deras kamp mot oförnuftiga traditioner, mot nedärvda vanföreställningar eller mot förnuftsstridiga läror.

Det har emellertid redan tidigare påpekats, att starka irrationalistiska motiv förekomma hos somliga av dessa tänkare, vilka då betona, att insikt om sanningen i mångt och mycket kan vara till hinders eller till skada för såväl individen som för samhället. I sådana fall kan det vara lyckligast, att en illusion icke avslöjas.

Ryding torde dock vara den förste som systematiskt genomgått den franska filosofiska upplysningslitteraturen för att finna belägg för tankegångar i vilka förnuftets makt, värdighet och nytta ifrågasättes eller förnekas. På ett intressant sätt insätter han vidare dessa motiv hos skilda filosofer i ett utvecklings-sammanhang, i vilket man kan följa kunskapsoptimismens gradvisa sönderfall. Själva kunskapsproblemet dominerar framställningen och upptar arbetets första del. I andra delen behandlas några mera praktiskt-filosofiska frågor ur samma synpunkt, nämligen Viljans frihet, Äran, Livet efter detta, Förhoppning, dröm och verklighetsförgyllning, Okunnighetens värde. Slutligen säges något om de estetiska frågor, som sammanhånga med problemet nytta—sanning.

Man kunde möjligen önskat en grundligare inledande analys av begreppen nytta och sanning från moderna utgångspunkter. Det kunde också ha varit värdefullt med flera paralleller till äldre och nyare pragmatiska och fiktiona-listiska tankegångar. Några mera betydande felaktigheter eller brister får man emellertid leta förgäves efter i förf:s text. Avhandlingen är genomgående väl dokumenterad och dess uppgifter exakta. Framställningen är klar och lättläst, vartill förf:s goda stilkonst bidrager.

Nils-Erik Rydings bok är, kort sagt, ett förträffligt arbete och ger ett värdefullt bidrag till kannedomen om franskt upplysningstänkande.

HANS REGNÉLL.

MANFRED MORITZ: *Studien zum Pflichtbegriff in Kants kritischer Ethik*. 190 sid. Lund 1951.

En av de vanskligaste uppgifter en filosof kan ställas inför är säkerligen att analysera begreppet plikt. Härför fordras inte bara logiskt skarpsinne utan också ett ingående studium av klassiska filosofiska system, inom vilka plikt-begreppet nyanserats på olika sätt. Av allra största betydelse i detta sammanhang äro Kants moralteoretiska skrifter.

I ovan nämnda arbete av Manfred Moritz framhålles inledningsvis, att pliktbegreppet i Kants etik hittills icke gjorts till föremål för en systematisk analys. Den volym som förf. nu utgivit ger redan ett värdefullt bidrag till en sådan analys, och då till den första fogats en andra volym, som utlovas, har man anledning hoppas, att hela det med Kants pliktbegrepp förbundna frågekomplexet kommer i ny belysning.

Det resultat förf. kommer till genom en mycket noggrann och mönstergillt klar utredning är att Kants faktiska användning av ordet plikt icke svarar mot de explicita definitioner Kant själv ger. Den positiva innebörden av detta implicita pliktbegrepp ämnar förf. utreda i det kommande arbetet.

I avvaktan på detta är det riktigtast att yttra sig försiktigt om förf:s behandling av sitt ämne. Man torde emellertid redan nu kunna ifrågasätta, om det varit lyckligt att, som förf. gör, söka isolera analysen från Kants kunskaps-teoretiska och metafysiska åskådningar liksom från äldre moralteoretiska spekulationer. Det är ju dock Kants teoretiska transcendentalfilosofi som utgör såväl grund som mönster för hans etiska tankegångar, och dessutom torde ett och annat i dessa endast kunna rätt förstås och bedömas mot bakgrunden av äldre tänkande.

Denna brist synes mig särskilt påtaglig vid förf:s diskussion av det kategoriska imperativets förhållande till pliktbegreppet. Förf. talar här obestämt om en handling's »generaliserbarhet» som kriterium för dess egenskap att vara plikt. Närmare diskussion av det kategoriska imperativets innebörd avböjes. Härigenom undanskymmes den viktiga problematik som ligger i frågan om imperativets motivering, nämligen *varför* man skulle *kunna vilja* eller inte vilja, att maximen för ens handlande gjordes till allmän lag. Kant refererar ju ofta och uttryckligen till den handlandes viljeinställning till maximen som allmän lag.

Om förf. till skada för undersökningen avskärmar analysen av pliktbegreppet från kunskapssteoretiska och metafysiska teorier hos Kant, så beaktar han i gengäld på ett förtjänstfullt sätt pliktbegreppets sammanhang med en rad andra begrepp inom Kants moralfilosofi som t. ex. »gott», »moralitet», »sedelag», »frihet», »tvång», »viljans autonomi».

Utrymmet tillåter mig inte att i enskildheter diskutera förf:s resultat. De förefalla mig i stort sett övertygande. Genom ett sådant exakt och noggrant påvisande av de stora formella bristerna och otydligheterna i Kants skriftstäl-larskap tycker man sig med ens bättre förstå, hur det kan komma sig, att — som det heter — var och en läser *sin* Kant.

HANS REGNÉLL.

A. M. HUNTER: *The Work and Words of Jesus*. 196 sid. Student Christian Movement Press LTD, London 1950. Pris 12 s. 6 d.

Hunters bok har närmast ett pedagogiskt syfte, nämligen att föra de teologie studerandena in i problemen rörande synoptikernas Jesusbild. Och den gör detta i en överskådlig form, och framställningen är medryckande. Den vetenskapliga ståndpunkten i dessa frågor presenteras med den accent vi känna både från honom själv i hans tidigare skrifter och från hans engelska kolleger, en C. H. Dodd, T. W. Manson och andra. Med bokens syfte sammanhänger, att den icke lägger särskilt an på att komma med nyheter i detaljerna. En anmälan av boken kan därför bli kortfattad och snarare avse planen för densamma än själva innehållet.

I bokens första del tar Hunter upp frågan om den historiske Jesus och de svar forskningen givit under 1800-talet och intill våra dagar. Han kommer sedan in på källorna om Jesus och dateringen av de viktigare händelserna i Jesu liv. En skiss av den geografiska, historiska och religiösa ramen för Jesu framträdande avslutar denna del, som är mycket summarisk. Detsamma gäller om den andra delen, som behandlar Jesus före hans verksamhet, hans födelse och tidigare år, Döparens roll, Jesu dop och frestelser.

Den tredje delen börjar med en översikt av Jesu verksamhet, som — fränsett den sista vandringen mot Jerusalem — fördelar sig på tre perioder, en tidig i Judéen före Döparens fängslande, verksamheten i Galiléen och slutligen vandringsperioden. Kapitlet närmast ger några allmänna synpunkter på förhållandet mellan Jesu ord och hans gärningar och berör öven undrens innebörd. I samband med behandlingen av Jesu kallande och utsändande av de tolv tar Hunter in Bergspredikan, vilken är att betrakta såsom »utkast» till den undervisning Jesus gav dem om vad som hör till livet i Guds rike. De följande kapitlen ägnas Jesu undervisning om Guds rike, om sig själv och sin död samt om parusien. Avslutningsvis behandlas Jesu sista vandring mot Jerusalem, hans lidande, död och uppståndelse.

Hunter äger gåvan att se väsentligheter och sammanföra dem, en gåva, som är särskilt outhärlig för en uppgift som den han här företagit sig. Den omdömesgilla sovringen av synpunkterna kan blott härröra från en, som är väl hemmastadd i detaljernas många problem. De synpunkter, som möta, äro emellertid sådana, som naturligtvis tåla att ständigt tänkas igenom på nytt. I en del fall kunna även direkta invändningar göras. För att ta ett exempel — förvånar måhända Hunters förslag till lösning av det diskutabla Markusstället 4: 11—12 (sid. 45). Den tanken, att Jesus med sina liknelser skulle avse att förstocka och förblinda, är säkerligen icke så »absurd», som Hunter menar. Både aktgivandet på sammanhanget i det till grund liggande Jesajacitatet och vissa iakttagelser eljest i evangelierna gör det möjligt och berättigat att tala

om, att Jesus i *en* mening kommit för att förstocka. Den närmare innebörden härav torde jag emellertid få återkomma till i annat sammanhang.

Till sist skall blott ytterligare understrykas värdet av Hunters bok, som med fördel torde kunna användas som kursbok i de nytestamentliga studierna även vid våra universitet. Den kan anbefallas också åt präster och lekmän, som önska följa med utvecklingen inom detta område.

HENRIK LJUNGMAN.

Universitetsbiblioteket

- 8. JAN. 1955

LUND