



Uppsala Universitet

Teologiska Institutionen

Systematisk teologi med livsåskådningsforskning

E-uppsats, 30hp

Handledare: Professor Carl Reinhold Bråkenhielm

Lag i katolsk och luthersk teologi

- Om lagbegreppet i Wolfhart Pannenberg, Dietrich Bonhoeffer, David P. Scaer och Johannes Paulus II encyklika Veritatis Splendor.

860520-5510

Josef Edebol

HT-10

Abstract

Three main questions give the fundamental structure for this master thesis: 1) In what way is the notion of law being perceived in the following theologians respectively; David P. Scaer, Dietrich Bonhoeffer and Wolfhart Pannenberg? 2) In what way is the notion of law being perceived in the encyclical *Veritatis Splendor*? 3) Which similarities and divergences can be found in the respective expositions of the notion of law?

For the purpose of comparison, I have employed four questions of analysis. These are: A) What is “the law”? B) Is the law being effected, or is it working, in the world and if so - in what ways and for what purposes is it meant to serve? C) Does human beings have any capacities to understand and/or live in accordance to the law? D) Does the Gospel, perceived as the earthly life, actions, death and resurrection of Jesus Christ, effect any alteration with respect to the purpose, range, function or interpretation of the law?

In order to better understand Roman-Catholic concepts of law, the treatise on law of Thomas Aquinas *Summa Theologica* is briefly presented. I have also analyzed and presented the encyclical *Evangelium Vitae*, so as to see whether it can add to the understanding of the Roman-Catholic notion of law as found in *Veritatis Splendor*. The Lutheran reception of *Veritatis Splendor* has been briefly discussed.

Finally, I have compared the positions of these theologians in order to find similarities and divergences. Notable similarities are the tendency of John Paul II and David P. Scaer to view law as a unity, related to the essence of God. Each of the theologians also perceive a notion of law related to creation, expressed in terms of “natural law” and the concept of “the natural” found in Bonhoeffer. Furthermore they all have a high regard for the Decalogue, and find in it an expression of moral norms that can be said to be universal and appropriate for every human society. Notable divergences are the question of the absolute binding power of law, where Pannenberg and particularly Bonhoeffer answer in the negative whereas John Paul II answers in the affirmative. There are also apparent disagreements between the theologians in the questions of how the law relates to the Christian, and how the law relates to and functions in society.

Abstract	
Innehållsförteckning	
1. Inledning	Sida
1.1 Forskningsöversikt.....	7
1.2 Syfte.....	8
1.3 Frågeställningar och analysfrågor.....	8
1.4 Avgränsningar, källor och metod	11
2. Lagbegreppet hos Wolfhart Pannenberg	14
2.1 Analysfråga A.....	14
2.2 Analysfråga B.....	18
2.3 Analysfråga C.....	23
2.4 Analysfråga D.....	26
3. Lagbegreppet hos Dietrich Bonhoeffer	31
3.1 Analysfråga A.....	34
3.2 Analysfråga B.....	36
3.3 Analysfråga C.....	42
3.4 Analysfråga D.....	45
4. Lagbegreppet hos David P. Scaer	48
4.1 Analysfråga A.....	48
4.2 Analysfråga B.....	53
4.3 Analysfråga C.....	59
4.4 Analysfråga D.....	62
5. Lagbegreppet i Veritatis Splendor.	66
5.1 Lagbegreppet i Tomas av Aquinos <i>Summa Theologica</i>	66
5.2 Lagbegreppet i <i>Veritatis Splendor</i>	74
5.2.1 Analysfråga A.....	76
5.2.2 Analysfråga B.....	80
5.2.3 Analysfråga C.....	85
5.2.4 Analysfråga D	89
5.3 <i>Evangelium Vitae</i> som komplement till <i>Veritatis Splendor</i>	90
5.4 Luthersk reception av <i>Veritatis Splendor</i> och <i>Evangelium Vitae</i>	95
6. Sammanfattningar av analysfrågorna	104
6.1 Sammanfattningar av svaren på analysfråga A.	105
6.2 Sammanfattningar av svaren på analysfråga B.....	107
6.3 Sammanfattningar av svaren på analysfråga C.....	110
6.4 Sammanfattningar av svaren på analysfråga D.....	113
6.5 Vilka likheter finns?.....	116
6.6 Vilka skiljaktigheter finns?.....	118
7. Sammanfattande slutdiskussion	122
Källförteckning	126

1.0 Inledning

I det sjunde kapitlet i Daniels bok får Daniel en syn där han ser fyra olika djur stiga upp ur kaosvattnet; ett lejon med örnvingar, en upprest björn med revben i gapet, en leopard med fyra fågelvingar och ett fjärde, fruktansvärt djur med tio horn som inte liknade de andra djuren, och som på ett kraftfullt sätt kommer att fara fram mot Gud och vilja ändra på lagar och högtider. Vi får veta i en uttydning av drömmen att de fyra djuren betecknar fyra olika riken som i tur och ordning kommer att härska över jorden.

I motsats till dessa heraldiska bestar skildras en människa, som träder fram ur himlen inför den uråldrige, Gud. Denna människa får makt, ära och herravälde, så att människor av alla folk, nationer och språk skulle tjäna honom. Det står att hans välde är evigt, att det aldrig skall upphöra eller gå under.

När Jesus kom, fick han enligt S:t Johannes frågan av Pilatus; ”Är du judarnas konung”, och Jesus svarar honom; ”Mitt rike hör inte till denna världen...”. Denna utsaga har utgjort startpunkten för den kristna församlingens sätt att definiera sitt förhållande till det övriga samhället. I Aurelius Augustinus *De Civitate Dei* gestaltas tanken om världens stad och Guds stad, och i traditionen som följer Augustinus har man föreställt sig den kristna tron som en inre rörelse, och att den kristna gemenskapen som en följd därav har andra syften och intressen än staten, och är skild ifrån staten.¹ Att den kristna kyrkans faktiska historia inte riktigt har sett ut på det sättet vet de flesta, och det är inte svårt att finna framställningar som beskriver den romersk-katolska kyrkans relation till staten så som den gestaltades från slutet av 300-talet till medeltiden i termer av *caesorapapism*.² John Witte Jr, en av de namnkunnigaste teologerna på ämnet lag och religion, menar att detta förhållande genom reformerna av påve Gregorius VII (1015-1085) och hans efterföljare utvecklades till att från 1200-talet tillskriva den romersk-katolska kyrkan makten att tala lagen, *jus dicere*, också över civila auktoriteter.³ Alister McGrath bidrar i sin bok *Reformation Thought: An Introduction* till förståelsen av detta genom att skildra inte bara kyrkans inflytande över stater utan också

¹ S. 7 Pannenberg, Wolfhart, *Ethics*, The Westminster Press, Philadelphia: 1981

² Jfr. Hendrik Berkhof, *Kyrka och kejsare. En undersökning om den bysantinska och den teokratiska statsuppfattningens uppkomst på 300-talet*. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm: 1962.

³ S. 10 Witte, John Jr; Alexander S, Frank, *Christianity and Law: An Introduction*, Cambridge University Press, New York: 2008

staters inflytande över kyrkan, ett exempel kan vara hertig Amadeus VII av Savoy (1360-1391) som ordnade så att hans son på åtta år kunde bli biskop i Geneve.⁴

Reformationen kan förstås i ljuset av detta, där frågan om lag var högaktuell på två sätt; dels ifråga om den kristne människans frihet från lagen i religiös bemärkelse, och dels ifråga om det fria utövandet av religion överhuvudtaget. Reformationen var, som McGrath på ett förtjänstfullt sätt visar, ett mångfacetterat fenomen också i frågan om religionsfrihet och relationen kyrka – stat vilket inte minst blir uppenbart av Kalvins gudsstat i Geneve. Den huvudsakliga lutherska positionen i fråga om relationen kyrka – stat kan emellertid utan större problem sägas dra ifrån Augustinus föreställning om Guds stad och världens stad i vid bemärkelse, en tanke vilket senare formulerades i tvåregementesläran och konkret praktiserades i det lutherska ståndstänkandet. Genom att tydligt skilja mellan sfärer ville man råda bot på vad man menade vara den romersk-katolska kyrkans caesaropapistiska missbruk, vilket smädades på olika sätt, exempelvis genom att benämna påven såsom *pontifex maximus* - samma namn som översteprästen i den romerska statsreligionen före kejsar Konstantin.

Med facit i hand vet vi att den lutherska lösningen redan ifrån början hade dåliga förutsättningar för att på ett seriöst sätt ta itu med problemet, ty Luthers bibel översattes i fursten Fredrik III av Sachsen's borg. Det paradoxala i tänkandet av sfärer eller regementen är dess tendens till formering av rigida enhetssamhällen, kapabelt till att frambringa pinsamheter i en jämförbar kaliber som den medeltida romersk-katolska kyrkan, vilket kan sägas vara bekant i någon mån inte minst för svenska lutheraner.⁵

Mot denna historiska bakgrund av kyrkans relation till staten måste man förstå en av den moderna tidens största händelser, det andra världskriget. Hur förhöll sig kyrkor till nationalsocialisternas omänskliga förintelse av judar, funktionsförhindrade och andra grupper? Och mera specifikt, vad hade kyrkan för resurser att säga att den tyska statens handlande var fel? Wolfhart Pannenberg skriver att lagen blev kraftlös, utan någon auktoritet i sig själv, och i den gängse rättspositivismen kunde man inte finna något försvar.⁶ Staten under föhrern var källan till både lagen och orättfärdigheterna.

⁴ S. 2 McGrath, Alistér E., *Reformation Thought: An Introduction* (3rd Edition), Wiley-blackwell, Oxford: 2001

⁵ Jfr, Ekström, Sören, *Makten över kyrkan: Om Svenska kyrkan, folket och staten*, Verbum, Stockholm: 2003; Alvunger, Daniel, *Nytt vin i gamla läglar: Socialdemokratisk kyrkopolitik under perioden 1944-1973*, Församlingsförlaget, Göteborg: 2006.

⁶ S. 23 Pannenberg, Wolfhart, *Ethics*, The Westminster Press, Philadelphia: 1981

Sedan Immanuel Kant på 1800-talet hade förnuftet betraktats som självständigt, så att det menades kunna fungera som en i stort sätt självständig grund för, och skapa, en konsensus kring moraliska normer.⁷ En sådan förståelse av förnuftets förmåga och funktion ersatte i de gängse intellektuella kretsarna i Europa tanken på den naturliga lagen som grund för moralen, och upplysningsidealen om tanken på samhällets relationer i termer av *kontrakt* borgade för rättspositivismens dominerande ställning under 1800- och 1900-talet.⁸

Det är här mitt studieområde kan sägas ta sin början. Under 1900-talet har protestantiska teologer sökt finna en teologisk grund för lagen, försök som gått åt två riktningar; gudagivna ordningar för mänskligt liv uttryckt på olika sätt, vilken representerades bland annat av den lutherska stilbildningen ifrån Erlangen med Werner Elert och Paul Althaus den yngre som framstående förkämpar. Ifrån reformert håll representerades den av Emil Brunner, som också på 40-talet bidrog till återinförandet av tanken om naturlig lag i protestantisk teologi.⁹ Den andra riktningen är kristologisk, vars stilbildare anses vara Karl Barth genom artikeln ”Rechtfertigung und Recht” 1938.¹⁰ Denna vidarefördes av Ernst Wolf, Erik Wolf och Jacques Ellul.¹¹ Den romersk-katolska kyrkan hade sedan 1800-talet återupptäckt Thomas av Aquino, och vidareförde i den traditionen tanken om den naturliga lagen som norm för samhällets lagar. Samtidigt är den romersk-katolska kyrkans roll under det andra världskriget ifrågasatt, i synnerhet genom ny diskussion som blossat upp kring påve Pius XII och hans relation till de tyska nationalsocialisterna.¹²

Cliffhangern uttrycker Pannenberg så; ”[the Christian churches, min anm.] have not produced, even down to the present day, a comprehensive solution”.¹³ Frågan om teologins förhållande till lagen blir brännande och konkret ifråga om lagens grund, men det finns också ett flertal andra frågeställningar, såsom hur kristna bör förhålla sig till lagen, hur lagen har missbrukats eller kan missbrukas, huruvida Kristus tillför något till förståelsen av lag i någon bemärkelse, eller om teismen överhuvudtaget tillför någon meningsfull resurs för det civila samhällets antropologi, lagutformning och lagbruk.

⁷ S. 27 Pannenberg, Wolfhart, “When Everything Is Permitted”, *First Things*, 80 F, 1998: ss. 26-30.

⁸ S. 23 Pannenberg, Wolfhart, *Ethics*, The Westminster Press, Philadelphia: 1981

⁹ Ibid s. 24

¹⁰ S.396 Pannenberg, Wolfhart, “Toward a theology of law”, *Anglican Theological Review* 55 40, 1973: 395-420.

¹¹ S. 24 Pannenberg, Wolfhart, *Ethics*, The Westminster Press, Philadelphia: 1981

¹² Ett axplock: journalisten John Cornwells bok *Hitler's Pope: The Secret History of Pius XII* (1999) och dess motbok *The Myth of Hitler's Pope* (2005) från den judiske historikern och rabbin David G. Dalin.

¹³ Ibid s. 23

Dosovjevskijs karaktär Ivan Karamazov menar att ”Utan Gud är allt tillåtet”, och länken mellan ateism och nihilism hävdas inte så sällan.¹⁴ Om man kan fastställa en inverterad sådan länk mellan teism och moraliska värderingar - vilket inte torde vara speciellt kontroversiellt, i synnerhet att döma av teismens traditionella praxis - vad betyder det för lagförståelse och hur tar det sig uttryck? Uttryckte Daniel en sanning när han beskrev världens riken i termer av blodtörstiga djur emedan Guds rike i människosonen gestaltas såsom Människa, och hur förhåller det sig i så fall till kyrkornas teori och praktik av lag och etik så som den gestaltar sig i deras teologi och historia? Dessa och liknande frågeställningar relaterar till föreliggande uppsats.

1.1 Forskningsöversikt.

David VanDrunen, forskare vid Westminster Seminary i Kalifornien, publicerade nyligen boken *Natural Law and the Two Kingdoms: A Study in the Development of Reformed Social Thought*. Dess avsikt är att studera hur den reformerta traditionen har förändrats från reformationen till idag. Utgångspunkten beskrivs som bestämd av naturlig lag och tvåregementeslära mot en utveckling som alltmer kom att inbegripa tanken om att endast ett regemente finns. Arbetet aktualiserar i dessa termer frågan om kyrkans gränser och lagens grund.

Johannes Haeckel, professor i offentlig lag vid Universitetet i München skrev *Lex Charitatis* år 1953, vilket är en exposition av Luthers lära om lagen som fått god kritik. Han argumenterar för att Luthers lagförståelse måste grundas i hans teologi, och visar på Luthers förståelse av tvåregementesläran liksom hans förståelse av politik, äktenskap och kyrkan. Boken är aktuell då den 2010 översattes till engelska.

Tomas Nygren, präst och rektor för Johannelunds teologiska högskola i Uppsala, publicerade 2007 sin doktorsavhandling *Lag och evangelium som tal om Gud: en analys av synen på lag och evangelium hos några nutida lutherska teologer: Pannenberg, Wingren och Scaer*. Avhandlingen bearbetar frågan om lag utifrån dess relation till evangeliet. Detta görs med en metadogmatisk fråga som söker svara på hur relationen mellan lag och evangelium bäst kan förstås. Han menar att Pannenberg förstår relationen i termer av frälsningshistoria, Wingren i termer av dikotomi och Scaer i termer av dialektik. Själv ger Nygren en fjärde modell, som menar att förhållandet mellan lag och evangelium bäst kan förklaras i relation till givna

¹⁴ S. 49, Thomas Engström, *Dostojevskij och rätten*, examensarbete i allmän rättslära, Lunds universitet: 2001

förståelser av Guds egenskaper. Med hjälp av en bedömning utifrån tre kriterier; biblisk grund, intern koherens och relevans, hävdar Nygren att Scaers dialektiska förståelse erbjuder större teologiska resurser för förståelsen av lag och evangelium än vad Pannenbergs frälsningshistoriska förståelse och Wingrens dialektiska syn erbjuder.

Institutet Center for the Study of Law and Religion är aktivt i forskningen kring lagens förhållande till teologin. En av deras senior fellows, Jean Porter, är professor i teologi vid universitetet i Notre Dame, USA. Hennes bok *Ministers of the Law: A Natural Law Theory of Legal Authority* publicerades 2010 och kan sägas argumentera för att naturlig lag ger en grund för lagens auktoritet. Boken går i diskussion med forskare inom lagområdet såsom Joseph Raz och Neil MacCormick, och dess syfte är att utforska givande insikter ur tanken om naturlig lag och rättspositivism, samtidigt som Porter vill utmana uppfattningen att den naturliga lagen skulle kunna ersätta andra uttryck för lag.

1.2 Syfte.

Syftet med uppsatsen är att söka förstå hur man i romersk-katolsk och luthersk tradition förstår lagbegreppet, och vilka likheter och skiljaktigheter som däremellan kan finnas. För att göra detta ska jag analysera de lutherska teologerna David P. Scaers, Dietrich Bonhoeffers och Wolfhart Pannenbergs syn på lagbegreppet. Vidare är avsikten att på motsvarande sätt analysera Johannes Paulus II encyklika *Veritatis Splendor* för att se hur lagbegreppet där förstås. Slutligen så vill jag jämföra dessa analyser så att de lutherska teologernas respektive beskrivningar av lagbegreppet jämförs med lagbegreppet så som det framställs i *Veritatis Splendor*, för att se vilka likheter och olikheter som visar sig.

1.3 Frågeställningar och analysfrågor.

Arbetets inledning kan tas till intäkt för förhållandet att religiösa grupper alltid har haft en viktig roll att spela i samhällets politiska diskurs. I väst så har det varit sant särdeles i romarriket, under medeltiden, reformationen, religionskrigen och i upprättandet av de moderna nationalstaterna. Det torde vidare inte vara kontroversiellt att påstå att religionens förhållande till politiken har aktualiserats på ett nytt sätt sedan den 11e september 2001, och idag matas vi med rapporter ifrån konflikter med religiösa förtecken eller undertoner,

diskussioner om religionens och religionsutövandets plats i offentligheten och mycket annat. Att gudsfrågan åter har blivit aktuell i västvärlden visar sig alltså i mer än ett större intresse för spiritualitet, då religionen i allra högsta grad förekommer i och påverkar samhället på sätt som sträcker sig utöver privat religionsutövning. Ett exempel kan vara upprättandet av muslimska *sharia*-rättssystem i England och Frankrike m.fl., vilket också visar att frågan om religion i västvärlden aldrig på ett uttömmande sätt kan diskuteras med hänsyn endast till den kristna Kyrkan. Den amerikanska presidentkandidaten John Kerry nekades av företrädare för den romersk-katolska kyrkan att ta emot nattvarden 2004 på grund av hans position i abortfrågan, och i samband med diskussioner och följande ändringar av abortlagstiftningar i Mexiko och Spanien så har även exkommunikation förts på tal för de politiker som stödjer liberalare abortlagstiftningar.¹⁵ Exemplet med sharialagstiftningar och frågan om romersk-katolsk kyrkotukt visar på hur olika laguppfattningar existerar sida vid sida i samhället. Föreliggande arbete är en studie i laguppfattningar och lagförståelse i luthersk och romersk-katolsk teologi, vilket reflekteras i arbetets frågeställningar. Att förstå dessa kyrkors laguppfattningar är betydelsefullt av flera anledningar, låt mig här ge fem skäl; 1) de har utgjort en ofrånkomlig komponent för västvärldens gestaltning och idétradition, 2) deras betydelse är ännu idag svår att ringakta, om inte annat att döma av medlemsunderlag och direkt respektive indirekt inflytande, 3) de är i hög grad involverade i samhällets sociala liv på gott och ont, 4) de respektive idétraditionerna har huserat tänkare som i hög grad har bidragit till politisk filosofi och juridik och sannolikt fortfarande gör det, 5) luthersk och romersk-katolsk teologi torde ha resurser att ge meningsfulla perspektiv på samtida laguppfattningar, just därför att de är *teologiska* perspektiv på skilda sätt.

De analysfrågor som används är formulerade för att ge uttryck åt lagdiskussionen som förs inom de två kyrkliga traditionerna på ett bra sätt - så pass allmänt att inga betydande komponenter förloras hos de respektive teologerna, men så pass avgränsat att diskussionerna blir hanterbara och relevanta.

Den första analysfrågan söker svar på hur man förstår lagens *interna* konfiguration eller *esse*, vilket är nödvändigt för att inbegripa frågeställningar om lagens grund, mångfald, dess givare, lagens eventuella förhållande till Gud m.fl. – till stor del sådana frågeställningar som är nödvändiga för att kunna ge en kontaktyta mellan exempelvis teologi och politisk filosofi. Den andra analysfrågan undersöker lagens avsedda funktioner och frågan om hur lagen

¹⁵http://www.nytimes.com/2007/05/10/world/americas/10pope.html?_r=1 (sida hämtad 20/1 -2011)
Jfr. Katolska Kyrkans katekes artikel 1463 om ämnet exkommunikation.

relaterar till andra agenter och vice versa. Detta för att inrymma de livliga diskussioner som ofta förekommer om stat och kyrka, liksom frågan om lagens syfte och dess relation till människan och skapelsen vilken har visat sig vara en betydande fråga för teologer i alla tider. Låt oss kalla detta för lagens *externa* konfiguration, så att de första två analysfrågorna bearbetar frågan om *lagen i sig själv* och *lagen i världen*, två till synes ofrånkomliga frågor.

Den tredje och fjärde analysfrågan är formulerade med speciell hänsyn till två centrala problemområden i teologin, det första är frågan om relationen mellan människans förmågor och särskild uppenbarelse och det andra frågan om Jesu Kristi särskilda betydelse. Dessa problemområden har i den kristna traditionen visat sig vara speciellt betydelsefulla - för att inte säga oundvikliga - för snart sagt alla teologiska frågor, också frågan om lag. Den tredje analysfrågan aktualiserar också missbruk av lag, konceptuella eller historiska, då kritisk metod utgör en betydande komponent för positiv teologisk formulering, i synnerhet ifråga om lag.

Frågeställningar:

1. Hur förstås lagbegreppet hos respektive teolog; David P. Scaer, Dietrich Bonhoeffer och Wolfhart Pannenberg?
2. Hur förstås lagbegreppet i encyklikan *Veritatis Splendor*?
3. Vilka likheter respektive skiljaktigheter finns i de respektive utläggningarna av lagbegreppet?

Analysfrågor:

- A. Vad är ”lagen”?
- B. Verkar eller verkas lagen i världen och i så fall, på vilka sätt och för vilka syften är den avsedd att verka?
- C. Har människan några möjligheter att förstå och/eller leva i enlighet med lagen? Kan lagen missbrukas och i så fall, hur?
- D. Verkar Evangeliet, förstått som Jesu Kristi jordiska liv, gärningar, död och uppståndelse, någon förändring på lagens syfte, räckvidd, funktion, eller uttydning?

1.4 Avgränsningar, källor och metod.

Textgenrerna som bearbetas i föreliggande uppsats är varierande, så att varje teolog inte bara framför annorlunda *tankar* utan också en annorlunda *genre*. Dietrich Bonhoeffers *Ethics*, vilken skrevs under mycket speciella omständigheter under tiden strax före Bonhoeffers fångenskap är skild ifrån Wolfhart Pannenburgs *Systematic Theology*, som är framtagen i en akademisk miljö och har helt andra syften. David P. Scaer's *Law and Gospel* är en del av en konfessionell luthersk dogmatik kallad *Confessional Lutheran Dogmatics*, och *Veritatis Splendor* är en påvlig encyklika. En större spännvidd ges svårligen. Dietrich Bonhoeffers *Ethics* skiljer sig också på så sätt att den författades omkring femtio år före de övriga primärkällor jag har valt, och den medför i sig själv en textkritisk debatt därför att den består av flera manuskript vars inbördes ordning egentligen är okänd. Den interna diskussionen om *Ethics* kommer att föras i samband med att Bonhoeffer avhandlas i kapitel tre. Jag har valt att begränsa mig till den boken för studiet av Bonhoeffer, därför att det hade givit för stora problem att ta övriga böcker i beaktande. Frågan om ”vilken Bonhoeffer” jag avser utgå ifrån, anser jag vara besvarad i valet att endast analysera *Ethics*, då det är det sista som han skrev.

Vad beträffar Pannenberg och Scaer så har jag valt att använda *Systematic Theology* och *Law and Gospel* som huvudsakliga källor, men jag har också bearbetat ytterligare verk och artiklar för uppgiften då detta inte för dessa teologer behöver bli ett problem som det troligtvis hade blivit med Bonhoeffer. Scaer och Pannenberg tycks kunna ge en större koherens och harmoni i deras sammantagna presentation.

Vad *Veritatis Splendor* beträffar så kommer jag att bearbeta encyklikan i dess engelska översättning så som den är presenterad av den Amerikanska biskopskonferensen. För kapitlet om den lutherska receptionen av *Veritatis Splendor* och *Evangelium Vitae* kommer den huvudsakliga delen av diskussionen bygga på boken *Ecumenical Ventures in Ethics: Protestants Engage Pope John Paul II's Moral Encyclicals* (Reinard Hütter [Red.] och Theodor Dieter [Red.]). Det är den första och mig veterligen enda boken där *Veritatis Splendor* och *Evangelium Vitae* diskuteras på ett sammanhållet sätt av protestanter.¹⁶

Uppsatsens metod är att genom komparativ textanalys identifiera, förstå och jämföra de respektive teologernas svar på ovan presenterade frågeställningar utifrån de givna analysfrågorna. Metoden av att använda analysfrågor för att få fram information om likartade

¹⁶ S. 2 Reinard Hütter; Theodor Dieter [Red.], *Ecumenical Ventures in Ethics: Protestants Engage Pope John Paul II's Moral Encyclicals*, William B. Eerdmans Publishing Co. Grand rapids, Michigan: 1998

ämnena ur olika källor ger ett resultat som till stor del är beroende på vad det är för källor som är aktuella för analys. Om föreliggande arbete sett annorlunda ut, så att det använt sig av exempelvis tre stycken tyska lutherska teologers respektive dogmatiska framställningar, allihopa sprungna ur samma tid och skola, så är det lätt att föreställa sig att en mera enhetlig diskussion hade kunnat ta sig form än vad annars hade varit fallet. Det hade också varit lättare och mera rättvist att utan vidare *jämföra* de olika teologernas uppfattningar, därför att ett sådant material vore mer jämförbart än annars. I föreliggande arbete används emellertid ett mera mångtydigt material av genrer och teologer, inom en någorlunda enhetlig tidsram. Min förhoppning är att detta kan bidra till att ge en mera fullständig bild av lagbegreppet, vilket inom teologin i sanning är mångfacetterat. Genom att olika textgenrer används, såsom dogmatik och etik ifrån både katolsk och luthersk konfession, finns gott underlag för att diskutera lagbegreppet både i sig självt och med utgångspunkt ifrån relaterade diskussioner som frågan om lagen och individen, kollektivet, kyrkan och samhället. De respektive teologerna har valts ut med denna spännvidd i åtanke.

Johannes Paulus II utgör i sin position som påve, med den auktoritet som ämbetet innebär i den romersk-katolska kyrkan, en mera normativ teolog än de andra tre. Fördelen med att skriva om JPII är att hans position i högre grad kan sägas representera romerskt-katolskt lagtänkande – vilket är precis vad som önskas – än andra romersk-katolska teologer som har en lägre auktoritet. Nackdelen är att en obalans kan skapas, så att en magisterial romersk-katolsk tradition ställs emot tre mer eller mindre fristående lutherska perspektiv. Om detta bör sägas att David P. Scaer också kan sägas representera en magisterial tradition, i det att han har förbundit sig i ord och formuleringar till konkordieboken.¹⁷ Samtidigt så är det sant att lutherdomen idag förhåller sig på ett friare sätt till sin tradition än vad den romersk-katolska kyrkan gör. Lutherdomen idag har inte en magisterial tradition att hänvisa till på samma sätt som den romersk-katolska kyrkan har, i alla fall inte i fråga om lagen. Det lutherska världsförbundet, som troligtvis är det närmaste man kommer, har så vitt jag kan se utgivit endast en publikation som behandlar ämnet: *Church Law and Polity in Lutheran Churches: Reports of the International Consultations in Järvenpää [Finland] (1970) and Baastad [Båstad, Sweden] (1977)* Geneve: Lutheran World Federation, 1979.¹⁸ Det kan inte hävdas som intäkt för en samtida luthersk magisterial tradition i någon bemärkelse vad beträffar lag;

¹⁷ De specifika förutsättningarna för David P. Scaers produktion i serien *Confessional Lutheran Dogmatics* diskuteras närmare i kapitel 4.0.

¹⁸ Det finns två andra publikationer utgivna av det lutherska världsförbundet som relaterar till ämnet, ett utifrån perspektivet av Namibias avkolonisering och ett som handlar om lag i Filippinerna.

för det första är dokumentet över 30 år gammalt, för det andra så tycks det inte vara av avgörande betydelse för luthersk laguppfattning då jag efter sökningar i databaser har hittat endast en artikel som relaterar till dokumentet och den artikeln är skriven av det lutherska världsförbundet själva som en rapport om studiens påbörjan, och för det tredje så är dokumentet nästan omöjligt att få tag på.¹⁹

För ett studium i samtida luthersk förståelse av lagen är jag hänvisad till enskilda teologer. Jag har valt ut David P. Scaer därför att hans produktion är samtida och därför att han kan sägas representera den lutherska konkordietraditionen, vilken torde vara intressant att kunna framställa i ett arbete som detta. Hans produktion är också tillräckligt omfattande för föreliggande studie. Dietrich Bonhoeffer har valts ut därför att han ger en motbild av den lutherska traditionens tendens att betrakta verkligheten i termer av sfärer eller regementen, genom att han på ett kraftfullt sätt hävdar en större bredd av kyrkans resurser *contra* de samtida lagförståelserna, något som bidrar till bilden av Bonhoeffer som ett *unikum* i luthersk tradition. Bonhoeffer visar sig också vara en socialt medveten teolog som är uppskattad och aktuell i ljuset av moderna teologiska diskurser som rör till exempel befrielse, rättvisa och social aktivism. Utan de synpunkter på lag som Bonhoeffer kan delge, tror jag att mitt arbete hade gett en alltför ensidig skildring av luthersk lagförståelse som inte helt överrensstämmer med lutherdomen så som den idag framstår. Slutligen så har jag valt Wolfhart Pannenberg därför att han förmedlar ett distinkt sätt att se på lagen ifrån ett dispensionalistiskt eller eskatologiskt perspektiv, vilket likaså bidrar till ett breddande av luthersk lagförståelse. Då denna studie har för avsikt att inte bara förstå lutherska och romerskt-katolska positioner utan också att jämföra dem, kan Pannenberg vara en särskilt passande teolog taget i beaktande hans ekumeniska och allmänkyrkliga sympatier. Pannenbergs produktion är också relativt modern, och framställd i ett intressant helhetsperspektiv av *Systematic Theology*.

¹⁹ Artikeln jag hittade är: Hoffman, Paul E., "Church law and church polity: report on the initiation of a study project", *Lutheran World*, 17: 4, 1970: ss. 377-387.

2.0 Lagbegreppet hos Wolfhart Pannenberg.

Wolfhart Pannenberg föddes 1928 i staden Stettin, som då låg i Tyskland men numera ligger i Polen.²⁰ Han började läsa teologi och filosofi 1947, och disputerade 1953 i medeltida skolastik i Heidelberg där han också blev docent två år senare. 1958 blev han professor i systematisk teologi i seminariet i Wuppertal, tillsammans med bland andra Jürgen Moltmann. Sedermera blev Pannenberg professor i München, där han också blev direktor för det ekumeniska institutet och han verkade där till sin pensionering 1993. Han har därutöver varit gästprofessor vid universitetet i Chicago, liksom vid Harvard. Han har gjort över 600 publikationer, och beskrivs av den amerikanske teologen Mark C. Mattes som den främsta protestantiska systematikern i vår tid.²¹ Hans *magnum opus* vilket utgör grunden till föreliggande kapitel är *Systematic Theology*, som består av tre volymer som färdigställdes 1993. Den engelska utgåvans sista volym publicerades 1998.

2.1 Analysfråga A.

Pannenberg talar om lag på flera olika sätt, eller i flera olika bemärkelser. Ofta talar Pannenberg endast om lagen i bestämd form på ett generellt sett där sammanhanget avgör vilken slags lag som avses. När han nämner en speciell sorts lag är de mest frekvent använda ”den mosaiska lagen”, ”den naturliga lagen” och lagen i bemärkelsen av naturvetenskapens lagar. Det finns också ett par ställen där Pannenberg talar om lagen som skriftsamling, hellre än moraliska regler och föreskrifter.²²

Den mosaiska lagen är den som gavs till det Israelitiska folket av Gud genom Moses. Ett problem relaterat till den mosaiska lagen är huruvida den skall uppfattas som endast den lag som gavs av Gud på Sinai eller också innefatta också senare lagutvecklingar, en fråga som diskuteras mer ingående under analysfråga C. Den mosaiska lagen innehåller uppfostringar av negativt eller positivt slag, och Pannenberg anser att den har en speciell mening och syfte för det judiska folket och också en universell betydelse för alla folk, i en speciell sorts uttolkning som möjliggjordes av Jesus. Den högsta värderingen som Pannenberg ger den mosaiska lagen

²⁰ Informationen i denna introduktion till kapitel 2 är hämtad ur ss. 104-105 i Nygren, Tomas, *Lag och evangelium som tal om Gud: en analys av synen på lag och evangelium hos några nutida lutherska teologer: Pannenberg, Wingren och Scaer*, Artos & Norma bokförlag, Skellefteå: 2007 om inte annat anges.

²¹s. 296, Mattes, Mark C., ”Wolfhart Pannenberg on The Doctrine of Justification”, *Lutheran Quarterly*, 18: 3 Aut, 2004: ss. 296-324.

²² s. 68 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 3*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1998

är; ”The Law is a fixed formulation of God’s will.”, om än detta inte ska förstås som att den ger uttryck för Guds *eviga* vilja.²³

Den naturliga lagen och ”the scientific concept of law” är ingenstans uttryckligen formulerade som positiv eller negativ rätt, utan låter beteckna vissa generella tendenser eller fenomen som kan observeras hos människor eller i världen.²⁴ Den naturliga lagen har karaktären av att på ett underliggande sätt styra människans beteende, emedan lagen i den vetenskapliga bemärkelsen inte styr utan förutsäger naturfenomen. Dessa sorters lagar kan ”upptäckas”, på så sätt att människans universella erfarenheter och förutsättningar med stor försiktighet kan förstås som sprungna ur en gemensam naturlig lag, eller så att vissa fenomen i naturen kan undersökas och eventuellt komma att betraktas som just ”lagbundna”.

Pannenberg menar att lagen inte nödvändigtvis sammanfaller med det som är rätt, och därför är inte lag att betrakta som konstitutiv för vad rätt är eller för att göra rätt.²⁵ Pannenberg skriver om lagen att den endast bör uppfattas som innehavandes en sekundär och hjälpande funktion för att bevara och restaurera det rätta.²⁶

Lagen är universell och generaliserande på ett sätt som är jämförbart med Emil Brunners likhetsbegrepp, och därför så menas den inte vara kapabel att göra full rättvisa åt varje unikt och speciellt fall. Pannenberg menar att lagen måste stödjas och rättas av det rätta därför att det ligger bortom lagens möjligheter att åstadkomma full rättvisa.²⁷ Pannenberg anser att lagens form, delvis av dessa skäl, överhuvudtaget är så begränsad att den kan beskrivas som en ”provisionell entitet”.²⁸ För Pannenberg så handlar en väsentlig del av bearbetningen av lagen om dess begränsningar. Lagen är inte endast, som ovan beskrivits, begränsad med avseende på dess tillämpning och användande. Lagen är också begränsad i fråga om giltighet. All lag är provisionell såtillvida att dess form är begränsad till livet på jorden. En lag som färdas med ytterligare begränsningar är den mosaiska, som i Pannbergs förståelse är begränsad till att omfatta endast en epok i vår historia och då endast ett specifikt folk, det israelitiska.

²³ Ibid s. 89

²⁴ s. 44 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 2*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1994

²⁵ s. 93 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 3*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1998

²⁶ Ibid s. 93.

²⁷ s. 93 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 3*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1998

²⁸ Ibid s. 95

Lag har flera grunder hos Pannenberg, men han hänvisar inte på ett entydigt sätt till en lagens yttersta grund. Han skriver om den mosaiska lagens grund så; "the divine law of Israel had its root in God's covenant with his people and therefore in the love of God".²⁹ Vad beträffar övriga lagar har så nämner Pannenberg utöver rättspositivistiska grunder och en möjlig kristologisk grund olika antropologiska grunder av lagen på skilda sätt.³⁰ Han skriver:

The abiding element of truth in theories of natural law seems to rest on the fact that the question of our common human nature constantly arises in a way that we cannot evade, and with it also the question of the basic anthropological conditions of social life.³¹

Pannenberg menar att olika uppfattningar om de grundläggande antropologiska förutsättningarna för social interaktion kommer av vår förståelse av relationen mellan individ och samhälle, en förståelse som vi övertar eller tar till oss ur en viss kontext. Det finns alltså flera tänkbara antropologiska grunder för lagen och en av dem är enligt Pannenberg den kristna lagförståelsen som ser människan såsom skapelse och dess relation till faktisk syndighet, men en skapelse som också står i relation till dess öde att ha en del i Jesu Kristi sonskap till Fadern.³² Denna senare synpunkt, en sorts eskatologisk antropologi där människan förstås i relation till hennes framtid i relation till Gud, kallar Pannenberg för en "[...] development or renewal of the thesis of natural law".³³ Det naturliga lagbegreppet bearbetar Pannenberg starkast och mest entydigt i sin antropologi, där vissa för människor gemensamma erfarenheter ligger till grund för tanken om en naturlig lag. Pannenberg menar att det är i detta sammanhang som den gyllene regeln eller Immanuel Kant's kategoriska imperativ kan förstås och framföras.³⁴

Pannbergs förståelse av naturlig lag bör emellertid inte ges en avgörande betydelse för hans lagbearbetning. I andra kapitlet av hans *Ethics*, vilken förövrigt uppvisar stora likheter med artikeln "Toward a Theology of Law" som han skrev 1973, diskuteras de evangeliska kyrkornas försök att komma tillrätta med tyskarnas rättspositivism under 30- och 40-talet. Pannenberg menar att två vägar gavs för alternativa grunder av lagen, antingen en "theology of ordinances" vilken kan sägas behandla naturligt- eller skapelsegivna ordningar av olika slag, eller en kristologisk grund vilken pionjerades av Karl Barth, till stor del genom hans

²⁹ Ibid s. 77

³⁰ S. 24 Pannenberg, Wolfhart, *Ethics*, The Westminster Press, Philadelphia: 1981

³¹ s. 74 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 3*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1998

³² Ibid s. 75

³³ Ibid s. 75

³⁴ Ibid s. 75

artikel ”Rechtfertigung und Recht” skriven 1938.³⁵ I Pannenberg's artikel 1973 är han kritisk emot båda dessa grunder för lagen, och menar att ingen av dem kan utgöra en rimlig utmaning till den gängse rättspositivismen.³⁶ I *Ethics*, vars tyska utgåva publicerades 1977, skriver Pannenberg emellertid: ”In opposition to that theology [“the theology of ordinances”, min anm] the Christological basis of law is in the right insofar as theology can never uncritically adopt transtemporal, general conceptions of the nature of things”.³⁷ Pannenberg kritiserar tanken på den naturliga lagen utifrån det problematiska i att bestämma generella föreställningar om sakers natur, speciellt vad beträffar lag då det av människans historia att döma är svårt att säga något enhetligt om lagbruk (detta argument ur människans historia betraktar Pannenberg som det främsta mot begreppet ”naturlig lag”).³⁸ Pannenberg talar emellertid om naturlig lag, till exempel när han menar att dekalogen korresponderar med ”the truths of natural law that are essential to communal life”.³⁹

En av de längre diskussionerna som förs på temat naturlig lag handlar om huruvida den sammanfaller med Guds eviga vilja eller inte. Pannenberg upprepar här ständigt: ”If we view natural law as the normative expression of God’s eternal will for us, we can no longer give full weight to what Paul says about Christ as the end of the law.”⁴⁰ Det är tydligt att Pannenberg anser att den naturliga lagen inte är ett uttryck för Guds eviga vilja. Han skriver:

Can it then be maintained that we are not righteous by works of the law but by faith alone? We can avoid this difficulty only if we do not think of the eternal will of God as the eternal law expressed in natural law but as identical with love that is the fulfilling of the law without itself having to be a form of obedience to law.⁴¹

Till sist går han ännu längre än så, genom att säga att tanken om den kristna människans frihet från lagen kan vara förenlig med tanken om att kristna ska lyda Guds vilja endast under förutsättningen att Guds vilja skiljer sig ifrån varje form av lag överhuvudtaget, också naturlig lag.⁴² Pannenberg tycks emellertid inte mena att lag och frihet är ömsesidigt oförenliga, utan endast att kristna är frigjorda ifrån lagen.

³⁵S.396 Pannenberg, Wolfhart, “Toward a theology of law”, *Anglican Theological Review* 55 40, 1973: 395-420.

³⁶ Ibid s. 396

³⁷ S. 33 Pannenberg, Wolfhart, *Ethics*, The Westminster Press, Philadelphia: 1981

³⁸ Ibid s. 33

³⁹ S. 30 Pannenberg, Wolfhart, “When Everything Is Permitted”, *First Things*, 80 F, 1998: 26-30.

⁴⁰ s. 90 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 3*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1998

⁴¹ Ibid s. 91

⁴² Ibid s. 92

Belysande i frågan om frihet är den korta men kärnfulla artikeln ”When Everything is Permitted”, där Pannenberg ondgör sig över föreställningen att frihet strider mot lag. Han skriver: “In John Locke’s philosophy, freedom is rooted in the concept of law. Today, freedom and law are pitted against each other. Moral and civil law are viewed as limits on the freedom of the individual”.⁴³ Pannenberg anser att frihet inte begränsas av religionens moraliska uppfattningar, utan förutsätter dem.⁴⁴

Pannenberg menar att lagens form är ytterst sett oförenlig med Guds eviga vilja, om än Gud kan ha en avsikt med lagen – både med lagens form eller med specifika lagar (jfr. den mosaiska lagen) - på ett temporärt sätt.

2.2 Analysfråga B.

Pannenberg menar att det är först i Paulus det framkommer att synd är något som föregår buden, så att en handling inte bara är syndig för att lagen säger att den är det, utan så att en handling kan vara syndig i sig själv om än detta faktum blir uppenbart av lagen.⁴⁵ Pannenberg skriver;

The OT view of the corruption of the heart as the root of transgressions prepared the ground for his teaching, yet in principle that detaching of the concept of sin from that of the law was a step toward a new idea of sin as an anthropological condition. Only through the law, of course, did the character of this condition come to light⁴⁶

En av lagens funktioner är alltså att göra det moraliska värdet i en handling tydligt, ifrån detta perspektiv sett inte bara för individen utan också för hela människosläktet. Lagen uppenbarar vidare inte bara det moraliska *värdet* i en handling, utan det moraliska *tillståndet* hos hela mänskligheten.

Pannenberg menar att det finns en konstant fara i att synden bryter ut i destruktiv ondska, vars effekter kan samlas och ibland föra hela folk med sig som i en växande rörelse, och han menar att dessa effekter eller tendenser kan hållas tillbaka med förnuftets och lagens hjälp.⁴⁷ Även om Pannenberg ser att mänskligheten har uppnått fantastiska saker och haft högburna perioder kulturellt sett eller på andra vis, så har den sett mycket destruktivitet och lidande.

⁴³ S. 27 Pannenberg, Wolfhart, “When Everything Is Permitted”, *First Things*, 80 F, 1998: 26-30.

⁴⁴ Ibid s. 30

⁴⁵ s. 239 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 2*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1994

⁴⁶ Ibid s. 239

⁴⁷ Ibid s. 275

Han menar att det även i de bästa av tider kan komma mörka krafter i rörelse som genom orolighet och begär till slut ger död och förstörelse. Därför skriver Pannenberg:

We cannot achieve liberation from these sinister forces merely by breaking the fetters that oppressors put on us from outside, though doing this might bring temporary alleviation. We achieve liberation from sin and death only where the image of the Son takes shape in human life through the operation of the Spirit of God.⁴⁸

Människans förmåga att förhindra dessa utbrott av ondska är begränsad så att vi kan åstadkomma endast en "temporary alleviation", och det genom bruket av lag och förnuft. Denna användning av lagen är förekommande hos Pannenberg på olika sätt, men klart är att lagen på detta sätt har en funktion likt en vakt under en given tidsperiod. Pannenberg förstår detta främst så att lagen är en vakt mot synd, vilket han också menar är i kontinuitet med bilden av lagen som en παιδαγωγός i Gal 3:24.⁴⁹ Pannobergs förståelse av παιδαγωγός - begreppet i Gal 3:24 gör att lagen fungerar som en fångvaktare som kan hålla fången (synden och/eller syndaren) i kontroll.⁵⁰ Pannenberg noterar också hos Paulus en annan funktion hos lagen, vilken framkommer i Rom 4:15 och 5:20 där lagen syftar till att framkalla överträdelser.⁵¹ Han menar att det är obestridligt att lagen förökade synden och gjorde att syndens följd, som är döden, expedierades.⁵² Till döden hör fångenskapen, vilken ovan beskrivits. Länken mellan synden och döden hos Paulus ligger i tanken om att allt liv kommer från Gud. Synd betraktas som att vända sig från Gud, och därav följer att den som syndar inte bara vänder sig bort ifrån Guds vilja utan också ifrån Gud själv.⁵³ Pannenberg förstår Paulus så att hans tal om att synd leder till död utan tvekan avser fysisk död, om än han också presenterar senare tolkningar av detta tema hos Paulus som en spirituell död.⁵⁴ Pannenberg menar att det är tydligt att Gud i Paulus förståelse, verkar genom lagen; lagen håller syndare fångna tills Kristus kommer. Gud har på detta sätt "innesängt alla i olydnad" för att senare kunna visa alla nåd.⁵⁵

⁴⁸ Ibid s. 275

⁴⁹ S. 66-67 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 3*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1998. Gal 3:24 lyder: "Så har alltså lagen varit vår övervakare tills Kristus kom, för att vi skulle göras rättfärdiga genom tron."

⁵⁰ Ibid s. 67.

⁵¹ Rom 4:15 lyder: "Ty lagen framkallar vrede; utan lag ingen överträdelse". Rom 5:20 lyder: "Lagen kom in för att överträdelserna skulle bli större".

⁵² Ibid s. 67

⁵³ s. 266 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 2*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1994

⁵⁴ Ibid s. 266

⁵⁵ s. 67 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 3*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1998

Utöver de negativa syften som finns med lagen så noterar också åtminstone ett positivt; Israels gudomliga lag hade sin grund i Guds förbund med sitt folk och därigenom också sin grund i Guds kärlek, och dess mål var att bevara folket i gemenskap med Gud och med varandra.⁵⁶ Pannenberg menar vidare att det hos Paulus återfinns en funktion hos lagen vilken svårligen kan förenas med lagens (negativa) funktion gentemot de som syndar.⁵⁷ Han åsyftar här det löfte om liv som finns kopplat till lagen, en tankegång som han menar återfinns i Rom 10:5, 7:10 och Gal 3:12.⁵⁸ Pannenberg skriver; ”the law was given with the related promise of life”.⁵⁹ Men hur förstås det? Pannenberg vill förklara det så att lagen i bemärkelsen ”skriften som innehåller lagen” visar på liv, därför att skriften enligt Gal 3:8 förutsade att hedningarna skulle göras rättfärdiga på basis av tron.⁶⁰ Som *skrift* kan det alltså vara sant att lagen ger liv, men som *föreskrift* ger lagen inte liv och har satts ur spel med Kristus.⁶¹

Pannenberg anger några generella tendenser och/eller funktioner hos lagen som ligger redan i dess form (Pannenberg tycks här bortse ifrån lag i naturvetenskapens mening); lagen binder en människa till ett specifikt sätt att uppföra sig på, den söker skapa en form för livet som uppnår permanens och den kan förklara en bestämmelse för normativ så att nya situationer måste hanteras genom expositioner av den tidigare givna bestämmelsen.⁶² I lagen finns en tendens till att bidra till skapandet av en traditionell ordning för livet.⁶³ Sammanfattningsvis kan sägas att lagens syften, utifrån dess form, är att söka upprätta en tidsmässigt hållbar norm för vad som bör anses vara ett gott uppförande. Den naturliga lagen uttrycker det sociala livets villkor mer universellt och allmänmänskligt än vad enskilda samhällens lagar gör.

⁵⁶ Ibid s. 77

⁵⁷ Ibid s. 67

⁵⁸ Rom 10:5 lyder: ”Ty om den rättfärdighet som lagen ger skriver Mose: *Den människa som håller buden skall leva genom dem*”. Rom 7:10 lyder: ”[Men när budordet kom fick synden liv,] och jag dog. Det visade sig att det budord som skulle föra till liv förde mig till döden”. Gal 3:12 lyder: ”och lagen bygger inte på tron: det heter ju att *den som håller buden skall leva genom dem*”.

⁵⁹ Ibid s. 65

⁶⁰ Gal 3:8 lyder: ”Skriften förutsåg att Gud skulle göra hedningarna rättfärdiga på grund av deras tro, och därför lät den redan Abraham få budskapet: *Alla folk skall bli välsignade genom dig*.”

⁶¹ Ibid s. 68

⁶² Ibid s. 76

⁶³ s. 76 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 3*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1998

Lagar har en funktion av att upprätthålla en likvärdig tillämpning av rätten i olika jämförbara fall, och att ge en sådan uniformitet och *impetus* till det rätta när inhemska seder och bruk har försvagats och individualism tilltagit. Pannenberg skriver:

Laws serve the right and the unity of society in awareness of its common nature, by seeing to it that like things are handled alike and kept distinct from other things. In this function law is essential to give uniformity to the right beyond the observable circle of life that is held together by custom, and also to establish the right when the strict tying of individuals by custom is weakening, individualism is increasing, and people do not do what is right on their own. Taken together, laws may be seen as the epitome of universal conditions of human fellowship in a specific society. Similarly the legal formulations of natural law express on a higher stage of universality the conditions of common social life in general.⁶⁴

Pannenberg skriver om det den religiösa ordningens förhållande till den sekulära ordningen så att de båda kan/bör jobba mot rättvisa och fred. Han säger: ”The political order of society, not just the church, stands in a constitutive relation to the theme of God’s lordship and the future of his kingdom”.⁶⁵ Detta är möjligt därför att Jesus, som ett inbrytande av Guds framtid, relativiserade de mänskliga lagordningarna så att det yttre bejakandet av gängse religiösa föreskrifter inte längre var kännemärket för en människas deltagande i Guds styre.

Pannenberg menar med emfas att deltagande i Guds styre inte är på lagens villkor, då Kristus har fråntagit lagen dess bindande kraft. Detta kan uppfattas som en avgränsning från reformert teologi, Pannenberg skriver: ”The Lutheran tradition does not know of a sacred law that regenerated Christians must observe”.⁶⁶ Den lag som Kristus har avslutat är emellertid den mosaiska lagen, kristna är fortfarande underställda andra lagar; ”Insofar as they are still tied to this perishing world, as citizens of secular societies, peoples, and states they are also subject to their laws”.⁶⁷ Pannenberg går längre än så, när han säger att kristna inte bara skall vara underställda lagen utan också aktivt bidra till dess utformning;

The Christian faith, like any religion that takes itself seriously, has to claim recognition and influence as a normative basis on which to shape every sphere of human life, not just individual conduct, but life in society as well, including matters of law and politics.⁶⁸

⁶⁴ Ibid s. 93-94

⁶⁵ Ibid s. 49

⁶⁶ S. 295 Pannenberg, Wolfhart, “Freedom and The Lutheran Reformation”, *Theology Today*, 38 3 O, 1981: 287-297.

⁶⁷ s. 95 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 3*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1998

⁶⁸ Ibid s. 482. Se också s. 492-493 i samma volym där Pannenberg skriver: “The people of God bears witness to God’s will, not so much by giving moral instruction to other, but by bringing its own society into line with it (wherever it does so), and also by means of the historical judgements of God on his people when it is disobedient.”

Stater eller olika sorters politiska ordningar kan så i en “constitutive relation to the theme of God’s lordship and the future of his kingdom” med avseende på uppgift (ex. att etablera social rättvisa och fred) men inte vad avser tillvägagångssätt.⁶⁹ Pannenberg anser på det viset att ”the Kingdom of God” aldrig har fått definitiv form i någon politisk ordning, om än Guds rike på detta sätt inte är förutan politiska implikationer och är politiskt till sin natur.⁷⁰ Pannenberg menar att Jesu exempel visar att politiska och rättsliga ordningar, hur de än är konfigurerade, aldrig kan ge definitiv form åt vår bestämmelse som sociala varelser därför att människan är menad att till sist styras av Gud i hennes hjärta.⁷¹ Ted Peters menar att det på detta sätt hos Pannenberg finns en framåtvisande uppgift för kyrkan och att kyrkan måste påminna politiska regimer om deras provisionalitet.⁷² Därur, därför att lagen inte längre är essentiell för gudsrelationen, menar Pannenberg att distinktionen mellan kyrka och stat kommer. Det finns en distinktion mellan det slutgiltiga och det provisionella vilken kommer till uttryck i åtskillnaden mellan kyrkan å ena sidan och staten med sina lagar å andra sidan.⁷³ Staten och dess lagar behövs därför att Guds rike endast är närvarande i kyrkan som ett tecken, som inte tycks kunna sprida sig utanför kyrkan. Pannenberg skriver ”[...] the church cannot by the operations to which it gives rise change this world into God’s kingdom”.⁷⁴ Därför får kyrkan inte utveckla en självförståelse av att man själva utgör något absolut och beständigt, utan kyrkan är liksom samhället provisionell.⁷⁵ Att kyrkan kan ge uttryck för något slutgiltigt (Guds rike) visar sig alltså inte vara samma sak som att kyrkan *är* något slutgiltigt.

Pannenberg menar också att Gud arbetar genom naturlagarna, vilket inte är centralt i föreliggande arbete men ändå bör noteras. Han skriver: ”God has bound his creative action to the laws of nature, which are grounded in his creative action”⁷⁶ och “The laws of nature, then, have an indispensable ministering function in the Trinitarian history of creation”.⁷⁷

⁶⁹ Ibid s. 49

⁷⁰ S. 10-11 Pannenberg, Wolfhart, *Ethics*, The Westminster Press, Philadelphia: 1981

⁷¹ s. 52 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 3*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1998

⁷² S. 264, Braaten, Carl E. [red.]; Clayton, Philip [red.], *The Theology of Wolfhart Pannenberg: Twelve American Critiques, with an Autobiographical Essay and Response*, Augsburg Publishing House, Minneapolis: 1988

⁷³ S. 96, Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 3*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1998

⁷⁴ Ibid s. 96

⁷⁵ S. 13 Pannenberg, Wolfhart, *Ethics*, The Westminster Press, Philadelphia: 1981

⁷⁶ s. 72 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 2*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1994

⁷⁷ Ibid s. 73

2.3 Analysfråga C.

När Pannenberg redogör för Paulus syn på lagen, skriver han att ingen människa kommer att hålla lagens alla delar, med hänvisning till Gal 3:10.⁷⁸ Samtidigt menar han att det inte betyder att vi inte kan hålla de enskilda reglerna, vilket skapar en intressant distinktion mellan lagen som helhet och summan av dess enskilda regler.⁷⁹

Pannenberg talar om ”the universality of sin” som en kristen lära, troligtvis avser han här vad man traditionellt talar om som läran om arvssynden. Pannenberg menar emellertid att en sådan tanke måste kunna framföras på ett sätt som kan förankras också i annat än gudomlig uppenbarelse.⁸⁰

Pannenberg menar att synden, förstådd som ett så gott som självstående subjekt i människan, kan missbruka lagen. Synden kan använda lagen som en ursäkt för att bemästra människan, så att lagen och Guds bud förstås som en onödig självförsakelse samtidigt som den framställer andra, förment bättre vägar till livet.⁸¹ Han menar att Guds bud var givna för att vi ska se livet, och att vi kan skydda det liv vi har fått från Gud genom att hålla dem. Men synden framställer lagen på motsatt sätt. Pannenberg skriver;

According to Paul, then, the law becomes a means whereby sin achieved dominion, setting life before our eyes and giving desire an occasion to orient itself to it, but in such a way as to set the law aside – the law of reason as well as the traditional moral order (cf. Ezra 7:62-72). Under the pressure of a keen desire for life, we thus come into collision not merely with a law that seems to hamper our development but with our own reason, which, as Paul says, agrees with the law of God (Rom 7:22) and yet is hopelessly subject to the blind drive for self-fulfillment.⁸²

Pannenberg kritiserar föreställningen om att självständigt förnuft skulle kunna skapa moraliska normer. Han menar också att den föreställningen har förlorat sitt stöd, och skriver: ”In our situation today, there is little chance that the appeal to autonomous reason will bring about a broad concensus on moral norms”.⁸³

Ett missbruk av lagen som Pannenberg beskriver relateras till Israeliterna. När de hade mottagit den ursprungliga lagen ifrån Gud på Sinai berg, var de tvungna att justera sitt

⁷⁸ Gal 3:10 lyder: “Men över alla dem som litar på laggärningar vilar en förbannelse; det står ju skrivet: *Förbannad är var och en som inte håller sig till allt som står skrivet i lagens bok och fullgör det.*”

⁷⁹ s. 65 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 3*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1998

⁸⁰ s. 236 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 2*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1994

⁸¹ Ibid s. 265

⁸² Ibid s. 265

⁸³ s. 27 Pannenberg, Wolfhart, “When Everything Is Permitted”, *First Things*, 80 F, 1998: 26-30.

samhälle och och lagbruk i och med att deras nomadiska vandring upphörde.⁸⁴ Det är först i samband med detta som den israelitiska lagtraditionen får sin form, och Pannenberg menar att man med hjälp av berättelser sökte relatera och integrera de senare utvecklingarna av lagen till den ursprungliga lagen som gavs på Sinai. Pannenberg tycks här mena att Israeliternas misstag är att de inte särskiljer de två formerna ifrån varandra så att den gudomliga lagen är i en kategori och de senare utvecklingarna betraktas som en annan kategori av levande lagtradition.⁸⁵ Pannenberg skriver om grunderna till Israeliternas sammanblandning av de två; ”This depiction rested on the momentous assumption that the law of God must always have had the same form”.⁸⁶ Lagen, som från början slog an en universell ton, blev således nedtyngd med nya tillägg vilka utvecklades för Israeliternas specifika situation och kontext, och dessa tillägg ur deras lagtradition ansågs vara en del av och därmed bära samma auktoritet som den på Sinai givna lagen.

Ett annat, relaterat lagmissbruk, kommer ur en otillräcklig förståelse av historiciteten i Jesu död. I Jesu död så avslutades lagen, och Pannenberg menar att om den historiska (eller eskatologiska) aspekten av detta förloras så riskerar rörelsen från lag till evangelium att reduceras till endast en homiletisk regel vilken kan repeteras om och om igen.⁸⁷ En första konsekvens av det noteras för den enskilde kristnes liv:

Certain emphases arose, especially in the piety of the awakening, that sought to renew the focus on sin as a condition of faith in redemption under the new conditions of modern development, i.e., on the basis of individual experience. For innumerable people this type of piety seems to have led to a story of suffering under spiritual oppression.⁸⁸

En upprepad applicering av distinktionen mellan lag och evangelium i tjänsten av en förkunnelse som strävar efter att skapa och förnya omvändelse eller ånger hos åhörarna leder till problem av sådana själsliga slag.⁸⁹

En andra konsekvens eller förutsättning är att tron sammankopplas med erfarenheten av förtvivlan inför lagen, så att tillväxten i tron beror på ett skuldyngt samvete.⁹⁰ Pannenberg

⁸⁴ s. 77 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 3*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1998

⁸⁵ Ibid s. 77

⁸⁶ Ibid s. 77

⁸⁷ Ibid s. 87

⁸⁸ s. 232 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 2*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1994

⁸⁹ s. 87 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 3*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1998

⁹⁰ s. 65 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 1*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1991

hävdar att tanken om att gudstro på detta sätt bör grundas i ett belastat samvete lades under så skarp kritik ifrån Nietzsches och Freuds tid att man knappast kan visa på den kristna trons relevans på detta sätt idag.⁹¹

En tredje konsekvens (eller återigen kanske snarare förutsättning) av en ringaktning av historiciteten i Jesu död, är reformationsteologins övergripande tendens att betrakta lagen som en evig storhet. Pannenberg menar att Martin Luther betraktar de kristna som fortfarande underställda lagen.⁹² Pannenberg skriver:

Luther could no longer primarily think of the relation between law and gospel as expressing the sequence of two epochs in salvation history. Ebeling rightly found here the "striking difference" between Luther and Paul. Instead of a succession in a once-for-all irreversible turn, the Reformation schema had a distinctively simultaneous accompaniment, a permanent turn as it were, that raises the suspicion that it is no real turn at all.⁹³

Pannenberg menar att Luther på denna punkt skiljer sig från Paulus, i det att Luther menar att det kristna kroppsliga livet fortfarande är underställt lagen. Pannenberg skriver: "Paul precisely did *not* say that Christian life "in the flesh" is still under the law."⁹⁴ Pannenberg menar att skriften på denna punkt kräver att den lutherska uppfattningen ändras.⁹⁵ Luther tycks enligt Pannbergs uttolkning omintetgöra evangeliets definitiva karaktär, på så sätt att rörelsen från lagens anklagande till evangeliets förlåtelse ständigt är något som måste upprepas. Pannenberg å andra sidan, talar om evangeliet som en historisk och eskatologisk vändning i vilken Kristus blir lagens slut så att nya förutsättningar kan gälla för förhållandet emellan människor och förhållandet mellan Gud och människor.⁹⁶

För att så skall kunna ske, måste lagen begränsas till en tidsepok i frälsningshistorien. Först då menar Pannenberg att man finner att utrymme öppnas upp för *kyrkans* existens och historia, och först då kan man finna en kontinuitet i den kristnes liv så som det är givet genom dopet.⁹⁷

Under analysfråga A noterades några av lagens begränsningar i det att dess form är generaliserande, baserad på "likhet" och som sådan inriktad på att låta följd B svara mot

⁹¹ Ibid s. 65

⁹² s. 85 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 3*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1998

⁹³ s. 80 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 3*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1998

⁹⁴ s. 86 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 3*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1998

⁹⁵ Ibid s. 87

⁹⁶ Ibid s. 84

⁹⁷ Ibid s. 87

handling A. Pannenberg ser däri den näraliggande faran i att lagen blir arrogant och otillräckligt receptiv gentemot specifika grupper. Här är det lätt att tänka sig att desto mindre en grupp är, desto svårare är det för gruppen att få sina behov uttryckta och lagfästa.⁹⁸

Pannenberg menar att lag ofta verkar vara korrumpierad av de styrandes arrogans, inte bara i dess applikation utan redan i dess formulering, och i andra fall så kan dess normer visa sig vara inadekvata för att effektivt kunna tillämpas för det allmänna livets eller för individens bästa.⁹⁹

Till sist så bör nämnas en tendens som fanns i synnerhet i den västliga medeltida kyrkan, vilken lade beslag på makt över såväl stater som de troende under föreställningen att kyrkan kunde identifieras med Guds rike.¹⁰⁰ Kyrkan har hos Pannenberg, liksom staten – om än på skilda sätt – en provisionell natur i förhållande till Guds rike.¹⁰¹

2.4 Analysfråga D.

Hur förhåller sig Jesus syn på lagen till judiska samtida laguppfattningar? Pannenberg argumenterar för att Jesu utläggning av lagen som kärlek till Gud och kärlek till nästan inte är mycket annorlunda från rabbinska och andra samtida texter, materiellt sett.¹⁰² I dialogen med skriftställaren i Mk 12:32ff, där skriftställaren instämmer i Jesu tolkning av lagens centrala bud, finner Pannenberg stöd för detta. Skillnaden däremot, är att Jesus grundar kravet på kärlek till nästan, inte i traditionens auktoritet, utan i Skaparens godhet och i Guds kärlek som är manifesterad i ankomsten av Guds rike.¹⁰³ Det tvåfaldiga kärleksbudet är alltså inte endast sammanfattningen av det materiella innehållet i traditionell lag, utan har också en ny och annorlunda grund.

⁹⁸ Jfr. Young, Iris Marion, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, New York: 2002

⁹⁹ S. 583 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 1*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1991

¹⁰⁰ s. 13 Pannenberg, Wolfhart, *Ethics*, The Westminster Press, Philadelphia: 1981

¹⁰¹ Ibid s. 13

¹⁰² s. 333 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 2*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1994

¹⁰³ Ibid s. 333

Kärleksbudet står istället över traditionen som en kritisk princip, och det är därför som Jesus kunde säga sina "Men jag säger till er..." över Mose lag.¹⁰⁴ Pannenberg skriver:

The decisive point is that the authority of tradition no longer functions as the criterion, since in his eschatological message with its revelation of the love of God in the inbreaking of his rule, Jesus found a new basis for interpreting the law of God.¹⁰⁵

Jesus menade att Guds styre var närvarande redan hos dem som tog emot hans budskap, och därför så visste han att han inte endast verkade i överrensstämmelse med Guds vilja utan också medierade Guds förlåtande kärlek och Guds styres inbrytning i världen. Pannenberg menar att det var med denna vetskap som Jesus kunde motsätta sig den tradition som härstammar ifrån Mose och ändå lita på att han i det förloppet befann sig i harmoni med Guds vilja.¹⁰⁶ Pannenberg menar att det finns en stark koppling mellan messianska förväntningar och gudomlig lag, på så sätt att man ansåg att messias på ett särskilt, nytt och universellt sätt, skulle aktualisera den gudomliga lagen. Lagen i sin tur är starkt kopplad till det Israelitiska folket som utvaldes för att Guds vilja skulle förklaras för alla folk. Det finns något paradoxalt i det faktum att lagen, som skulle förklaras för alla folk genom Israeliterna, blev så starkt präglad av Israeliternas *egna* bruk.¹⁰⁷

För att Guds vilja skulle göras tillgänglig för alla, krävs enligt Pannenberg att den befrias ifrån dess förhårdade skal av inhemsk israelitisk tradition. Jesus, som Messias, frigjorde lagens innehåll ifrån dess nationella restriktioner för att öppna upp dess "bindande kärna" för alla.¹⁰⁸ Pannenberg uttrycker det annorlunda på ett annat ställe: "[...] the gospel of Jesus has given universal human relevance to the Jewish legal tradition [...]"¹⁰⁹

Ifrån ett *allmänmänskligt* perspektiv så är Jesu mest betydande inverkan på lagen att den tradition som tidigare tillhörde israeliterna nu har en given universell relevans. Jesu mest betydande inverkan på lagen hos Pannenberg ifrån ett *kristet* perspektiv är att lagen i religiös bemärkelse inte längre finns. Pannenberg skriver: "For Paul, then, the cross of Jesus was certainly the end of the law (Rom 10:4; cf. Gal 3:13)".¹¹⁰ Med "lagen" här avses inte bara de

¹⁰⁴ Ibid s. 333. Jfr. Mt 5:22, 28, 32, 39, 44.

¹⁰⁵ Ibid s. 333-334

¹⁰⁶ Ibid s. 334

¹⁰⁷ Ibid s. 322

¹⁰⁸ Ibid. s 322

¹⁰⁹ s. 60 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 3*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1998

¹¹⁰ s. 342 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 2*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1994. Rom 10:4 lyder: "Kristus är slutet på lagen, så att var och en som tror kan bli

rituella aspekterna av den mosaiska lagen utan också de moraliska.¹¹¹ Utöver åtskilliga hänvisningar till skriftställen så argumenterar Pannenberg för sin syn på lagen som en tidsbunden epok i frälsningshistorien genom historiciteten i Jesu död och uppståndelse;

On the contrary, if the cross and resurrection of Jesus were events that really took place at a specific time, so that the eschatological saving future of God really came into human history and therefore "in the flesh" (1 John 4:2), then it is only in terms of salvation history that we can teach this eschatological turn in the progress of human history to its very end.¹¹²

Pannenberg menar att förutsättningarna för en sådan förståelse redan finns, i det att många teologer (också Luther, som inte ser lagen som en tidsbunden epok i frälsningshistorien) betraktar det kristna dopet som en engångshandling som inte behöver upprepas, vilket radikalt omformar den som döps till ett nytt liv.¹¹³ Pannenberg vill förstå evangeliets frälsningshistoriska följder på ett liknande sätt.

Pannenberg förstår Paulus så att de som vill leva i Kristus på ett indirekt sätt kommer att leva i överrensstämmelse med den mosaiska lagens moraliska bud.¹¹⁴ Om detta skriver Pannenberg att Kristi Ande uttrycker sig i handlingsmönster vilka lagen inte motsäger, med hänvisning till Gal 5:22-23 och Rom 8:1ff.¹¹⁵ För kristna beror dessa handlingsmönster alltså inte på lagen, utan på delaktighet i Kristus genom den Helige Ande. Kristna är inte heller lämnade åt sig själva för en förståelse av vad som är rätt och fel; de tar emot apostolisk vägledning (*paraclesis*), vilken kan formuleras positivt som hjälp men också negativt som varning och hot i perspektivet av Guds dom.¹¹⁶ Den här sortens vägledning missförstås om man betraktar den som permanenta regler på basis av självständig apostolisk auktoritet, som en ny lag. Pannenberg skriver så om denna väglednings auktoritet och dess roll i den kristnes liv:

Their only authority is that of Jesus Christ himself. Yet we may not capriciously ignore apostolic *paraclesis*. We may do so only if authorized by the love of God revealed in Jesus Christ. Even so, the difference from law stands fast.¹¹⁷

rättfärdig". Gal 3:13 lyder: "Kristus har friköpt oss från lagens förbannelse genom att för vår skull ta förbannelsen på sig, som det står skrivet: *Förbannad är var och en som hängs upp på en träpåle.*"

¹¹¹ s. 68 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 3*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1998

¹¹² Ibid s. 85

¹¹³ S. 85 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 3*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1998

¹¹⁴ Ibid s. 68

¹¹⁵ Ibid s. 69. Gal 5:22-23 lyder: "Men andens frukter är kärlek, glädje, frid, tålmod, vänlighet, godhet, trofasthet, ödmjukhet och självbehärskning. Mot sådant vänder sig inte lagen." Rom 8:1-2 lyder: "Nu blir det alltså ingen fällande dom för dem som tillhör Kristus Jesus. Ty den andliga lag som gäller för livet i Kristus Jesus har gjort mig fri från syndens och dödens lag."

¹¹⁶ Ibid s. 89

¹¹⁷ Ibid s. 89

Troende kristna behöver ingen speciell lag men endast den apostoliska vägledningen som leder dem till att använda den frihet som de har i Kristus.¹¹⁸

Ett sidospår som återfinns hos Pannenberg är "the law of the Spirit" vilken nämns i Rom. 8:2. I ett delkapitel utläggs den historiska synen på evangeliet som "den nya lagen", vilken bygger på en typologisk förståelse av Kristus såsom den andre Adam, den nye Moses, med bergspredikan förstådd som en exposition av lagen likt den som gavs på Sinai berg. Föreställningen om "den nya lagen" grundas också i beskrivningen av Jesus Kristus såsom det gudomliga *logos* manifesterad i mänsklig form, i vilket hela mänskligheten är delaktigt.¹¹⁹ Pannenberg motsäger sig detta och skriver att evangeliet inte har lagens form, inte ens av den antropologiskt universiella naturliga lagens form, om än impulser till en ny och bättre form av lag konstant kan flöda från evangeliet.¹²⁰ Den fixerade lagen i religiös bemärkelse tycks alltså sluta med Kristus, av huvudskälet att läran om evangeliet som den nya lagen inte på ett fullgott sätt bejakar evangeliets särart och dess anspråk på att förklara oss fria ifrån lagens fällande dom.¹²¹ Denna senare synpunkt menar Pannenberg sig dela med reformatörerna. Pannenberg är också kritisk mot tanken på evangeliet som den nya lagen därför att lag binder till en specifik sorts beteende, emedan evangeliet inte menas göra det.¹²² Jesus är i Pannbergs framställning den som undviker fixerade föreskrifter för att se till lagens djupaste intention eller uttryckt med Pannbergs egna ord, dess "bindande kärna". En syn på evangeliet som den nya lagen vore därför motsägelsefull, enligt Pannbergs förståelse av lagen och dess villkor. Pannenberg kritiserar vidare reformationens lära om att lagen uppfylls av de som tror. Han skriver:

For if we regard the gospel, or its effect, as the fulfilling of the law, and if law as the moral law or natural law is the standard of what counts as fulfillment, then we seem to neglect the creative freedom and multiplicity of possibilities of life that flow from love. In one way or another orientation to law sets up a definite normative model for Christians. The early and medieval church found this model by borrowing from the "natural" morality of antiquity. But life in trust in God's future and in participation in his love for the world as Creator differs from life under the righteous demand he made on Israel as law precisely by not being definitively and immutably tied to specific norms of law laid down once and for all.¹²³

¹¹⁸ Ibid s. 95

¹¹⁹ Ibid s. 71

¹²⁰ S. 75 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 3*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1998

¹²¹ Ibid s. 75

¹²² Ibid s. 76

¹²³ s. 75-76 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 3*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1998

Pannenberg förklarar följderna av evangeliet så att Kristus inte bara avslutade den mosaiska lagen utan också tillförde något till förståelsen av all lag överhuvudtaget. Han skriver:

Equation of the legal tradition of the people with the final and immutable will of God ends for believers with the coming of Jesus Christ, and herewith the difference also ends between the ultimate and the provisional. The law becomes a provisional entity relating to the world that perishes (2 Cor. 3:11, 13). The same naturally applies, and supremely so, to the law and the state among the nations.”¹²⁴

Kristus har alltså avslutat den mosaiska lagen, uppenbarat det slutgiltiga och sålunda visat vad som inte är slutgiltigt. Pannenberg menar att all lag faller inom denna senare kategorin, i allra högsta grad också den lag som tillhör världens stater och samhällen. På så sätt menar Pannenberg att Kristus, i den mån som individer tar till sig evangeliet, givit en ny situation för hela mänskligheten. Denna situation beskriver Pannenberg som ”objektiv”, vilket antyder att den har inträtt med Kristus oavsett personers trosmässiga inställningar.¹²⁵ Denna nya situation består delvis i att Jesus har introducerat Guds rike till människan, vilket till sin natur är politiskt om än Pannenberg menar att Jesu sätt att förkroppsliga det var anmärkningsvärt ”opolitiskt”; det skedde inte genom någon reform, revolution, utan verkades genom att aktualisera frågan om individens attityd till Guds framtid, som Jesus förkunnade.¹²⁶ Samtidigt så menar han att detta fortfarande måste komma till andra än de kristna.¹²⁷ Kristus som lagens slut är en ny ”objektiv situation för hela mänskligheten”, men den nya situationen tycks alltså ha kommit på ett speciellt sätt för kristna.

¹²⁴ Ibid s. 95

¹²⁵ s. 70 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 3*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1998

¹²⁶ S. 11 Pannenberg, Wolfhart, *Ethics*, The Westminster Press, Philadelphia: 1981

¹²⁷ s. 95 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 3*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1998

3.0 Lagbegreppet hos Dietrich Bonhoeffer.

Dietrich Bonhoeffer föddes den 4e Februari 1906 och var det yngsta barnet i en stor, privilegierad familj i Tyskland.¹²⁸ Han påbörjade sina studier i teologi hösten 1923 vid universitetet i Berlin (idag Humboldt University), där han också skrev sin doktorsavhandling *Sanctorum Communio* som färdigställdes 1927.¹²⁹ Under en kort period därefter arbetade han som pastor i en tysk luthersk församling i Barcelona, men han återvände strax till universitetet i Berlin där han bl.a. skrev sin *Act and Being*.¹³⁰ Den Tyska kyrkan vigde vid den tiden inga personer under 25 år, och därför reste Bonhoeffer till New York under en kort period för att studera teologi vid Union Theological Seminary.¹³¹ Perioden i USA anses ha gjort påverkan på honom, i synnerhet en afroamerikansk baptistisk kyrka i New York som predikade med besynnerlig kraft och vision och på andra sätt liknade den ideala föreställningen om kristen gemenskap som han lagt fram den, i synnerhet i sin doktorsavhandling.¹³² När han väl fyllt 25 vigdes han för tjänst i Tyskland November 15, 1931, och under sina första år som adjunkt undervisade han också i systematisk teologi vid universitetet i Berlin.¹³³

1933 trädde som bekant Hitler till makten, och förföljelserna av judar började redan samma år.¹³⁴ Kyrkan styrdes alltmer av nationalsocialistiska sympatier och olika bestämmelser infördes, och Bonhoeffer sökte redan från början motverka dessa tendenser, bland annat genom ett mustigt anförande över nationell radio som skarpt ifrågasatte führerns position och anseende bara några dagar efter det att Hitler tillträtt. Sändningen av anförandet bröts innan det var klart. Bonhoeffer initierade betelkonfessionen, vilken var avsedd som en distansering ifrån nationalsocialisterna och deras teologi, men dess slutgiltiga form urvattnades genom otaliga kompromisser och den misslyckades med att nå fram till ärenden bortom den kristna läran, såsom judefrågan, och Bonhoeffer själv skrev därför aldrig under den.¹³⁵ Bonhoeffer var överhuvudtaget missnöjd med kyrkans agerande, och han höll den ansvarig för att endast erbjuda sina medlemmar ”billig nåd”, hellre än Jesu ord om att den kristne ska vara fattig i

¹²⁸S. 77 Schiefelbein, Kyle Kenneth, “In the Voices of Those Who Knew Him: an Introduction to Dietrich Bonhoeffer”, *Word & World*, 26: 1 Wint, 2006: ss. 77-85

¹²⁹ Ibid s. 78

¹³⁰ Ibid s. 79

¹³¹ Ibid s. 79

¹³² Ibid s. 79

¹³³ Ibid s. 79

¹³⁴ Ibid s. 81

¹³⁵ Ibid s. 81

anden, en fridsskapare och villig att ge sitt liv för sanningen och rättvisan.¹³⁶ När läget eskalerade, anklagade Bonhoeffer kyrkan för att i tysthet ha bevittnat hur utsatta människor plundrats och exploaterats, och han menade att kyrkan var skyldig till att de svagaste och mest försvarslösa bröderna och systrarna till Jesus Kristus hade dödats.¹³⁷

När han 1934 erbjöds en tjänst i den Tyska kyrkan i London accepterade han den. Detta anses vara en brytpunkt i Bonhoeffers liv, och i synnerhet för hans teologi – dessförinnan arbetade han som en akademisk teolog, men när han fick leda två församlingar under de omständigheter som rådde blev Bonhoeffers teologi allt mer praktiskt inriktad.¹³⁸ Under 1934 grundades Bekännelsekyrkan i Tyskland, bland annat av Karl Barth, vilken Bonhoeffer stödde.¹³⁹ Han blev kort därefter föreståndare för ett av dess seminarier i Finkenwalde i Polen, i vilket han var verksam fram till 1938 då det stängdes av Gestapo.¹⁴⁰ 1939 återvände därför Bonhoeffer till Tyskland, och denna resa utgör liksom Londonresan ännu ett bryt i Bonhoeffers liv och teologi. I Finkenwalde levde Bonhoeffer och seminaristerna under klosterliknande betingelser med mycket meditationer över bibeltexter, iakttagelse av tystnad osv, men när Bonhoeffer kom tillbaka till Tyskland inriktade han sig på ett aktivt sätt politiskt.¹⁴¹ Han gick med i *Abwehr* (ursprungligen med det uttalade syftet att förhandla villkoren för Tysklands resigering) som fungerade som en motståndsrörelse som på olika aktiva sätt arbetade för avsättandet av Hitler och en planering av Tysklands styre och internationella relationer därefter.¹⁴² Under åren 1939-1943 hjälpte han judar på olika sätt, vilket också var orsaken till hans arrestering den 5e April 1943 (i Mars samma år förlovade han sig med Maria von Wedemeyer, till vilken många av de brev han skrev ifrån hans fängelsevistelser är adresserade).¹⁴³ Dessförinnan hade han också skrivit ett brev till medkonspiratörerna i *Abwehr*, där han implicit eller explicit uppmuntrade dem till att fullfölja sin plan att mörda Hitler den 20 Juli 1944, planer han kände väl till.¹⁴⁴ Planen var att Claus

136 S. 13 Kelly, Geffrey, "Dietrich Bonhoeffer: Antiwar Activist and Visionary for Peace", *Living pulpit*, 14: 4 O-D, 2005: ss. 12-14

137 Ibid s. 13-14

¹³⁸ S. 81 Schiefelbein, Kyle Kenneth, "In the Voices of Those Who Knew Him: an Introduction to Dietrich Bonhoeffer", *Word & World*, 26: 1 Wint, 2006: ss. 77-85

¹³⁹ Ibid s. 81

¹⁴⁰ Ibid s. 82

¹⁴¹ Ibid s. 83

¹⁴² S. 12 Kelly, Geffrey, "Dietrich Bonhoeffer: Antiwar Activist and Visionary for Peace", *Living pulpit*, 14: 4 O-D, 2005: ss. 12-14

¹⁴³ S. 83 Schiefelbein, Kyle Kenneth, "In the Voices of Those Who Knew Him: an Introduction to Dietrich Bonhoeffer", *Word & World*, 26: 1 Wint, 2006: ss. 77-85

¹⁴⁴ S. 14 Kelly, Geffrey, "Dietrich Bonhoeffer: Antiwar Activist and Visionary for Peace", *Living pulpit*, 14: 4 O-D, 2005: ss. 12-14

Schenk von Stauffenberg skulle placera en väska med en bomb i nära Hitler under ett möte, vilket också skedde om än Hitler överlevde explosionen på ett osannolikt sätt. När det uppdagades att Bonhoeffer hade varit delaktig i detta, förflyttades han ifrån fängelset i Tegel till koncentrationslägret Buchenwald den 7e Feb 1945.¹⁴⁵ Han förflyttades i April samma år till koncentrationslägret Flossenbürg där han avrättades genom hängning på morgonen den 9e April 1945.¹⁴⁶ Geoffrey Kelly hävdar att hans sista bevarade ord viskades till en medfånge; ”This is the end; for me, the beginning of life”.¹⁴⁷

Det var efter återkomsten till Tyskland 1939 som Bonhoeffer började skriva *Ethics*, då tänkt som föreläsningar till seminaristerna i den tyska Bekännelsekyrkan. Bonhoeffer skrev ingen bok utan flertalet olika manuskript, men det framkommer i ett brev ifrån Bonhoeffer 1943 från fängelset i Tegel att han önskade kunna färdigställa *Ethics*.¹⁴⁸ Det är i den andan som man har sammanfogat olika manuskript för att kunna ”färdigställa” boken.

Föreliggande utgåva av *Ethics* är en del av serien *Dietrich Bonhoeffer Works*, som är en engelsk översättning av *Dietrich Bonhoeffer Werke* som är framtagen med en kritisk och textnära metod. Den engelska utgåvan har skrivit om sexistiska uttalanden och eftersträvat ett könsinklusivt språk i den mån som det har varit möjligt utan att förvränga Bonhoeffers mening.¹⁴⁹ Föreliggande utgåva skiljer sig också ifrån den tyska utgåvan därför att man har inkluderat båda versionerna av manuskripten ”History and Good” (vilket är det enda av manuskripten som Bonhoeffer arbetade om), och man har också i boken inkluderat ett av manuskripten (”On the Possibility of the Church’s Message to the World”) som i den tyska utgåvan endast finns med som bilaga. Det ligger ett omfattande kritiskt arbete bakom *Ethics*, dels för att fastställa en kronologisk ordning av manuskripten, och vidare för att fastställa vilka manuskript som Bonhoeffer ansett skulle tillhöra *Ethics*. *Ethics* är på detta sätt inte helt oproblematiserat, vilket kommer av ärendets förutsättningar. Jag har i föreliggande arbete utgått ifrån att *Ethics*, så som det är återgivet i utgåvan *Dietrich Bonhoeffer Works*, är en tillförlitlig källa.

¹⁴⁵ S. 84 Schiefelbein, Kyle Kenneth, “In the Voices of Those Who Knew Him: an Introduction to Dietrich Bonhoeffer”, *Word & World*, 26: 1 Wint, 2006: ss. 77-85

¹⁴⁶ S. 84 Schiefelbein, Kyle Kenneth, “In the Voices of Those Who Knew Him: an Introduction to Dietrich Bonhoeffer”, *Word & World*, 26: 1 Wint, 2006: ss. 77-85

¹⁴⁷ S. 14 Kelly, Geoffrey, ”Dietrich Bonhoeffer: Antiwar Activist and Visionary for Peace”, *Living pulpit*, 14: 4 O-D, 2005: ss. 12-14

¹⁴⁸ S. 26 Bonhoeffer, Dietrich, *Ethics*, Fortress Press, Minneapolis: 2005

¹⁴⁹ Ibid s. viii

3.1 Analysfråga A.

En betydande dimension av Bonhoeffers syn på lagen är den distinktion som han gör mellan det goda och lagen, så att en lag kan sammanfalla med det goda i en viss situation men inte gör det av nödvändighet. Bonhoeffer kritiserar otaliga gånger den etik som söker abstrahera fram det generella, med universell räckvidd. Han menar att försöket att bestämma vad som är ”gott” en gång för alla har misslyckats, så att den sortens bestämningar av det goda antingen blir så formella och fixerade att de inte gör rättvisa åt det konkreta livet, eller också fastnar i teoretiska utläggningar och utvecklingar av det rätta för att kunna säga på förhand vad som är gott att göra, redan innan situationen ifråga har uppkommit.¹⁵⁰

Bonhoeffer är överhuvudtaget alltigenom kritisk mot tanken på det ”absolut goda”.¹⁵¹ Att människor till varje pris skall söka realisera det ”absolut goda” kan vara kontraproduktivt, ty ansvarsfullt handlande menas vara en fråga om att välja någonting relativt sätt bättre över något relativt sett sämre, och att erkänna att det ”absolut goda” kan vara det absolut värsta att göra i en situation.¹⁵² Bonhoeffer menar att människor inte är kallade till att forcera en abstrakt och främmande lag på verkligheten. Han argumenterar mot tanken på ett givet ”absolut gott” på flera sätt: A) det gör endast en isolerade individer till etiskt relevanta, B) tanken implicerar att endast det som är absolut och universellt bör ses som normativt och slutligen, C) så kommer det att reducera det etiska valet till endast det tydligt erkänt goda eller det tydligt erkänt onda.¹⁵³

Bonhoeffer menar att det finns rätt som är naturligt given, och att den kan uttryckas såsom lag i positiv mening.¹⁵⁴ Den förra kan aldrig upphävas eller förgöras av den senare.¹⁵⁵ Regeln *suum quique*¹⁵⁶ är betydelsefull i Bonhoeffers *Ethics*, och den hävdar det naturligt givna över lagen i positiv mening; ”The dictum suum quique acknowledges the priority of rights given in what is natural over all positive law”.¹⁵⁷

¹⁵⁰ S. 99 Bonhoeffer, Dietrich, *Ethics*, Fortress Press, Minneapolis: 2005

¹⁵¹ Bonhoeffer är tveksam om huruvida ett sådant koncept överhuvudtaget kan tänkas utan motsägelse, ibid s. 247.

¹⁵² Ibid s. 261

¹⁵³ Ibid s. 219-220

¹⁵⁴ Ibid s. 182

¹⁵⁵ Ibid s. 182

¹⁵⁶ I föreliggande utgåva av *Ethics* översatt till ”to each of his own”, ibid s. 181.

¹⁵⁷ Ibid s. 182

Begreppet "the natural" förhåller sig till positiv lag på ett mycket direkt sätt, Bonhoeffer skriver;

The *sum cuique* as the paramount statement of rights does not take account of the conflict between rights within the natural itself. It is this actual conflict that requires positive law [recht] that is set from outside nature, positive law both divine and civil [weltlich].¹⁵⁸

Lagen i positiv mening framställs här som det vilket krävs till följd av en konflikt inom det naturliga, så att den positiva lagen antingen kan tolkas som ett sätt att fastställa det naturligas mening i en given situation eller också att ge normativa föreskrifter där det naturliga är tvetydigt, neutralt, eller också helt tyst.¹⁵⁹ Detta utforskande och bestämmande av det naturliga sker genom förnuftet, som kan förstå och uttolka individens rättigheter, även om rättigheternas grund - som är gudomligt given - inte kan förstås därigenom. Förnuftet och det naturliga diskuteras mer ingående under analysfråga B.

Bonhoeffer värderar lagen och dess möjligheter både positivt och negativt. Han skriver;

Where law is sought in what is naturally given, the will and the gift of the Creator are honored even in a world rent by conflicts, and at the same time the way is pointed toward the fulfillment of all law, when Jesus Christ through the Holy spirit will give to each one of us what is our own. In this way, we can speak about preserving this principle in its proper meaning as penultimate, determined by the ultimate.¹⁶⁰

Att lagens mening kan beskrivas som "penultimate" hellre än "ultimate", beror på dess begränsningar. Lagen kan till exempel inte reglera människors kärlek till varandra.¹⁶¹ En ytterligare begränsning som ligger redan i lagens form är att de nödvändigheter¹⁶² som nöden kan kräva inte kan rymmas i någon lag, och inte heller skall göra det. De appellerar direkt till den fria ansvarsfullheten hos den som handlar, och Bonhoeffer menar att den inte är bunden av någon lag.¹⁶³ Att dessa nödvändigheter inte kan göras till lagar är nära besläktat med den inneboende begränsningen i alla "abstrakta etiska scheman" vilken redan nämnts - att endast valet mellan det erkänt goda och det erkänt onda kan sägas utgöra ett etiskt beslut.¹⁶⁴

¹⁵⁸ Ibid s. 182

¹⁵⁹ S. 182 Bonhoeffer, Dietrich, *Ethics*, Fortress Press, Minneapolis: 2005. Bonhoeffer talar i detta sammanhang om en "limit of the *sum cuique*", vilket antyder att den positiva lagen inte bara kan betraktas som ett sätt att fastställa det naturligas mening utan också att gå utöver det naturligt givna.

¹⁶⁰ Ibid s. 183

¹⁶¹ Ibid s. 233

¹⁶² Bonhoeffer talar om "lebensnotwendigkeiten".

¹⁶³ Ibid s. 273

¹⁶⁴ Ibid s. 219-220

Lagen i den religiösa bemärkelsen beskrivs på ett enhetligt sätt av Bonhoeffer. Han talar om den som en "[...] law to love God and neighbor as spelled out in the Decalogue, in the Sermon on the Mount, and in the apostolic parenesis".¹⁶⁵ Bonhoeffer beskriver så den kristna lagen på ett enhetligt sätt, vilket också framkommer i andra ordalag; "The Decalogue and the Sermon on the Mount are thus not two different ideals, but one call to concrete obedience to the God and Father of Jesus Christ."¹⁶⁶ Lagen förstådd i termer av den kristna lagen (som dekalog, bergspredikan och apostolisk parenesis) kan aldrig separeras ifrån evangeliet, men de två kan heller aldrig förstås som identiska.¹⁶⁷

3.2 Analysfråga B.

Bonhoeffer skriver om de idémässiga tendenserna i det västliga samhället, och menar att man i väst räknar med att det inte finns något som består och att tillit – "the foundation of historical life" – därför förgörs.¹⁶⁸ Bonhoeffer menar att människor, när de inte kan känna tillit, inte heller kan inte lita på sanningen eller rättvisan, och i sanningens och rättvisans plats kommer propaganda. Bonhoeffer ställer sig då frågan om vad som finns kvar i samhället;

What is left? There is only one answer: fear of nothingness. The most astonishing observation one makes today is that people surrender everything in the face of nothingness: their own judgment, their humanity, their neighbors. Where this fear is exploited without scruple, there are no limits to what can be achieved.¹⁶⁹

Det är mot den här bakgrunden som Bonhoeffer tecknar lagens funktion. Han ser två saker som kan förhindra mänsklighetens slutgiltiga fall; A) livet i tron och B) den kraft som Bibeln exempelvis i 2 Tess 2:7 kallar "the restrainer".¹⁷⁰ "The restrainer" är inte Gud, men det är ett redskap som Gud använder från att förhindra världen att desintergreras, menar Bonhoeffer.

¹⁶⁵ Ibid s. 282

¹⁶⁶ Ibid s. 359

¹⁶⁷ Ibid s. 357

¹⁶⁸ S. 282 Bonhoeffer, Dietrich, *Ethics*, Fortress Press, Minneapolis: 2005.

¹⁶⁹ Ibid s. 131

¹⁷⁰ Ibid s. 131 2 Tess 2:7 lyder: "Ty laglösheten är redan verksam, som en hemlighet; det som återstår är att han som ännu hindrar röjs ur vägen".

Detta redskap identifieras med statens makt (som Bonhoeffer menar, inte är utan skuld), och statens makt och kyrkans budskap har ett gemensamt ärende;

The place where God's miracle is proclaimed is the church. The "restraining force" is the ordering power of the state. As different as they are in essence, they move close to each other in the face of threatening chaos, and the hatred of the destructive powers directs itself as a deadly enemy to both of them alike.¹⁷¹

Bonhoeffer menar att staten, liksom andra betydande ordningar, när de är som bäst betraktar kyrkan som en allierad. Under en föreläsning 1932 menar Bonhoeffer att dödens makt är tillintetgjord i kyrkan genom vittnesbördet om uppståndelsen, emedan dödens makt genom staten hålls tillbaka genom den ordning som upprätthåller livet.¹⁷² De två gör i Bonhoeffers exposé gemensamt motstånd mot dödens makt i olika former.

Kyrkan ska emellertid inte vara passiv i förhållande till makthavarna ("the custodians of power"), utan med sitt budskap om Jesus Kristus och med dess lidande söka tvinga makthavarna att lyssna och förändras.¹⁷³ Kyrkan har så en samhällskritisk funktion. Denna funktion är enligt Bonhoeffer också det ursprungliga ärendet med läran om de två regementena och det är endast i den bemärkelsen som tvåregementesläran är riktig och värdefull.¹⁷⁴ Bonhoeffer menar att verkligheten är en enhet, så att man inte på ett självklart sätt kan tala om "det kristna" respektive "världen". Han skriver:

Giving up on reality as a whole, either we place ourselves in one of the two realms, wanting Christ without the world or the world without Christ – and in both cases we deceive ourselves. Or we try to stand in the two realms at the same time, thereby becoming people in eternal conflict, shaped by the post-reformation era, who ever and again present ourselves as the only form of Christian existence that is in accord with reality.¹⁷⁵

Bonhoeffer skildrar inte balansen mellan "det kristna" och "det världsliga" som att man måste välja en kategori eller så att man på ett särskilt medvetet sätt måste balansera mellan de två kategorierna endast extra noggrant som på en knivsudd. Vad han menar är att det inte längre finns två kategorier eller regementen, utan en verklighet vilken inte sällan kallas "christ-reality", en tanke som diskuteras i analysfråga D. Bonhoeffer räknar med en fundamental enhet emellan de sfärer som den lutherska traditionen gärna har talat om och upprätthållit.

¹⁷¹ S. 131-132 Bonhoeffer, Dietrich, *Ethics*, Fortress Press, Minneapolis: 2005

¹⁷² S. 41 Godsey, John D., *Preface to Bonhoeffer: The man and Two of his Shorter Writings*, Philadelphia: Fortress press: 1965.

¹⁷³ S. 132-133 Bonhoeffer, Dietrich, *Ethics*, Fortress Press, Minneapolis: 2005

¹⁷⁴ S. 60 Bonhoeffer, Dietrich, *Ethics*, Fortress Press, Minneapolis: 2005.

¹⁷⁵ Ibid s. 58

Bonhoeffer ser att det finns uttalanden om kyrkan i NT som använder rumsliga analogier, så att kyrkan beskrivs som något avgränsat i stil med ett tempel eller en byggnad, hus eller kropp.¹⁷⁶ Han menar att det vore ett misstag att förbise kyrkans synlighet överhuvudtaget, och menar att det skulle vara en nedvärdering att se kyrkan endast som en spirituellt entitet.¹⁷⁷ Samtidigt så vore det ”fundamentalt fel” att endast söka definiera kyrkans utsträckning i empiriska termer; kyrkan behöver inte strida mot världen för att vinna dess territorier, utan dess uppgift är att berätta för världen att den är just världen och som sådan älskad och försonad med Gud.¹⁷⁸ Kyrkan har inte möjligheten att extrahera en sorts konkret världslig ordning ur tron på Jesus Kristus, men den måste motsätta sig konkreta ordningar vilka utgör ett hinder mot tro på Kristus.¹⁷⁹ Om detta skriver han: ”It can be asked, for example, whether capitalism, or socialism, or collectivism are such economic systems that hinder faith.”¹⁸⁰ I händelse av att kyrkan observerar en konkret ordning vilken på ett tydligt sätt förhindrar tro på Kristus, så måste den för det första förklara en sådan ordning för skyldig och förfelad på basis av Guds ords auktoritet så att en negativ avgränsning skapas.¹⁸¹ Bonhoeffer skriver vidare;

On the other hand, it [kyrkan, min anm] will not be able to make its positive contribution to a new order on the authority of the word of God, but merely on the authority of responsible counsel by Christian experts. Both these tasks must be strictly distinguished. Both these tasks must be strictly distinguished. This first task is that of the teaching office, the second that of the diaconate; the first is divine, the second earthly; the first is that of the divine Word, the second that of the Christian life.¹⁸²

Det finns sålunda ett tvåfaldigt sätt för kyrkan att hantera konflikter av detta slag med samhället; ett som är negativt och kommer ur Guds ords auktoritet och ett som är positivt och kommer ur ett sorts ansvarsfullt rådgivande. Bonhoeffer menar att man på detta sätt löser frågan om problemet med de världsliga ordningarnas självständighet i förhållande till kyrkan.¹⁸³

Världen har en relation till Kristus, vilken Bonhoeffer menar blir konkret i vissa *mandates of God*; dessa är arbete, äktenskap, stat och kyrka.¹⁸⁴ Dessa beskrivs som ”determinate forms of being”, vilka är gudomliga genom att de är relaterade till Kristus; arbete till exempel är inte

¹⁷⁶ Ibid s. 62

¹⁷⁷ Ibid s. 63

¹⁷⁸ Ibid. s 63

¹⁷⁹ Ibid s. 360

¹⁸⁰ Ibid s. 361

¹⁸¹ S. 361 Bonhoeffer, Dietrich, *Ethics*, Fortress Press, Minneapolis: 2005

¹⁸² Ibid s. 362

¹⁸³ Ibid s. 362

¹⁸⁴ Ibid s. 68

gudomligt, men arbete för Jesus Kristus är gudomligt.¹⁸⁵ Dessa måste förstås som givna såsom ett gudomligt mandat på ett allmänt sätt, och inte på ett precist sätt såsom olika stadsskick osv.¹⁸⁶ Bonhoeffer väljer att tala om ”mandates” hellre än ”ordinances”, för att göra klart om att de inte handlar om förpliktelser som en lag. Mandaten får inte heller förstås som ”stånd”, vilket skulle riskera att dela in verkligheten på olika sätt, ty en person kan samtidigt vara en arbetande, gift stadsman.¹⁸⁷

Ett betydande tema i Bonhoeffers *Ethics* är tanken om ”det naturliga” (”the natural”), vilket relaterar till den skapade världen och vad dess konstitution kan säga oss om vad som är rätt. Bonhoeffer inleder manuskriptet ”Natural life” genom att påstå att tanken om det naturliga har fallit i vanrykte i protestantisk etik.¹⁸⁸ Somliga protestanter menas ha gjort felet att betrakta det naturliga som i stort sett endast syndigt, och de protestanter som värderade det naturliga högre talade i stort sett endast om den ursprungliga skapelsen före syndafallet; det naturliga tillståndet i världen så som den nu är menar Bonhoeffer är något som lämnats till de romerska katolikerna.¹⁸⁹

”Det naturliga” är för Bonhoeffer en kategori som han skiljer ifrån det skapade för att kunna inrymma fallet till synden.¹⁹⁰ Vidare skiljer han inom det naturliga mellan det som är syndigt/onaturligt och naturligt för att inrymma det som Gud har avsett inom det naturliga. Alltså; det naturliga bär en referens till skapelsen om än på ett sätt skiljt från det skapade därför att det naturliga tar hänsyn till syndens faktum.¹⁹¹ Mer precist så beskriver han det naturliga som: ”[...] that form of life preserved by God for the fallen world that is directed toward justification, salvation, and renewal through Christ. The natural therefore is determined both formally and according to its content”.¹⁹² Kategorin ”form” är bestämd av Guds bevarande vilja och genom en orientering mot Kristus så att det naturligas formella bestämning endast kan förstås med hänvisning till Kristus. Den andra kategorin, ”content” avser det naturligas materiella innehåll vilket förstås genom mänskligt förnuft, som i sig självt är en del av det naturliga.

¹⁸⁵ Ibid s. 69

¹⁸⁶ Ibid s. 69

¹⁸⁷ Ibid s. 74

¹⁸⁸ Ibid s. 171

¹⁸⁹ Ibid s. 171-172

¹⁹⁰ Ibid s. 173

¹⁹¹ Ibid s. 173

¹⁹² S. 174 Bonhoeffer, Dietrich, *Ethics*, Fortress Press, Minneapolis: 2005

Genom förnuftet uppfattas det naturliga som något givet universellt, utan att behöva bevisa att det verkligen förhåller sig så genom empirisk metod.¹⁹³ Det naturliga kan aldrig vara något som människor (individer eller institutioner) har konstruerat eller bestämt, det är givet i skapelsen.¹⁹⁴ Om det finns någon individ eller institution som försökt bestämma ”det naturliga”, i strid med det faktiskt naturliga, så kommer denne oundvikligen att krossas mot det naturliga som redan existerar.¹⁹⁵ Det naturliga kan bevara livet, därför att livet självt är riktat mot det naturliga; ”The natural guards life against the unnatural. In the end, it is life itself that tends toward the natural and ever against the unnatural and breaks it down.”¹⁹⁶ Bonhoeffer menar att det naturliga åtföljs av dels rättigheter, vilka kommer ur förståelsen av det naturliga som mål i sig själv, och vidare med plikter, vilka kommer ur förståelsen av det naturliga som ett medel mot ett mål.¹⁹⁷ Bonhoeffers förståelse av dessa rättigheter beskrivs med utgångspunkt i begreppet *suum cuique*, som han anser uttrycker både mångfalden av det naturliga och dess rättigheter, liksom den grundläggande enheten av rättvisa som kommer därav.¹⁹⁸ Det tar också hänsyn till individualitet, på så vis att ”his own” i ”to each his own” i varje enskilt fall kan vara något annorlunda. Bonhoeffer finner i *suum cuique* en sorts dynamisk, universiell, objektivt grundad princip som inte är högt generaliserande, abstrakt eller formell förutsatt att uttrycket förstås på rätt sätt.¹⁹⁹ Han menar vidare att det erkänner givna naturrätter över all positiv lag, och det är också en grund för ”den andres” rättigheter.²⁰⁰ Bonhoeffer diskuterar med utgångspunkt ur dessa ”natural rights” en rad frågor av etisk karaktär, såsom dödshjälp, självmord, abort, preventivmedel där den avgörande delen av hans argumentation består av hänvisningar till vissa givna naturrätter.

Det finns i *Ethics* en säregen diskussion om lagens metafysik. Bonhoeffer menar att det i alla objekt²⁰¹, de som är skapade av människan likaväl som de naturligt förekommande och de materiella likaväl som de mentala, finns en inneboende lag²⁰² som är grundad i objektets ursprung - alla objekt kan definieras som det i vilket en inneboende lag finns.²⁰³

Matematikens axiom liksom logiken, staten, familjen, fabriken och företaget har en sådan lag,

¹⁹³ Ibid s. 175

¹⁹⁴ Ibid s. 175

¹⁹⁵ Ibid s. 176

¹⁹⁶ Ibid s. 176

¹⁹⁷ Ibid s. 180

¹⁹⁸ Ibid s. 181

¹⁹⁹ Ibid s. 182

²⁰⁰ Ibid s. 182

²⁰¹ Tyskans mångtydiga ”sache” översätts i den engelska utgåvan till ”subject matter”.

²⁰² Tyskans ”wesensgesetz” översätts till ”intrinsic law” i den engelska utgåvan.

²⁰³ S. 271 Bonhoeffer, Dietrich, *Ethics*, Fortress Press, Minneapolis: 2005

och existerar av den.²⁰⁴ Att finna eller att definiera något av ovanstående är sålunda en fråga om att upptäcka och uttyda dess lag, vilket menas vara svårare ju närmare objektet relaterar till mänsklig existens. Bonhoeffer menar till exempel att det är lättare att definiera logikens lagar än att definiera en stats lagar, och att det är lättare att upptäcka lagarna som hör till ett företag än de lagar vilka hör till entiteter som ”familjen” eller ”nationen”, vilka gradvis har utvecklats. Men för att leva i harmoni med verkligheten så måste den här sortens lagar urskiljas.²⁰⁵ Metoden för att förstå ett objekt och dess lag förändras beroende på hur nära objektet står mänsklig existens, så att vissa ämnen kan uttömmas med formell logik och teknisk bearbetning emedan andra objekt bjuder större motstånd, Bonhoeffer jämför här konstruerandet av radios med utövande av politiskt styre.²⁰⁶ I fallet med det politiska styret så menar Bonhoeffer att även om detta objekt är mera problematiskt att bestämma och utforska än radions, så finns det fortfarande en ”teknisk” sida av det. Han beskriver detta så;

Admittedly, political governance also has its technical side; there is a technique to administration and diplomacy. In the widest sense this would include not only positive legal regulations and treaties, but also those rules that have not been legally codified, as well as historically sanctioned forms of national and international political coexistence, and finally even generally accepted moral principles of political life. No statesman can disregard one of these laws without having to pay a price. Reckless disrespect and violation of these laws is a misperception of reality, which sooner or later must exact its revenge.²⁰⁷

Detta bör förstås på så sätt att det, för att ta ovanstående exempel med politiskt styre, finns en ”intrinsic law of the state” liksom det finns en inneboende lag i alla andra objekt. Positiv lag, vad Bonhoeffer kallar ”laws of statecraft”, har möjligheten att vara utformad i enlighet med den inneboende lagen om än inte på ett uttömmande sätt.²⁰⁸ Bonhoeffer menar i citatet ovan att den inneboende lagen i objektet aldrig kan frångås på ett respektlöst sätt – i sådant fall strider den positiva lagen med verkligheten, och verkligheten tycks hos Bonhoeffer alltid dra det längre strået.²⁰⁹

²⁰⁴ Ibid s. 271. Möjligen är det i dessa termer som man skall förstå Bonhoeffers mystiska utsaga, att Kristus är ”the lord and the law of the real”. Han kan också, i samma stil, beskriva Kristus som historiens lag. Ibid s. 263

²⁰⁵ Ibid s. 271

²⁰⁶ Ibid s. 272

²⁰⁷ Ibid s. 272

²⁰⁸ Ibid s. 272

²⁰⁹ Ibid s. 272. Det finns som sagt omständigheter då undantag måste göras, objekts lagar kan orsaka en konflikt med de grundläggande nödvändigheterna i mänskligt liv. I sådant fall så kan det riktiga handlingssättet vara att frångå den domän vilken styrs av lagar och principer, och istället konfrontera den extraordinära situationen efter de krav som nöden ställer. Bonhoeffer nämner krig, att förloda någon, och att bryta en överrenskommelse som exempel på undantag som nöden kan kräva. Dessa nödvändigheter kan aldrig bli till lagar. Därför säger Bonhoeffer att lagen endast kan ge en *relativ ordning* (den kan inte vara normerande för allt handlande), inte en *absolut ordning*. Ibid s. 273-274.

En funktion av lagen hos Bonhoeffer är att Gud hedras och dyrkas genom dem, vilket också är ett skäl till varför Bonhoeffer inte anser att man kan särskilja lagens första tavla ifrån den andra.²¹⁰ De har båda samma syfte. Om detta skriver han: *“The proclamation of the church to the world can always only be Jesus Christ in both law and gospel. The second table cannot be separated from the first.”*²¹¹

En ytterligare funktion hos lagen är att Jesus däri grundar lydnad. Bonhoeffer menar att olika goda ordningar inte är en gudomlig källa av auktoritet vid sidan om Gud, utan att de är den plats där Gud kan grunda lydnad hos människor. Därför skriver han att Guds Ord inte intresserar sig för dessa ordningar i sig själva, utan för den lydnad i tro som kan ges genom dem.²¹²

Lagen, med särskild referens till Dekalogen, kan förmå skapa ett område där tro och en sådan lydnad möjliggörs.²¹³ Därför noteras en sorts funktion hos lagen som förbereder för Kristus och kyrkan på ett negativt sätt; där det inte finns någon synlig förbrytelse mot dekalogen, finns det inget brott som kan hindra tro.²¹⁴

3.3 Analysfråga C.

Vad beträffar människans förmågor att förstå och tillämpa lagen, så har förnuftet en betydande plats. Bonhoeffer vill betona att förnuftet förmår greppa det naturliga endast med avseende på dess innehåll, och inte med avseende på dess form som relaterar till Guds vilja och mot Jesus Kristus.²¹⁵

Bonhoeffer är tydlig med förnuftets funktion, som är att inom det naturliga livet bejaka och förstå individens rätt.²¹⁶ Han menar att detta skedde exempelvis i den Franska revolutionen; *“From liberated ratio sprang the discovery of eternal human rights. They were found in the birthright of every human being to freedom, equality of all before the law, and the common solidarity of all those who bear a human face”*.²¹⁷ Genom förnuftet har människan möjlighet

²¹⁰ S. 358 Bonhoeffer, Dietrich, *Ethics*, Fortress Press, Minneapolis: 2005

²¹¹ Ibid s. 360

²¹² Ibid s. 358

²¹³ Ibid s. 360

²¹⁴ Ibid s. 360

²¹⁵ Ibid s. 174-175

²¹⁶ Ibid s. 182

²¹⁷ Ibid s. 117

att förstå det naturliga, och att människan sålunda kan formulera lagar vilka är i enlighet med Guds avsikt och sålunda är i överrensstämmelse med skapelsen.

Ett missbruk av lagen nämns i samband med tendensen i modern kristendom att göra en distinktion mellan en ”världslig” och en ”kristen” princip som sätts mot varandra, vilket enligt Bonhoeffer får till följd att lagen – eller hellre, flertalet ömsesidigt oförenliga lagar - blir den slutgiltiga verkligheten.²¹⁸ Denna tendens noteras i för Bonhoeffer samtida protestantisk etik - utan att några specifika exempel ges - och hos Luther, men Bonhoeffer menar att den här världsåskådningen härstammar ytterst sett ifrån de grekiska tragedierna.²¹⁹ I dessa underställs hjältarna olika lagar, där en lag måste brytas så att en annan lag kan hållas och vice versa. Bonhoeffer menar att poängen med alla riktiga tragedier inte är att en person visar sig ha rätt gentemot en annan person, utan att båda blir skyldiga mot livet i sig självt, därför att livets inneboende struktur innebär överträdelse av gudarnas lagar.²²⁰ På motsvarande sätt kan kristna världsåskådningar skildras, så att den kristne alltid kommer att befinna sig i en konflikt med lagen. Bonhoeffer tar avstånd ifrån en dylik antropologi och laguppfattning.²²¹ Bonhoeffer vill avhjälpa detta missbruk genom att ge vissa motiv i bibeln och hos Luther företräde framför andra, så att inte konflikt framhålls utan istället Guds enhet och försoning av världen genom Jesus Kristus, och så att inte skuldens ofrånkomlighet får företräde framför det enkla liv som följer av försoningen.²²²

Den kristna lagen finns alltid tillsammans med evangeliet menar Bonhoeffer, så att begreppen ”lag” och ”evangelium” aldrig kan separeras ifrån varandra men ändå inte är identiska.²²³ De är båda i lika hög utsträckning avsedda att förkunnas för ”världen” som för ”kyrkan”, så man kan inte säga att lagen är till endast för världen emedan evangeliet endast är till för kyrkan.²²⁴ Att särskilja dem på så sätt vore ett missbruk. Bonhoeffer menar vidare att det är ett missbruk när kyrkan talar till världen på basis av några insikter som man delar med världen, härledda ur förnuftets eller naturens lag, så att man tillfälligt bortser ifrån evangeliet.²²⁵ Missbruket kommer ur ett åtskiljande mellan lag och evangelium som inte är möjligt. Bonhoeffer skriver

²¹⁸ S. 264 Bonhoeffer, Dietrich, *Ethics*, Fortress Press, Minneapolis: 2005

²¹⁹ Ibid s. 265

²²⁰ Ibid s. 265

²²¹ Ibid s. 265

²²² Ibid s. 265

²²³ Ibid s. 357

²²⁴ Ibid s. 357

²²⁵ Ibid s. 357

om detta: ”The church of the Reformation, unlike the Roman Catholic Church, *cannot do that*”.²²⁶

Bonhoeffer menar att Gud har skapat världen så att det finns naturrätter för individen, devisen *suum quique* till exempel, förutsätter detta.²²⁷ Det är emellertid något som diskuterats, på så sätt att några har menat att naturrätter tillfaller ett samhälle eller en grupp människor, men inte direkt till individen. Individen blir då ett medel för att tjäna det som är gott för samhället, så att samhällets välstånd värderas högre än individens egna rättigheter.²²⁸ Bonhoeffer skriver om detta: ”Destroying the rights of the individual paves the way for the complete destruction of all law and leads towards chaos.”²²⁹ Att tillskriva samhället de rättigheter vilka, enligt Bonhoeffer, har givits till individen, är inget missbruk av lagen i strikt mening men väl ett sätt att underminera och förgöra all lag överhuvudtaget.²³⁰ Individens rättigheter, vilka kommer ur naturrätten, hänger på så sätt intimt ihop med allt lagbruk hos Bonhoeffer.

Ett möjligt lagmissbruk är att använda förment kristen lagförståelse, eller något annat kristet koncept, för att legitimera politiska handlingar som annars inte hade accepterats. Bonhoeffer menar att även den mest skrupellösa användandet av tvång och våld alltid behöver en mask av kristna koncept för att lyckas, vilket han ser som ett erkännande – om än motvilligt – att inte ens politiska handlingar kan baseras på endast makt eller tvång.²³¹ Bonhoeffer beskriver vidare två tendenser som har funnits och fortfarande finns i kyrkohistorien; den första är sekterismen och den andra, motsatta men ändå på ett sätt besläktade tendensen, är sekularismen.²³² Sekterismens misstag är att vilja göra kristna lagar till världens lagar, så att: ”The Sermon on the Mount is declared to be the law of all action in the world. It takes the place of state laws.”²³³ Konsekvenserna blir att militärtjänstgöring, äganderätt och svärandet av eder avskaffas, och när man har erfarit baksidorna av sekterismen så kommer dess motsats, sekularismen att få ökat inflytande. När så sker så kommer man att säga att allting som hör till kristendomen inte hör hemma i politiken, så hela världen styrs på ett autonomt sätt i förhållande till kyrkan, till vilken kristendomen begränsas.²³⁴ Bonhoeffer menar att felet som

²²⁶ S. 357 Bonhoeffer, Dietrich, *Ethics*, Fortress Press, Minneapolis: 2005

²²⁷ Ibid s. 182

²²⁸ Ibid s. 183

²²⁹ Ibid s. 183

²³⁰ Ibid s. 183

²³¹ Ibid s. 240

²³² Bonhoeffer använder det för lutheraner bekanta begreppet ”Schwärmerei” här, i föreliggande utgåva översatt till ”secterism”.

²³³ Ibid s. 237

²³⁴ S. 237 Bonhoeffer, Dietrich, *Ethics*, Fortress Press, Minneapolis: 2005

både den sekteristiska och den sekulära tendensen visar på, är att de förstår "det kristna" och "det världsliga" som principer vilka uppfattas som självständiga i förhållande till det faktum att Gud har blivit människa.²³⁵ Guds människoblivande och dess historicitet är viktiga för Bonhoeffers förståelse av verkligheten.²³⁶

Ett annat missbruk, relaterar till ett sorts överskattande av lagen. Ett exempel på detta kan vara Immanuel Kants princip om att man alltid skall tala sanning. Bonhoeffer skriver:

Treating truthfulness as a principle leads Kant to the grotesque conclusion that if asked by a murderer whether my friend, whom he was pursuing, had sought refuge in my house, I would have to answer honestly in the affirmative. Hence the self-righteousness of conscience has escalated into blasphemous recklessness and become an impediment to responsible action.²³⁷

Att vara för styrd av principer kan således vara ett missbruk av lagen, på så sätt att laglydighet blir till något som i exemplet ovan är skadligt för en annan människa. Bonhoeffer menar att man i vissa fall hellre bör välja skulden av att bryta lagen än självrättfärdigheten att hålla den, och att Kristus i detta kan vara en vägvisare och ett stöd.²³⁸

3.4 Analysfråga D.

Bonhoeffer menar att Jesu människoblivande, korsfästelse och uppståndelse har försonat världen med Gud. En konsekvens av det är att det inte finns någon del av världen, hur förlorad eller gudlös den än är, som inte har accepterats av Gud i Jesus Kristus och har försonats med Gud.²³⁹ Detta innebär för Bonhoeffer att kyrkan inte kan nöja sig med att ta Kristus för sig själv och endast ge världen en lag, även om lagen vore en kristen lag.²⁴⁰ Han skriver: "It is nothing but unbelief to give the world – for well-intended pedagogical reasons to be sure, which nonetheless leave an aftertaste of clericalism – less than Christ."²⁴¹ Det som Jesus har gjort har alltså försonat världen med Gud, på så sätt att Gud har visat att hela världen tillhör honom. En uppdelning av världen i ett världsligt och ett andligt regemente är därför omöjlig.

²³⁵ Ibid s. 237

²³⁶ *Ethics* redaktör, Clifford J. Green, skriver att Bonhoeffer medvetet undviker begreppet "inkarnation", inte därför att han misstycker med dess innehåll utan för att Bonhoeffer ville tala om en ny förståelse av mänskligheten. Green menar att inkarnation handlar om "enfleshment" emedan uttrycket "God becoming human" uttrycker något om mänskligheten. Ibid s. 6.

²³⁷ Ibid s. 279-280

²³⁸ Ibid s. 280

²³⁹ Ibid s. 67

²⁴⁰ Ibid s. 67

²⁴¹ S. 67 Bonhoeffer, Dietrich, *Ethics*, Fortress Press, Minneapolis: 2005

Jesus försonade allt till en enhet så att Gud och världen nu är enade. Bonhoeffer skriver om den enheten att den inte får uppfattas som en princip, i sådant fall vore allt missförstått och förstört. Enheten existerar istället endast i Jesu Kristi person.²⁴² Det finns endast efter Kristus, mänsklig handling vilken inte är krossad under konflikter mellan principer, och som inte heller belastas med vare sig heroiska eller tragiska undertoner, utan en handling vilken helt enkelt gör vad som är i enlighet med verkligheten.²⁴³ Bonhoeffers syn på verklighetens helhet kommer av Jesus Kristus som i *Ethics* har ett avgörande inflytande på all förståelse av verkligheten. Jesus beskrivs som verklighetens ursprung, essens och mål och det är endast i och från Kristus som det är möjligt att handla på ett sätt som överrensstämmer med verkligheten.²⁴⁴ Därför skriver han att etik, sedan Kristus kom, endast kan intressera sig för en enda sak; att delta i verkligheten av Guds fullbordade vilja, som förstås som förverkligandet av Kristus-verkligheten bland oss och i vår värld.²⁴⁵ En god sammanfattning av detta ger Bonhoeffer så:

Since ethical thinking in terms of realms is overcome by faith in the revelation of ultimate reality in Jesus Christ, it follows that there is no real Christian existence outside the reality of the world and no real worldliness outside the reality of Jesus Christ. For the Christian there is nowhere to retreat from the world, neither externally nor into the inner life. Every attempt to evade the world will have to be paid for sooner or later with a sinful surrender to the world.²⁴⁶

Bonhoeffer skriver inte i *Ethics* något om Jesu förhållande till Israeliternas lag på ett direkt sätt. Det är emellertid tydligt att det med Jesus kommer något nytt och distinkt i laghänseende. Jesus är inte en princip enligt vilken hela världen bör formars, och han förkunnar inte ett system av något slag som är giltigt idag, och i alla tider.²⁴⁷ Bonhoeffer beskriver honom inte som en lärare eller en laggivare, utan i första hand som en människa. Därav följer också att Kristus inte i första hand vill att vi ska vara elever eller som representanter och advokater för en speciell lära, utan liksom Kristus själv verkliga människor. Bonhoeffer skriver;

Christ did not, like an ethicist, love a theory about the good; he loved real people. Christ was not interested, like a philosopher, in what is "generally valid", but in that which serves real concrete human beings. Christ was not concerned about whether "the maxim of an action" could become "a principle of universal law," but whether my action now helps my neighbor to be a human being before God. God did not become an idea, a principle, a program, a universally valid belief, or a law; God became human.²⁴⁸

²⁴² Ibid s. 238

²⁴³ Ibid s. 238

²⁴⁴ Ibid s. 263

²⁴⁵ Ibid s. 74

²⁴⁶ Ibid s. 61

²⁴⁷ Ibid s. 98

²⁴⁸ S. 98-99 Bonhoeffer, Dietrich, *Ethics*, Fortress Press, Minneapolis: 2005

Jesus är grunden för Bonhoeffers tanke om ställföreträdande representation ("vicarious representation"), som har en avgörande plats i *Ethics*. En ställföreträdande representant är en person vars handlande motiveras av andra människors behov, så till den grad att andra personers jag inkorporeras i den ställföreträdande representantens jag.²⁴⁹ Bonhoeffer nämner som exempel fadern, stadsmannen, instruktören eller lärlingen. Om en sådan person försöker leva som om hon vore ensam, genom att bortse ifrån de andra jagen som hon har ansvar för, så förnekar personen att hon är *ansvarig*. Ansvarighet är ett nyckeltema i Bonhoeffers *Ethics*, och den som är ansvarig är den som handlar med allas bästa för ögonen, i konkreta situationer och vid sidan om lagen om så krävs, även om priset för ett sådant handlande blir skuld och skam. Jesus, såsom Guds son, levde enligt Bonhoeffers förståelse som människlighetens ställföreträdande representant, på så sätt att han gjorde allt som människor skulle ha gjort. Det är Kristus som är den ansvarige människan, *par excellence*. Och eftersom att Kristus är livet så är allt liv genom honom bestämt till att på samma sätt vara ställföreträdande representativ handling, även om detta ifrån individers håll inte förstås eller accepteras – det är ändå ofrånkomligt, liksom det är ofrånkomligt för en far att han är ansvarig för sina barn.²⁵⁰ Det är tydligt hos Bonhoeffer att Jesus Kristus är upphovet till förståelsen av livet som grundat i ställföreträdande representativa handlingar på detta sätt.²⁵¹

²⁴⁹ Ibid s. 258

²⁵⁰ Ibid s. 258-259

²⁵¹ Ibid s. 275

4.0 Lagbegreppet hos David P. Scaer.

David P. Scaer föddes 1936 i New York och påbörjade sin utbildning vid Concordia Seminary i Saint Louis 1955 där han studerade teologi fram till 1960, då han fortsatte sina teologiska studier vid universitetet i Münster, Tyskland.²⁵² Han prästvigdes för Missourisynoden i USA 1962 och lade året därefter fram sin doktorsavhandling som handlade om barndop i tysk protestantisk teologi under 1800-talet. Han blev sedermera lärare vid Concordia Theological Seminary, och senare professor när seminariet flyttat från Springfield i Illinois till Fort Wayne i Indiana. Han har varit professor där sedan 1977, och har en omfattande produktion bakom sig. Missourisynoden är det näst största lutherska samfundet i USA med omkring 2.5 miljoner medlemmar. På grund av en kontrovers på 70-talet om frågan om relationen mellan lag och evangelium bröt sig hundratals församlingar loss ur Missourisynoden och grundade ”Association of Evangelical Lutheran Churches”, vilka senare formade ”Evangelical Lutheran Church of America” vilket idag är det största lutherska samfundet i USA.²⁵³

Scaer har skrivit tre av böckerna i serien *Confessional Lutheran Dogmatics*, vilken är avsedd att vara en dogmatik som korrekt återger teologin i konkordieboken på ett sätt som anknyter till dagens teologiska frågor.²⁵⁴ Författarna till serien har förbundet sig till konkordiebokens teologi, inte bara på ett generellt sätt utan också vad avser innehåll och terminologi.²⁵⁵ I denna serie har Scaer skrivit de tre böckerna *Christology*, *Baptism* och *Law and Gospel and The Means of Grace*. Den sistnämnda utgavs 2008 och utgör grunden för föreliggande kapitel, tillsammans med ett fåtal av de drygt 400 artiklar som Scaer har skrivit.

4.1 Analysfråga A.

Scaer talar om lag i flera olika bemärkelser, då begreppet redan i Bibeln och senare i vår historia används på ett diversifierat sätt. Hos Scaer finns en distinktion mellan den naturligt förekommande lagen och den uppenbarade lagen. Den förra kommer vi att återkomma till, och den senares mening kretsar i konkordiebokens förståelse i första hand kring den

²⁵² Informationen i denna introduktion till kapitel 4 är hämtad ur ss. 74-75 i Nygren, Tomas, *Lag och evangelium som tal om Gud: en analys av synen på lag och evangelium hos några nutida lutherska teologer: Pannenberg, Wingren och Scaer*, Artos & Norma bokförlag, Skellefteå: 2007 om inte annat anges.

²⁵³ S. 94 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VIII: Law and Gospel and The Means of Grace*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 2008

²⁵⁴ Ibid s. ix

²⁵⁵ Ibid s. ix

gudomliga fördömsen av synd.²⁵⁶ Talet om lagen kan också vara en referens till hela skriften, en betydelse som inte sällan används av Jesus.²⁵⁷ Begreppet ”lag” kan också vara en hänvisning till en bestämd passage, eller till ett specifikt civilt eller liturgiskt bruk.²⁵⁸ Scaer menar att vi, för att förstå vad som menas med det mångtydiga ordet ”lag” måste ta hänsyn till dess kontext.²⁵⁹

Scaer hittar hos Paulus tal om lagen i två olika bemärkelser, en smalare och en bredare. Lagen i den smala bemärkelsen korresponderar med dess huvudfunktion i lagens uppenbarade form, som den förstås i konkordieformeln, dvs. lag som budskapet om fördömsen eller anklagelse vilken alltid ges på negativa sätt.²⁶⁰ I den bredare bemärkelsen förstås lagen som skrift, åsyftandes moseböckerna och profeterna men också ibland det Nya Testamentet.²⁶¹ I den bredare bemärkelsen kan lagen vara ett tal om hur Gud räddade sitt folk, eller något annat positivt budskap på liknande sätt, därför att Bibeln delger sådana budskap.²⁶² Med hjälp av distinktionen mellan lagen i dessa två bemärkelser kan Scaer förklara hur Paulus uttryck ”the law of Christ” i 1 Kor 9:21 är förenlig med tanken om att det inte finns någon fördömsen i Kristus, vilket annars hade varit en motsägelse därför att lagen i den smala bemärkelsen fördömer.²⁶³ Med hjälp av lagens vidare bemärkelse kan begreppet ”lag” användas som synonymt med flera andra begrepp, även sådana som ”evangeliet” eller ”bibeln”.²⁶⁴ Även om det är teoretiskt möjligt att vidga lagbegreppet på detta sätt så menar Scaer till sist att ordet ”lag” är belastat och lätt kan användas på fel sätt, och tenderar att hålla sig till lagens smalare bemärkelse när den uppenbarade lagen förs på tal.

Lagen, så som den förekommer i skapelsen och genom särskild uppenbarelse, är av gudomligt ursprung och evig. Den identifieras med skapelsen, och Scaer menar att lagen som för första gången uttrycktes i samband med skapelsen var Guds första ord.²⁶⁵ Scaer hävdar att vi kan veta att lagen är gudomlig, inte bara utifrån tanken om att den har upphov i Gud utan också

²⁵⁶ S. 3 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VIII: Law and Gospel and The Means of Grace*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 2008

²⁵⁷ S. 28 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics XI: Baptism*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 1999

²⁵⁸ S. 3 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VIII: Law and Gospel and The Means of Grace*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 2008

²⁵⁹ *Ibid* s. 7.

²⁶⁰ *Ibid* s. 7.

²⁶¹ *Ibid* s. 7.

²⁶² *Ibid* s. 7.

²⁶³ *Ibid* s. 8.

²⁶⁴ *Ibid* s. 9, 10.

²⁶⁵ S. 148 Scaer, David P., ”Formula of Concord Article VI: The Third Use of the Law”, *Concordia Theological Quarterly*, vol 42 nr 2, April 1978: 145-155

utifrån tanken att Gud själv i Jesus Kristus underställde sig den när han dog.²⁶⁶ Gud, när han i Kristus räddade alla människor, satte inte lagen ur funktion utan vidare, utan bejakade lagen och erkände den som en fullt giltig uppenbarelse av sig själv.²⁶⁷ Scaer beskriver lagens kvalitet och beständighet sålunda;

The law reflects perfectly God's being, is a totally authoritative word of God with all divine authority and is incapable of development or internal change. It is called "the unchanging will of God, according to which human beings are to conduct themselves in this life" (SD VI.15).²⁶⁸

Lagen säger oss något väsentligt om Gud; "[...] the law in some sense defines who God is. The law as it is both found in nature and given in revelation reflects what or who God is."²⁶⁹ Scaer menar att lagen inte bara är en godtycklig kod, utan att den är förankrad i Guds essens.²⁷⁰ Samtidigt bör noteras att Scaer anser att lagen i sig själv inte kan ge en fullvärdig bild av vem Gud är.²⁷¹ Lagen beskrivs på flera ställen hos Scaer som Guds *opus alienum*, hans främmande verk. Detta bör förstås på så sätt att Gud *måste* hävda sin rättvisa gentemot synden genom lagen, men att han *vill* visa sin kärlek gentemot människan genom evangeliet.²⁷²

Scaer menar att lagen reflekteras på olika sätt och förstås olika beroende på situation. Lagen är emellertid alltid en och densamma, talet om en "naturlig lag" eller en "särskilt uppenbarad lag" betyder hos Scaer inte att det finns två lagar, utan betecknar antingen den källa ur vilken en speciell lagförståelse kommer eller det perspektiv ifrån vilket lagen betraktas.²⁷³ Också den naturliga lagen är identisk med denna enda lag; "[...] through the prophets God directs this law [den naturliga lagen, min anm.] first to Israel and then to all men in order to uncover their sin".²⁷⁴ Senare skriver Scaer; "In its three uses the law remains the same, what changes is man's understanding of himself, others, and his relationship to God".²⁷⁵

Människan tenderar att se på lagen utifrån en sorts syndig förförståelse, och därför framstår lagen som krävande och straffande om än lagen i Gud är något positivt som uttrycker Guds

²⁶⁶ S. 56 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VIII: Law and Gospel and The Means of Grace*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 2008

²⁶⁷ Ibid s. 56.

²⁶⁸ Ibid s. 63. SD betecknar "Solid Declaration of the Formula of Concord".

²⁶⁹ Ibid s. 27

²⁷⁰ Ibid s. 27-28

²⁷¹ S. 31 Scaer, David P., "The Law and the Gospel in Lutheran Theology", *Logia: A Journal of Lutheran Theology*, årg. 3, nr 1, 1994: 27-34

²⁷² S. 22 Scaer, David P., "Third Use of the Law: Resolving the Tension", föredrag hållet Januari 2005 vid det *28th Annual Symposium on the Lutheran Confessions* på Concordia Theological Seminary, Fort Wayne, Indiana.

²⁷³ S. 77 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VIII: Law and Gospel and The Means of Grace*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 2008

²⁷⁴ Ibid s. 28. På sidan står också följande citat att finna: "This law is inherent in creation and then given through the prophets to be preserved in the Scriptures".

²⁷⁵ Ibid s. 63.

egen relation till skapelsen.²⁷⁶ Syndafallet påverkade alltså människan så att lagen verkar negativt, och var tvungen att ges till största delen i negativa termer (t.ex. Dekalogen), men lagen ser inte ut så hos Gud.²⁷⁷ Notberbart är att Scaer tänker sig att lagen kan visa på Guds egenskaper även under dessa syndens omständigheter fast på ett inverterat sätt, exempelvis så att förbudet mot att döda innebär till att Gud är liv.²⁷⁸

Scaer vill framhålla är lagens samband med evangeliet, på så sätt att lagen utan evangeliet inte har någon positiv funktion för det andliga livet.²⁷⁹ Evangeliet relaterar till den uppenbarade lagen på så sätt att evangeliet återställer lagens positiva bruk, och därför måste lagen beaktas samtidigt med evangeliet för att en fullständig förståelse av lagen ska kunna erhållas. Scaer skriver; ”In confessional Lutheran theology the law is never an isolated revelation but one which anticipates the proclamation of the gospel”.²⁸⁰ Evangeliet har en sådan avgörande funktion för lagförståelsen hos Scaer att han kan tala om evangeliet som lagens slutgiltiga form vari all lag är sammanfattad i kärlek i vilken det inte finns några negativa värden.²⁸¹ Dessa aspekter kommer att diskuteras i huvudsak under analysfråga D, men är värda att också förekomma under föreliggande analysfråga därför att de på ett fundamentalt sätt anknyter till frågan om ”vad lagen är”. Hos Scaer kommer lagen uppenbarligen inte till sin rätt förstådd i sig självt, om än den kan fungera så och har viktiga funktioner även utan evangeliet.

På samma sätt som lagen inte är främmande för Gud, så är den inte främmande för skapelsen. Det finns en nödvändig koppling emellan lagen och skapelsen, skarpast formulerar Scaer tankegången så; ”Divine law was inherent in the act of creating and remains eternally essential to the creation”.²⁸² Den lag som på detta sätt finns i skapelsen kallar Scaer för naturlig lag, och den skiljer sig ifrån lagen i uppenbarad bemärkelse bland annat på så sätt att den dels är mindre tydlig och dels inte har samma anklagande funktion.²⁸³

²⁷⁶ S. 30 Scaer, David P., “The Law and the Gospel in Lutheran Theology”, *Logia: A Journal of Lutheran Theology*, årg. 3, nr 1, 1994: 27-34

²⁷⁷ Ibid s. 30

²⁷⁸ Ibid s. 30

²⁷⁹ Scaer menar att evangeliet är “the divine proclamation that Christ has atoned for all sins”, s. 3 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VIII: Law and Gospel and The Means of Grace*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 2008

²⁸⁰ Ibid s. 41

²⁸¹ Ibid s. 76

²⁸² S. 34 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VIII: Law and Gospel and The Means of Grace*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 2008

²⁸³ Ibid s. 28

Den naturliga lagen förmedlas på ett särskilt sätt av Den Helige Ande, om detta skriver Scaer:

The Spirit is responsible for the perfect harmony in creation, known as the natural Law, and He is responsible for man's created understanding of this Law. Man, created in God's image, was able to reflect upon creation and have constant knowledge of God through this reflection.²⁸⁴

Den naturliga lagen utgör istället grunden för den civila lagen.²⁸⁵ Den civila lagen, ibland kallad ”lagens första bruk”, ges av samhällets makthavare som i sin egenskap av ledare har möjligheten att verka som instrument för Guds vilja. Därför har den civila lagen ibland i luthersk tradition kallats för ”Guds vänstra hand”, också av Scaer.²⁸⁶ Den naturliga lagen kan så förmedla Guds vilja, men kan aldrig i sig självt förklara något som hör till Gud för människor, detta är den uppenbarade lagens uppgift.²⁸⁷ Både den lag som finns i naturen och den speciellt uppenbarade är evigt giltig, och har gudomlig karaktär.²⁸⁸ Den särskilt uppenbarade lagen härleds hos Scaer inte endast ifrån Mose, utan tillbaka till Adam.²⁸⁹

Ett problem besläktat med frågan om lagens förhållande till Gud, är hur den uppenbarade lagen, som till stor del beskrivs i termer av negativa formuleringar eller ”anklagelser”, kan betraktas som förenlig med Guds essens samtidigt som Gud beskrivs som kärleksfull och älskande. Annorlunda formulerat rör frågan hur det kan vara möjligt att Gud förklarar sig själv både genom uppenbarad lag och i människan Jesus Kristus (evangelium). Scaer menar att brytningen däremellan inte är förekommande hos Gud, som beskrivs som en perfekt enhet i Hans treeniga existens, utan därför att det är människans bristande förståelse, ytterst sett en konsekvens av synden, som är problemet.²⁹⁰

Vidare gör Scaer en ytterligare distinktion, den här gången inom den uppenbarade lagen, så att den antingen kan vara ofullkomlig eller fullkomlig – eller hellre, ofullkomnad eller fullkomnad. Författaren till Jakobsbrevet skriver om ”den fullkomliga lagen, frihetens lag” i Jak 1:25, och Scaer menar att det är riktigare att översätta till ”den fullkomnade lagen...”.²⁹¹ Detta innebär att lagen kvalitativt sett kan förbättras på ett sätt som underbygger talet om ”den

²⁸⁴ S. 147 Scaer, David P., “Formula of Concord Article VI: The Third Use of the Law”, *Concordia Theological Quarterly*, vol 42 nr 2, April 1978: 145-155

²⁸⁵ S. 30 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VIII: Law and Gospel and The Means of Grace*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 2008

²⁸⁶ S. 146 Scaer, David P., “Formula of Concord Article VI: The Third Use of the Law”, *Concordia Theological Quarterly*, vol 42 nr 2, April 1978: 145-155

²⁸⁷ S. 32 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VIII: Law and Gospel and The Means of Grace*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 2008

²⁸⁸ Ibid s. 56

²⁸⁹ Ibid s. 40

²⁹⁰ Ibid s. 21

²⁹¹ S. 9 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VIII: Law and Gospel and The Means of Grace*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 2008

fullkomnade lagen”, vilken är ekvivalent med evangeliet och endast kan förstås med hänvisning till Kristus.²⁹² Till den uppenbarade lagen kommer först därefter positiva formuleringar, som utforskas närmare under analysfråga D.

4.2 Analysfråga B.

Lagen förstådd i dess uppenbarade form har till uppgift att uppenbara och fördöma vad som strider emot den. Scaer menar att detta är den uppenbarade lagens huvudsakliga funktion.²⁹³

Scaer skriver om detta;

According to a confessional Lutheran understanding, the law lays down God’s requirements or regulations in such a way that sinful people by themselves cannot fulfill them. Those who understand the law’s message in this way are aware they face eternal death for which there is no relief. Such preaching of the law leads them to repent of their sins with sorrow and contrition.²⁹⁴

Detta är en typisk beskrivning, som är nära kopplad till inte bara människans yttre handlande utan också hennes inre liv. Scaer menar att den uppenbarade lagen utökar lagens räckvidd så att den inte endast berör människans förpliktelser gentemot sig själv och andra människor (som den naturliga lagen och samhällets lagar gör), utan också hennes förpliktelser gentemot Gud.²⁹⁵ Lagens räckvidd fördjupas också så att inte endast ord och handlingar ställs under lagen, utan också människans tankar.²⁹⁶ Scaer skildrar hur radikalt den uppenbarade lagen dömer:

[...] the law is universally comprehensive in its dimensions, not only bringing all men under its condemnation, but also in bringing everything that each man is and does under a divine condemnation.²⁹⁷

Lagens anklagande funktion tillkom först efter syndafallet, därför att människan dessförinnan hade levt i överrensstämmelse med Guds vilja. Den lutherska konkordietraditionen omtalar denna funktion av lagen som dess ”andra bruk”, *usus elenchticus*, och framhåller att detta är den särskilt uppenbarade lagens främsta funktion.²⁹⁸ Detta syfte av lagen kan också omtalas

²⁹² Ibid s. 9, 23

²⁹³ s. 28, Scaer, David P., “The Law and the Gospel in Lutheran Theology”, *Logia: A Journal of Lutheran Theology*, årg. 3, nr 1, 1994: 27-34.

²⁹⁴ S. 4 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VIII: Law and Gospel and The Means of Grace*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 2008

²⁹⁵ Ibid s. 33

²⁹⁶ S. 33 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VIII: Law and Gospel and The Means of Grace*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 2008

²⁹⁷ Ibid s. 40

²⁹⁸ Ibid s. 90 Se Schmalkaldiska Artiklarna III.ii: ”Men lagens främsta tjänst och nytta är, att den uppenbarar arvsyndens med dess frukter och visar människan, huru djupt hennes natur har fallit och huru bottenlöst den blivit

som dess ”pedagogical use” av både lutheraner och reformerta, de förra därför att lagen *förbereder* människan som har syndat för evangeliet och de senare därför att lagen faktiskt *leder* människan till Kristus. Det finns en liten men meningsfull skillnad mellan att *förbereda* och att *leda*, vilken har att göra med i vilken grad som man betraktar lagen förstådd såsom *usus elenchticus* som något positivt verkande. Scaer ser som sagt ingen positiv verkan överhuvudtaget hos lagen i denna bemärkelse, lagen ger ingen specifik lösning eller ens hopp till syndaren; dess pedagogiska funktion kanske kan förstås som att lagen sätter människan i en position, intellektuellt eller existentiellt, vilken är särskilt receptiv för ett visst sorts budskap t.ex. evangeliet, men det är också allt. Viktigt att påpeka att detta rör lagen i dess ofullkomnade skepnad, Scaer räknar som sagt annars med att det finns en lag som gjorts fullkomlig vilken direkt relaterar till det kristna livet.²⁹⁹

Det finns positiva tolkningar av lagen i Bibeln, Scaer lyfter här fram Paulus brev och Jakobsbrevet där ställen som Gal 6:2 och Jak 1:25 nämns.³⁰⁰ Scaer menar att en sådan positiv tolkning av lagen hänvisar tillbaka till lagens positiva roll för människan i skapelsen, så som det var före syndafallet.³⁰¹ Scaer fixerar detta på ett mera specifikt sätt senare, och skriver att lagen som en del av skapelsen inte innehöll några förbud eller hot, men att den på ett positivt sätt beskrev och bestämde relationen människor emellan och mellan människor och skapelse och mellan människor och Gud.³⁰² Detta därför att en sorts gudomlig harmoni utsträckte sig också i världen, vilken erkändes av människan. Under dessa omständigheter var lagen lika mycket en beskrivning som en befallning, Scaer skriver;

This law within creation was as much description as it was command, since man needed no specific instructions to determine his behaviour. In grammatical terms the law's imperative was indicative. It commanded what man was already doing.³⁰³

Lagen fick alltså en annorlunda karaktär i samband med att världen ändrades i syndafallet, som tidigare nämnts.³⁰⁴ Scaer menar att en ursprunglig godhet i Guds lag, som nu kan vara

fördärvad, i det att lagen måste säga henne, att hon icke har eller frågar efter Gud, utan tillber främmande gudar, vilket hon förut och utan lagen icke skulle hava trott”. S. 324 *Svenska kyrkans bekännelseskriter* (sjätte upplagan), Verbum, Stockholm: 2005

²⁹⁹ S. 83 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VIII: Law and Gospel and The Means of Grace*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 2008

³⁰⁰ Gal 6:2 lyder: ”Bär varandras bördor, så uppfyller ni Kristi lag”. Jak 1:25 lyder: ”Men den som har blickat in i den fullkomliga lagen, frihetens lag, och håller sig till den och inte glömmer vad han hört utan verkligen gör något, han blir salig genom det han gör.”

³⁰¹ Ibid s. 10

³⁰² Ibid s. 34

³⁰³ S. 34 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VIII: Law and Gospel and The Means of Grace*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 2008

³⁰⁴ Att lagen fick en annorlunda karaktär är inte detsamma som att säga att den har förändrats. Scaer menar ju att lagen är oförmögen till utveckling eller förändring. Jfr. ibid s. 63.

fördold, kommer att bli uppenbar för alla människor vid tiden för deras uppståndelse.³⁰⁵ Klart är att Gud inte avsåg att lagens fördömande funktion var dess enda, fullständiga eller slutgiltiga funktion.³⁰⁶

Det finns en tanke hos Scaer i frågan om lagens positiva funktioner efter Kristus, i luthersk konkordietradition omtalat som lagens ”tredje bruk”, *tertius usus legis*, som föreslår att Kristus på olika sätt har återställt lagen till att verka endast på positiva sätt, och utan krav. För att undvika onödiga upprepningar kommer detta ämne att avhandlas under analysfråga D.

Scaer menar att lagen har en funktion som en sorts grund eller förutsättning för evangeliet. Han skriver att lagen inte upphävs av evangeliet, utan att lagen fortsättningsvis och alltid kommer att krävas för att evangeliets betydelse skall bli förstådd.³⁰⁷ Om detta skriver han:

The law is preliminary to the gospel not only in the sense that it was given before the gospel, but also in that without the law the gospel cannot be defined and thus has no meaning. Boundaries for the gospel are provided by the law.³⁰⁸

Denna position härleder Scaer tillbaka till Luther.³⁰⁹ Det apostoliska budskapet är inte, menar Scaer, att Jesus dog utan vidare, utan att han dog därför att människan bröt lagen, han dog alltså för synden.³¹⁰ Den samhällliga lagen kan i någon bemärkelse också sägas vara en grund av förförståelse för evangeliet, på så sätt att den samhällliga lagen inte bara kräver lydnad av densamma utan också att straff utdelas gentemot förbrytelser, att brott sonas för och andra motiv som också är levande inom den kristna teologin.³¹¹ Även om all bruten lag inte kräver samma medel för försoning (den uppenbarade lagen exempelvis, tycks fodra ett mycket speciellt medel), så kräver all lag att förbrytelser på något sätt försonas eller kompenseras för, och det är mot denna bakgrund som evangeliet måste förstås. Utan lagen så är både evangeliet och Gud själv obegriplig - både ifrån ett intellektuellt och ett existentiellt perspektiv.³¹²

³⁰⁵ Ibid s. 65

³⁰⁶ Ibid s. 48

³⁰⁷ Ibid s. 23

³⁰⁸ Ibid s. 26

³⁰⁹ Ibid s. 26

³¹⁰ Ibid s. 41 se också s. 47: ”In a certain sense law provides definition and outline for the gospel. Without the law the gospel cannot be understood and Christ’s death evaporates into just another historical event among others. He dies as a martyr for His religion but not as the atonement for sin”.

³¹¹ Ibid s. 42

³¹² S. 27, 47 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VIII: Law and Gospel and The Means of Grace*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 2008

Den naturliga lagens funktioner är att ge grunden för den civila lagen.³¹³ Scaer utlägger inte detta förhållande mer specifikt, men han noterar en inneboende förståelse för moralitet hos människan vilket troligen är det sätt på vilket den naturliga lagen relaterar till samhällets positiva lagar.³¹⁴ Intressant nog så relaterar denna inneboende förståelse för moralitet till religiositet på ett särskilt sätt, Scaer skriver;

From their innate religious sense, men everywhere are able to establish certain moral and ethical principles to regulate their relations with one another and to posit a reality beyond themselves. These principles provide a basis for the establishment of government to regulate society.³¹⁵

Det ligger närmast till hands att förstå detta som att en sorts inneboende religiös förmåga i människan ligger till grund för upprättandet av de moraliska och etiska principer vilka i sin tur utgör grunden för statens styre av samhället. På ett relaterat sätt kan Gud verka genom den civila lagen. Scaer skriver:

Natural law provides the basis for the civil or first use of the law, the law by which society is governed by God and through which it governs itself. In latin this is known as the *usus politicus*. Since God through men directs the course of the world's history, there is no contradiction in holding that God works through the law and that men govern themselves.³¹⁶

Detta mystiska styrande av Gud kan ske även om människor inte känner Gud eller avser fungera som instrument för Guds vilja. I människans process att upprätta lagar och organisera samhällen så deltar Gud, och Scaer menar att det på så sätt är möjligt att säga att samhällets ledare står i Guds ställe när de etablerar lagar och upprätthåller dem.³¹⁷ Scaer menar vidare att funktionen hos lagen som anknyter till det civila livet, vad som i luthersk konkordietradition kallas för dess första bruk, har en kristologisk aspekt – Gud kan fortsätta att i nåd bistå världen på olika sätt, därför att han accepterade Kristi död som försoning för världens synd – därför menar Scaer att lagen även i dess första bruk beror på Kristus även om detta inte framgår eller uttalas av makthavare eller andra människor.³¹⁸ Gud arbetar med och genom lagens samtliga former, men han uppenbarar sig själv såsom Fader Son och Helig Ande endast genom evangeliet.³¹⁹

³¹³ Ibid s. 30

³¹⁴ Ibid s. 31

³¹⁵ Ibid s. 31

³¹⁶ Ibid s. 30

³¹⁷ Ibid s. 35

³¹⁸ Ibid s. 30, 35

³¹⁹ S. 41 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VIII: Law and Gospel and The Means of Grace*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 2008

Scaer menar att syftet med den civila lagen är att hindra människor från onda gärningar och att förmå dem att göra goda gärningar, lagen verkar så genom hot om straff och genom löften om belöningar.³²⁰ Scaer menar att samhället av någon anledning (möjligen därför att det vanligen inte bygger sina lagar på särskild uppenbarelse) inte är kapabelt att tala till människans inre tillstånd, och det kan heller inte kräva att människor gör gott mot varandra, men de kan som sagt ge olika sorters incitament eller straff för olika sorters handlande.³²¹ Han skriver att lagen i den civila bemärkelsen har skattats väldigt högt av lutheraner, därför att kyrkan skulle fungera mycket dåligt om det inte fanns en civil ordning som upprätthölls.³²² Scaer skriver vidare:

The Law in this first function has meaning only in this world's existence and does not benefit man in his relationship to God in the matter of salvation. Even if a man were able to live perfectly according to this world's standards, he would nevertheless be entirely without hope of salvation in the next world.³²³

Lag förstådd utifrån den naturliga världen har sin funktion i relationen mellan människor (men individen har också plikter för sin egen skull), och den övernaturligt uppenbarade lagen utökar dess funktion till att också omfatta relationen Gud – människa, *Coram Deo*, och människors tankar inför både Gud och människor.³²⁴

Naturlig lag och uppenbarad lag är som sagt egentligen en och samma lag, som inte motsäger sig själv om än det är sant att den uppenbarade lagen är mera omfattande. Därför är det möjligt för Scaer att påstå att kyrkan aldrig har krävt ett monopol på moralitet, och att kyrkan erkänner att det finns människor som inte tror på Gud vilka har skapat goda etiska system och levt moraliskt riktiga liv.³²⁵ Samtidigt så visar det sig att de aspekterna av lagen som tillkommer genom den uppenbarade lagen är outhärliga för människors andliga liv, och därför så kan aldrig samhällets lag ersätta kyrkans tal om lagen: ”Enforcement of principles derived from Christian morality can never replace the preaching of the divine law whose target is man’s internal condition”.³²⁶

³²⁰ S. 146 Scaer, David P., “Formula of Concord Article VI: The Third Use of the Law”, *Concordia Theological Quarterly*, vol 42 nr 2, April 1978: 145-155

³²¹ S. 68 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VIII: Law and Gospel and The Means of Grace*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 2008

³²² S. 146 Scaer, David P., “Formula of Concord Article VI: The Third Use of the Law”, *Concordia Theological Quarterly*, vol 42 nr 2, April 1978: 145-155

³²³ Ibid s. 146

³²⁴ S. 33 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VIII: Law and Gospel and The Means of Grace*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 2008

³²⁵ Ibid s. 37

³²⁶ Ibid s. 37

Scaer menar att kristna är underställda samhällets lagar, och att de kan delta på olika sätt i statens utformning.³²⁷ Scaer refererar till konkordieboken när han säger att ”lutheraner inte tillåter att evangeliet ges en roll i samhällets angelägenheter”.³²⁸ I apologin till *Confessio Augustana* står exempelvis;

Evangeliet giver icke några nya lagar angående det borgerligt-världsliga livet, utan bjuder oss lyda de gällande lagarna, vare sig dessa äro stiftade av hedningar eller andra, samt ålägger oss att i denna lydnad bevisa vår kärlek.³²⁹

De kristna skall alltså lyda de gällande lagarna, och Scaer menar att de inte har någon skyldighet att ”tvinga” deras förståelse av sin egen lag på samhället.³³⁰

Israeliternas lag framställs av Scaer som något av ett specialfall, så att den kan beskrivas som en civil lag, speciellt rustad med Andens inspiration om än den endast var avsedd som en standard för människors yttre uppförande.³³¹ Dess konkreta föreskrifter, både religiösa och civila, hade sin mening för Israel i en bestämd kontext och är inte menade att generaliseras till universell utsträckning och räckvidd, om än den israelitiska lagen i grunden bygger på dylika principer.³³² Ur den israelitiska lagen framstår särskilt dekalogen, på så sätt att den syftar till att internalisera människans moral och aktualisera individens inre liv och hennes gudsrelation.³³³ Därför hade dekalogen en speciell funktion, och Scaer menar att det var denna funktion av lagens rannsakande av människans inre som Jesus framhöll gentemot fariséernas tendenser att låta det moraliska livet endast handla om den yttre livsföringen.³³⁴ Luther menar, enligt Scaer, att dekalogen primärt var avsedd för Israeliterna och därför inte utan vidare kan användas mer universellt.³³⁵ Exempelvis så är sabbatsbudet något som i en kristen kontext har förändrats, och det fjärde budets påföljande löfte om ett långt liv i ett bestämt land har omtolkats på ett liknande sätt. Principerna bakom buden är bindande för kyrkan menar Scaer, men samtidigt så tycks det vara fråga om att tillämpa viss metod för att förstå dessa principer.³³⁶ Sammanfattningsvis skriver Scaer om dekalogens principer:

³²⁷ Ibid s. 78

³²⁸ Ibid s. 88

³²⁹ S. 235 (AP XVI.55), *Svenska kyrkans bekännelseskriter* (sjätte upplagan), Verbum, Stockholm: 2005

³³⁰ Ibid s. 78. Scaer skriver uttryckligen: ”They [de kristna, min anm] have no obligation to superimpose their understanding of their law on society”.

³³¹ Ibid s. 37

³³² S. 37 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VIII: Law and Gospel and The Means of Grace*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 2008

³³³ Ibid s. 39

³³⁴ Ibid s. 38

³³⁵ Ibid s. 40

³³⁶ Ibid s. 40

The Ten Commandments do contain principles which are universally applicable in all societies, though they may be articulated in different ways. Families are to be held together through honoring parents. No one may take the life of another without a just cause. Marriage must remain inviolate. Property and reputation must be protected. The Ten Commandments are distinguished from all other moral codes in that their giver identifies Himself as the God who redeemed Israel and who requires faith in Himself.³³⁷

Här kan särskilt noteras att Scaer ser en särskild möjlighet till bruk för dekalogen i samhället; "The Ten commandments do contain principles which are universally applicable in all societies". Samtidigt vill Scaer visa på en viss försiktighet i bruket av dekalogen. Förvisso hör buden till hela den västra världens historia och på så vis finns det eller borde finnas en orsak till att känna till dem som har med bildning att göra. Men man kan inte argumentera för dekalogen i samhället genom att hänvisa till deras gudomlighet.³³⁸ Vissa av buden (de tre första) kan rentav endast ha en mening för kristna, men de som talar om mord, äktenskapsbrott, stöld och förtal anser Scaer är bindande för alla och tjänar till det allmännas bästa.³³⁹

4.3 Analysfråga C.

Scaer menar att människan har en möjlighet att delvis förstå och moraliskt svara mot den naturliga lagen, som finns inneboende i skapelsen.³⁴⁰ Den syndiga människan anses förstå den naturliga lagen sämre än den som är troende, då de som tror har getts Den Helige Ande vilken Scaer menar är den naturliga lagens författare.³⁴¹ Det finns emellertid ingen möjlighet för den naturliga lagen att förmedla dess upphov eller gudomliga syfte till den icke-troende människan, därför att människan efter syndafallet "förblindades" så att hon inte längre kunde finna Gud i skapelsen.³⁴² Människan kan inte göra annat än att sedan fallet förstå lagen i negativa termer hellre än i positiva, så som lagen egentligen är.³⁴³

³³⁷ Ibid s. 40-41 se också s. 67: " "In the strictest sense they [budorden, min anm] were not intended as universal morality or ethic, though certain elements of the commandments reflects just that"

³³⁸ Ibid s. 67

³³⁹ Ibid s. 67

³⁴⁰ S. 28 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VIII: Law and Gospel and The Means of Grace*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 2008

³⁴¹ S. 148 Scaer, David P., "Formula of Concord Article VI: The Third Use of the Law", *Concordia Theological Quarterly*, vol 42 nr 2, April 1978: 145-155

³⁴² S. 31 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VIII: Law and Gospel and The Means of Grace*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 2008

³⁴³ Ibid s. 35

Scaer noterar flera missbruk av lagen. Ett missbruk gjordes av gnostikerna under den apostoliska och postapostoliska perioden, och det består i uppfattningen att evangeliet har tagit lagens plats, på så sätt att ingen lag längre finns.³⁴⁴ Marcion med flera menade att evangeliet var den gode gudens enda uppenbarelse, vilket förstods på så sätt att ingen plats lämnades kvar för det Gamla Testamentet för den kristnes liv. Under reformationen antogs en liknande antinomistisk hållning av Johann Agricola, som menade att lagen sedan Kristus var icke-bindande för kristna så att kristna inte längre var underställda någon lag.

Det motsatta missbruket, att värdera lagen så högt att förhållanden och villkoren inte alls förändrades med Kristus har också begåtts. Scaer noterar det först hos gruppen av ”judaizers” vilka omnämns av Paulus i Galaterbrevet, som menade att omskärelse och andra bruk var nödvändiga för tillhörighet i det nya förbundet.³⁴⁵ Även om de inte på detta sätt förnekade evangeliet, så menar Scaer att de förvanskade det genom att de inte tillräckligt väl respekterade dess fristående karaktär gentemot judiska traditioner. Scaer beskriver deras misstag som att de slet hjärtat ur evangeliet.³⁴⁶ Ebioniterna var en rörelse som i den tidiga kyrkan förespråkade en liknande inställning till lagen, Scaer menar att de efterföljde fariséerna.³⁴⁷ Deras misstag, att inte bejaka de nya förutsättningarna för lagbruk som kommit med Kristus, upprepades senare av anabaptisterna och de reformerta;

Centuries later, during the reformation, anapabtists claimed that the gospel had given them freedom to rebel against all civil order. The followers of Zwingli and Calvin, who later came to be known as the Reformed, taught that Old Testament prohibitions against making images and the requirement of Sabbaoth observance were still binding on Christians.³⁴⁸

Scaer menar att de reformerta låter lagen bli Guds sista ord, på så sätt att den både för en människa till tro och vidare leder henne i en helgelseprocess därefter. Evangeliet blir enligt en sådan lagförståelse ett kort mellanspel, och inte Guds sista ord.³⁴⁹ Scaer menar att pietisterna är en luthersk grupp som vidareför detta misstag i någon utsträckning.³⁵⁰ Han menar att orsaken till detta missbruk fundamentalt sett har att göra med hermeneutik; misstaget kommer

³⁴⁴ Ibid s. 3

³⁴⁵ Ibid s. 16

³⁴⁶ Ibid s. 15

³⁴⁷ S. 3 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VIII: Law and Gospel and The Means of Grace*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 2008

³⁴⁸ Ibid s. 3-4

³⁴⁹ Ibid s. 17

³⁵⁰ Ibid s. 18

av att de båda testamentena tillskrivs samma auktoritet och att det Gamla Testamentets hänvisning framåt till det nya bortses ifrån.³⁵¹

Missbruk som relaterar till å ena sidan gnostikerna och å andra sidan Eboniterna, upprepades alltså under reformationstiden av Johann Agricola, å ena sidan och de Reformerta å andra sidan, men de görs också i modern tid.³⁵² Scaer menar att Schleiermacher och 1700-talsrationalisterna svarar mot gnostikerna, när de beskriver det Gamla Testamentets religion som primitiv och brutal och ersatte den av Jesu religion av kärlek. Adolf von Harnack rekapitulerar Agricolas misstag genom att eliminera lagkategorin och låta kristendomens moralfrågor vara ett ämne för evangeliet, som i hög utsträckning förstås som en slags moralkod.³⁵³ Scaer skriver;

Von Harnacks redefinition of Christianity was law masquerading under the verbal guise of gospel. From this reformulation the Social Gospel emerged as a major influence in the United States among the mainline protestant denominations.³⁵⁴

Scaer ägnar ett helt kapitel åt en relaterad debatt som började på 70-talet i USA, vilken föranleddes av Karl Barth och hans bok *Gospel and Law*. De lutherska teologerna Paul Althaus och Werner Elert ville svara på den reformerta teologens lagförståelse, men tycks av allt att döma ha överstyrt sina reaktioner. De avvisade båda talet om lagens funktion för den kristne, och Elert menade vidare att talet om ett sådant bruk av lagen aldrig noterades hos Luther.³⁵⁵ Även om de på olika sätt vidtog åtgärder för att inte formulera antinomistiska teologier (Althaus ersatte begreppet ”lag” med begreppet ”command”, något som Scaer på flera ställen och sätt är kritisk mot³⁵⁶) så menar Scaer att debatten fick vidsträckta konsekvenser för den lutherska kyrkan i USA; nästan hela fakulteten på Missourisynodens seminarium avskedades och hundratals församlingar bröt sig loss för att grunda ”the Association of Evangelical Lutheran Churches”, vilka senare formade ”Evangelical Lutheran Church in America”.³⁵⁷ Den bärande principen för dessa förändringar kallar Scaer för ”gospel reductionism”, en lära vars hela budskap går ut på att budskapet om syndernas förlåtelse ska

³⁵¹ Ibid s. 17

³⁵² Johann Agricola var en reformator och under en tid nära vän till Martin Luther och Melancton, men utvecklade senare en antinomistisk teologi.

³⁵³ Ibid s. 18

³⁵⁴ Ibid s. 18

³⁵⁵ S. 90 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VIII: Law and Gospel and The Means of Grace*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 2008

³⁵⁶ Ibid s. 95

³⁵⁷ Ibid s. 93-94

förkunnas att och att Gud accepterar den som tar emot detta budskap.³⁵⁸ Scaer skildrar händelseförloppet som en modern sorts antinomianism.

Det finns på detta sätt en rad missbruk av lagen noterade hos Scaer, som relaterar till förståelsen av det gamla testamentet och dess förhållande till det nya. Scaer skriver om de antinomistiska teologierna, med speciell hänsyn till lagens förberedande funktion för evangeliet; ”Since the elimination of the law makes a definition of the gospel impossible, religion which professes to define itself only according to the gospel is in actual fact a religion of law.”³⁵⁹ Att tänka sig den kristna religionen utan lag i särskild bemärkelse, är sålunda enligt Scaer en omöjlighet. Samtidigt tycks svårigheten vara i ovanstående två teman, att förstå lagens rätta plats och funktion i kristen teologi. Scaer har sitt eget svar på detta problem, som vi skall se under analysfråga D.

Ett annat missbruk som rör lagen är universalismen, som säger att alla människor får del av evangeliets förtjänster oavsett hur de förhåller sig till kategorierna lag och evangelium. Scaer menar att varken moraliskt eller omoraliskt handlande i så fall ger några eviga konsekvenser, och att varken troende eller icketroende behöver bry sig om huruvida de förorättar Gud eller förtjänar hans vrede.³⁶⁰ Han skriver;

This view, known as universalism, appeared in the second century with Origin and in more recent times has been championed by Jürgen Moltmann and Wolfhart Pannenberg, who see the whole of humanity progressing toward a perfect society.³⁶¹

4.4 Analysfråga D.

Jesus uppfyller lagen, vilket Scaer beskriver i termer av att Gud erhållit satisfaktion genom Kristi offerdöd; ”God has already satisfied his condemnation of sin in Christ’s death. The penalty prescribed by the law against sinners has been suffered by Christ.”³⁶² Genom Kristus finns inte längre någon fördömelse av synden för människans del. På andra ställen hos Scaer beskrivs det som att försoningen i Kristus har avlägsnat den moraliska barriären mellan Skaparen och hans skapelse, så att den gudomliga fördömsen av människans synd har förvandlats till en positiv rättfärdighet som är tillgänglig för människan genom tron på Kristus.³⁶³ Trons relation till ”verkligheten” är komplex, på så sätt att människan i sig själv

³⁵⁸ Ibid s. 99

³⁵⁹ Ibid s. 19

³⁶⁰ Ibid s. 30

³⁶¹ Ibid s. 29

³⁶² S. 23 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VIII: Law and Gospel and The Means of Grace*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 2008

³⁶³ Ibid s. 45

inte svarar mot Guds krav på lagfyllnad utan gör det genom tron, en sorts kluvenhet som i luthersk tradition kallas *simul iustus et peccator*. Scaer skriver om detta; ”The third use of the law treats of man in that rare moment, which exists in faith rather than in real time, when he is without sin and sees the law as a promise fulfilled by God rather than as a demand”.³⁶⁴ Ifrån ett mänskligt perspektiv så kvarstår lagens förbud och hot om straff även efter Kristus, men för Gud så är lagen i alla avseenden uppfylld på detta sätt.

En stor del av Scaers lagtänkande består i frågan om vad som därefter sker med lagen. Klart är att den inte upplöses eller avskaffas. Kristus kan inte på ett sådant sätt ställas mot lagen, så att lagen efter Kristus inte har någon plats för de som vill leva i gemenskap med israeliternas Gud. Scaer framställer hellre Kristus som lagens upprinnelse och fulländande, så att lagen genom honom höjs till den dimension som Gud har avsett för lagen.³⁶⁵ Han menar att det Nya Testamentet, med Kristus som det huvudsakliga innehållet, är lagens sammanfattning och uppfyllnad. Uttryckt annorlunda beskrivs lagen som ett skelett, vilket är avsett att kläs med det inkarnerade evangeliets kött.³⁶⁶ Det finns så en intrikat relation mellan lagen och Kristus, så att Kristus blir innehållet i lagen och ur denna händelse skapar evangeliet.³⁶⁷ I budskapet om Kristus så inkorporeras allt i lagen utom dess fördömelser, vilka har fallit på Kristus.³⁶⁸ På ett annat ställe menar Scaer att fördömelserna och kraven har blivit till inbjudningar för den kristne.³⁶⁹ Lagens karaktär förändras så, och övergår från att verka genom negativa föreskrifter till att bli ett ”positivt bejakande av livet”.³⁷⁰ Därför är det möjligt för Scaer att påstå att kristna berörs av lagen och att lagen finns i himlen, samtidigt som det inte längre finns några ”du skall icke...”.³⁷¹ Scaer menar att den kristna människan får ta emot samma lag som Adam. Evangeliet uppenbarar på så vis lagens sanna karaktär, så att vi genom det förstår Guds ursprungliga goda syften med lagen.³⁷² En viktig aspekt av Scaers syn på lagen innan Kristus, är dess kvalitativa ofullständighet som icke-uppfylld och framåtvisande. Även i dess vidare bemärkelse, i termer av skrift eller gammaltestamentliga helgon, ritualer och institutioner, så äger lagen aldrig ett egenvärde (vilket grupper som fariséerna eller eboniterna

³⁶⁴ Ibid s. 69

³⁶⁵ Ibid s. 16

³⁶⁶ Ibid s. 16-17

³⁶⁷ Ibid s. 17

³⁶⁸ S. 23 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VIII: Law and Gospel and The Means of Grace*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 2008

³⁶⁹ Ibid s. 54

³⁷⁰ Ibid s. 23

³⁷¹ Ibid s. 24

³⁷² Ibid s. 48

ansåg).³⁷³ Samtidigt så får dessa konventioner inte förstås som överspelade eller uttjänade med Kristus, som Marcion och gnostikerna hävdade, utan tvärtom som något värdefullt vilka visar framåt mot Kristus och finnes värdiga att i honom få en konkret och permanent form.³⁷⁴

I Kristus och i förkunnelsen om honom så är lagen i en bemärkelse återskapad, så att den återfår sin ursprungliga ställning som en beskrivning i positiva termer av vad Gud är i sig själv och hur han relaterar till människosläktet.³⁷⁵ Lagen som fullkomnad lag blir ett mönster för kristet uppförande, mer specifikt så sker det på så sätt att både lagen som den är uppfylld i Kristus och Kristus själv blir till ett sådant mönster – Kristus och lagen blir eller är en enhetlig norm för det kristna livet.³⁷⁶ Alla positiva beskrivningar av lagen i den kristnes liv är kristologiska, därför att Jesus levde så och därför att dessa beskrivningar av lagen nådde sin fulländning i honom.³⁷⁷

För allt detta tar Scaer stöd i konkordieboken och hos Luther. Speciellt Luthers lilla katekes är betydelsefull för Scaer i sitt tal om lagens positiva funktion i Kristus. Han skriver;

[...] Luther sets forth the commandment negatively, as it adresses prohibition to the sinner, and then positively, as a description of the Christian life. For example, the prohibition against killing in the Fifth commandment forbids physical harm of any kind. But not only is depriving another of his life forbidden, this commandment goes on to require, positively, helping him in his need.³⁷⁸

Scaer menar att Luther genom sina tolkningar av dekalogen ger buden dess rätta karaktär, och återställer dem till dess ursprungliga skick såsom positiva bud, så som det var före syndafallet.³⁷⁹ Här skymtar återigen Scaers tendens att se lagen som en helhet, så att buden anses vara förekommande och i bruk redan vid Adams tid.

Hos Scaer så har Kristus två betydelsefulla inverknings på lagen, dels så att lagens krav uppfylls i honom och dels den förvandling av lagen som detta medför, vilken ger lagen en positiv karaktär. Det är denna positiva karaktär som Scaer identifierar som den lutherska konkordietraditionens tredje bruk, vilket han menar är ett legitimt uttryck för lagens plats i den kristnes liv med hänvisning till Jesus, Paulus, Luther och konkordieboken. Scaer menar

³⁷³ Ibid s. 49

³⁷⁴ Ibid s. 50

³⁷⁵ Ibid s. 52

³⁷⁶ Ibid s. 52

³⁷⁷ Ibid s. 69

³⁷⁸ S. 55 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VIII: Law and Gospel and The Means of Grace*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 2008

³⁷⁹ Ibid s. 68

att Paulus talar om detta när han talar om en ”law of the spirit” i Rom 7:25 och 8:2.³⁸⁰ Jakob vidtalar den också såsom ”the law of freedom” i Jak 2:12.³⁸¹ Den rätta platsen för lagen i den kristnes liv är sålunda lagen förstådd som uppfylld, i evangeliet. Detta sker på ett speciellt sätt i tro, så att människan därigenom fullföljer Guds lag både i positiva och negativa termer.³⁸²

Eftersom att detta sker i tro, så är det möjligt för människan att samtidigt befinna sig i ett tillstånd av syndfrihet och syndighet.³⁸³ Kristi person är den plats där lagen uppfylls, och det är också däri normen finns för en kristen livsföring. Vad beträffar användningen av lagen, så skall den fortfarande och alltid också predikas för att utmana och fördöma synd.³⁸⁴

Predikandet av lagen såsom icke-fullkomnad är nödvändigt för att förbereda människor för evangeliet. Det är därför en fråga för diskussion i vilken utsträckning som evangeliet hos Scaer har någon direkt inverkan, i laghänseende, för samhället eller de som inte tror – i synnerhet som evangeliet inte får anföras *contra* samhällets lagar.

³⁸⁰ Rom 7:25 lyder: ”Men jag tackar Gud, genom Jesus Kristus, vår herre! Lämnad åt mig själv tjänar jag alltså med mitt förnuft Guds lag och med min köttsliga natur syndens lag”. Rom 8:2 lyder: ”Ty den andliga lag som gäller för livet i Kristus Jesus har gjort mig fri från syndens och dödens lag.”

³⁸¹ Ibid s. 65, 67

³⁸² S. 30 Scaer, David P., ”The Law and the Gospel in Lutheran Theology”, *Logia: A Journal of Lutheran Theology*, årg. 3, nr 1, 1994: 27-34

³⁸³ S. 63 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VI: Christology*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 1989

³⁸⁴ S. 23 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VIII: Law and Gospel and The Means of Grace*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 2008

5.0 Lagbegreppet i *Veritatis Splendor*.

5.1 Lagbegreppet i Tomas av Aquinos *Summa Theologia*.

För att förstå encyklikan *Veritatis Splendor*s förutsättningar och begreppsapparat så krävs en förförståelse av romerskt-katolskt lagtänkande. En överskådlig framställning av den historiska synen på lagbegreppet och olika relaterade begrepp tjänar också till att sätta *Veritatis Splendor* i ett perspektiv, så att encyklikan klarare kan framträda i ljuset av en lämplig historisk romersk-katolsk referenspunkt. För detta ändamål så ger jag i föreliggande delkapitel en sammanfattning av några väsentliga aspekter av Tomas av Aquinos behandling av lagen, så som den bearbetas i hans *magnum opus*, *Summa Theologica*. Delen om lag sträcker sig mellan frågorna 90-108 i den första delen av den andra boken. Utgåvan som används i föreliggande arbete är den senaste fullständiga engelska utgåvan vilken är given av Bengtzing Brothers från 1947, återtryckt 1981, översatt av fäderna av den engelska dominikanprovinsen. Referenser till *Summa Theologica* kommer att anges enligt förebilden av Frederick Charles Copleston m.fl., så att ”S.T. Ia. 16. 3” är en referens till artikel tre i den första bokens sextonde fråga, ”S.T. IIa. 98. 2. ad 1” innebär i sin tur att referens ges till Aquinos svar på den första invändningen i artikel 2 av fråga 98 ur den andra bokens första del.

Aquino menar att det finns två utomstående principer för handlingar, den första är djävulen vilken drar mot det som är ont och den andra är Gud som i sin tur drar mot det som är gott.³⁸⁵ Gud för människor mot det som är gott på två sätt, dels genom att instruera med sin lag och vidare genom att stödja och hjälpa med sin nåd.³⁸⁶ Aquino ger en definition av lag som jag i det följande delkapitlet kommer att utveckla närmare. Definitionen lyder så;

I answer that,[---] from the four preceding articles, the definition of law may be gathered; and it is nothing else than an ordinance of reason for the common good, made by him who has care of the community, and promulgated.³⁸⁷

På detta sätt beskrivs lagen som en förordning, genom vilken människan är förmådd³⁸⁸ att handla eller också hindrad ifrån att handla.³⁸⁹ Aquino härleder ordet lag ifrån *lex*, som

³⁸⁵ S.T. IIa. 90

³⁸⁶ S.T. IIa. 90

³⁸⁷ S.T. IIa. 90, 4

³⁸⁸ I föreliggande utgåva används ordet ”induced [to act]”, ett sorts mellanting mellan att tvinga och att endast föreslå eller rekommendera. Peter Kreeft, en känd thomist ifrån Boston, kommenterar detta så: ”Law binds

kommer ur *ligare* vilket betyder att ”binda”, och därför så binder lag handlingar.³⁹⁰ Lagen är en förordning som i sin tur kommer ur förnuftet. Aquino menar att det i varje genus finns en princip - eld är det som ger mest hetta och annat som ger hetta har därför en del i principen ”eld”. På samma sätt menar han att lagen är den princip som framför andra ger det gemensamma goda, och att föreskrifter för enskilda uppgifter bidrar till det gemensamma goda i den utsträckning som de har en del i principen ”lag”.³⁹¹ Därför är varje enskild lag, i den utsträckning som den verkligen har del i naturen av lag, inriktad mot det gemensammas bästa.³⁹²

I ovanstående citat står det att lagen är given av den/dem som leder de människor för vilka lagen är ämnad. Eftersom att lagen i första hand är ämnad för det gemensamma bästa, så följer att endast den kan göra lagar som verkar för det gemensamma bästa. Aquino menar att detta antingen kan vara hela folket, eller också en offentlig person som tar hand om hela folket. Detta därför att en sak (lag) endast kan styras mot sitt ändamål (det gemensamma bästa/universiell lycka) av den agent till vilket ändamålet hör.³⁹³

Lag måste utfärdas eller förkunnas för att erhålla den bindande styrka som är riktig för den att ha. Aquino talar om detta i termer av att lagen måste appliceras på dem som skall styras av den, och appliceringen av lagen är liktydigt med lagens utfärdande.³⁹⁴ Aquino menar att all lag har som slutgiltigt mål och effekt att göra människor dygdiga.³⁹⁵

Om de olika lagtyperna.

Till de mest förekommande och betydande lagtyperna hos Aquino hör den eviga lagen, den naturliga lagen, människans lag och gudomlig lag. Det finns också andra sorters lagar. Aquino kan också mena att dragningen av sensuella lustar, vilken uppkom i människan som en förvanskning av förnuftets lag, kan beskrivas som en lag. Dessa olika lagar är mindre frekvent

morally but not physically. It obligates but does not necessitate. It appeals to free will to obey or disobey”, s. 500, Kreeft, Peter, *Summa of The Summa*, Ignatius Press, San Fransisco: 1990.

³⁸⁹ S.T. IIa. 90, 1

³⁹⁰ S.T. IIa. 90, 1

³⁹¹ S.T. IIa. 90, 2

³⁹² S.T. IIa. 90

³⁹³ S.T. IIa. 90, 3

³⁹⁴ S.T. IIa. 90, 4

³⁹⁵ S. 153, DeYoung, Rebecca Konyndyk; Colleen McCluskey, *Aquinas's ethics: metaphysical foundations, moral theory, and theological context*, University of Notre Dame press, Notre Dame, Indiana: 2009. Jfr. S.T. IIa. 92, 1; S.T. IIa. 96, 2-3.

omtalade, och Aquino ägnar som sagt större delen av sin uppmärksamhet på den eviga lagen, den naturliga lagen, människans lag och den Gudomliga lagen.

Den **eviga lagen** följer av lagens form. Aquino skriver; "[...] a law is nothing else but a dictate of practical reason emanating from the ruler who governs a perfect community".³⁹⁶

Detta kan också appliceras på den lag vilken styr universum, vars givare är Gud och vars objekt är universum. Den eviga lagen finns i det gudomliga förnuftet och därför inte är bunden till tid utan evig.³⁹⁷ Han skriver;

[...] so the type of Divine Wisdom, as moving all things to their due end, bears the character of a law. Accordingly the eternal law is nothing else than the type of Divine Wisdom, as directing all actions and all movements.³⁹⁸

En lag har i alla andra fall ett ändamål vilket går utöver den själv, som att ge lycka eller ordning eller något annat. Men för den eviga lagen gäller att den är sitt eget ändamål, därför att den inte kan särskiljas ifrån Gud själv, som är alltings mål.³⁹⁹ Den eviga lagen kan uppfattas antingen som den är i sig själv, en kunskap för endast de välsignade som ser Gud som han är, men den kan också förstås genom dess reflektion; all kunskap om sanning är en reflektion som äger delaktighet i den eviga lagen, som är ekvivalent med evig sanning.⁴⁰⁰ Därför kan alla rationella varelser, i den utsträckning som de känner någon sanning, förstå den eviga lagen i samma utsträckning som de känner sanningen.⁴⁰¹ På ett likartat sätt förhåller det sig med andra lagar givna av (i jämförelse med Gud, den förste laggivaren) mindre laggivare; "Therefore all laws, in so far as they partake of right reason, are derived from the eternal law".⁴⁰² Av alla typer av lag nämns den eviga lagen först, därför att den fungerar som "arketyper av all lag" ur vilken alla andra lagar får sin status.⁴⁰³ Allting som är underställt Guds styre är underställt den eviga lagen.⁴⁰⁴ Gud själv är inte underställd den eviga lagen, därför att det som hör till Gudomlig natur eller essens i sig självt är den eviga lagen.⁴⁰⁵

Anthony J. Lisskas bok *Aquinas's Theory of Natural Law* för en intressant diskussion om Aquinos lagtyper överhuvudtaget, men i synnerhet gällandes den eviga lagen. Lisska menar

³⁹⁶ S.T. IIa. 91, 1

³⁹⁷ S.T. IIa. 91, 1

³⁹⁸ S.T. IIa. 93, 1

³⁹⁹ S.T. IIa. 91, 2

⁴⁰⁰ S.T. IIa. 93, 2

⁴⁰¹ S.T. IIa. 93, 2

⁴⁰² S.T. IIa. 93, 3

⁴⁰³ S. 153, DeYoung, Rebecca Konyndyk; Colleen McCluskey, *Aquinas's ethics: metaphysical foundations, moral theory, and theological context*, University of Notre Dame press, Notre Dame, Indiana: 2009

⁴⁰⁴ S.T. IIa. 93, 4

⁴⁰⁵ S.T. IIa. 93, 4

att den eviga lagen hos Aquino är den samling av gudomliga arketyper efter vilka Gud har skapat världen.⁴⁰⁶ Så är arketyper av mänsklig natur, exempelvis, exemplifierad i människor.⁴⁰⁷

En sak kan vara underställd den eviga lagen på två sätt, dels genom att delta i den genom kunskap och dels genom handling eller drift/passion.⁴⁰⁸ Rationella varelser kan sålunda vara underställda lagen på båda sätten, det första därför att man kan förstå den eviga lagen antingen i sig själv eller genom dess reflektioner, och det andra därför att rationella varelser har en naturlig dragning gentemot det som är i harmoni med den eviga lagen.⁴⁰⁹ Aquino tillägger;

Both ways, however, are imperfect, and to a certain extent destroyed, in the wicked; because in them the natural inclination to virtue is corrupted by vicious habits, and, moreover, the natural knowledge of good is darkened by passions and habits of sin.⁴¹⁰

Det är tydligt hos Aquino att kunskap av och livsföring i enlighet med den eviga lagen görs mera perfekt genom det övernaturliga; kunskap som tro och vishet ger, och de motiv som nåd och dygd utgör.⁴¹¹

Den **naturliga lagen** är den rationella varelsens deltagande i den eviga lagen, och är sålunda inte en annan, separat lag.⁴¹² Genom att den rationella varelsen har en del i det eviga förnuftet så har den en naturlig böjelse mot det som är dess riktiga handlande och ändamål, och detta deltagande i den eviga lagen hos den rationella varelsen kallas den naturliga lagen.⁴¹³ Aquino skriver vidare om människans naturliga böjelser;

[...] man has a natural inclination to know the truth about God, and to live in society: in in this respect, whatever pertains to this inclination belongs to the natural law; for instance, to shun ignoranc, to avoid offending those among whom one has to live, and other such things regarding the above inclination.⁴¹⁴

Aquino omtalar vidare en sorts första regel med lagen, som är att det goda skall göras och eftersträvas, och att det onda skall undvikas.⁴¹⁵ Alla andra regler av den naturliga lagen baseras på detta, så att allting som människans praktiska förnuft av naturen uppfattar som gott

⁴⁰⁶S. 95 Lisska, Anthony J., *Aquina's Theory of Natural Law*, Oxford Univerity Press, New York: 1996

⁴⁰⁷ Ibid s. 95.

⁴⁰⁸ S.T. IIa. 93, 6

⁴⁰⁹ S.T. IIa. 93, 6

⁴¹⁰ S.T. IIa. 93, 6

⁴¹¹ S.T. IIa. 93, 6

⁴¹² S.T. IIa. 91, 2; S.T. IIa. 91, 2 ad 1

⁴¹³ S.T. IIa. 91, 2

⁴¹⁴ S.T. IIa. 94, 2

⁴¹⁵ S.T. IIa. 94, 2

eller ont anknyter till och tillhör den naturliga lagen såsom något som skall göras, eller något som skall undvikas.⁴¹⁶ Därför säger Aquino:

All the inclinations of any parts whatsoever of human nature, e.g. of the concupiscible and irascible parts, in so far as they are ruled by reason, belong to the natural law, and are reduced to one first precept, as stated above: so that the precepts of the natural law are many in themselves, but are based on one common foundation.⁴¹⁷

Den naturliga lagen kan inte på detta sätt bestämma alla dygdiga handlingar, därför att alla sådana inte omedelbart erkänns av naturen, men alla dygdiga handlingar kan genom förnuftet legitimeras som betydande för människans väl.⁴¹⁸ Tanken på förnuftet är betydande för Aquinos förståelse av den naturliga lagen; människan har en naturlig dragning mot att handla förnuftigt (uttryckt på annat sätt; den rationella själen är människans form) och handlingar som gensvarar mot förnuftet är dygdiga.⁴¹⁹ På motsvarande sätt så förstås alla synder som de handlingar vilka är emot förnuftet, och därför att de är emot förnuftet så är de också mot naturen.⁴²⁰ Förutsättningen för detta tycks vara att förnuftet alltid är detsamma och oförändrat hos alla. Därför är nästa artikel ett svar på frågan om huruvida den naturliga lagen är densamma hos alla människor. För att ge ett svar så utlägger Aquino först distinktionen mellan praktiskt och spekulativt förnuft; det förstnämnda bearbetar kontingenta ärenden som berör mänskliga handlingar och det andra nödvändiga frågor som inte kan vara annorlunda.⁴²¹ Båda opererar ur vissa generella principer (det tycks vara olika principer för det praktiska förnuftet och det spekulativa förnuftet⁴²²) vilka dels är sanna för alla och vidare kända för alla.⁴²³ Men slutsatserna vilka följer av det *spekulativa förnuftet* är inte kända för alla, om än de är sanna för alla – Aquino tar här exemplet att summan av en triangels tre vinklar tillsammans alltid och för alla är ekvivalent med två räta vinklar.⁴²⁴ Slutsatserna vilka följer av det *praktiska förnuftet* är inte samma för alla, och de är inte heller kända av alla – som exempel menar Aquino att det, även om principen om att det är fel att stjäla står fast, vore fel att återställa varor till dess rätta ägare om de därefter skulle användas för att strida mot det egna landet.⁴²⁵ Aquino menar att desto längre man går i det praktiska förnuftets bearbetning

⁴¹⁶ S.T. IIa. 94, 2

⁴¹⁷ S.T. IIa. 94, 2 ad 2

⁴¹⁸ S.T. IIa. 94, 3

⁴¹⁹ S.T. IIa. 94, 3

⁴²⁰ S.T. IIa. 94, 3 ad 2

⁴²¹ S.T. IIa. 94, 4

⁴²² ”It is therefore evident that, as regards the general principles whether of speculative or of practical reason[...].” S.T. IIa. 94, 4

⁴²³ S.T. IIa. 94, 4

⁴²⁴ S.T. IIa. 94, 4

⁴²⁵ S.T. IIa. 94, 4

av en fråga, finner fler och fler detaljer som måste avgöras, och att det därför uppstår desto fler risker för felaktiga bedömningar. Det spekulativa förnuftets rätta slutsatser kan aldrig fel utan innehåller alltid sanningen, men detta stämmer inte för det praktiska förnuftet.⁴²⁶ Saken kompliceras vidare av att somliga besitter ett förnuft som påverkas otillbörligt av andra faktorer, Aquino skriver;

[...] in some the reason is perverted by passion, or evil habit, or an evil disposition of nature; thus formerly, theft, although is expressively contrary to the natural law, was not considered wrong among the Germans, as Julius Caesar relates (De Bello Gall. vi).⁴²⁷

Aquino menar att de mest generella reglerna av den naturliga lagen är kända för alla och aldrig kan fördrivas ifrån människans hjärta.⁴²⁸ Principernas tillämpningar emellertid, kan frånvara i vissa konkreta situationer därför att någon faktor i en människa har förhindrat förnuftet att applicera denna generella princip ifrån att tillämpas eller åtföljas.⁴²⁹ I vissa avseenden kan den naturliga lagens sekundära regler fördrivas ifrån hjärtat, så att vissa beteenden hos de människor hos vilka så sker inte anses vara syndfulla.⁴³⁰

Den naturliga lagen är oföränderlig, om man med förändring talar om en subtraktion av någon av dess primära principer.⁴³¹ Om man med förändring menar en addition av någon sak över lagen, genom till exempel Gudomlig eller mänsklig lag, eller om man menar en subtraktion av någon av den naturliga lagens sekundära principer, så är den naturliga lagen föränderlig.⁴³²

Aquino menar att människan genom det spekulativa förnuftet kan dra vissa slutsatser ur olika kända principer, så att vi får kunskaper utöver de vilka är givna oss av naturen.⁴³³ Det mänskliga förnuftet måste på detta sätt framskrida mot en mera precis bestämning av olika fenomen, händelser eller saker och dessa bestämningar kallar Aquino för **mänskliga lagar**, givet att de svarar mot de ovanstående krav som ställs på en lag i S.T. IIa. 90 (lag är alltid en [1] förordning [2] av förnuftet [3] för det gemensamma bästa, [4] givet av den som leder gemenskapen, som är [5] utfärdad).⁴³⁴ Mänskliga lagar hade inte behövts om människor hade möjlighet att till fullo delta i den eviga lagen, så att den naturliga lagen på så sätt hade varit

⁴²⁶ S.T. IIa. 94, 4

⁴²⁷ S.T. IIa. 94, 4

⁴²⁸ S.T. IIa. 94, 6

⁴²⁹ S.T. IIa. 94, 6

⁴³⁰ S.T. IIa. 94, 6

⁴³¹ S.T. IIa. 94, 5

⁴³² S.T. IIa. 94, 5. De sekundära principerna är vissa uppskattningar av innebörden hos de primära egenskaperna av den naturliga lagen, och dessa uppskattningar är inte fullständigt oföränderliga.

⁴³³ S.T. IIa. 91, 3

⁴³⁴ S.T. IIa. 91, 3

uttömmande för alla livets områden. Så är det inte; mänskligt förnuft kan inte till fullo deltaga i den eviga lagen och därför så finns det outtömda enskilda sanningar vilka inte kan förstås endast genom vårt deltagande i den eviga lagen genom den naturliga lagen.⁴³⁵ Vi har emellertid kunskap om vissa generella principer som vi genom det spekulativa förnuftet kan dra slutsatser av och på så sätt förstå mera än vad vi skulle göra om vi endast hade den naturliga lagen.⁴³⁶

Om mänsklig lag på någon punkt bestrider den naturliga lagen eller avviker från vad som är förnuftigt, så är det inte en lag utan en perverterad lag.⁴³⁷ Aquino skriver om detta:

Human law has the nature of law in so far as it partakes of right reason; and it is clear that, in this respect, it is derived from the eternal law. But in so far as it deviates from reason, it is called an unjust law, and has the nature, not of law but of violence. Nevertheless even an unjust law, in so far as it retains some appearance of law, though being framed by one who is in power, is derived from the eternal law; since all power is from the Lord God, according to Rom. 13:1.⁴³⁸

Den mänskliga lagen skall reglera förhållandet inom staten, mellan nationer, och för mänskliga handlingar och den skall vara vara proportionerlig mot det gemensamma bästa.⁴³⁹

Det gemensamma bästa berör flera ting, Aquino nämner tre speciellt; olika personer, olika tider, och olika saker.⁴⁴⁰ Den mänskliga lagen skall upprättas så att den kan bestå för all tid.⁴⁴¹

Den kan emellertid förändras, antingen därför att förnuftet kan diktera bättre lag igenom mänsklighetens framåtskridande, eller därför att människors omständigheter förändras.⁴⁴² Den

mänskliga lagen bär hos Aquino ingen absolut makt, han menar t.ex. att domare bör bortse ifrån ”lagens bokstav” när den föreslår en tillämpning som strider mot den naturliga rätten.⁴⁴³

Den här sortens undantag ifrån lagen är noterade på flera olika sätt i *Summa Theologica*, för att ge ett exempel; Aquino berättar om hur det i en belägrad stad där det är olagligt att öppna portarna, kan vara rätt att öppna portarna ifall stadens vänner och försvarare behöver komma in utifrån staden.⁴⁴⁴ Aquino menar emellertid att det inte är riktigt att alla människor ska utlägga vad som är användbart och inte användbart för staten i alla lägen, utan att det endast

⁴³⁵ S.T. IIa. 91, 3 ad 1

⁴³⁶ S.T. IIa. 91, 3 ad 1

⁴³⁷ S.T. IIa. 95, 2

⁴³⁸ S.T. IIa. 93, 3 ad 2

⁴³⁹ S.T. IIa. 96, 1

⁴⁴⁰ S.T. IIa. 96, 1

⁴⁴¹ S.T. IIa. 96, 1

⁴⁴² S.T. IIa. 97, 1

⁴⁴³ S. 271, Finnis, John, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, New York: 2004

⁴⁴⁴ S.T. IIa. 96, 6

tillfaller den som i de olika fallen har auktoritet att utfärda undantag ifrån lagen.⁴⁴⁵ Samtidigt så skriver han att nöden inte känner någon lag, ifråga om yttersta nödfall.⁴⁴⁶

Mänsklig lag bör inte förbjuda allt som är ont, därför att den är gjord för en mängd människor av vilka de flesta inte är perfekta vad avser dygd.⁴⁴⁷ Därför bör mänsklig lag förbjuda endast de mer skamliga onda tingen, ifrån vilka det är möjligt för majoriteten att avstå ifrån, liksom de som är skadliga för andra såsom mord, stöld osv.⁴⁴⁸

Mänsklig lag kan vara rättvis eller orättvis. Den är rättvis när de [1] har rätt mål, så att de är riktade mot det gemensamma bästa, när de [2] inte överskrider den auktoritet som laggivaren har och [3] när de har rätt form, så att dess krav läggs på subjekt med hänsyn till en jämlikhet i proportion och med hänsyn till det gemensamma bästa.⁴⁴⁹ Lagar som är utformade på detta sätt är rättvisa och bindande för samvetet.⁴⁵⁰

Mänsklig lag kan vara orättvis på två sätt, för det *första* om den står i motsats mot någon av de tre ovanstående kriterierna och för det *andra* ifall den står i motsats mot det gudomligt goda, som när en tyrann påbjuder avgudadyrkan eller något annat som står i motsats mot gudomlig lag, och sådana lagar behöver inte åtföljas.

Aquino menar vidare att det inte för människan räcker med den naturliga och den mänskliga lagen, utan att en **gudomlig lag** behövs.⁴⁵¹ För denna fråga dedikerar Aquino tio (frågorna 98-108 i IIa) av de totalt nitton frågorna i sin avhandling om lagen, och åtta av dessa tio frågor handlar om den gammaltestamentliga lagen. Då en förståelse av detta inte är av avgörande relevans för föreliggande framställning, så kommer frågan om den gudomliga lagen endast presenteras i yttersta korthet.

Aquino menar att den gudomliga lagen är delad i två, den gamla och den nya.⁴⁵² De är av samma slag, Aquino menar att det inte är som att jämföra en häst med en oxe, utan som att jämföra en pojke med en man.⁴⁵³ I detta sammanhang lyfter Aquino fram tre villkor för lagen, vilka han använder för att gestalta skillnaderna mellan den gamla och den nya lagen. Det första villkoret är att lagen styr gentemot det gemensamma bästa, vilket kan vara

⁴⁴⁵ S.T. IIa. 96, 6

⁴⁴⁶ S.T. IIa. 96, 6

⁴⁴⁷ S.T. IIa. 96, 2

⁴⁴⁸ S.T. IIa. 96, 2

⁴⁴⁹ S.T. IIa. 96, 4

⁴⁵⁰ S.T. IIa. 96, 4

⁴⁵¹ S.T. IIa. 91, 4

⁴⁵² S.T. IIa. 91, 5

⁴⁵³ S.T. IIa. 91, 5

tvåfaldigt. Det kan vara sinnligt och världsligt, och mot detta goda visade den gamla lagen människan.⁴⁵⁴ Den nya lagen styr på motsatt sätt mot det själsligt och himmelskt goda.⁴⁵⁵ Det andra villkoret är att lagen styr mänskliga handlingar efter ordningen av rättfärdighet, och här är den nya lagen förmer än den gamla därför att den leder också våra inre handlingar.⁴⁵⁶ Det tredje villkoret är att lagen förmår människor att hålla dess bud. Detta gjorde den gamla lagen genom den fruktan vilken kom ut hotet om straff, men den nya lagen gör det genom kärlek, given till människans hjärta genom Kristi nåd, vilken är given genom den nya lagen men förutsedd i den gamla lagen.⁴⁵⁷

Den nya lagen är i första hand inskriven på människors hjärtan, och i andra hand förekommer den såsom skriven lag.⁴⁵⁸ På ett sätt är det sant att också den naturliga lagen finns i människan, så som en del av människans *natur*. Den nya lagen, å andra sidan, är lagd till människans *väsen* genom Guds nåd.⁴⁵⁹ Den nya lagen indikerar inte endast för människan vad hon bör göra, utan hjälper henne på ett tillräckligt sätt att också åstadkomma det.⁴⁶⁰ Vad som sägs på detta ställe om rättfärdiggörelse är att den nya lagen genom dess huvudsakliga gåva, Den Helige Ande, rättfärdiggör.⁴⁶¹ Aquino refererar senare till Augustinus på denna punkt, som säger att den lagen i det Nya Testamentet är given på ett inre sätt, så att de som får den kan bli rättfärdiga.⁴⁶²

5.2 Lagbegreppet i *Veritatis Splendor*

En encyklika är ett rundbrev, avsett i första hand för biskopar inom den romersk-katolska kyrkan. Syftet kan vara att varna för en särskild företeelse, och att ge riktning och vägledning för biskoparnas pastorala arbete. Encyklikor kan också på ett särskilt sätt vara riktade utåt till omvärlden, såsom påve Pius XII gjorde i sina encyklikor *Datis Nuperrime, Sertum Laetitiae* och *Luctuosissimi Eventus* vilka kritiserade Rysslands invasion av Ungern i samband med Ungerns revolution år 1956.

⁴⁵⁴ S.T. IIa. 91, 5

⁴⁵⁵ S.T. IIa. 91, 4

⁴⁵⁶ S.T. IIa. 91, 4. Här hänvisar Aquino till Mt 5:20; ”Jag säger er att om inte er rättfärdighet överträffar de skrifflärdas och fariseernas, så kommer ni inte in i himmelriket.”

⁴⁵⁷ S.T. IIa. 91, 5

⁴⁵⁸ S.T. IIa. 106, 1

⁴⁵⁹ S.T. IIa. 106, 1 ad 2

⁴⁶⁰ S.T. IIa. 106, 1 ad 2

⁴⁶¹ S.T. IIa. 106, 2

⁴⁶² S.T. IIa. 106, 2

Veritatis Splendor är en encyklika författad år 1993 av Johannes Paulus II, som totalt skrev 14 encyklykor. I dess inledning noterar JP II att påvarna i alla tider men särskilt i de sista två århundradena har utvecklat och framfört en morallära som inbegriper flera olika sfärer i det mänskliga livet.⁴⁶³ Vidare skriver han att det idag är nödvändigt att reflektera över helheten av kyrkans morallära, med målsättningen att erinras vissa fundamentala sanningar om katolsk lära vilka under rådande omständigheter riskerar att förvanskas eller förnekas.⁴⁶⁴ Dessa rådande omständigheter beskrivs såsom ”a new situation” där flertalet invändningar och frågor av olika slag beträffandes kyrkans morallära har framkommit också inom den kristna gemenskapen.⁴⁶⁵ JP II skriver:

It is no longer a matter of limited and occasional dissent, but of an overall and systematic calling into question of traditional moral doctrine, on the basis of certain anthropological and ethical presuppositions. At the root of these presuppositions is the more or less obvious influence of currents of thought which end by detaching human freedom from its essential and constitutive relationship to truth.⁴⁶⁶

JP II menar att denna attityd medför ett avfärdande av den traditionella läran om den naturliga lagen, med dess universella och permanent giltiga regler, liksom en tveksam eller avvisande attityd gentemot kyrkan, dess magisterium och moralläror.⁴⁶⁷ Givet dessa förutsättningar bestämde sig JP II för att skriva en encyklika med målsättningen att behandla de frågor vilka rör moralteologins fundament på ett mera fullständigt och djupgående sätt.⁴⁶⁸ Detta är *Veritatis Splendor*s avgränsning.⁴⁶⁹ Encyklikans syfte är, med orden av Johannes Paulus II:

The specific purpose of the present Encyclical is this: to set forth, with regard to the problems being discussed, the principles of a moral teaching based upon Sacred Scripture and the living Apostolic Tradition, and at the same time to shed light on the presuppositions and consequences of the dissent which that teaching has met.⁴⁷⁰

I encyklikans första kapitel utläggs berättelsen i Mt 19, där en rik man kommer till Jesus för att fråga honom vad för gott han måste göra för att ha evigt liv. Hela kapitlet är en utläggning av denna berättelse, vers för vers och ibland mera tematiskt. Samtalet mellan Jesus och mannen kretsar i första hand kring lagen i bemärkelsen av den lag som gavs till israeliterna, i en särskild religiös bemärkelse. JP II ger ett vidare perspektiv på berättelsen och talar om lag också i flera andra bemärkelser, vilka tydligt framkommer då han använder sig av begrepp

⁴⁶³ S. 7 (artikel 4) John Paul II, *The Splendor of Truth: Regarding Certain Fundamental Questions of The Church's Moral Teaching*, Libreria Editrice Vaticana, United States: 2010.

⁴⁶⁴ Ibid S. 8 (artikel 4).

⁴⁶⁵ Ibid S. 8 (artikel 4).

⁴⁶⁶ Ibid S. 8 (artikel 4).

⁴⁶⁷ Ibid S. 8-9 (artikel 4).

⁴⁶⁸ Ibid S. 9-10 (artikel 5).

⁴⁶⁹ Ibid S. 11 (artikel 5).

⁴⁷⁰ Ibid s. 11 (artikel 5).

som ”natural law”, ”Divine law”, ”old law”, ”new law”, vilka tidigare presenterats. Det vore felaktigt att på förhand utgå ifrån att JP II använder dessa begrepp på samma sätt som tidigare teologer har använt dem, såsom exempelvis Tomas av Aquino ovan. Samtidigt så visar det sig att samstämmigheten med just Aquino är hög, vilket framkommer inte minst av ett tämligen rigoröst hänvisande genom referat och direkta citat till flertalet av hans verk, inte minst *Summa Theologica*.

Hänvisningar till encyklikan kommer att göras på samma sätt som hänvisningar till andra böcker, men efter sidnumret anges också inom parentes den artikel vilken hänvisas till för att möjliggöra användningen av andra utgåvor av *Veritatis Splendor* än den som här använts.

5.2.1 Analysfråga A.

Vad beträffar lagens olika bemärkelser, så är den naturliga lagen den som först utläggs närmare. JP II menar att endast Gud kan svara på frågan om vad som är gott, därför att endast Gud är god. Men Gud har givit människan ett svar på frågan om det goda genom att skapa människan och rustat henne med vishet och kärlek till hennes sitt slutliga mål, genom den lag som är inskriven i hennes hjärta – den naturliga lagen.⁴⁷¹ Den naturliga lagen är:

[...] nothing other than the light of understanding infused in us by God, whereby we understand what must be done and what must be avoided. God gave this light and this law to man at creation.⁴⁷²

På ett annat ställe skriver JP II att den naturliga lagen har Gud som upphovsman, och att människan genom förnuftet på detta sätt deltar i den eviga lagen.⁴⁷³ Förnuftet drar så sin sanning och auktoritet från den eviga lagen, vilken likställs med den gudomliga visheten.⁴⁷⁴ Samtidigt som morallagen har sitt ursprung i Gud, så kan den sägas vara en mänsklig lag på basis av naturligt förnuft.⁴⁷⁵ JP II skriver om detta: ”The rightful autonomy of the practical reason means that man possesses in himself his own law, received from the Creator.”⁴⁷⁶

⁴⁷¹ S. 19-20 (artikel 12) John Paul II, *The Splendor of Truth: Regarding Certain Fundamental Questions of The Church's Moral Teaching*, Libreria Editrice Vaticana, United States: 2010.

⁴⁷² Ibid s. 20 (artikel 12).

⁴⁷³ S. 59 (artikel 36) John Paul II, *The Splendor of Truth: Regarding Certain Fundamental Questions of The Church's Moral Teaching*, Libreria Editrice Vaticana, United States: 2010.

⁴⁷⁴ Ibid s. 63 (artikel 40). Här hänvisar JP II till Aquinos ST.IIa.93.3 ad 2, där det framkommer att den eviga lagen är Herren Gud - den universella och objektiva normen av moralitet.

⁴⁷⁵ Ibid s. 63 (artikel 40).

⁴⁷⁶ Ibid s. 63 (artikel 40).

JPII skriver om den naturliga lagen, men säger att Gud *också* gav denna lag i Israels historia, i synnerhet genom dekalogen medelst vilken han grundade förbundsfolket.⁴⁷⁷ Tydligt är att en länk mellan gudomlig och naturlig lag på så sätt fastslås – det två är samma lag. Annorlunda uttryckt skriver JPII:

[...] this eternal law is known both by man's natural reason (hence it is "natural law"), and – in an integral and perfect way – by God's supernatural Revelation (hence it is called "divine law").⁴⁷⁸

JPII skriver vidare att dekalogen var ett löfte och ett tecken för det nya förbundet, i vilket lagen skulle skrivas på ett "nytt och definitivt sätt" på människans hjärta, för att ersätta syndens lag vilken har vanställt detsamma.⁴⁷⁹ Bergspredikan menas innehålla den mest fullständiga formuleringen av "den Nya Lagen", vilken anses vara tydligt relaterad till Dekalogen som gavs till Mose på Sinai.⁴⁸⁰ Skillnaden emellan saligprisningarna och dekalogen är att de förra rör grundläggande attityder och dispositioner i livet, emedan den senare talar om vissa partikulära regler för uppförande.⁴⁸¹ JPII menar att saligprisningarna i första hand är att betrakta såsom löften, från vilka det också på ett indirekt sätt flödar "normativa indikationer" för det moraliska livet.⁴⁸² Annorlunda förklaras relationen mellan den gamla och den nya lagen så:

In the same way that there is an Old Testament, but all truth is in the New Testament, so it is for the Law: what was given through Moses is a figure of the true law. Therefore, the Mosaic Law is an image of the truth.⁴⁸³

JPII menar att den moral som Gud har föreskrivit i det gamla förbundet, vilken fulländades i det nya och eviga förbundet i Jesus Guds Son, troget måste hållas och utövas i olika kulturer genom hela mänsklighetens historia.⁴⁸⁴ För detta ändamål är kyrkan essentiell, och kyrkans förhållande till lagen kommer närmare att utforskas under analysfråga B.

Guds bud kan förstås på åtminstone två sätt; såsom en minimumgräns för ett moraliskt liv, eller såsom en väg vilken rör en moralisk och andlig resa mot perfektion, en perfektion vars essens kan sägas vara kärlek.⁴⁸⁵ För en sådan uttolkning av budorden är Jesus central, och han

⁴⁷⁷ Ibid S. 20 (artikel 12).

⁴⁷⁸ Ibid s. 109 (artikel 72).

⁴⁷⁹ Ibid S. 20 (artikel 12).

⁴⁸⁰ Ibid S. 21 (artikel 12).

⁴⁸¹ Ibid s. 28 (artikel 16).

⁴⁸² Ibid s. 28 (artikel 16).

⁴⁸³ S. 26 (artikel 15) John Paul II, *The Splendor of Truth: Regarding Certain Fundamental Questions of The Church's Moral Teaching*, Libreria Editrice Vaticana, United States: 2010.

⁴⁸⁴ Ibid S. 41 (artikel 25).

⁴⁸⁵ Ibid s. 26 (artikel 15).

visar på budordens positiva funktion.⁴⁸⁶ Att budord och lag skulle vara samma sak är ingalunda en självklarhet, men orden används så av JP II i *Veritatis Splendor* (även om ”budord” tycks ha en mer religiös konnotation vad avser dess källa). Detta blir tydligt inte minst när JP II bearbetar förhållandet mellan frihet och gudomlig lag, där han menar att de ord som Jesus talar (vilket i sammanhanget handlar om att hålla *buden* för att få evigt liv, och att följa Jesus för att bli fulländad) bär vittnesbörd om den fundamentala relationen mellan frihet och gudomlig lag.⁴⁸⁷

Lagen och dess regler står i kärlekens tjänst, JP II hänvisar till exempel till Rom 13:8.⁴⁸⁸ Liknande temata kommer att diskuteras under analysfråga D, men det är lämpligt att redan här klargöra att budorden i JP II's förståelse har flera positiva möjligheter. Till lagens negativa regler (här talar JP II särskilt om den naturliga lagen) hör en rad egenskaper; de är universellt giltiga och binder varje enskild individ under alla omständigheter utan undantag.⁴⁸⁹ JP II skriver:

The Church has always taught that one may never choose kinds of behavior prohibited by the moral commandments expressed in negative form in the Old and New Testaments. As we have seen, Jesus himself reaffirms that these prohibitions allow no exceptions: “If you wish to enter into life, keep the commandments... You shall not murder, You shall not commit adultery, You shall not steal, You shall not bear false witness” (Mt 19:17-18).⁴⁹⁰

Detta förstås bäst mot bakgrunden av förståelsen av handlingar som goda, när de i sig själva är möjliga att rikta mot det goda och till det slutliga målet, vilket är Gud.⁴⁹¹ Att en handling har en sådan kapacitet förstår förnuftet och den förståelsen finns i människans naturliga dragningar och motivationer, vilka alltid menas ha en spirituellt dimension utöver de naturliga dimensionerna.⁴⁹² Att vissa handlingar kan sägas vara förbjudna, alltid och utan undantag, hänger samman med att de som sådana menas vara omöjliga att rikta mot det goda och till Gud, det slutgiltiga målet.⁴⁹³ Dessa handlingar kallas för ”intrinsically evil acts” och är en viktig fråga i *Veritatis Splendor* och dess reception om än tanken att vissa handlingar i sig själva är fel oavsett omständigheter menas vara betydligt äldre än så. I artikel 80 nämns flertalet sådana handlingar, såsom mord, folkmord, dödshjälp, självmord, abort, deportation,

⁴⁸⁶ Ibid S. 26 (artikel 15).

⁴⁸⁷ Ibid S. 29-30 (artikel 1).

⁴⁸⁸ Ibid S. 30 (artikel 17). Rom 13:8 lyder: ”Stå inte i skuld till någon, utom i er kärlek till varandra. Ty den som älskar sin medmänniska har uppfyllt lagen.”

⁴⁸⁹ Ibid s. 82 (artikel 52).

⁴⁹⁰ S. 83 (artikel 52) John Paul II, *The Splendor of Truth: Regarding Certain Fundamental Questions of The Church's Moral Teaching*, Libreria Editrice Vaticana, United States: 2010.

⁴⁹¹ Ibid s. 121 (artikel 79).

⁴⁹² Ibid s. 122 (artikel 79).

⁴⁹³ Ibid s. 122 (artikel 80).

slaveri, prostitution, trafficking liksom omänskligt behandlande av människor på andra sätt, i arbete och annat.⁴⁹⁴

En annan viktig fråga i *Veritatis Splendor* vad lagen beträffar är lagens relation till frihet. JP II menar, *contra* flera samtida idéströmningar, att mänsklig frihet och Guds lag inte står i opposition till varandra, utan att de tvärtom hänvisar till varandra.⁴⁹⁵ Frågan om förhållandet däremellan utreds encyklikans huvuddel under ett av dess fyra delkapitel, och kan i övrigt sägas vara en av encyklikans huvudangelägenheter. Förhållandet mellan gudomlig lag och mänsklig frihet utläggs med utgångspunkt i berättelsen om hur Gud i skapelseberättelsen talar om kunskapens träd, trädet som ger kunskap om gott och ont ur vilket människan inte får äta. JP II menar att vi ur denna berättelse kan förstå vad uppenbarelsen lär; ”[...] *the power to decide what is good and what is evil does not belong to man, but to God alone.*”⁴⁹⁶

Människans frihet är inte obegränsad, den måste som i berättelsen göra halt inför kunskapens träd, därför att människans frihet är kallad till att acceptera den morallag som Gud har gett – faktum är att mänsklig frihet i accepterandet av den lagen finner sin autentiska och fullständiga uppfyllnad.⁴⁹⁷ Nyckeln till att förstå detta ligger i förståelsen av människan och i synnerhet hennes förnuft. Förnuftet förstås av somliga som fullständigt självständigt i förhållande till Gud och den eviga lagen, så att förnuftet självt kan *skapa* värderingar och moraliska normer.⁴⁹⁸ JP II menar att detta motsäger kyrkans lära om människan, och att en sådan förståelse av förnuftet skulle innebära den sanna frihetens död.⁴⁹⁹

Det rätta sättet att förstå förnuftet på, är just som något givet av Gud vilket äger delaktighet i den gudomliga visheten och därför inte skapar egna värderingar och moraliska normer utan snarare förstår och upptäcker de som redan är givna (vilket korresponderar med utläggningen av skapelseberättelsen, där Gud identifieras som den som bestämmer vad som är gott och vad som är ont). Det finns en genuin moralisk självständighet, och därför så kan man tala om en *mänsklig lag*, men den förutsätter en rätt förståelse och ett bejakande av de rätta förutsättningarna för förnuftet.⁵⁰⁰ Dessa båda positioner omtalas i encyklikan som *theonomy/participated theonomy* och *heteronomy*. *Heteronomy* betecknar uppfattningen att ett bejakande av Guds moral skulle strida mot människans frihet och egna konstitution, och

⁴⁹⁴ Ibid s. 123 (artikel 80).

⁴⁹⁵ Ibid S. 30 (artikel 17).

⁴⁹⁶ Ibid s. 56 (artikel 35).

⁴⁹⁷ Ibid S. 56 (artikel 35).

⁴⁹⁸ S. 63 (artikel 40) John Paul II, *The Splendor of Truth: Regarding Certain Fundamental Questions of The Church's Moral Teaching*, Libreria Editrice Vaticana, United States: 2010.

⁴⁹⁹ Ibid s. 64 (artikel 40).

⁵⁰⁰ Ibid s. 63 (artikel 40).

theonomy betecknar uppfattningen att människans förnuft och fria vilja deltar i Guds lag och att det därför finns en sorts naturlig harmoni och samstämmighet däremellan.⁵⁰¹ Klargörande är JPIIs citat ur *Gaudium et Spes*, pastoralkonstitutionen om kyrkan i världen av idag, en av de fyra apostoliska konstitutionerna från det andra vatikankonciliet; ”In the depths of his conscience man detects a law which he does not impose on himself, but which holds him to obedience.”⁵⁰²

Lagen relaterar till människans natur, därför att förnuftet som utfärdar lagen är passande för människans natur - det är också precis av den anledningen som ”den naturliga lagen” kallas för naturlig i förhållande till människan.⁵⁰³ Eftersom att den naturliga lagen förläggs till människans natur på detta sätt, kan man säga att den uttrycker värdigheten hos människan och lägger grunden för hennes fundamentala rättigheter och skyldigheter; den naturliga lagen är universell i sina regler och i sin auktoritet.⁵⁰⁴ Dessa regler appliceras till att forma partikulära handlingar genom samvetets.⁵⁰⁵ Samtidigt som lagen på flera sätt relaterar till människan, har vi sett att lagen relaterar till Gud på ett direkt sätt, och det är i dessa termer som JPII i *Veritatis Splendor* utlägger förhållandet mellan Gudomlig lag och människans frihet.

5.2.2 Analysfråga B.

I *Veritatis Splendor* noteras flera funktioner hos lagen. Ett som tidigt framträder är att Gud använder lagen, förstådd som Guds bud eller i sin helhet, för att göra sig känd.⁵⁰⁶ Gud gör sig känd som den som ensam är god, och den som trots människors synder förblir förebilden för handlingar så som det är uttryckt i 3 Mos 19:2.⁵⁰⁷

JPII menar att Gud ger vidare lagen till människan för att återställa den ursprungliga harmonin mellan Skaparen och skapelsen, och för att dra människor till sig; ”Jag skall vandra

⁵⁰¹ Ibid s. 65 (artikel 41).

⁵⁰² Ibid s. 85-86 (artikel 54).

⁵⁰³ Ibid s. 66 (artikel 42).

⁵⁰⁴ Ibid s. 80 (artikel 52).

⁵⁰⁵ Ibid s. 81-82 (artikel 52). Samvetets natur definieras på Ibid s. 90: “[...] it is a *moral judgement about man and his actions*, a judgement either of acquittal or of condemnation, according as human acts are in conformity or not with the law of God written on the heart”. Det komplex av frågeställningar som rör samvetet är betydande i *Veritatis Splendor*, men går utöver syftet med föreliggande uppsats.

⁵⁰⁶ S. 17 (artikel 10) John Paul II, *The Splendor of Truth: Regarding Certain Fundamental Questions of The Church's Moral Teaching*, Libreria Editrice Vaticana, United States: 2010.

⁵⁰⁷ Ibid s. 18 (artikel 10). 3 Mos 19:2 lyder: ”Säg till Israels hela menighet: Ni skall vara heliga, ty jag, Herren, er Gud, är helig.”

mitt ibland er och vara er Gud, och ni skall vara mitt folk”.⁵⁰⁸ Genom lagen så förstår människan också vad som måste göras, och vad som skall undvikas. Det finns också en speciell spirituellt dimension till detta, lagen finns i människans hjärta såsom naturlig lag och leder människan mot hennes slutliga mål vilket är Gud själv.⁵⁰⁹ Därför så finns det mellan lagen och allt etiskt handlande en koppling till evigt liv. Detta noteras flertalet gånger, exempelvis skriver JP II så:

[...] Jesus tells the young man: “if you wish to enter into life, keep the commandments” (Mt 19:17). In this way, a close connection is made between eternal life and obedience to God’s commandments: God’s commandments show man the path of life and they lead to it.⁵¹⁰

Budorden beskrivs vidare som det grundläggande villkoret för kärlek till nästan, och efterlevnaden av dem är på samma gång ett bevis på sådan kärlek.⁵¹¹ JP II menar att de är det ”första nödvändiga steget på vägen mot frihet” och förtydligar tankegången närmare med ett citat av Augustinus där det framkommer att den som avhållit sig ifrån att begå de synder vilka budorden förbjuder kommer att börja ”höja huvudet till frihet”.⁵¹² Uttryckt negativt menar JP II att både det gamla liksom det nya testamentet hävdar att utan kärlek till nästan, gjord konkret genom efterlevnad av budorden, så är det inte möjligt att ha genuin kärlek till Gud.⁵¹³ Vi ser så hur buden kan fungera som ”det grundläggande villkoret för kärlek till nästan” eller som ”det första nödvändiga steget på vägen mot frihet”, för att på samma gång ha en djupare spirituellt betydelse. JP II menar att Jesus visar att buden inte ska förstås som en sorts minimumgräns, utan visar hur de kan vara en moralisk och spirituellt väg mot fulländning i kärlek.⁵¹⁴ I samband därmed noteras flera positiva ”inbudningar”:

Thus the commandment “You shall not murder” becomes a call to an attentive love which protects and promotes the life of one’s neighbour. The precept prohibiting adultery becomes an invitation to a pure way of looking at others, capable of respecting the spousal meaning of the body [...].⁵¹⁵

⁵⁰⁸ 3 Mos 26:12

⁵⁰⁹ Ibid s. 19 (artikel 12)

⁵¹⁰ Ibid s. 20 (artikel 12). Se också Ibid s. 29 (artikel 17); ”Jesus points out to the young man that the commandments are the first and indispensable condition for having eternal life [...]”.

⁵¹¹ Ibid s. 23 (artikel 13).

⁵¹² Ibid s. 23-24 (artikel 13).

⁵¹³ Ibid s. 24-25 (artikel 14) John Paul II, *The Splendor of Truth: Regarding Certain Fundamental Questions of The Church’s Moral Teaching*, Libreria Editrice Vaticana, United States: 2010. JP II refererar i sammanhanget till 1 Joh 4:20, som lyder: ”Om någon säger: ”Jag älskar Gud” men hatar sin broder, då ljugar han. Ty den som inte älskar sin broder, som han har sett, kan inte älska Gud, som han inte har sett.

⁵¹⁴ Ibid s. 26 (artikel 15).

⁵¹⁵ Ibid s. 26 (artikel 15).

Med stöd ur bl.a. bergspredikan visar JP II hur Jesus på detta sätt visar hur det negativa buden blir något positivt; ”Men jag säger er...”.⁵¹⁶ Guds lag blir så ett sätt, beskrivet som ”fundamentalt” och ”nödvändigt”, att utöva kärlek som något fritt valt och utlevt.⁵¹⁷ En sådan kallelse till en mer fullständig utlevnad av lagen är menad för alla människor.⁵¹⁸

Dekalogen, särskilt dess andra tavla, anses vara formulerad på ett generellt sätt och den lyftes fram som en ofrånkomlig regel för allt socialt liv.⁵¹⁹ JP II menar att den kan vidareutvecklas och specificeras för att kunna utgöra en mer detaljerad beteendekod.

Ytterligare en funktion av lagen är en ”pedagogisk”, vilken härleds till Paulus som i Rom 8:2 skriver: ”Ty den andliga lag som gäller för livet i Kristus Jesus har gjort mig fri från syndens och dödens lag”. JP II menar att detta är en inbjudan till att se på lagen ur ett frälsningshistoriskt perspektiv, där den gamla lagen gjorde det möjligt för människan att förstå sin egen kraftlöshet och göra sig av med alla falska föreställningar om självtillräcklighet.⁵²⁰ När så sker leds människan att be för, och att senare erhålla, ”Andens liv”, vilket är nödvändigt för att kunna göra det Gud befäller.⁵²¹ JP II låter Augustinus summera denna aspekt av den Paulinska dialektiken mellan lag och nåd: ”The law was given that grace might be sought; and grace was given, that the law might be fulfilled”.⁵²²

Den naturliga lagens funktioner är bland andra att uttrycka människans syfte, rättigheter och skyldigheter.⁵²³ Den är grundläggande för människan och JP II visar hur den är betydelsefull för att förstå frågan om vad han kallar respekt för det mänskliga livet. Somliga menar att grunden för respekt till mänskligt liv ligger i den naturliga dragningen åt att bevara sitt eget liv, emedan JP II använder den naturliga lagen förstådd som ”[...] the rational order whereby man is called by the Creator to direct and regulate his life and actions [...]” för att härleda respekten för mänskligt liv redan ur det mänskliga livets inneboende värdighet.⁵²⁴ Det

⁵¹⁶ Ibid s. 26-27 (artikel 15). I detta sammanhang talar JP II endast om att de negativa budorden blir till positiva, utan att närmare specificera hur en sådan omvandling kan ske. Senare skriver han att den rike mannen som diskuterar med Jesus uppvisar en attityd som utgör den absolut nödvändiga grunden i vilken en längtan till fulländning kan växa, en längtan som handlar om att budordens betydelse och mening fullständigt kan uppfyllas genom att efterfölja Kristus. Budordens positiva bruk, eller deras fullare betydelse överhuvudtaget, kan på detta sätt tänkas förutsätta religiositet att döma av ovan anført resonemang. Ibid s. 29 (artikel 17).

⁵¹⁷ Ibid s. 31 (artikel 18).

⁵¹⁸ Ibid s. 32 (artikel 18).

⁵¹⁹ Ibid s. 146 (artikel 97).

⁵²⁰ Ibid s. 38 (artikel 23).

⁵²¹ Ibid s. 38 (artikel 23) John Paul II, *The Splendor of Truth: Regarding Certain Fundamental Questions of The Church's Moral Teaching*, Libreria Editrice Vaticana, United States: 2010.

⁵²² Ibid s. 38 (artikel 23).

⁵²³ Ibid s. 78 (artikel 50).

⁵²⁴ Ibid s. 78 (artikel 50).

mänskliga livet har en egen moralisk signifikans *i sig själv* (även om liv också kan sägas vara något fundamentalt gott för människan och moraliskt signifikant vad avser dess *följd* eller *konsekvens*).⁵²⁵ Den naturliga lagen uttrycker sålunda människans värdighet och lägger grunden för fundamentala rättigheter och skyldigheter på ett universellt sätt.⁵²⁶ Annorlunda uttrycks den naturliga lagens syfte och funktion så: ”[...] the natural law discloses the objective and universal demands of the moral good [...]”⁵²⁷. Genom den naturliga lagen kan människan finna autentisk moralisk tillväxt och vägledning, vilket som tidigare sagts också en funktion av lagen.⁵²⁸

Kyrkan har en väsentlig funktion vad beträffar lagbruk i *Veritatis Splendor*. En sådan funktion är att tillhandahålla den ort, vilken är Traditionen, där en autentisk tolkning av Guds lag kan utvecklas.⁵²⁹ JP II menar att uppgiften att uttolka dessa moraliska föreskrifter gavs av Jesus till apostlarna och deras efterträdare, med speciell assistans och sanningens Ande.⁵³⁰ I denna tradition bör Guds lag uttolkas. JP II skriver:

Certainly there is a need to seek out and to discover the most adequate formulation for universal and permanent moral norms in the light of different cultural contexts, a formulation most capable of ceaselessly expressing their historical relevance, of making them understood and of authentically interpreting their truth. This truth of the moral law – like that of the ”deposit of faith” – unfolds down the centuries: the norms expressing that truth remain valid in their substance, but must be specified and determined [...].⁵³¹

En sådan uttolkning, specificering och bestämning av lagen sker i en växelverkan mellan uppenbarelsen å ena sidan och den partikulära historiska och kulturella situationen å den andra sidan.⁵³² Detta kallas av JP II för ett ”constant putting into practice” av lagen, en process som på detta sätt tar hänsyn till kontext men samtidigt endast kan bekräfta den permanenta giltigheten av uppenbarelsen, också vad beträffar den Gudomliga lagen.⁵³³ I samband därmed hävdar JP II med Paulus i 1 Tim 3:15 att ”kyrkan är sanningens pelare och grundval” - också sanningen om moraliska handlingar.⁵³⁴ Kyrkans ansvar beskrivs med ord av Aquino, som att uttala och riktigt lära sanningen, som är Kristus, och att på samma gång förklara och bekräfta

⁵²⁵ Ibid s. 78-79 (artikel 50).

⁵²⁶ Ibid s. 80-81 (artikel 51).

⁵²⁷ Ibid s. 91 (artikel 59).

⁵²⁸ Ibid s. 145 (artikel 96).

⁵²⁹ Ibid s. 44 (artikel 27).

⁵³⁰ Ibid S. 41 (artikel 25).

⁵³¹ Ibid s. 84-85 (artikel 53) John Paul II, *The Splendor of Truth: Regarding Certain Fundamental Questions of The Church's Moral Teaching*, Libreria Editrice Vaticana, United States: 2010.

⁵³² Ibid s. 44 (artikel 27).

⁵³³ Ibid s. 44 (artikel 27).

⁵³⁴ Ibid s. 44 (artikel 27).

principerna av den moraliska ordningen vilken härstammar ifrån den mänskliga naturen.⁵³⁵

Kyrkans lagutläggning på det här sättet menas inte kränka individuella kristna människors samvete, och JPII anger för detta två skäl; för det första därför att samvetsfrihet aldrig är frihet *från* sanning utan frihet *i* sanning, och för det andra därför att kyrkans magisterium inte för till den individuella kristnes samvete några sanningar som är främmande för det.⁵³⁶

Kyrkan uttolkar alltså den eviga lagen förstådd såsom gudomlig lag och naturlig lag, och utgör i sitt förhållande till den och troligtvis också på andra sätt, sanningens pelare och grundval – därur tycks komma följder också vad avser den rent praktiska situationen i världen. JPII skriver:

Indeed, "the Church has the right always and everywhere to proclaim moral principles, even in respect of the social order, and to make judgments about any human matter in so far as this is required by fundamental human rights or the salvation of souls".⁵³⁷

Ovanstående citat är ursprungligen hämtat ur den Katolska kyrkans kanoniska lag, ur den tredje boken (som behandlar läroämbetet i kyrkan) kanon 747 §2. I samband härmed måste sägas att artikel 36, som finns precis i början av huvuddelen under kapitlet "Freedom and Law", är ägnat åt frågan om hur kyrkans lära om lag och moral bör förhålla sig till omvärlden. Här står att finna att katolsk moralteologi aldrig har ställt mänsklig frihet mot gudomlig lag, eller ifrågasatt existensen av en slutgiltig religiös grund för moraliska normer, men att kyrkan ändå har förts fram till en position där man vill företa en "profound rethinking" vad beträffar förnuftets och trons roll för att identifiera moraliska normer.⁵³⁸ JPII skriver:

In response to the encouragement of the Second Vatican Council, there has been a desire to foster dialogue with modern culture, emphasizing the rational – and thus universally understandable and communicable – character of moral norms belonging to the sphere of the natural law.⁵³⁹

Med andra ord så behöver inte ovanstående ord ifrån den kanoniska lagen beträffande kyrkans rätt att överallt och alltid kunna förmedla moraliska bedömningar och värderingar förstås som det slutgiltiga ordet beträffande kyrkans attityd till andra agenter vad gäller lagbruk och moral. Den senare tidens strävan efter den rationella, universellt godtagbara eller kommunicerbara karaktären av moraliska normer förknippas här särskilt med den naturliga lagen.

⁵³⁵ Ibid s. 97 (artikel 64).

⁵³⁶ Ibid s. 98 (artikel 64).

⁵³⁷ Ibid s. 44-45 (artikel 23).

⁵³⁸ Ibid s. 57-58 (artikel 36) John Paul II, *The Splendor of Truth: Regarding Certain Fundamental Questions of The Church's Moral Teaching*, Libreria Editrice Vaticana, United States: 2010.

⁵³⁹ Ibid s. 58 (artikel 36).

5.2.3 Analysfråga C.

JPII menar att erkännandet av Herren som Gud är kärnan och hjärtat av lagen, ifrån vilken de partikulära reglerna kommer och mot vilken de är bestämda.⁵⁴⁰ Han skriver: ”Only God can answer the question about the good, because he is the Good”.⁵⁴¹ Gud är den ende som är god, och av detta följer att inte ens den mest rigorösa efterlevnaden av buden kan fullfölja lagen i sin helhet.⁵⁴² JPII menar att en sådan fullföljning är möjlig, endast såsom en gåva ifrån Gud – mera specifikt såsom ett erbjudande om en delaktighet i den gudomliga Godheten så som den är uppenbarad och kommunicerad i Jesus.⁵⁴³ Han skriver: ”God has enabled man to share in this divine law, and hence man is able under the gentle guidance of God’s providence increasingly to recognize the unchanging truth.”⁵⁴⁴ Människans möjlighet till det goda är på detta sätt helt beroende av Guds försyn, en poäng som tydligt görs på flera ställen. Människan kan fullfölja lagen i sin helhet endast som en gåva av Gud, och på samma sätt förhåller det sig med kärleken och livet i allmänhet, som är möjliga endast som ett resultat av Guds gåvor.⁵⁴⁵

På ett annat ställe skriver JPII att människan styrs ”inifrån” av Gud (i motsats till ”utifrån” genom fysiska lagar och annat) genom förnuftet, som har en naturlig kunskap om Guds eviga lag och sålunda har förmågan att visa människan den rätta riktningen ifråga om sina handlingar.⁵⁴⁶ Människan har sålunda en förmåga att känna igen det goda och det onda genom förnuftet, och JPII tillägger att människan *i synnerhet* har en sådan förmåga att känna igen det goda och det onda genom hennes *förnuft upplyst av gudomlig uppenbarelse och tro*.⁵⁴⁷ Även om människan genom förnuftet har förmågan att bedöma handlingar, så noteras en brist i fråga om människans faktiska handlande.⁵⁴⁸ Tydligt är att människans kunskap om det goda och det onda är en sak, och att människans föresats och faktiska handlingar är en annan. JPII skriver om detta att Gud inte begär det omöjliga, utan att hans befallningar uppmanar

⁵⁴⁰ Ibid S. 18-19 (artikel 11).

⁵⁴¹ Ibid S. 19 (artikel 12).

⁵⁴² Ibid S. 19 (artikel 11).

⁵⁴³ Ibid S. 19 (artikel 11).

⁵⁴⁴ Ibid. s. 67 (artikel 43).

⁵⁴⁵ Ibid s. 38 (artikel 23).

⁵⁴⁶ Ibid s. 67 (artikel 43) John Paul II, *The Splendor of Truth: Regarding Certain Fundamental Questions of The Church’s Moral Teaching*, Libreria Editrice Vaticana, United States: 2010.

⁵⁴⁷ Ibid s. 69 (artikel 44).

⁵⁴⁸ Ibid s. 132 (artikel 86).

människan till att göra det som hon kan och att be för det hon inte kan, och att Gud ger människan det stöd som hon behöver för att inte bara förstå utan också för att hålla lagen.⁵⁴⁹

Överskriften till encyklikans huvuddel är ”Do not be conformed to this world”, en titel som är hämtad ur Rom 12:2. I dess början anges avsikten att tillkännage de nödvändiga principerna för att urskilja vad som motsäger ”sound doctrine”.⁵⁵⁰ Samtidigt som JP II noterar mycket gott i tidsandan, speciellt omnämns en ”heightened sense of the dignity of the human person and of his or her uniqueness, and of the respect due to the journey of conscience”, är en av encyklikans avsikter att identifiera missförstånd eller missbruk av vad han anser vara sanningen.⁵⁵¹

Ett missbruk om lag rör dess förhållande till frihet, vilket som sagt är ett betydande temata i *Veritatis Splendor*. Subjektet ”some present-day cultural tendencies” har gett upphov till (eller återanvänt) tankar som ser en konflikt mellan lag och frihet och sålunda tvingas välja endast en av dem.⁵⁵² Friheten tycks dra det längre strået, och en frihet utan lag på detta sätt tycks ge följden att individer eller sociala grupper anser sig kunna bestämma vad som är gott eller ont, en rätt vilken enligt JP II endast tillfaller Gud.⁵⁵³ I processen ges också mänsklig frihet funktionen att ”skapa värden” och ställs över sanningen till den grad att sanningen själv anses vara en skapelse av mänsklig frihet.⁵⁵⁴ JP II skriver senare om detta:

This ultimately means making freedom self-defining and a phenomenon creative of itself and its values. Indeed, when all is said and done man would not even have a nature; he would be his own personal life-project. Man would be nothing more than his own freedom!⁵⁵⁵

Relaterat till detta är diskussionen som tidigare förts om *heteronomy* och *theonomy* vilka diskuteras bl.a. i artikel 41. Heteronomy sammanfaller med uppfattningen om att mänsklig frihet står i ett motsatsförhållande till lagen, och det torde inte vara långsökt att föreslå att ovanstående lagmissbruk är en näraliggande konsekvens av en sådan uppfattning.

Ett annat missbruk är att ge förnuftet en för fristående roll i förhållande till den Gudomliga Visheten och i förhållande till gudomlig uppenbarelse. På detta sätt möjliggörs ett ”*complete sovereignty of reason*” i den moraliska domänen, så att moraliska normer skapas utifrån ett

⁵⁴⁹ Ibid s. 153 (artikel 102).

⁵⁵⁰ Ibid s. 49 (artikel 30).

⁵⁵¹ Ibid s. 52 (artikel 32).

⁵⁵² Ibid s. 57 (artikel 35).

⁵⁵³ Ibid s. 57 (artikel 35).

⁵⁵⁴ Ibid s. 57 (artikel 35) John Paul II, *The Splendor of Truth: Regarding Certain Fundamental Questions of The Church's Moral Teaching*, Libreria Editrice Vaticana, United States: 2010.

⁵⁵⁵ Ibid s. 73 (artikel 46).

sådant ”isolerat” förnuft. En sådan moral kan endast vara en ”mänsklig” moral, ett uttryck för en lag vilken mannen på ett självrådande sätt har bestämt för sig själv och vilken har sin yttersta grund endast i det mänskliga förnuftet.⁵⁵⁶ Missbruket kretsar så kring en radikal felbedömning av människans egna möjligheter, och en likartad felbedömning ifråga lag, som ifrån ett katolskt perspektiv alltid måste förstås som ett deltagande av den eviga lagen - en del av Guds essens.⁵⁵⁷

Ytterligare ett missbruk är ett vilket skiljer mellan en *etisk ordning* som är mänsklig till sitt ursprung och gäller för endast den här världen, och en *ordning som hör till frälsningen* vilken i sin tur endast berör vissa intentioner och inre attityder om Gud och människan.⁵⁵⁸ JP II menar att denna distinktion mellan det som hör till ”världen” och det som hör till ”det andliga” är ett förnekande av den gudomliga uppenbarelsebudskapet att det finns en specifikt och bestämd moralisk mening vilken är universellt giltig och permanent.⁵⁵⁹ På detta sätt skulle Guds ord bli begränsat till att endast kunna inrymma en uppmaning, en sorts fristående undervisning vilket ett självständigt förnuft skulle ansvara för att göra fullständigt genom att förse det med normativa direktiv som är objektiva, i meningen anpassade till en konkret historisk situation.⁵⁶⁰ Genom att säga att vissa ting hör till ”det andliga” skulle man med andra ord beröva dem sin kraft i den konkreta historiska situationen, och förnuftet skulle bli den ort i vilken det andliga budskapet kan mötas med världen. JP II menar att ingen människa kan undgå att se att en sådan förståelse av förnuftet strider mot katolsk lära, och han menar vidare att människans autonomi förstådd på det här sättet ger felaktiga implikationer vad beträffar den lärobildande kompetensen hos kyrkan och hennes magisterium.⁵⁶¹

På tal om denna specifika och bestämda moraliska mening vilken är universellt giltig och permanent, kan det vara passande att i korthet nämna frågan om den objektiva normen för moral överhuvudtaget. JP II förknippar inte detta på ett särskilt sätt till något specifikt agerande och diskussionen kan därför inte sägas beteckna ett missbruk, men väl ett missförstånd baserat på ”The great concern of our contemporaries”; historicitet och kontextualitet.⁵⁶² Detta intresse för det partikulära har lett några att ifrågasätta den naturliga

⁵⁵⁶ Ibid s. 59 (artikel 36).

⁵⁵⁷ Ibid s. 59 (artikel 36).

⁵⁵⁸ Ibid s. 59 (artikel 37).

⁵⁵⁹ Ibid s. 59 (artikel 37).

⁵⁶⁰ Ibid s. 60 (artikel 37) John Paul II, *The Splendor of Truth: Regarding Certain Fundamental Questions of The Church's Moral Teaching*, Libreria Editrice Vaticana, United States: 2010.

⁵⁶¹ Ibid s. 60 (artikel 37).

⁵⁶² Ibid s. 83 (artikel 53).

lagens orubblighet, och därmed existensen av objektiva normer för moralen.⁵⁶³ Emedan JP II erkänner att människan alltid existerar i en partikulär kultur, så menar han att människan inte på ett utömmade sätt kan definieras av kulturen. Kulturen är inte det enda som finns, JP II ser i kulturernas utveckling ett skäl till att hävda att det finns något som transcenderar dessa kulturer, vilket han senare bestämmer till mänsklig natur.⁵⁶⁴ Att ifrågasätta mänsklig natur, förstått som "the permanent structural elements of man" skulle vidare göra Jesus referens till "begynnelsen" i vilken inga kulturella element fanns, meningslös.⁵⁶⁵ JP II menar att det självfallet finns ett behov av att söka den mest adekvata formuleringen av de universella moraliska normerna i ljuset av olika kulturella kontexter, men att universella moraliska normer behövs för just detta.⁵⁶⁶

Ett förbundet missbruk, är att föreslå en sorts dubbel status av den moraliska sanningen. JP II identifierar problemet till att man bortom den doktrinära och abstrakta nivån, vill ge prioritet åt en mer konkret existentiell överläggning, ibland kallad "fundamental option".⁵⁶⁷ JP II skriver om denna:

The latter, by taking account of circumstances and the situation, could legitimately be the basis of certain exceptions to the general rule and thus permit one to do in practice and in good conscience what is qualified as intrinsically evil by the moral law.⁵⁶⁸

En distinktion mellan den generellt giltiga regeln och det individuella samvetet krävs för detta, så att det senare egentligen kommer att besluta i frågan om vad som är ont och vad som är gott.⁵⁶⁹ Återigen skriver JP II att "ingen kan undgå att se" att dessa uppfattningar utmanar identiteten av samvetet i förhållande till mänsklig frihet och Guds lag, och att problemet måste förstås i ljuset av föregående diskussion om förhållandet mellan mänsklig frihet och Guds lag.⁵⁷⁰

⁵⁶³ Ibid s. 83 (artikel 53).

⁵⁶⁴ Ibid s. 84 (artikel 53).

⁵⁶⁵ Ibid s. 84 (artikel 53) jfr. Mt 19:1-9.

⁵⁶⁶ Ibid s. 84 (artikel 53).

⁵⁶⁷ Ibid s. 88 (artikel 56). Jfr Ibid s. 104 (artikel 68) där JP II talar om "fundamental options".

⁵⁶⁸ Ibid s. 88 (artikel 56) John Paul II, *The Splendor of Truth: Regarding Certain Fundamental Questions of The Church's Moral Teaching*, Libreria Editrice Vaticana, United States: 2010.

⁵⁶⁹ Ibid s. 88 (artikel 56).

⁵⁷⁰ Ibid s. 88 (artikel 56).

5.2.4 Analysfråga D.

*Veritatis Splendor*s första kapitel skildrar som sagt konversationen mellan Jesus och den rike mannen ur Mt 19, där Jesus tilltalas som ”mästare” eller på engelska ”good teacher”. Denna attityd återspeglas också i encyklikan, som kan omnämna Jesus som ”Läraren” eller som ”den nye Moses”. JP II skriver:

From the very lips of Jesus, the new Moses, man is once again given the commandments of the Decalogue. Jesus himself definitively confirms them and proposes them to us as the way and condition to salvation.⁵⁷¹

På detta sätt beskrivs bergspredikan som den predikan som innehåller den mest fullständiga formuleringen av den nya lagen. Jesus har sålunda en funktion som typologisk fullföljning av det Gamla Testamentet och den gamla lagen; han är länken till det Nya Testamentet, och har rekapitulerat den gamla lagens löften i den nya lagens uppfyllnad av dessa.⁵⁷² Jesu uppfyllnad av lagen innebär att den har gjorts till en inre lag med en fullare mening, så att lagen nu kommer ur människans hjärta och är inriktad på kärlek till Gud och nästan.⁵⁷³ Att Jesus har uppfyllt lagen innebär att han genom sig själv har fullgjort den och blivit en levande och personlig lag, som inbjuder människor att följa honom.⁵⁷⁴ Därför skriver JP II att uttrycket ”Come, follow me”, är den nya och specifika formen av Guds bud till kärlek, vilket är en odelbar kärlek vilken spontant är inriktad mot perfektion av människan.⁵⁷⁵ Att följa denna kallelse till efterföljelse av Kristus är grunden för kristen moralitet, vilken alltså både kan sägas omfatta lydighet gentemot olika bud och ett liv i efterföljelse av Kristi person.⁵⁷⁶

Kristus ger på detta sätt människan möjlighet att leva efter lagen, på så sätt att han gör människor rättfärdiga; det är endast i ett sådant ”nytt liv” som det är möjligt att efterleva Guds bud.⁵⁷⁷ JP II refererar till Johannes Chrysostomos, som på ett typologiskt sätt ser pingstdagen som en uppfyllelse av givandet av den gamla lagen på Sinai berg. Skillnaden är att apostlarna inte kom ner för berget bärandes budtavlor i sten som Moses gjorde, utan de bar den Helige Ande i sina hjärtan och hade så genom Guds nåd blivit en levande lag.⁵⁷⁸ Kristus har så

⁵⁷¹ Ibid s. 20-21 (artikel 12).

⁵⁷² Ibid s. 25 (artikel 15).

⁵⁷³ Ibid s. 26 (artikel 15).

⁵⁷⁴ Ibid s. 27 (artikel 15).

⁵⁷⁵ S. 32 (artikel 18) John Paul II, *The Splendor of Truth: Regarding Certain Fundamental Questions of The Church's Moral Teaching*, Libreria Editrice Vaticana, United States: 2010.

⁵⁷⁶ Ibid s. 33 (artikel 19).

⁵⁷⁷ Ibid s. 38 (artikel 23).

⁵⁷⁸ Ibid s. 40 (artikel 24).

möjliggjort den nya lagens spridning, inte bara i termer av innehåll utan också vad avser dess faktiska källa och essens.⁵⁷⁹

Det finns i *Veritatis Splendor* samsyn mellan Kristus och morallära. Evangeliet till exempel, definierar man med ord ifrån den dogmatiska konstitutionen *Dei Verbum*, som ”the source of all saving truth and moral teaching”.⁵⁸⁰ Viktigt att förstå är att en personlig efterlevnad av lagen i *Veritatis Splendor* och i övrig katolsk lagförståelse, betraktas som en absolut nödvändig förutsättning för erhållandet av evigt liv.⁵⁸¹ Hur exakt en sådan efterlevnad går till och kan gestaltas är en komplex och separat fråga, men det viktiga här är att lag och morallära inte anses stå i något som liknar ett motsatsförhållande till ”evangeliet” utan tvärtom förutsätter varandra. Kategorin ”lag” kan emellertid inte betraktas som densamma som kategorin ”evangelium”, JPII menar att den totalitet av lag som är given genom den gudomliga uppenbarelsen skall tolkas i ljuset av evangeliet vilket tycks förutsätta att de två kan separeras ifrån varandra.⁵⁸² JPII avslutar encyklikans huvuddel så:

Dear Brothers in the Episcopate, we must not be content merely to warn the faithful about the errors and dangers of certain ethical theories. We must first of all show the inviting splendor of that truth which is Jesus Christ himself. In him, who is the Truth (cf. *Jn* 14:6), man can understand fully and live perfectly, through his good actions, his vocation to freedom in obedience to the divine law summarized in the commandment of love of God and neighbour. And this is what takes place through the gift of the Holy Spirit, the Spirit of truth, of freedom and of love: in him we are enabled to interiorize the law, to receive it and to live it as the motivating force of true personal freedom: “the perfect law, the law of liberty” (*Jas* 1:25).⁵⁸³

5.3 Evangelium Vitae som komplement till Veritatis Splendor.

Evangelium Vitae gavs ut 1995, två år efter publiceringen av *Veritatis Splendor*. JPII förklarar bakgrunden i inledningen till encyklikan. Under ett konsistorium med kardinalerna i Rom 1991 ombads JPII av ett enhälligt kardinalskollegium att med sin påvliga auktoritet åter bestyrka det mänskliga livets värde och okränkbarhet. JPII skrev samma år ett brev till alla biskopar där han bad dem om deras samarbete och bidrag i upprättandet av ett sådant dokument, och resultatet av detta arbete är *Evangelium Vitae*.

⁵⁸⁰ Ibid s. 46-47 (artikel 28).

⁵⁸¹ Ibid s. 29 (artikel 17).

⁵⁸² Ibid s. 70 (artikel 45).

⁵⁸³ Ibid s. 126-127 (artikel 83).

JPII skriver så om dess syfte:

The present encyclical, the fruit of the cooperation of the episcopate of every country of the world, is therefore meant to be a precise and vigorous reaffirmation of the value of human life and its inviolability, and at the same time a pressing appeal addressed to each and every person, in the name of God: respect, protect, love and serve life, every human life! Only in this direction will you find justice, development, true freedom, peace and happiness!⁵⁸⁴

Encyklikan är riktad till alla kyrkans medlemmar, och till alla människor av god vilja. Till skillnad ifrån *Veritatis Splendor*, vars syfte är att lägga fram de fundamentala principerna för moraliskt handlande, så är *Evangelium Vitae* mer inriktad på ett partikulärt budskap, nämligen det om mänsklig värdighet. Detta utläggs generellt i kapitel två, och åtföljs av det tredje kapitlets bearbetningar av olika moralfrågor; mord, abort och dödshjälp. Dessa tre bearbetas enskilt under var sitt delkapitel, och de förklaras där högtidligen som moraliskt förkastliga av påve Johannes Paulus II, alla med speciell hänvisning till den naturliga lagen.⁵⁸⁵ I samband med bearbetningen av abortfrågan åberopar JPII tanken om abort såsom ”intrinsically illicit”, den lära vilken åter artikulerades i *Veritatis Splendor* två år tidigare och tveklöst hörde till encyklikans mest omdiskuterade frågor.⁵⁸⁶

Lag är en av frågorna som diskuteras mest i *Evangelium Vitae*, och i föreliggande kapitel kommer de mest betydande diskussionerna vad lag beträffar att i korthet presenteras. Det första som bör sägas om lag i *Evangelium Vitae* anknyter till själva encyklikans huvudangelägenhet; det mänskliga livet. JPII menar att den gudomliga lagens förhållande till liv inte bara återfinns i vissa förbud (ex. ”du skall inte döda”) utan i hela lagen: ”the entire Law of the Lord serves to protect life, because it reveals that truth in which life finds its true meaning”.⁵⁸⁷ Lagens förhållande till sanningen framstår här som det som gör lag oundgänglig för, och relaterad till livet. JPII skriver närmare om detta:

In fact, it is altogether impossible for life to remain authentic and complete once it is detached from the good; and the good, in its turn, is essentially bound to the commandments of the Lord, that is, to the “law of life” (Sir 17:11). The good to be done is not added to life as a burden which weighs on it, since the very purpose of life is that good and only by doing it can life be built up.⁵⁸⁸

⁵⁸⁴ S. 17 (artikel 5) John Paul II, *The Gospel of Life: Evangelium Vitae*, Pauline Books & Media, Boston: 1995.

⁵⁸⁵ S. 93 (artikel 57), S. 102 (artikel 62), s. 107 (artikel 65). Dessa förklaringar ger JPII efter att vissa distinktioner gjorts. Mord är sålunda moraliskt förkastligt om det gäller en oskyldig människa, och dödshjälp är moraliskt förkastligt endast såsom ”aktiv dödshjälp”.

⁵⁸⁶ S. 102 (artikel 62).

⁵⁸⁷ Ibid s. 79 (artikel 48) John Paul II, *The Gospel of Life: Evangelium Vitae*, Pauline Books & Media, Boston: 1995.

⁵⁸⁸ Ibid s. 79 (artikel 48).

Citatet anknyter till en av *Veritatis Splendor*s viktigaste diskussioner, nämligen relationen mellan livet och lagen eller mellan livet och det goda. Ovanstående citat bekräftar den katolska positionen när man skriver ”The good to be done is not added to life [...]”, och betonar på så vis livets närhet till både det goda och vidare det godas relation till lagen. I *Veritatis Splendor* beskrivs förhållandet närmare som *theonomy*.

En av de mest omfattande diskussionerna om lag i *Evangelium Vitae* rör dess förhållande till samhället. I detta samband diskuteras frågan om vari lagens grund ligger. JP II noterar i samhället en tendens till att förstå lagens grund som den civila lagen i sig själv, i sin tur given av majoritetens vilja och tycke.⁵⁸⁹ Implicit kritiserar JP II uppfattningen därför att lagen förstådd på sådant sätt endast kan uttrycka majoritetens åsikter och sålunda inte alla åsikter, och explicit så kritiserar JP II uppfattningen därför att den lag som trots allt *kan* stiftas inte har någon annan grund än i människors tyckande, därför kallar han ovanstående position för ”etisk relativism”.⁵⁹⁰ JP II noterar att vissa föreställer sig att en dylik etisk relativism är en förutsättning för demokrati, en föreställning som tillbakavisas. JP II beskriver istället demokrati som ett ”system”, vilket bör förstås i termer av medel hellre än ändamål.⁵⁹¹ Detta innebär att demokrati inte har ett automatiskt moraliskt värde, utan att det *får* ett moraliskt värde av dess ändamål och dess medel.⁵⁹² Därför säger JP II: “[...] the value of democracy stands or falls with the values which it embodies and promotes”.⁵⁹³

Vad beträffar de värden som kan förmedlas (bl.a. såsom lag) av ett demokratiskt system, så menar JP II att de inte bör ha sin grund i majoritetsbeslut baserade på åsikter utan i en objektiv morallag (JP II ger här den naturliga lagen som exempel) vilken kan fungera som en sorts obligatorisk referenspunkt för civil lag.⁵⁹⁴ Utan en sådan referenspunkt skulle det demokratiska systemet reduceras till att endast vara en mekanism för att reglera olika skilda intressen på en empirisk basis.⁵⁹⁵

⁵⁸⁹ Ibid s. 113-114 (artikel 69).

⁵⁹⁰ Ibid s. 114 (artikel 70).

⁵⁹¹ Ibid s. 115 (artikel 70).

⁵⁹² Ibid s. 115 (artikel 70).

⁵⁹³ Ibid s. 115 (artikel 70).

⁵⁹⁴ Ibid s. 115 (artikel 70) John Paul II, *The Gospel of Life: Evangelium Vitae*, Pauline Books & Media, Boston: 1995.

⁵⁹⁵ Ibid s. 115 (artikel 70).

Slutsatsen vilken JPII drar av detta kan också ses som en uppmaning eller en vädjan:

It is therefore urgently necessary, for the future of society and the development of a sound democracy, to rediscover those essential and innate human and moral values which flow from the very truth of the human being and express and safeguard the dignity of the person: values which no individual, no majority and no state can ever create, modify or destroy, but most only acknowledge, respect and promote.⁵⁹⁶

Detta påkallar en diskussion om förhållandet mellan den naturliga lagen och civila lagar. Ett första konstaterande som JPII gör är att civil lag har en mer begränsad funktion än vad andra former uttryck för morallagen har. JPII menar att dess uppgift är att garantera en ordnad social samexistens i rättvisa, så att alla medlemmar i samhället får sina fundamentala rättigheter respekterade.⁵⁹⁷ Han skriver: ”The doctrine on the necessary conformity of civil law with the moral law is in continuity with the whole tradition of the Church”.⁵⁹⁸ Detta betyder att civila lagar vilka är i överrensstämmelse med en objektiv morallag såsom den naturliga lagen, verkligen är legitima lagar. Motsatsen gäller också, och detta sägs med speciell hänvisning till Aquino som citeras så:

Every law made by man can be called a law insofar as it derives from the natural law. But if it is somehow opposed to the natural law, then it is not really a law but rather a corruption of the law.⁵⁹⁹

JPII fortsätter diskussionen med att utlägga konsekvenserna av detta för lagar som legitimerar dödandet av oskyldiga genom abort eller dödshjälp – sådana lagar menas stå i radikal opposition till inte bara enskilda individers bästa utan till det allmännas bästa, och JPII menar att dessa lagar inte har någon autentisk juridisk giltighet överhuvudtaget.⁶⁰⁰ Sådana lagar kan inte legitimeras därför att de inte är i samstämmighet med den naturliga lagen, och samvetet är inte bundet till dem – tvärtom är samvetet bundet till att motverka dem.⁶⁰¹ Att lagar som inte är i harmoni med en objektiv morallag på detta sätt saknar giltighet står att finna på flera ställen i *Evangelium Vitae*, med hänvisning till Aquinos *Summa Theologica*, uttalanden av påve Pius XII, påve Johannes XXIII encyklika *Pacem in Terris* (utgiven April 11, 1963) och troskongregationens deklaration *Iura et Bona* (utgiven Maj 5, 1980).

En sorts extrakategori av lagar finns sålunda vilken kan kallas ”intrinsically unjust law” (kategorin tycks omfatta lagar vilka tillåter en ”intrinsically evil act”), vilka är otillåtna att

⁵⁹⁶ Ibid s. 116 (artikel 71).

⁵⁹⁷ Ibid s. 118 (artikel 71).

⁵⁹⁸ Ibid s. 118 (artikel 71).

⁵⁹⁹ Ibid s. 118 (artikel 72). Citatet som anges är hämtat ur ST. IIa. 95, 2.

⁶⁰⁰ Ibid s. 119 (artikel 72).

⁶⁰¹ Ibid s. 119 (artikel 73).

bejaka genom att exempelvis upprätta, propagera för eller rösta för.⁶⁰² Det är emellertid tillåtet att verka för en lindring av den skada som man menar görs av friare abortlagstiftning eller dylikt, genom att söka omforma liknande lagar så att skadan begränsas om än inte absolut avskaffas.⁶⁰³ Det finns på detta sätt en diskussion i *Evangelium Vitae* som rör frågan om samarbete med vad man menar vara onda handlingsmönster, annorlunda uttryckt; hur man förhåller sig till lagstiftningar eller normer vilka inte är i harmoni med moralisk lag så som den uttrycks av kyrkan, ur den naturliga lagen. Sammanfattningsvis kan sägas JPII menar att kristna, liksom alla människor av god vilja, är kallade till att inte delta i handlingar vilka strider mot Guds lag även om ett sådant handlande tillåts av civil lagstiftning.⁶⁰⁴ Att på detta sätt avstå ifrån att begå en orättvisa är inte bara en moralisk plikt utan en grundläggande mänsklig rättighet, och de människor som hamnat i svårigheter till följd av avståndstagande ifrån orättvisa handlingar måste hjälpas på olika sätt, här nämner JPII speciellt de som är anställda inom vården.⁶⁰⁵

Utöver de frågor vilka hittills diskuterats; lagens relation till livet och lagen i samhället på olika sätt, bör också i korthet nämnas den höga värderingen av lagens positiva bruk som framkommer i *Evangelium Vitae*. De moraliska reglerna, särskilt de negativa, anses ha en ”extremt viktig positiv funktion”.⁶⁰⁶ Detta så att de konstituerar och klargör den absoluta gränsen under vilken människor inte kan underskrida, och det minimum som måste respekteras i livet.⁶⁰⁷ På ett karaktäristiskt, steglöst sätt utgör detta också en sorts grund för människans andliga liv så att hon genom att säga ”ja” till vissa grundläggande värden gradvis kan komma att omfamna ”the entire horizon of the good (cf. Mt 5:48)”.⁶⁰⁸ JPII menar att det implicit i varje bud ligger en positiv attityd gentemot allt liv (i vid bemärkelse), och lagen är på detta sätt grunden till människans inträde i det eviga livet.⁶⁰⁹ På detta sätt är det karaktäristiskt för *Evangelium Vitae* att betrakta den lag som Gud på olika sätt har givit som en gåva, hellre än ett krav ifrån Guds sida.

⁶⁰² Ibid s. 120 (artikel 73) John Paul II, *The Gospel of Life: Evangelium Vitae*, Pauline Books & Media, Boston: 1995.

⁶⁰³ Ibid s. 121 (artikel 73).

⁶⁰⁴ Ibid s. 121 (artikel 74). Jfr Apg 5:29: ”Petrus och apostlarna svarade: ”man måste lyda Gud mer än människor.”, en vers vilken ofta hänvisas till och vidare utgör rubriken till delkapitlet om den moraliska lagens förhållande till civil lagstiftning.

⁶⁰⁵ Ibid s. 122 (artikel 74).

⁶⁰⁶ Ibid s. 123 (artikel 75).

⁶⁰⁷ Ibid s. 123 (artikel 75).

⁶⁰⁸ Ibid s. 123 (artikel 75). Mt 5:48 lyder: ”Var fullkomliga, så som er fader i himlen är fullkomlig”.

⁶⁰⁹ Ibid s. 88-90 (artikel 54) John Paul II, *The Gospel of Life: Evangelium Vitae*, Pauline Books & Media, Boston: 1995.

5.4 Luthersk reception av *Veritatis Splendor* och *Evangelium Vitae*.

Föreliggande kapitel är avsett att i korthet beröra den lutherska receptionen av *Veritatis Splendor* och *Evangelium Vitae* så som den tar sig uttryck i *Ecumenical Ventures in Ethics: Protestants Engage Pope John Paul II's Moral Encyclicals*. Att tala om en luthersk reception, eller lutherska receptioner, är problematiskt då lutherdom inte är ett monolitiskt fenomen, vilket med lätthet skulle kunna ges en essentialistisk definition. Med ”luthersk reception” avses här därför det teologiska perspektiv vilket bokens författare menar sig ha. En av bokens redaktörer är Reinard Hütter, professor i kristen etik och teologi vid Lutheran School of Theology i Chicago, och han menar att boken primärt är skriven ifrån ett lutherskt perspektiv.⁶¹⁰

Första frågan för diskussion är Jesu förhållande till lagen, vilken också ger implikationer för Guds förhållande till lagen. Karl P. Donfried hänvisar till Wolfgang Schrage som skriver:

When Jesus abrogates the letter of the law, his primary concern is not saying ‘no’ to the law but ‘yes’ to God’s will, which, however, has been partially obscured and rendered innocuous by law and tradition.⁶¹¹

Citatet avslöjar en del synnerligen väsentliga skillnader i sättet att se på lagen och dess förhållande till Gud i Jesus. Donfried menar att det är möjligt att tänka sig att lagen och Guds vilja inte är identiska, när han uttryckligen skriver: ”The Torah does indeed continue to proclaim God’s will, but the two are not identical”.⁶¹² Detta är, som vi har sett, inte i harmoni med katolsk tradition så som den uttrycks i *Veritatis Splendor* eller hos *Summa Theologiae* vilka inte gör en distinktion mellan Guds vilja och lagen. Bernd Wannewetsch är inne på en liknande linje som Donfried när han säger att vi utifrån Jesu argument om sabbatsbudet kan förstå att föreställningen om en fast och statisk moralisk ordning eller tanken om att Guds vilja skulle vara endast en ”scientific body of knowledge” kan förminska människans möjlighet att förstå Guds verkliga vilja, vilken alltid är konkret hellre än abstrakt.⁶¹³ Donfried påstår vidare att det finns ett kriterium med vilken även lagen måste dömas.⁶¹⁴

⁶¹⁰ S. 3 Reinard Hütter; Theodor Dieter [Red.], *Ecumenical Ventures in Ethics: Protestants Engage Pope John Paul II's Moral Encyclicals*, William B. Eerdmans Publishing Co. Grand rapids, Michigan: 1998. Det finns också två katolska svar på de diskussioner som de övriga författarna tidigare fört.

⁶¹¹ Ibid s. 46

⁶¹² Ibid s. 46

⁶¹³ s. 215 Reinard Hütter; Theodor Dieter [Red.], *Ecumenical Ventures in Ethics: Protestants Engage Pope John Paul II's Moral Encyclicals*, William B. Eerdmans Publishing Co. Grand rapids, Michigan: 1998

⁶¹⁴ Ibid s. 46. Detta kriterium bestäms till ”the kingdom of God” och ”the double commandment of love”.

I samband härmed kan också nämnas Jesu förhållande till lagen. *Veritatis Splendor*s första kapitel utgörs av samtalet i Mt 19 mellan Jesus och den rike mannen, där Jesus framstår som en god laglärare. Donfried menar att detta samtal inte skildrar Jesu förhållande till lagen på ett tillfredsställande sätt och skriver:

This singular focus on the Matthew 19:16-22 text, with its relatively unique emphasis on the commandments, masks a far more complex situation concerning Jesus and the Torah. Not only can one speak of the ambiguity of Jesus' attitude to the Torah but also about his polemic against it and his conflict with it. Repeatedly it was annulled and breached by him.⁶¹⁵

Enligt Donfried föreligger en vidsträckt diskrepans mellan *Veritatis Splendor*s skildring av Jesu förhållande till lagen å ena sidan, och totaliteten av Bibelns framställning å andra sidan. Han menar på samma sätt att Paulus förhållande till lagen i *Veritatis Splendor* framställs ensidigt, så att inte heller Paulus förhållande till lagen framställs på ett rättvist sätt i förhållande till vad Bibeln faktiskt säger. Som exempel nämner han VS artikel 76 som menar att Paulus, när han vill sammanfatta lagens uppfyllnad i det dubbla kärleksbudet, stärker buden och inskräper dess allvar och krav så att de görs outhärliga.⁶¹⁶

Ytterligare en sak som noteras i *Ecumenical Ventures in Ethics* är den skillnad som råder mellan dess sätt att tala om lagen i det första kapitlet jämfört med dess andra kapitel. Det första kapitlet utgörs som sagt av en meditation eller exeges av Mt 19, i vilken hela diskussionen om lagen är mycket nära kopplad till Jesus och tanken om lärjungaskap, efterföljelse och andra andliga temata. I kapitel två däremot är diskussionen om lag mycket allmänt hållen på så sätt att lag alltmer förstås i termer av naturlig lag, och ingenting står längre att finna om efterföljelse och liknande.⁶¹⁷ Donfried skriver om detta förhållande så: ”The intention seems to be to link the “natural law” with the story of the rich young man as a way of legitimizing its elaboration in the next section of the encyclical.”⁶¹⁸ Donfried menar att detta vidgande av buden till att till slut framställas som ekvivalenta med en bestämd romersk-katolsk förståelse av naturlig lag är ett otillbörligt grepp och talar i sammanhanget om biblisk ”proof-texting”.⁶¹⁹ Han observerar flera gånger att förståelsen av naturlig lag som

⁶¹⁵ Ibid s. 46

⁶¹⁶ Ibid s. 50

⁶¹⁷ Detta diskuteras också av Gilberg Meilaender, som hävdar att vissa kritiker menar att *Veritatis Splendor*s första kapitel är skrivet av Johannes Paulus II emedan det följande kapitlet inte är det. Diskrepansen mellan de två kapitlen till både stil och argument/innehåll diskuteras på flera ställen i *Ecumenical Ventures*. S. 61, Reinard Hütter; Theodor Dieter [Red.], *Ecumenical Ventures in Ethics: Protestants Engage Pope John Paul II's Moral Encyclicals*, William B. Eerdmans Publishing Co. Grand rapids, Michigan: 1998

⁶¹⁸ S. 46 Reinard Hütter; Theodor Dieter [Red.], *Ecumenical Ventures in Ethics: Protestants Engage Pope John Paul II's Moral Encyclicals*, William B. Eerdmans Publishing Co. Grand rapids, Michigan: 1998

⁶¹⁹ Ibid s. 49

framkommer i *Veritatis Splendor* framställs som om den vore synonym med det bibliska materialets framställning, vilket han menar är felaktigt.⁶²⁰ Om skillnaderna mellan bokens första kapitel skriver han så: ”Here is no longer a christological ethic that is pursued but a theonomous naturalism, a philosophical ethics in the natural law tradition that bases morality in the divine law”.⁶²¹ Om än Donfried ser att encyklikans sista kapitel försöker återföra etiken till kristologin, så verkar han inte övertygad.

En diskussion som vidare relaterar till frågan om skriftbruket i *Veritatis Splendor*, är exakt vilket bibliskt stöd som ges för dess lära om ”intrinsically evil acts”. Encyklikan citerar 1 Kor 6:9-10 vilket man uppfattar som en sorts lagkod för förbjudna sorters beteenden, ett sorts förebildande av läran om ”intrinsically evil acts”.⁶²² Donfried menar att stället inte är avsett att utgöra en förteckning över sådana gärningar, utan att varna församlingsmedlemmar för att de kan riskera att inte få ära Guds rike.⁶²³ Donfried citerar här åter Wolfgang Schrage som skriver att *Veritatis Splendor*, genom att använda 1 Kor 6:9-10 som stöd för läran om ”intrinsically evil acts” misslyckas med att förstå att ”the obedience God demands cannot be subdivided or put together out of individual acts. Like Jesus, Paul has his eye on an integral approach to life, not a conglomerate of isolated acts of obedience to the law”.⁶²⁴

Diskussionen anknyter till en av de allvarligare invändningarna som framförs i *Ecumenical Ventures* gentemot *Veritatis Splendor*s användning av och tal om lagen. Denna rör frågan om lagens form, huruvida den har några begränsningar och om den är det sista ordet ifråga om (kristen) etik. Donfried skriver:

Veritatis Splendor emphasizes that Scripture offers moral prescriptions. One of many serious problems with this approach is that the New Testament writers do not consider prescriptive statements as a part of a legal code that needs to be interpreted and actualized. Are the authors of the New Testament really primarily concerned with formulating commands and prescriptions that ought to govern the lives of Christian? *Veritatis Splendor* would have us think so.⁶²⁵

⁶²⁰ Ibid s. 56. Han menar på s. 46 att Rom 2:12-16 aldrig i *Veritatis Splendor* framställs i dess ursprungliga kontext utifrån Paulus argument i Rom 1-4.

⁶²¹ Ibid s. 46

⁶²² 1 Kor 6:9-10 lyder: ”Har ni glömt att ingen orättfärdig skall få ära Guds rike? Låt inte bedra er. Inga otuktiga eller avgudadyrkare eller horkarlar eller män som ligger med andra män, inga som är tjuvaktiga eller själviska, inga drinkare, ovettiga och utsugare – ingen sådan får ära Guds rike.”

⁶²³ Ibid s. 52-53

⁶²⁴ Ibid s. 53

⁶²⁵ S. 55 Reinard Hütter; Theodor Dieter [Red.], *Ecumenical Ventures in Ethics: Protestants Engage Pope John Paul II's Moral Encyclicals*, William B. Eerdmans Publishing Co. Grand rapids, Michigan: 1998

Det finns på detta sätt några temata i *Veritatis Splendor* vilka föranleder Donfrieds beskrivning av dess etik som ”regelcentrerad”.⁶²⁶ Han skriver att kristologin i *Veritatis Splendor* är ”essentially nomistic”, bl.a. med hänvisning till VS artikel 15 som talar om Jesus som en levande och personlig lag.⁶²⁷ Bernd Wannewetsch antyder problematiken, vilken han bestämmer till ”The ulterior source of the goodness of good works [...]”, annorlunda uttryckt frågan om vilken norm som avgör huruvida en handling är god.⁶²⁸ Han frågar i vilken utsträckning som den påvliga läran (sammanhanget är *Evangelium Vitae*) förutsätter en systematisk kunskap om den moraliska ordningen eller den moraliska lagen. En sådan kunskap om lagen kan vara en norm för ”the goodness of good works”, men Wannewetsch föreslår också en annan norm: “[...] asking about God’s will and open hearing of God’s command”.⁶²⁹ Frågan om vilken av dessa metoder eller normer man använder sig av menar han är ”the most serious question put to the papal teaching from the side of Reformation ethics” och diskussionen menas vara en invändning från ett evangeliskt etiskt perspektiv som inte kan tillbakahållas.⁶³⁰

Det finns på detta sätt diskussioner i *Ecumenical Ventures* där etiken och lagbruket i både *Veritatis Splendor* och *Evangelium Vitae* framställs som lagbundet, i stort sett utan plats för andra moraliskt normerande instrument än lag i en eller annan form.⁶³¹ Också evangeliet beskrivs som en lag, den nya lagen. I *Ecumenical Ventures* framställs åtminstone två tänkbara orsaker till varför lagen tenderar få det sista ordet i katolsk etik så som den framställs i VS och EV. För det första ger Reinhard Hütter en förklaring som bestämmer problemet till lagens form:

[...] its [*Veritatis Splendor*, min anm.] nonanalogical use of the concept of law does not allow for a sufficient recognition of the fundamental difference between the natural law and the old law on the one hand and the “new law” on the other hand.⁶³²

Hütter att menar att VS kan tala om olika distinktioner inom lagen vilka är brukliga inom den katolska traditionen men ändå hänvisar tillbaka till en enda lag och han menar att det i detta ramverk är svårt för lag i en bemärkelse att väsentligen skilja sig ifrån lag i andra

⁶²⁶ Ibid s. 58

⁶²⁷ Ibid s. 58

⁶²⁸ Ibid s. 214

⁶²⁹ Ibid s. 214

⁶³⁰ Ibid s. 214-215

⁶³¹ Intressant i sammanhanget är Aquinos tanke om vilka (för människan) utomstående principer som vägleder handlingar. För onda handlingar är djävulen den utomstående, vägledande principen, och för goda handlingar är det antingen Guds nåd eller lag.

⁶³² S. 96 Reinard Hütter; Theodor Dieter [Red.], *Ecumenical Ventures in Ethics: Protestants Engage Pope John Paul II’s Moral Encyclicals*, William B. Eerdmans Publishing Co. Grand rapids, Michigan: 1998

bemärkelser, därför att de alla tillhör samma kategori. Hütter skriver: “[...] the ”new law” is fully subsumed under the concept of “law,” whereby the latter’s whole point – at least according to Aquinas – seems to be missed”.⁶³³

Vad Hütter menar om den nya lagens poäng enligt Aquino är att den nya lagen där förknippas med Den Helige Ande. Han hänvisar till den lutherska teologen Ulrich Kühn, som skriver skriver: ”Undoubtedly, Thomas has put forward the new law’s otherness as the ‘Spirit’s law’ in an impressive and biblically founded way”.⁶³⁴ Tre saker bör avslutningsvis ifrån Hütters sida framföras om denna diskussion; för det första att lagbegreppet i katolsk tradition kan användas på ett entydigt sätt och på ett flertydigt sätt. VS menas skildra ett entydigt lagbegrepp, vilket föranleder Hütters kritik om att den nya lagen inte kommer fram på ett tillräckligt distinkt sätt. Den katolska traditionen har emellertid kapacitet för ett mer mångtydigt lagbegrepp, vilket Hütter noterar hos Aquino.⁶³⁵ För det andra så menar Hütter att den nya lagen hos Aquino har en tydlig pneumatologisk koppling så att den rätteligen kan kallas för ”the Spirit’s law”, vilket ger flera implikationer vad beträffar den kristne människans frihet, emedan den nya lagen i VS tenderar att ensidigt fokusera på dess funktion som hjälp eller kraft att hålla Guds lag, en funktion som förvisso också återfinns hos Aquino.⁶³⁶ För det tredje så framhåller Hütter den viktiga synpunkten att Aquino inte endast talar om evangeliet i termer av ”den nya lagen”. Så sker i avhandling av lagen i ST.IIa.90-108, vilket Hütter menar har avsikten att visa på lagens fulla vidd och mångtydighet, men Aquino talar emellertid om evangeliet på andra sätt och på andra ställen.⁶³⁷ Möjligen kan det tänkas att JP II i VS låter skildringen av evangeliet styras för mycket av Aquinos avhandling om lagen.

För att återgå till diskussionen om vilka tänkbara orsaker som kan ligga till grund för att katolsk etik så som den framställs i VS och EV tenderar att endast kretsa kring lag på olika sätt; jesuiten James F. Keenan ägnar en stor del av sin artikel kring detta ifrån ett oväntat perspektiv.

⁶³³ Ibid s. 96

⁶³⁴ Ibid s. 96

⁶³⁵ Ibid s. 96-97

⁶³⁶ Ibid s. 94

⁶³⁷ Ibid s. 97

Han skriver:

I would suggest that the magisterium's inability to develop a discipleship ethics of interiority in part stems from both the centrality of the external action in the history of Catholic moral theology and the long-standing separation between manuals for the moral life and manuals for the spiritual life. The absence of any development in the encyclical of a gospel-based ethics is due to the fact that Catholic morality has rarely reflected at length on the interior life.⁶³⁸

Detta resonemang utvecklas på ett omfattande sätt, bland annat genom beskrivningar av traditionen av bikt och moralisk vägledning som finns i katolska kyrkan. Indikativt för framställningen är Keenans jämförelse mellan Martin Luthers stora katekes och katekesen ifrån konciliet i Trent. Om Luthers utläggningar skriver han: "[...] his explanations focused not on particular actions that were in themselves right or wrong, but rather on dispositions or habitual stances, particularly in relationship to another".⁶³⁹

Keenan menar att Katekesen ifrån Trent, å andra sidan, katalogiserade beskrivningar av orätta handlingar.⁶⁴⁰ Utan att dra alltför långtgående slutsatser av Keenans jämförelse och resonemang annorstädes, så torde det vara möjligt att se likheter mellan dessa skillnader exempelvis så som de yttrade sig i katekeserna från Martin Luther och Trent å ena sidan, och mellan JP II's moralencyklikor VS och EV och dessa lutherska teologer (Donfried, Wannewensch och Hütter) å andra sidan.

Också Theodor Dieter anknyter sig till Hütters problematisering av VS tendens att se lag som ett entydigt begrepp. Han skriver:

There is a fundamental difference, however, in the meaning of "law" when Paul says that "law brings only consciousness of sin" (Rom. 3:20b) or "Christ brought us freedom from the curse of the law" (Gal 3:13), and when Thomas Aquinas states that "the law of the Spirit of life in Jesus Christ" (Rom. 8:2) can be understood as the Holy Spirit dwelling in the soul or as faith working through love (cf. #45).⁶⁴¹

Dieter menar att denna mångfald av olika sätt att beskriva lagen på nödvändiggör tanken om att lagen har olika betydelser, vilket han menar att VS misslyckas med att förmedla.⁶⁴²

⁶³⁸ Ibid s. 263 Reinard Hütter; Theodor Dieter [Red.], *Ecumenical Ventures in Ethics: Protestants Engage Pope John Paul II's Moral Encyclicals*, William B. Eerdmans Publishing Co. Grand rapids, Michigan: 1998

⁶³⁹ Ibid s. 268

⁶⁴⁰ Ibid s. 269

⁶⁴¹ Ibid s. 151

⁶⁴² Ibid s. 150. Dieter talar om "different terms of law", vilket förvisso inte omöjliggör tanken på en enda lag.

Ett par diskussioner vilka endast i korthet bör nämnas handlar om människans förmåga inför lagen och lagens funktion för människors frälsning. Gilbert Meilaender framställer VS syn på saken så: "The way back to God is, therefore, the way of growth and progress in keeping the moral law".⁶⁴³ Han refererar till de ställen i VS vilka talar om lagen eller Guds bud som "nödvändiga kriterier" eller "villkor" för människans erhållande av det eviga livets gåva och ställer sig frågan om det inte vore mera lämpligt ifrån JP II's sida att hävda att efterlevnaden av budorden är en *beskrivning* av en människas väg till gemenskap med Gud, hellre än ett *villkor* för en sådan gemenskap.⁶⁴⁴ Han skriver: "The language of "conditions" in these contexts risks undercutting the centrality of grace in the journey toward God."⁶⁴⁵ Reinhard Hütter gör samma observation och skriver:

Thus, while the commandments of the Decalogue are unquestionably confirmed by Jesus, they never are proposed "as the way and condition of salvation" (VS #12), as the encyclical chooses to put it.⁶⁴⁶

Meilaender menar att läsare av VS första kapitel tveklöst kommer att förstå att dokumentet hävdar att nåd är nödvändigt för perfektionen av vår relation till Gud, och att nåd möjliggör tillväxt och framgång vad beträffar goda gärningar på ett särskilt sätt.⁶⁴⁷ Men läsare av VS finner också att nåd i stort sett endast beskrivs på ett enda sätt – som en kraft för att kunna lyda Guds lag.⁶⁴⁸ Meilaender menar i motsats till detta att tillväxt inte bör förstås i termer av en gradvis uppbyggnad, utan i termer av ett sorts "digitalt" läge där man med orden av Karl Barth ständigt befinner sig på "the edge of the abyss of disobedience"; lärjungaskap förstås vidare som ett "continual return to the starting point".⁶⁴⁹ Meilaenders kritik av nåden och den nya lagen som kraft delas av Hütter, som också vill se en beskrivning av den nya lagen som Ande.⁶⁵⁰

Denna diskussion är avhängig den om människan inför lagen. Hütter skriver att lagen verkligen är Guds sanning, men inte den sanning som sätter oss fria utan den sanning som avspeglar Guds vilja med skapelsen och under syndens villkor alltid avslöjar vårt avstånd ifrån Gud och vår fundamentala opposition gentemot Honom.⁶⁵¹ Därför vill han framhålla att

⁶⁴³ s. 64 Reinard Hütter; Theodor Dieter [Red.], *Ecumenical Ventures in Ethics: Protestants Engage Pope John Paul II's Moral Encyclicals*, William B. Eerdmans Publishing Co. Grand rapids, Michigan: 1998

⁶⁴⁴ Ibid s. 64

⁶⁴⁵ Ibid s. 64

⁶⁴⁶ Ibid s. 104

⁶⁴⁷ Ibid s. 65

⁶⁴⁸ Ibid s. 65 jfr VS artikel 114 där nåd beskrivs som "an effective means for obeying God's holy law".

⁶⁴⁹ Ibid s. 66

⁶⁵⁰ Ibid s. 94

⁶⁵¹ Ibid s. 104

lagen alltid bemöter *syndare* och att en fullständig mänsklig autonomi på basis av naturlig lag eller den gamla lagen är omöjligt till en följd av syndafallets effekter.⁶⁵² Hütter menar att VS otillräckligt beaktar världen *sub conditione peccati*, och att det är en väsentlig skillnad i att föreställa sig ett mänskligt deltagande i Guds styrande av världen genom människans frihet förstådd i termer av naturlig lag å ena sidan, och såsom ett evigt deltagande i Kristus och Treenigheten genom tro, i den här världen och i den kommande å den andra sidan.⁶⁵³ Det torde inte vara någon svårighet att lista ut vad Hütter föredrar.

Slutligen kan det vara på sin plats att också redogöra för den katolska responsen. Delar av SJ James F. Keenans kapitel har presenterats ovan och bifaller till stor del i flera av de observationer som presenterats av de lutherska teologerna. Eberhard Schockenhoff emellertid, intar en något mer ståndaktig position på ett konstruktivt och upplysande sätt. Han framhåller vikten av att moraliska normer kan grundas i förnuftet på ett allmänmänskligt sätt, vilket han ser som speciellt nödvändigt i ljuset av de utmaningar vilken en kristen etik kan möta i pluralistiska västerländska demokratier.⁶⁵⁴ Och han skriver: “Only if the gospel of life finds an echo in human natural reason can its demands be persuasive for each individual”.⁶⁵⁵ Schockenhoff noterar också receptionen av “[...] this form of speech, recently preferred by the magisterium of the Catholic church [...]”.⁶⁵⁶ Det han talar om är den eftersträvan som gavs i det andra vatikankonciliet, att betona den ”rationella och därmed universiellt förståeliga och kommunicerbara karaktären av moraliska normer”.⁶⁵⁷ Detta sätt att formulera sig på⁶⁵⁸ föredrogs över den tidigare förkonciliära ”*dominium*-teorin” vilken nog av många uppfattades som svårtillgänglig, eller rentav triumfalistisk. Schockenhoff ser i *Ecumenical Ventures* kritik av detta nya, mer universella sätt att tala om moraliska normer på; Wannewetsch kallar det för en ”vitalism in Christian dress” och Oliver O’Donovan beskriver det som en ”mysticism of nature”.⁶⁵⁹ Som vi har sett förekommer det också flera invändningar om lag på olika sätt som handlar om att den inte är tillräckligt kristologiskt eller pneumatiskt förankrad. Schockenhoff ger emellertid svar på tal och skriver:

⁶⁵² s. 104 Reinard Hütter; Theodor Dieter [Red.], *Ecumenical Ventures in Ethics: Protestants Engage Pope John Paul II’s Moral Encyclicals*, William B. Eerdmans Publishing Co. Grand rapids, Michigan: 1998.

⁶⁵³ Ibid s. 104

⁶⁵⁴ Ibid s. 240

⁶⁵⁵ Ibid s. 240

⁶⁵⁶ Ibid s. 241

⁶⁵⁷ S. 58 (artikel 36) John Paul II, *The Splendor of Truth: Regarding Certain Fundamental Questions of The Church’s Moral Teaching*, Libreria Editrice Vaticana, United States: 2010.

⁶⁵⁸ Noterbart är att Schockenhoff just beskriver det som ett ”form of speech”, varken mer eller mindre.

⁶⁵⁹ S. 241, Reinard Hütter; Theodor Dieter [Red.], *Ecumenical Ventures in Ethics: Protestants Engage Pope John Paul II’s Moral Encyclicals*, William B. Eerdmans Publishing Co. Grand rapids, Michigan: 1998

[...] when the church took over this biblical conception [de skapade strukturerna i världen och deras inneboende "helighet"] into its language of proclamation, it had no intention of severing persons from the relationship to God which sustains them or of underwriting a human birthright independent of God.⁶⁶⁰

Skapelsens egenvärde och substans är alltså fortfarande relaterad till Gud. Han skriver att Katolsk teologi tenderar att tänka mer i termer av skapade strukturer och förstår Guds skapande närvaro inte bara som ett "Word-event" utan hellre som en kvarvarande relation till personer, som mottar en sådan närvaro i deras inre och bestäms av den inom sin egen varelse.⁶⁶¹ Detta är också talande för den katolska traditionens sätt att se på lagen och dess relation till mänsklig frihet, så som den kommer till uttryck i diskussionen om "heteronomy" och "theonomy" i VS.

Ecumenical Ventures ägnar sig förstås åt flera diskussioner än de som kan relateras till lagen. I flera av dessa återfinns "konvergenspunkter" mellan encyklikorna och luthersk teologi, i synnerhet nämner Bernd Wannewetsch den ömsesidiga höga värderingen av personens enhet såsom kropp och ande, den konkreta inriktningen på människans nästa och sättet att finna en betydelse i lidande.⁶⁶² Det finns också en generell uppskattning för den katolska traditionens seriösa och utarbetade lagsystem. Med detta citat av Reinhard Hütter så avslutas detta kapitel om luthersk reception av *Veritatis Splendor* och *Evangelium Vitae*. Han beskriver protestanters generella intryck av VS så, med speciell hänvisning till Gilbert Meilaender och Robert Benne:

Protestant readers, overall, left the encyclical with the impression that they had encountered a serious theological document on the Christian moral life to whose quality and scope there simply was no match in contemporary Protestantism.

⁶⁶⁰ Ibid s. 242

⁶⁶¹ Ibid s. 242

⁶⁶² Ibid s. 212

6.0 Sammanfattningar av analysfrågorna.

Avsikten med detta kapitel är att i korthet sammanställa analyserna av innehållet i de respektive teologernas uppfattningar i analysfrågorna så som de framställs i kapitel 2, 3, 4 och 5.2 och vidare ta fram dess likheter och skiljaktigheter. Det finns ett problem med detta som tidigare omtalats; i vilken mån är analyserna av de respektive teologernas uppfattningar i analysfrågorna jämförbara? En omständighet som problematiserar en sådan jämförelse är de olika genrer som finns representerade, till exempel etik, encyklika eller dogmatik. En annan är de olika vinklar vilka teologerna skriver ifrån, till exempel så utlägger David P. Scaer sin lagförståelse till stor del i sammanhanget *Law & Gospel* emedan Wolfhart Pannenberg söker framställa en totalitet av systematisk teologi med speciell hänsyn till tanken om en koherens med samtida naturvetenskap. En tredje omständighet som problematiserar en jämförelse är de tillämpningar eller syften vilka de respektive skrivelserna har, till exempel så är *Veritatis Splendor* skriven i huvudsak till den romersk-katolska kyrkans biskopar för att stärka kyrkans riktning, enhetlighet och förståelse av moralens fundament emedan Dietrich Bonhoeffers *Ethics* sammanställdes av andra än honom själv med syftet att ge en fullare bild av Bonhoeffer, och Bonhoeffers egen avsikt var att materialet i *Ethics* skulle användas till föreläsningar för den tyska bekännelsekyrkans seminarister.

Av dessa skäl och andra, måste man komma ihåg att de olika teologerna talar ifrån olika *positioner*. Alla människor tycks på detta sätt vara *situerade* i en kontext och utgör i sig själva subjekt vilka driver diskurser på olika sätt, och ovanstående problem med i vilken utsträckning det på detta sätt är möjligt att göra jämförelser (eller, vad sådana jämförelser egentligen kan säga) är därför oundvikligt oavsett vilka subjekt som studeras. Detta problem rör teologernas förhållande till varandra, och vad beträffar teologernas interna kontinuitet så har som sagt speciell hänsyn tagits till Bonhoeffers breda produktion genom att endast beröra den ”sista Bonhoeffer” utifrån *Ethics*. Min förhoppning med detta kapitel har varit att kunna framställa dessa fyra olika teologiska subjekt; Pannenberg, Bonhoeffer, Scaer och Johannes Paulus II utifrån *Veritatis Splendor* för att se hur de förhåller sig till varandra, uttryckt i likheter respektive skiljaktigheter, i fråga om lag.

6.1 Sammanfattningar av svaren på analysfråga A.

Pannenberg talar om lagen i olika bemärkelser, där de som nämns mest frekvent är den mosaiska lagen, den naturliga lagen och lagen i bemärkelse av naturvetenskapens lagar. Denna naturvetenskapliga sida hos Pannenberg är tveklöst ett av hans främsta områden, och lagen i denna bemärkelse diskuteras inte hos de övriga teologerna. Pannenberg gör en distinktion mellan lag och det som är rätt, så att de två inte nödvändigtvis sammanfaller. Lag får därför en sekundär och hjälpande funktion i förhållande till det rätta, och den identifieras med Guds vilja endast på ett temporärt sätt inte minst därför att den endast gäller för livet på jorden.

Pannenberg betraktar lagens form som en begränsning, och dess generaliserande karaktär ger avkall på dess möjligheter till mera individualiserande tillämpningar. Vad beträffar lagens grund så antyder Pannenberg, utöver rättspositivismen, en möjlig sådan i människans gemensamma natur. Pannenberg vill föra ett eskatologiskt motiv till den traditionella framställningen av begreppet naturlig lag, så att människan också förstås i termer av sin framtid i relation till Gud genom Jesus Kristus.

Bonhoeffer hävdar liksom Pannenberg att det goda och lag inte sammanfaller med nödvändighet. Han menar att försöket att bestämma vad som är gott en gång för alla har misslyckats, och baserar sin etik mera på situation och omständigheter än på förhand givna bestämmingar. Bonhoeffer anser vidare att idén om det ”absolut goda” är orimlig och felaktig, och menar att ansvarsfulla handlingar är sådana som orienterar mellan det som är relativt sett bättre över något som är relativt sett sämre. Bonhoeffer menar att det finns rättigheter vilka är naturligt givna, vilka kan uttrycks såsom positiv lag men inte upphävas därigenom. Detta är innehållet i regeln *suum quique*, vilken har en stor betydelse i Bonhoeffers etik och lagförståelse. Den positiva lagen bör formuleras efter dessa naturrätter och är underställd dem ifall en värdekonflikt skulle uppstå. Bonhoeffer beskriver arbete, äktenskap, stat och kyrka såsom strukturer med gudomligt mandat.

Vad beträffar lagens begränsningar så menar Bonhoeffer att lag inte förmår reglera kärlek som är riktad till verkliga människor (i motsats till idéer av människor), vilken ges genom personlig hängivelse. Lagen kan heller inte rymma de nödlägen där lagen måste brytas. Vad beträffar lag i den särskilt kristna bemärkelsen så beskriver Bonhoeffer denna på ett enhetligt sätt, dekalogen och bergspredikan (och apostolisk förmaning) förmedlar samma konkreta lydnad till Gud – och detta kan aldrig separeras ifrån evangeliet.

Scaer ser lag som ett enhetligt begrepp, vilket kan betraktas ifrån olika perspektiv och förstås på olika sätt men likväl förbli en enhet. Han gör en distinktion mellan lag i bred och smal bemärkelse, där den smalare bemärkelsen syftar på lagen såsom budskap om gudomlig fördömelse av synd och den bredare kan beteckna lag i överförd bemärkelse, så att ordet ”lag” kan användas som synonymt med andra begrepp såsom ”evangelium” eller ”Bibeln”. Scaer anser att lagen förekommer i den naturliga skapelsen och har förmedlats såsom särskild uppenbarelse (vilka båda, som sagt, är en odelbar enhet), han menar att den är av gudomligt ursprung och som sådan evig. Scaer beskriver lagen som en fullt giltig uppenbarelse av Gud, och hävdar att Guds etiska bestämmelser inte är godtyckliga utan tillhör Guds essens. Lagen har på detta sätt också en nödvändig och avgörande koppling till skapelsen; Gudomlig lag verkade i skapelseakten av världen, och den lag som finns i skapelsen är den naturliga lagen vilken också beskrivs som Den Helige Andes sätt att verka. Scaer gör med hänvisning till Jak 1:25 en distinktion inom lagen ifrån det uppenbarade perspektivet, mellan ofullkomnad eller fullkomnad lag.

Johannes Paulus II använder sig i *Veritatis Splendor* av olika bemärkelser av lagen, vilken i sig själv är en odelad helhet. Grunden är den eviga lagen, vilken likställs med den gudomliga visheten. Härifrån drar människans förnuft sin sanning och auktoritet, och genom det kan människan deltaga i den eviga lagen. Detta deltagande kallas för den naturliga lagen, vilken beskrivs som en mänsklig lag, och kan formaliseras såsom civil lag men den mottas och härleds alltid ifrån Gud. Den gudomliga lagen är Guds övernaturliga uppenbarelse, vilken inrymmer den *gamla lagen* vilken är förknippad med det israelitiska folket och dekalogen och den *nya lagen* vilken förknippas på ett särskilt sätt med Jesus och bergspredikan. Den nya lagen relateras till den gamla på ett typologiskt sätt, vilket gör att den nya lagen är kvalitativt sätt bättre än den gamla om än det inte föreligger någon strid emellan de två. JPII anser att den gudomliga lagen med dess budord har flera positiva möjligheter och därutöver flera negativa möjligheter, och dess negativa påbud menas vara universellt giltiga och bindande för alla utan undantag. Vissa handlingar bär inte förmågan att kunna riktas mot det goda i sig själva, oavsett omständigheter, och dessa kallas för ”intrinsically evil acts”. En väsentlig aspekt av lagdiskussionen i VS är frågan om lagens förhållande till frihet, ett förhållande som enligt JPII rätteligen bör beskrivas i termer av *theonomy* vilket betecknar uppfattningen att människans förnuft och fria vilja deltar i Guds lag och att det därför finns en sorts naturlig harmoni och samstämmighet däremellan.

6.2 Sammanfattningar av svaren på analysfråga B.

Pannenberg ser en funktion hos lagen som gör det moraliska värdet i en handling tydlig, och lagen kan på så sätt uppenbara det moraliska tillståndet hos en människa och hos mänskligheten. Lagen kan också tillsammans med människans förnuft förhindra att ondska bryter ut i samhället. I andra sammanhang talar han om lagen som en vakt mot synd under tiden som föregår Kristus, liksom lagens funktion att framkalla överträdelser vilket troligen bör förstås såsom att lagen uppenbarar det moraliska värdet i handlingar. Dessa funktioner omtalas som en helhet av Pannenberg såsom "the law's function relative to sinners", vilken är negativ. Det finns en positiv funktion med lagen i denna särskilda bemärkelse, den var avsedd att bevara det israelitiska folket i gemenskap med Gud och med varandra.

Lag har följande egenskaper och syften enligt Pannenberg: den binder människor till ett specifikt sätt att uppföra sig på, den söker skapa en form för livet som uppnår permanens och kan förklara en bestämmelse för normativ så att nya situationer måste hanteras genom expositioner av denna bestämmelse. Lagen kan tjäna samhället och det rätta genom att låta likartade händelser bedöms likartat, så att uniformitet kan ges till livet i samhället även om andra normgivande fenomen såsom exempelvis inhemska seder och bruk försvagats. Han menar att såväl samhället som kyrkan kan bidra till upprättandet av Guds framtid därför att Jesus har relativiserat betydelsen av vissa bestämda yttre ordningar, alla kan sålunda bidra till detta Guds styre. Kristna är inte underställda en särskild lag därför att Kristus har fråntagit den mosaiska lagen sin bindande kraft, men de är likaväl underställda samhällets lagar liksom alla andra medborgare. Dessa bör kristna bidra till att utforma, samtidigt som de (och alla andra) bör vara medvetna om lagens provisionella natur och dess olämplighet för att ge definitiv form åt människors relationer.

Bonhoeffer talar om statens makt såsom "the restrainer", vilken kan upprätthålla ordningar som upprätthåller livet. Kyrkan har en samhällskritisk funktion, vilken förstås som det enda autentiska innehållet i tvåregementesläran, i det att man med sitt budskap om Jesus Kristus skall vädja till makthavarna att lyssna och förändras om de går fel. Bonhoeffer tenderar att betona verklighetens enhet, så att man inte oproblematiskt kan tala om ett världsligt och ett andligt regemente. Detta är också sant för Bonhoeffers syn på lagen, som likaså måste ge uttryck för verklighetens enhet. En betydelsefull tanke hos Bonhoeffer är "det naturliga", vilket används för att tala om det naturliga tillståndet i världen efter syndafallet. Det naturliga form är orienterad mot Kristus, och dess innehåll kan förstås på ett universellt sett genom

förnuftet. Det naturliga ger rättigheter och plikter, där rättigheterna är speciellt betydelsefulla för Bonhoeffer förstådda som *suum cuique* vilket tidigare omtalats. Bonhoeffer menar att det finns en lag i alla objekt, vilka han ger en betydande mening för statens utformning av samhällets lagar. Objektens lagar måste emellertid frångås i vissa extraordinära situationer, vilket gör att Bonhoeffer beskriver lagens bindande kraft som ”relativ” hellre än ”absolut”.

Den religiösa lagens funktioner är att ge människor ett sätt att hylla Gud genom att efterleva den, och det är ifrån Guds sida ett instrument för att grunda lydnad i människor. Lagen kan skapa ett område i världen där tro och lydnad möjliggörs på så sätt att lagen åtminstone möjliggör en miljö som inte på ett negativt sätt motsäger tro. Bonhoeffer menar att Kyrkan inte har möjligheten att extrahera en konkret världslig ordning ur tron på Jesus Kristus, men att den måste motsätta sig det som på ett negativt sätt utgör ett hinder mot tro på Kristus. Kyrkan kan inte ge ett positivt bidrag till utformningen av politiska ordningar på basis av någon särskild uppenbarelse, utan endast på basis av rådgivning av experter på berört område vilka själva personligen är kristna. Kyrkan bör emellertid avgränsa sig ifrån felaktiga politiska ordningar på basis av bland annat särskild uppenbarelse genom Bibeln.

Scaer menar att lagen i dess uppenbarade form har till uppgift att uppenbara och fördöma vad som strider mot den, vilket ibland beskrivs som lagens andra bruk, vilket är den uppenbarade lagens främsta funktion. En följd av detta, vilket också är en av lagens funktioner, anses vara att lagen på så sätt förbereder människan på ett endast negativt sätt för att ta emot Kristus genom att verka i hennes inre liv. Den uppenbarade lagen i dess ofullkomnade skick har inga positiva funktioner, emedan den i dess fullkomnade skick har det. Scaer anser att lagen i dess fullkomnade skick svarar mot lagen så som den såg ut och förstods innan syndafallet, då den endast verkade (och/eller uppfattades) på positiva sätt vilket var Guds ursprungliga avsikt. Skillnad emellan fullkomnad och ofullkomnad lag beskrivs i termer av indikativ och imperativ. Lagen i stort förstås som en grund och förutsättning för evangeliet, därför att lagen alltid kräver rättvisa vare sig det är fråga om lag i särskilt uppenbarad bemärkelse eller civil lag. Att rättvisa krävs är en nödvändig förförståelse för evangeliet, och kunskap om lagen och rättvisan är vidare en nödvändighet för förståelsen av Gud överhuvudtaget.

Den naturliga lagens funktion är att ge grunden för den civila lagen, ett förhållande som inte utläggs närmare. Troligen sker det på så sätt att den naturliga lagen såsom inneboende förståelse för moralitet i människan, kan avspegla sig i de lagar som människor skapar. Scaer menar att Gud deltar i människans styre av samhället, så att det kan sägas att människan står i

Guds styre när lagar upprättas och utfärdas. Detta kallas för lagens första bruk, som på detta sätt kan sägas relateras till Gud och ha en kristologisk aspekt.

Den uppenbarade lagen tillför något till lag som helhet, såsom dess inre dimension och människans skuld inför Gud, men den motsäger inte nödvändigtvis innehållet i naturlig lag eller civil lag, och därav följer att kyrkan hos Scaer inte har ett monopol på förmedlingen av moraliska normer. Den uppenbarade lagens budskap är emellertid nödvändigt att förmedla, delvis på grund av dess förberedande funktion för evangeliet. Scaer menar att evangeliet inte ger några nya lagar beträffande det civila livet, och att kristna människor är underställda samhällets lagar och att de kan delta på olika sätt i statens utformning. De har ingen skyldighet att forcera sin lagförståelse på samhället. Samtidigt anser han att det finns former av speciellt uppenbarad lag vilka innehåller principer som är lämpade för bruk i samhället, här nämns speciellt dekalogen.

JPII noterar flera funktioner av lagen i *Veritatis Splendor*, såsom att Gud genom lagen gör sig känd genom den. Lagen gavs till människan för att återställa den ursprungliga harmonin mellan skapare och skapelsen, och den undervisar människan om vad som är rätt och fel och har så en möjlighet att dra människor till Gud. Efterlevnad av lagen beskrivs som ett villkor för människans erhållande av det eviga livet, i synnerhet budorden visar människan vägen till livet och leder till livet. Budorden fungerar som ett grundläggande villkor för kärleken till nästan. Dekalogen, som har en central plats i talet om lag i VS, beskrivs som en ofrånkomlig regel för allt socialt liv. [enter] Den gamla lagen gjorde det möjligt för människan att förstå sin kraftlöshet, och kan sägas förbereda människan för Kristus. Den naturliga lagens funktioner är att uttrycka människans syfte, rättigheter och skyldigheter och den uttrycker människans värdighet och lägger grunden för fundamentala rättigheter och skyldigheter på ett universellt sätt. Människan kan också genom den naturliga lagen finna en autentisk moralisk tillväxt, på samma sätt som hos buden. Kyrkan har den speciella uppgiften att uttolka de moraliska föreskrifter vilka gavs från Jesus till apostlarna (och hela Guds lag), för att sätta lagen i bruk på ett lämpligt sätt i förhållande till den partikulära historiska och kulturella situationen. Kyrkan är sanningens pelare och grundval, vilket också menas omfatta moraliska sanningar. Den har rätt att alltid och överallt förklara moraliska principer, även vad beträffar den samhällets ordning, och den har rätten att bedöma alla frågor som anknyter till fundamentala mänskliga rättigheter eller människors frälsning. Noterbart är den romersk-katolska kyrkans strävan sedan det andra vaticankonciliet att finna och uttrycka den rationella, universellt kommunicerbara karaktären av moraliska normer.

6.3 Sammanfattningar av svaren på analysfråga C.

Pannenberg menar att människor kan hålla enskilda regler, men att ingen människa kan hålla lagen som helhet. Han talar om en ”universality of sin”, en idé som inte är olik den traditionella föreställningen om arvssyndsläran. Pannenberg menar emellertid att tanken om syndens universalitet måste kunna legitimeras utan stöd ifrån särskild gudomlig uppenbarelse. Synden vanställer människans naturliga längtan efter liv, så att lagen på grund av synden förstås som något som står i vägen för livet och därför bör undvikas av människan.

Pannenberg finner ett lagmissbruk hos israeliterna som förstod sitt samfunds olika lagutvecklingar såsom tillhörandes den gudomligt givna lagen; det fanns ingen distinktion mellan den egna lagutvecklingen och den som Gud hade givit. Lagen, som från början slog an en universell ton, blev på det viset nedtyngd av tillägg vilka specifikt hade utvecklats med Israeliternas egna partikulära behov i åtanke, tillägg vilka i sin tur gavs samma auktoritet som den ursprungliga lagen.

Ett annat lagmissbruk är det som inte på ett tillräckligt sätt tar hänsyn till historiciteten i Jesu död, i vilken Pannenberg menar att lagen avslutades. Konsekvensen av det är att lagen inte ses som slutgiltigt avskaffad, och rörelsen från lag till evangelium kan sålunda reduceras till formen av en homiletisk regel vilken är ämnad att repeteras i oändlighet. Detta, menar Pannenberg, kan skapa en destruktiv sorts fromhet.

Ytterligare ett form av missbruk hänger ihop med den generaliserande egenskapen hos lagens form, vilken gör att inte alla former av orättvisor med lika stor lätthet kan täckas in av lagen. Detta kan göra att lagen blir arrogant och otillräckligt receptiv gentemot vissa specifika grupper, vars behov kanske negligeras av de som stiftat lagarna. På ett liknande sätt finns ett problem inte bara i lagens formulering utan också i dess applikation.

Pannenberg noterar också en tendens, i synnerhet hos den västliga medeltida kyrkan, vilken lade beslag på all makt överhuvudtaget under föreställningen att kyrkan kunde identifieras med Guds rike. En sådan kyrka har missförstått kyrkans provisionella natur, i förhållande till Guds rike.

Bonhoeffer ger förnuftet en betydande plats i människans förmåga att förstå och tillämpa lagen. Förnuftet förmår greppa ”det naturligas” innehåll, om än inte dess form och riktning som är mot Jesus Kristus. Bonhoeffer menar att förnuftet efter fallet kan beskrivas som ett ”fallet förnuft”, vilket endast ser vad som är givet i en fallen värld och då endast med

avseende på dess innehåll. Han tycks inte notera någon annan sorts kvalitativ försämring hos förnuftet, och skriver att det korresponderar med verkligheten. Dess funktion är att inom det naturliga livet bejaka och förstå individens rätt.

Ett missbruk noteras i tendensen inom modern kristendom att göra en distinktion mellan en ”världslig” och en ”kristen” princip som ställs emot varandra, vilket får till konsekvens att lagen – felaktigt förstådd som flertalet ömsesidigt oförenliga lagar – blir den slutgiltiga verkligheten. Världsåskådningar kan så formuleras, som alltid låter den kristne stå i en konflikt med lagen. Två tendenser noteras, sekterism och sekularism, och de båda gör det gemensamma misstaget att bejaka världen såsom opåverkad av att Gud blivit människa, ett faktum vilket Bonhoeffer menar har enat verkligheten till en enda ”Christ-reality”.

Bonhoeffer noterar detta missförstånd, med tillhörande missbruk, hos Martin Luther och inom den samtida protestantiska etiken utan att några specifika exempel ges. Det kan också vara så att kyrkan menar sig äga evangeliet, emedan den delger samhället sin lag, vilket också är ett missbruk – de båda tillhör hela verkligheten. Ett relaterat missbruk är tendensen som särskilt noteras hos den romersk-katolska kyrkan, att tala till världen på basis av några delade insikter härledda ur förnuft eller naturlig lag, så att man bortser ifrån evangeliet.

Vidare finner Bonhoeffer ett missbruk i en feltolkning av deviset *suum quique*, vilket egentligen handlar om individens rätt, så att det talar om rättigheter vilket tillfaller en grupp av människor eller hela samhället. En sådan förståelse leder till att individen reduceras till ett medel för att tjäna det som är gott för samhället, så att samhällets välstånd värderas högre än individens egna rättigheter. Bonhoeffer menar att ett så kraftigt underminerande av individens rättigheter banar väg för den fullständiga förgörelsen av all lag. Ett annat missbruk är att använda förment kristen lagförståelse för att legitimera politiska handlingar som annars inte hade accepterats, liksom för användandet av våld och tvång.

Ett sista lagmissbruk hos Bonhoeffer är att betrakta lag som absolut giltig.

Scaer menar att människan har en möjlighet att förstå och moraliskt svara på den naturliga lagen, som finns inneboende i skapelsen. Människan kan inte se skapelsens upphov eller gudomliga syfte eller Gud såsom laggivaren utan särskild uppenbarelse. Han menar att människan har isolerat sig ifrån Gud och därför förstår lagen, som ursprungligen var positiv, såsom förbjudande och straffande. Scaer observerar flera lagmissbruk, vilka alla i huvudsak berör förhållanden inom kyrkan och de kretsar kring antingen ett överdrivet omfattande lagbruk så att inte evangeliet kommer fram på ett fullgott sätt eller ett i princip obefintligt

lagbruk så att inte lagen kommer fram alls. Som exempel på det första nämns gruppen av ”judaizers” som Paulus omtalar i Galaterbrevet, liksom fariséerna, Ebioniterna, anabaptisterna och de reformerta. De två senare grupperna missbrukade vidare evangeliet så att det användes som förevändning för att göra uppror mot all civil ordning. De gav också lagen en plats som både föregår och efterföljer evangeliets inträde i den individuella kristnes liv, så att lagen presenteras som ett slutmål. Den andra gruppen har en antinomistisk tendens och utgörs av gnostikerna under den apostoliska och postapostoliska tiden, liksom Johann Agricola under reformationstiden, Schleiermacher och 1700-talsrationalisterna liksom Adolf von Harnack med flera under den moderna tiden. Denna, om än inbördes mycket diversifierade skara, menar Scaer har det gemensamt att man eliminerade lagkategorin i speciell bemärkelse vilket i längden fick konsekvenser också för evangeliet (som förutsätts behöva lagkategorin för att kunna förstås).

Scaer noterar slutligen ett sista lagmissbruk i universalismen, som föreslår att alla människor får del av evangeliets konsekvenser oavsett hur de förhåller sig till kategorierna lag och evangelium. Varken lag eller moraliskt eller omoraliskt handlande ger i så fall några eviga konsekvenser.

JPII menar att endast Gud är den Gode, och människan är oförmögen att fullfölja lagen i sin helhet endast såsom en gåva ifrån Gud genom Jesus. Han menar att människan styrs inifrån av Gud genom förnuftet, som förmedlar en naturlig kunskap om Guds eviga lag och har förmågan att visa människan vad som är rätt och fel. Ett förnuft upplyst av gudomlig uppenbarelse och tro anses ge människan en bättre förmåga att känna igen det goda och det onda. Samtidigt noterar JPII en sorts universiell erfarenhet hos människan, att hon på ett mystiskt sätt är dragen till att förråda sin öppenhet gentemot det som är sant och gott, och att hon ofta föredrar att välja det som inte är det bästa.

Ett missförstånd med flera relaterade missbruk noteras i diskussionen kring lagens förhållande till frihet. Ett missförstånd är positionen *heteronomy*, vilken betecknar uppfattningen att mänsklig frihet står i motsatsförhållande till lagen. Ett relaterat missbruk är tanken om att människan med sin måste frihet måste skapa egna värden, därför att de värden vilka föreslås av lag i någon mening anses strida mot hennes frihet. Ett annat missbruk kommer ur idén om att förnuftet är fristående i förhållande till Gud, och att sålunda ge förnuftet en sorts suveränitet. JPII menar att lag som endast kommer ifrån mänskligt förnuft har flera nackdelar, framför allt så har den sin enda grund i människans förnuft och kan bara betraktas som uttryck

för ”mänsklig moral”. Vidare har troligtvis inte alla åsikter fått vara med om att skapa en sådan lag.

Ett annat missförstånd med flera missbruk handlar om särskiljandet mellan en etisk ordning och en ordning som hör till frälsningen, så att världen kan sägas vara indelad i sfärerna ”världen” och ”det andliga”. JP II menar att denna distinktion är en förnekelse av den gudomliga uppenbarelsens budskap om att det finns en specifik och bestämd moralisk mening vilken är universellt giltig och permanent. En olycklig konsekvens av detta noteras av JP II, som menar att detta kan ge felaktiga implikationer vad beträffar kompetensen hos den romersk-katolska kyrkans läroämbete.

Ett annat missförstånd noteras i tanken om att det inte finns några objektiva normer för moralen, och att alla moraliska värderingar endast kan betraktas som ett uttryck för en viss kontext eller kultur. JP II menar att om än människan alltid existerar i en partikulär kultur, så kan hon inte på ett uttömmande sätt definieras därav. Han menar att det finns en mänsklig natur, vilken transcenderar kulturer, och det finns också passande universella moraliska normer.

Ett missbruk finns i förståelsen av den moraliska sanningen som dubbel, så att det finns en generell regel och utöver den vissa pastoralala eller existentiella motiv som möjliggör ett tillfälligt upphävande av den regeln till förmån för samvetets individuella bedömning. JP II menar att detta är ett missförstånd av samvetet i förhållande till mänsklig frihet och Guds lag.

6.4 Sammanfattningar av svaren på analysfråga D.

Pannenberg menar att Jesu utläggning av lagen förstudd i termer av det dubbla kärleksbudet inte skiljer sig materiellt sett ifrån de samtida rabbinska lärarnas texter som finns tillgängliga. En skillnad är emellertid att Jesus grundar kravet på kärlek till nästan, i Guds kärlek och skaparens godhet hellre än i traditionens auktoritet. Pannenberg förstår Jesus så att kärleksbudet ställs över traditionen som en kritisk princip, som ”a new basis for interpreting the law of God”. En väsentlig del i Pannengers teologi är det eskatologiska budskapet om uppenbarelsen av Guds kärlek och inbrytandet av Guds styre i världen, och han menar att Jesus på basis av detta kunde motsätta sig traditionen ifrån Mose och ändå kunde vara säker på att han verkade för Guds vilja.

Jesu funktion i förhållande till Israeliternas lag var att frigöra den ifrån dess förhårdade skal av inhemsk tradition. Det finns en ”bindande kärna” i denna, som Jesus öppnade upp för alla på ett universellt sätt. Samtidigt som detta medför att den Israelitiska lagen fick universell relevans, innebär det att den inte längre är bindande på något särskilt sätt för kristna överhuvudtaget. Detta beskrivs som en ”eschatological turn”, vars historiska betydelse särskilt betonas. I denna vändning framträder en ny objektiv situation för hela mänskligheten, delvis därför att Jesus har introducerat Guds rike till människan.

Pannenberg förstår Paulus så att de som vill leva som Kristna på ett indirekt sätt kommer att leva i överensstämmelse med den mosaiska lagens moraliska bud. Detta med speciell hänvisning till Den Helige Ande, vilken verkar i de kristna och uttrycker sig i handlingsmönster som den gamla lagen inte motsäger. Kristna tar också emot apostolisk vägledning vilken kan formuleras positivt och negativt, vilken inte ska förstås som en lag utan som ord ifrån Jesus Kristus själv och inte kan ignoreras utan vidare. Pannenberg skriver om begreppet ”den nya lagen”, men han menar till sist att evangeliet inte har lagens form om än det kan ge impulser till nya och bättre lagar.

Bonhoeffer menar att Jesus har försonat världen med Gud, och att det därför inte finns någon del av världen som inte har accepterats och försonats med Gud. Därför kan inte kyrkan ta Kristus för sig själv och ge världen lag, hur goda förevändningar man än har – Kristus tillhör hela världen och vice versa. Jesus har på så sätt enat världen, och det får konsekvenser för etiskt tänkande på så sätt att verkligheten efter Kristus endast består av en sfär eller verklighet kallad ”Christ-reality”. Bonhoeffer menar att Guds vilja är att denna realitet förverkligas i vår värld. Kristus introducerar också såsom ett exempel en ny etik som är centrerad kring vad som tjänar konkreta människor hellre än vad som är universellt giltigt, och vad som hjälper människans nästa hellre än principer av lag – detta är sådant som Bonhoeffer vill utläsa ur Jesu inkarnation och liv. Jesus är också grunden för Bonhoeffers tanke om ställföreträdande representation som handlar om att etiska subjekt kan/bör handla med andras behov i åtanke på ett sådant omfattande sätt att andra personer jag kan sägas ingå i den ställföreträdande representantens jag. Alla personer är ställföreträdande representanter oberoende av deras inställning till detta, och på detta sätt visar Bonhoeffer hur alla relationer bestäms av ömsesidig ansvarsfullhet, vilken är överordnad en åtlydnad av lagen.

Scaer framhåller Jesu död, vilken förstås såsom en ställföreträdande offerdöd så att Kristus i människors ställe led straffet som var föreskrivet av lagen och sålunda erbjöd Gud

satisfaktion. Detta kan människan veta och ta del av genom tro, och genom tron kan också människan förstå lagen på ett nytt sätt, när lagen är uppfylld inte längre går i konflikt med människan. Detta kallar Scaer för lagens tredje bruk, vilket han menar är ett legitimt uttryck för lagens plats i den kristnes liv med hänvisning till Jesus, Paulus, Luther och konkordieboken. Scaer är främmande för tanken att lagen inte skulle ha någon plats för de som vill leva i gemenskap med Gud, men han anser att lagen genom Kristus är väsentligen annorlunda. Lagen kan sägas ha inkarnerats, så att dess tidigare form förstås som ett skelett vilket har klätts med Kristus – Kristus är i det Nya Testamentet innehållet i lagen. Kristus inte bara fullkomnad lagen, han uppenbarar dess sanna och ursprungliga syfte. Dess förbannelser har fallit på Kristus, och kvar blir ett positivt bejakande av livet såsom en inbjudan för den kristne. Denna fullkomnade lag förstås som densamma som den lag vilken Scaer menar fanns i paradiset. Den fungerar tillsammans med Kristus som en enhetlig norm för det kristna livet.

Denna fullkomnade lag tas emot i tro, varför det också är viktigt att predika lagen i dess ofullkomnade skick därför att alla människor inte tror. Scaer menar att lagen alltid ska predikas för att utmana och fördöma synd, och för att förbereda människor för evangeliet.

JPII skildrar i *Veritatis Splendor* Jesus med utgångspunkt ifrån berättelsen i Mt 19 där han framstår som en god laglärare. Jesus ges en typologisk funktion i VS, såsom den nye Moses, vilken utlägger den nya lagen i bergspredikan. Jesus skildras också som länken mellan det gamla och det nya testamentet, därför att han i sin person har rekapitulerat den gamla lagens löften i den nya lagens uppfyllnad av dessa. Uppfyllnaden består i att Jesus har fullgjort lagen och blivit en levande och personlig lag, som bjuder människor att följa honom. Att följa denna kallelse till efterföljelse är grunden för kristen moralitet, vilken sålunda både inbegriper lydnad gentemot olika bud liksom efterföljelse av Kristi person.

Kristus ger människan en möjlighet att leva efter lagen genom det nya livet som ges i tro, och sålunda är det möjligt att efterleva Guds bud som förläggs till människans inre, så att lagen finns i varje kristen människas hjärta.

6.5 Vilka likheter finns?

Analysfråga A.

En första likhet kan noteras hos Scaer och JP II som båda betraktar lagen för det första såsom en enhet, så att lagens olika bemerkelser svarar för en enda lag, och för det andra såsom en del i Guds essens på ett tydligt sätt vilken medför bestämningen av lagen såsom evig. Dessa båda inrymmer också en distinktion mellan en gammal och en ny lag, vilken hos Scaer som sagt kallas för den ofullkomnade och den fullkomnade lagen, om än begreppen inte används på likvärdiga sätt hos de båda teologerna.

Pannenberg och Bonhoeffer gör en distinktion mellan lagen å ena sidan och det rätta respektive det goda å den andra sidan, så att de två inte med nödvändighet sammanfaller.

Pannenberg och Bonhoeffer talar mycket om lagens tendens till generalisering och ser därför en sorts ”klumpighet” i mer partikulära tillämpningar. De betraktar inte lagen som absolut.

Det finns en grundläggande likhet hos alla fyra, i det att lagen finner en grund i skapelsen. Detta uttrycks hos Pannenberg, Scaer och JP II i termer av ”naturlig lag” och hos Bonhoeffer såsom naturrätt eller i begreppet ”the natural”.

Analysfråga B.

Samtliga teologer utom Bonhoeffer noterar en funktion hos lagen som visar på människan såsom syndare. Detta finns starkast uttryckt hos Scaer och Pannenberg, men också hos JP II där det noteras en funktion hos lagen som gör det möjligt för människan att förstå sin kraftlöshet, och kan sägas förbereda människan för Kristus.⁶⁶³

Samtliga teologer menar att kristna är underställda samhällets lagar och kan eller bör bidra till att utforma dem. Detta noteras svagast hos Scaer, som menar att de kan göra det om än det inte föreligger någon skyldighet. De övriga insisterar på kyrkans uppgift att bidra till den civila lagen och samhället på detta sätt; vidare menar Pannenberg att kyrkan måste påminna samhället om dess provisionella natur, Bonhoeffer menar att kyrkan på ett negativt sätt med hjälp av evangeliet och Bibeln ska protestera mot samhället ifall det handlar orätt, och på ett

⁶⁶³ s. 38 (artikel 23) John Paul II, *The Splendor of Truth: Regarding Certain Fundamental Questions of The Church's Moral Teaching*, Libreria Editrice Vaticana, United States: 2010

positivt sätt söka bidra till lagarnas utformning genom experter som själva personligen är kristna. JP II menar att kyrkan har rätt att alltid och överallt förklara moraliska principer och kan bedöma alla frågor som anknyter till fundamentala mänskliga rättigheter eller människors frälsning. Han menar emellertid att kyrkan bör eftersträva att kommunicera moraliska normer på ett rationellt och universellt godtagbart sätt.

Samtliga noterar som sagt en grund för lagen i skapelsen. Hos Bonhoeffer och JP II utgör detta en mycket väsentlig grund för tanken om mänskliga rättigheter (JP II) eller naturrätt (Bonhoeffer). Hos Bonhoeffer diskuteras detta i termer av *suum cuique*, vilket menas ge rättigheter och skyldigheter, och JP II menar att den naturliga lagens funktioner är att uttrycka människans syfte, rättigheter och skyldigheter.⁶⁶⁴ Scaer, Bonhoeffer och JP II menar att en av den naturliga lagens/det naturligas funktioner är att ge grunden för den civila lagen.

Samtliga teologer framhåller platsen av dekalogen för formeringen av en kristen etik, och dess innehåll beskrivs på ett ganska entydigt sätt av alla av alla som särskilt lämpligt för mänskligt socialt liv, på basis av dess universalitet och nära koppling till naturlig lag/det naturliga.

Både JP II och Scaer framhåller att Gud gör sig känd genom lagen.

Analysfråga C.

Pannenberg och Scaer menar att ingen människa kan hålla lagen som helhet. JP II menar att ingen människa, utan den nya lagens kraft, kan hålla lagen som helhet. Bonhoeffer, Scaer och JP II menar att människan med hjälp av förnuftet kan förstå och tillämpa lagen.

En likhet finns mellan Pannenberg och JP II; Pannenberg menar att lagen kan missbrukas när den formuleras av lagstiftare som inte tar hänsyn till alla människors behov på ett rimligt, rättvist sätt. JP II menar att lagen, när den förstås som kommandes ur endast en demokratisk grund, inte ger uttryck för alla människors behov utan endast dem vars åsikter har blivit hörda.

Bonhoeffer och JP II talar båda i termer av en enhetlig verklighet, vilket de också insisterar på, gentemot förståelsen av världen såsom indelad i olika sfärer eller regementen.

⁶⁶⁴ S. 78 (artikel 50) John Paul II, *The Splendor of Truth: Regarding Certain Fundamental Questions of The Church's Moral Teaching*, Libreria Editrice Vaticana, United States: 2010.

Analysfråga D.

Pannenberg och JP II värderar båda apostolisk vägledning som en betydande och avgörande källa för moraliska normer för den kristne.

Pannenberg och Bonhoeffer talar båda om en ny sorts objektiv verklighet med Kristus. Pannenberg beskriver denna som ”Guds rikets inträde”, vilket alla människor liksom staten och kyrkan kan arbeta för att realisera på ett medvetet eller omedvetet sätt. Bonhoeffer beskriver detta som en verklighet kallad ”Christ-reality”, vilken människor kan realisera genom att leva i enlighet med denna nya verklighet.

Det finns en likhet mellan Scaer, Bonhoeffer och JP II i det att de menar att kristna fortfarande är underställda lagen i särskild religiös bemärkelse, om än alla också betraktar lagen som något nytt och förändrat. Scaer beskriver detta genom talet om den fullkomnade lagen, vilken blir tillgänglig i tro och per automatik bestämmer människans förhållande till lagen såsom indikativt. JP II beskriver detta genom talet om den nya lagen, vilken beskrivs som en kraft vilken ger den kristna människan möjlighet att uppfylla Guds lag och sträva efter fulländning i kärlek.

Pannenberg och JP II talar båda om Jesus såsom laglärare. Pannenberg menar att Jesus, liksom samtidens rabbiner, talade om lagen i termer av kärlek till Gud och kärlek till nästan. JP II beskriver också Jesus såsom en laglärare, om än på ett helt annorlunda sätt.

6.6 Vilka skiljaktigheter finns?

Analysfråga A.

En konflikt mellan Bonhoeffer och Pannenberg å ena sidan och JP II å den andra finns ifråga om lagens bindande kraft. De förra anser att lag inte är bindande (om än det måste finnas goda skäl för att bryta mot lagen) emedan den senare insisterar på att lagen är bindande, förutsatt att den är giltig.⁶⁶⁵

Pannenberg och Bonhoeffer gör en distinktion mellan lagen och det rätta, så att de två inte med nödvändighet sammanfaller. En sådan distinktion görs inte hos Scaer och JP II, och JP II

⁶⁶⁵ Tidigare har framgått att Thomas av Aquino menar, liksom Bonhoeffer och Pannenberg, att lag inte är absolut bindande och att det finns giltiga undantag även om lagen i sig är en giltig lag.

söker aktivt motverka en sådan distinktion, vilken han betraktar som ett missförstånd eller missbruk. Det bör nämnas att JP II, i traditionen från Aquino, har vissa kriterier för vad som utgör giltig lag.

Analysfråga B.

En grundläggande skiljaktighet finns hos Pannenberg, som ensam anser att den kristna människan inte är underställd lag i särskild religiös bemärkelse. Detta refuterar grundligast av Scaer, som blir uppenbart i analysfråga C.

Bonhoeffer insisterar på att kyrkan med budskapet om Jesus Kristus, bör kritisera samhället ifall det handlar orätt. Scaer skriver uttryckligen, med ord ifrån apologin till *Confessio Augustana*, att lutheraner inte tillåter att evangeliet ges en roll i samhällets angelägenheter.⁶⁶⁶

Emedan det finns en likhet hos Pannenberg, Scaer och JP II i det att lagen anses förbereda människan för Kristus, så måste också en skiljaktighet noteras. Scaer menar att detta endast kan betraktas på ett helt negativt sätt, så att lagen ”bryter ner” människan så att hon sätts i ett existentiellt läge som är receptivt för Kristus. JP II, å andra sidan, menar att människan genom att leva efter lagen gradvis kommer att omfatta allt mer av det goda, vilket på ett positivt sätt kan leda till Kristus.

JP II och Scaer menar att Gud gör sig känd genom lagen. Scaer menar emellertid att lagen inte på ett tillfredsställande sätt visar vem Gud verkligen är, för detta krävs också evangeliet förstått såsom Jesus Kristus. JP II kan tala om den nya lagen såsom är Jesus Kristus, och menar att Jesus på ett tillfredsställande sätt visar vem Gud verkligen är.

JP II menar vidare att lagen är ett villkor för människans erhållande av det eviga livet, vilket Scaer invänder mot då detta inte anses vara en av lagens funktioner eller ens möjligt för människan att samverka till. Scaers invändning är jämförbar med kritiken av VS, så som den framkommer av de övriga lutherska teologerna i kapitel 5.4.

Analysfråga C.

JP II är den enda av teologerna som menar att människan, stödd av den nya lagen förstådd som nådens kraft, kan hålla lagen.

⁶⁶⁶ S. 88 Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VIII: Law and Gospel and The Means of Grace*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 2008

Pannenberg kräver att lagen i speciell religiös bemärkelse skall ses som slutgiltigt avskaffad på ett historiskt sätt, som ett eskatologiskt skeende. Pannenberg noterar ett lagmissbruk hos de som menar att lagen inte är slutgiltigt avskaffad, och menar lagen och evangeliet på så vis kan reduceras till en homiletisk regel. Pannenberg menar att detta kan skapa en destruktiv sorts fromhet. Scaer menar (tillsammans med Bonhoeffer och JPII) för det första att lagen inte alls är avskaffad, och för det andra så förordar han dikotomin lag-evangelium på det sätt som Pannenberg menar är ett missbruk. Scaer menar att lag-evangelium dikotomin bör utgöra en homiletisk regel, och beträffande den fromhet en sådan dikotomi kan skapa så håller han med Pannenberg om att en säregen sorts spiritualitet kommer därav, men att den likväl är riktig.⁶⁶⁷ Scaer noterar ett missbruk hos dem som vill påstå att den uppenbarade lagen är avskaffad för de kristna, vilket Pannenberg som sagt menar.

Scaer noterar vidare ett lagmissbruk i universalismen, som föreslår att alla människor får del av evangeliets konsekvenser oavsett hur de förhåller sig till kategorierna lag och evangelium. Detta ser han hos Pannenberg.⁶⁶⁸

Bonhoeffer ser en tendens inom modern kristendom att göra en distinktion mellan en ”världslig” och en ”kristen” princip som ställs emot varandra, vilket på ett otillräckligt sätt bejakar Guds människoblivande vilket menas ha enat verkligheten. En del i problemet menas vara att kyrkan betraktar evangeliet som något för kyrkan, och lagen som något för samhället. Detta är en väsentlig skiljaktighet ifrån Scaer, som på ett tydligt sätt distanserar kyrkan ifrån samhället, exempelvis när han skriver att evangeliet inte har att göra i samhällets göromål. JPII framträder här i samma läger som Bonhoeffer, och JPII menar att det är ett misstag att dela in verkligheten i ”världen” och ”det andliga”.

Bonhoeffer distanserar sig ifrån JPII när han skriver om tendensen som han menar finns hos den romersk-katolska kyrkan, att tala till världen på basis av några delade insikter härledda ur förnuft och naturlig lag, så att man på ett tillfälligt sätt bortser ifrån evangeliet. Det finns också en skiljaktighet mellan Bonhoeffer och JPII, i det att Bonhoeffer inte betraktar lag som absolut giltig.

⁶⁶⁷ Scaer kan skriva: “The Lutheran position is perhaps the most philosophically unsatisfying because the Christian is continually confronted by a God who hates and loves him at the same time” och ”A profound sense of spiritual forsakenness persists as long as the Christian lives”. S. 28 Scaer, David P., “The Law and the Gospel in Lutheran Theology”, *Logia: A Journal of Lutheran Theology*, årg. 3, nr 1, 1994: 27-34

⁶⁶⁸ Som jag har förstått detta baseras det på Pannenbergs ambition att föra ett eskatologiskt motiv till den traditionella framställningen av begreppet naturlig lag, så att människan också förstås i termer av sin framtid i relation till Gud genom Jesus Kristus. Om den naturliga människan essentiellt kan definieras på detta sätt får det möjligen implikationer vad beträffar frälsningens utgång såsom dubbel, vilket troligen är vad David P. Scaer menar.

JPII kritiserar dem som menar att det inte finns några objektiva normer för moralen, i sammanhanget av att somliga menar att det ytterst är kultur och kontext som skapar normer. Bonhoeffer menar att det finns objektiva normer för moralen, exempelvis i ”det naturliga”. Samtidigt bör det noteras att Bonhoeffer menar att tanken på det ”absolut goda” är felaktig.

Ytterligare en skiljaktighet är frågan om huruvida den moraliska sanningen är dubbel eller ej, JPII ser ett missbruk hos de som skiljer mellan den ”generella regeln” och ”vissa pastorala eller existentiella motiv”. Dessa temata har redan nämnts, då ifråga om huruvida lagen är absolut bindande eller ej.

Analysfråga D.

JPII beskriver Jesus som ”den nye Moses” och såsom en ny laggivare, emedan Pannenberg skildrar Jesus som den som kunde motsätta sig traditionen ifrån Mose. Denna diskussion kan relateras till diskussionen som förs i kapitel 5.4, där det diskuteras hur pass skriftenlig JPIIs framställning av Jesu relation till lagen är.

Ytterligare en skiljaktighet mellan Pannenberg och JPII är rollen av den apostoliska vägledningen. Om än Pannenberg värderar dess roll för det kristna livet mycket högt, så motsätter han sig uttryckligen den apostoliska vägledningens status som lag. Hos JPII emellertid, får samma vägledning karaktären av lag när kyrkans uppdrag förknippas så tydligt med uttydande och utfärdande av lag. Ytterligare en skiljaktighet är att Pannenberg uttryckligen avfärdar beskrivningen av evangeliet som ”den nya lagen”, emedan en sådan förståelse av evangeliet är betydande hos JPII.

Övriga skiljaktigheter som relaterar till Analysfråga D har redan nämnts.

7.0 Sammanfattande slutdiskussion.

Syftet med min uppsats har varit att förstå hur man i romersk-katolsk och luthersk teologi framställer och tänker om lagbegreppet. Jag är nöjd med valet av källor, *Veritatis Splendor* är den första påvliga encyklikan som principiellt avhandlar frågan och de lutherska teologerna jag har valt torde utgöra en bred representation av den lutherska spännvidden.

David P. Scaer är förtjänstfull för att han eftersträvar en trohet mot de lutherska bekännelsetexterna, där de mest betydande är författade av reformatorerna själva. Han har förbundet sig lära i enlighet med dessa, varför man kan anta att Scaers lagförståelse i hög grad uttrycker den lagförståelse som många lutherska kyrkor historiskt sett praktiserat och uttryckt. Bonhoeffer, å andra sidan, är uppenbarligen inte överdrivet angelägen om att korrekt återge traditionell luthersk lagförståelse i alla avseenden. Vilket onekligen är hans förtjänst, och möjligen anledningen till att han fick lida martyrdöden. Vad Pannenberg beträffar, så har han eftersträvat en bredare anklang i sin teologi med nära dialog till andra religioner, samtida naturvetenskap och psykologi. Förhoppningen är att denna triad tillsammans skall kunna lyckas med konststycket att representera ”den lutherska teologins” förståelse av lagbegreppet.

Jag har med hjälp av analyser av dessa teologiska subjekt fått fram olika förståelser av lagbegreppet på ett sätt som jag menar överrensstämmer med de källor jag valt att analysera, och jag har kunnat fastställa ett antal likheter och skiljaktigheter däremellan. Jag hoppas och tror att detta har kunnat utgöra en fruktbar och intressant diskussion om romersk-katolsk och luthersk lagförståelse.

En synpunkt som framkommit i kapitel 5.4 framförs av Reinhard Hütter, som menar att evangeliet i *Veritatis Splendor* försvinner in i lagen. Han skriver: “[...] the ”new law” is fully subsumed under the concept of “law,” whereby the latter’s whole point – at least according to Aquinas – seems to be missed”.⁶⁶⁹ Karl P. Donfried anmärker att Johannes Paulus II i *Veritatis Splendor* på några ställen använder bibliska texter, nästan som om de vore lagtexter.⁶⁷⁰ Att två lutheraner, Hütter och Donfried, anmärker på romerska-katolikers sätt att tala om evangeliet och Bibeln är stereotyp och nästan vad man hade kunnat förvänta sig, men i deras invändningar ges ändå en diskussion som är djupt seriös; kan man föreställa sig någon annan form för moraliska normer än lag?

⁶⁶⁹ S. 96 Reinard Hütter; Theodor Dieter [Red.], *Ecumenical Ventures in Ethics: Protestants Engage Pope John Paul II's Moral Encyclicals*, William B. Eerdmans Publishing Co. Grand rapids, Michigan: 1998

⁶⁷⁰ Ibid s. 55

Detta är en intressant frågeställning. Det är samtidigt en frågeställning som, av naturliga skäl, ligger utanför föreliggande arbetes syfte och frågeställningar. Bonhoeffer och Pannenberg talar emellertid mycket om just sådana moraliska normer. Pannenberg skriver: "[Love is] the motivation for acceptance of others, for the recognition that establishes and preserves fellowship between persons" och "Love as the source of lasting fellowship is the basis of what is right, and it alone perfects it".⁶⁷¹ Bonhoeffer har liknande, mera direkta mellanmänniska lösningar och utlägger några begrepp, såsom "bond of life" och "vicarious representation" vilka kan sägas utgöra kärnan i hans *Ethics*. Bonhoeffers favoritämne är alltså inte lag. Är denna inställning något som man med gott samvete kan generalisera över också andra lutherska teologer? Att döma av *Ecumenical Ventures in Ethics* så är det inte bara Bonhoeffer (och Pannenberg) som ser en annan slutdestination än lag som norm för mänskligt handlande. Jag undrar om det egentligen är möjligt för ett sekulärt samhälle att stämma in i det.

JPII menar att människan är mer än sitt sammanhang, och att hon inte på ett uttömmande sätt kan bestämmas med hänvisning till en viss kontext eller kultur. På ett liknande sätt visar det sig att lagen i alla dessa teologers skildringar, är något mer än sitt sammanhang och inte på ett uttömmande sätt kan bestämmas med hänvisning till endast en viss kontext eller kultur. Lag kan först i teologin bli transcendent, aldrig annars. Lagen kan förvisso ges en närmast transcendent permanens om man erkänner immanenta strukturer, kanske såsom naturlagar eller naturrätter eller annat, om än dylika uppfattningar inte är speciellt tongivande idag. Ibland omtalas ett litet uppsving för dylika uppfattningar, att beskriva det som en naturrätternas renässans vore nog en överdrift, men likväl. Kanske gör globalisering och de olika internationella ansträngningar för rättvisa som görs både av stater och ideella människorättsorganisationer att en mera global och universell förståelse av lag och i synnerhet rätt gror. Ett talande exempel kan vara FN, som sedan 1948 har upprättat internationella konventioner som behandlar mänskliga rättigheter. Troligtvis är dessa fenomen vad JPII talar om när han ser en "heightened sense of the dignity of the human person" i samtiden.⁶⁷² Ola Sigurdsson belyser i sin bok *Det postsekulära tillståndet: religion, modernitet, politik* frågan och skriver: "De olika dokumenten bekänner sig till människovärdet men inte till en specifik teoretisk eller livsåskådningsmässig legitimering av det".⁶⁷³ Han problematiserar också frågan

⁶⁷¹ s. 93-94 Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 3*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1998.

⁶⁷² S. 52 (artikel 32) John Paul II, *The Splendor of Truth: Regarding Certain Fundamental Questions of The Church's Moral Teaching*, Libreria Editrice Vaticana, United States: 2010.

⁶⁷³ S. 268 Sigurdsson, Ola, *Det postsekulära tillståndet: religion, modernitet, politik*, Glänta produktion, Munkedal: 2009

om tesen om lagens universalitet, genom att visa på ”varje universalitetsanspråks situerade karaktär”.⁶⁷⁴ Denna internationella ”rörelse” av internationell rätt kan förstås inte tas till intäkt för endast ett naturrättsperspektiv, eller som ett bevis på människans tillgång till en gemensam naturlig lag på ett oproblematiskt sätt. Samtidigt anser jag inte att universalitetsspåret skall släppas, ty om man som teist anser att Gud har skapat världen och allt den rymmer torde det ligga nära till hands att tänka sig att det finns vissa för människan gemensamma preferenser och uppfattningar. Möjligen kan det faktum att så många olika parter i den internationella dialogen har enats om så mycket, sägas visa att vissa lagar ligger närmare till hands för människan än andra.

När vi nu har ägnat oss åt frågan om lagens möjliga verkan *inifrån och ut*, låt oss för ett ögonblick betrakta lagen förstådd såsom *utifrån och in*. Teologin verkar ju på båda sätten, när den är som bäst utan att säga att ett sätt är sämre än något annat – den som är bekant med den apostoliska trosbekännelsen känner till att kyrkan inte bara har en trosartikel om Gud Fader (hela skapelsens interna strukturer) eller Kristus (specifik kristen uppenbarelse genom Kristi Kropp) eller Den Helige Ande (mystiskt verkande överallt), utan just allihopa – samtidigt.

Låt mig delge Thomas av Aquinos fyra skäl för nödvändigheten av särskilt uppenbarad lag; *utifrån och in*. För den moderna läsaren känns dessa skäl kanske just ”medeltida”, men Aquinos skäl för värdet av särskilt uppenbarad lag är djupt seriös och relevant. För det första så noterar Aquino att mänskligt omdöme kan variera, att människor kommer till olika slutsatser i olika frågor, och att det därför krävs en gudomlig lag för att människan ska veta vad som är rätt och fel utan att behöva tvivla på det.⁶⁷⁵ För det andra så kan lagar endast skapas för det som människan känner till och är kompetenta nog att döma, och detta är endast yttre handlingar. Människans inre är dolt och behärskas inte på samma sätt av människan så att hon kan stifta lagar om det, men likaväl så är det nödvändigt att människor uppför sig både med avseende på yttre och inre handlingar.⁶⁷⁶ För det tredje så menar Aquino att mänsklig lag inte kan straffa eller förbjuda alla onda handlingar. Om man avser att göra sig av med all ondska genom lag, så skulle man därigenom göra sig av med också många goda saker och man skulle så förhindra utvecklingen av det gemensammas bästa.⁶⁷⁷ Den gudomliga lagen behövs så att ingen ondska kan förbli oförbjuden eller ostraffad emedan samhället samtidigt

⁶⁷⁴ Ibid s. 240

⁶⁷⁵ S.T. IIa. 91, 4

⁶⁷⁶ S.T. IIa. 91, 4

⁶⁷⁷ S.T. IIa. 91, 4

kan utvecklas på bästa möjliga sätt.⁶⁷⁸ För det fjärde så menar Aquino att det är genom lag som människan styrs för att utföra handlingar vilka är riktiga i ljuset av människans ändamål. Om människan vore avsedd för ändamål vilka svarar mot hennes naturliga fakultet, så skulle ingen gudomlig lag behövas, då den naturliga och den mänskliga lagen i så fall skulle räcka, därför att de kommer ur människans naturliga fakultet.⁶⁷⁹ Men människan är avsedd för evig lycka vilken är oproportionerlig mot människans naturliga fakultet, och därför så är det nödvändigt att det finns en lag vilken svarar mot hennes högre ändamål.⁶⁸⁰

Oavsett om lagen verkar *utifrån och in* eller *inifrån och ut* eller både och; jag anser att etisk realism är ofrånkomligt och absolut nödvändigt, det behövs en ”Archimedean point” för att kunna kritisera ordningar som är uppenbart orättfärdiga. Utan en sådan punkt kan man inte på ett seriöst sätt säga att någonting är *uppenbart* orättfärdigt överhuvudtaget, vilket jag tycker kan vara önskvärt givet hur världen ser ut. Jag anser att det inte endast är önskvärt, utan att en sådan etisk realism faktiskt finns och gör sig bäst i verkligheten bortom pappret som den är formulerad på. Möjligtvis så anses tydliga sanningsanspråk inte vara förenliga med samtida intellektuell *ortodoxi*, men om jag var tvungen att välja så föredrar jag medmänsklig *ortopraxi* – att motså förtryck av mänskligt liv fodrar en epistemologi värd namnet, något som jag innerligt hoppas att den intellektuella samtiden kan resa sig till att acceptera också i teorin (ty organisationer likt Amnesty International gör det redan i praktiken).

Vidare så anser jag att det är önskvärt att kunna tala om detta på ett universellt sätt, vilket varje teist borde, för om man anser att en Gud har skapat världen så är världen *i sig själv* säkerligen inte en etiskt neutral plats för någon vare sig hon eller han är *jude eller grek...* därför så är det glädjande att se att samtliga teologer i föreliggande uppsats ger olika sorters naturliga grunder för lag i varierande grad. Detta är uppenbarligen vägen fram.

Slutligen så menar jag att det är rimligt att föreställa sig att Jesu etik kan vara i harmoni med en sådan allmän etik och att det inte nödvändigtvis måste föreligga någon konflikt. Snarare kan det vara så att Jesus tillför något till det problematiska projektet i att uttyda etiken så som den förekommer i världen på ett realistiskt sett – detta torde vara en *absolut nödvändig* konsekvens av läran om att Jesus och Gud är en och densamme.

⁶⁷⁸ S.T. IIa. 91, 4

⁶⁷⁹ S.T. IIa. 91, 4

⁶⁸⁰ S.T. IIa. 91, 4

Källhänvisningar

Primärkällor:

Bonhoeffer, Dietrich, *Ethics*, Fortress Press, Minneapolis: 2005

Hütter, Reinard; Theodor Dieter [Red.], *Ecumenical Ventures in Ethics: Protestants Engage Pope John Paul II's Moral Encyclicals*, William B. Eerdmans Publishing Co. Grand rapids, Michigan: 1998

John Paul II, *The Gospel of Life: Evangelium Vitae*, Pauline Books & Media, Boston: 1995.

John Paul II, *The Splendor of Truth: Regarding Certain Fundamental Questions of The Church's Moral Teaching*, Libreria Editrice Vaticana, United States: 2010.

Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 1*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1991

Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 2*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1994

Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology: Volume 3*, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan: 1998

Pannenberg, Wolfhart, *Ethics*, The Westminster Press, Philadelphia: 1981

Pannenberg, Wolfhart, "Toward a theology of law", *Anglican Theological Review* 55 40, 1973: ss. 395-420.

Pannenberg, Wolfhart, "When Everything Is Permitted", *First Things*, 80 F, 1998: ss. 26-30.

Pannenberg, Wolfhart, "Freedom and The Lutheran Reformation", *Theology Today*, 38 3 O, 1981: ss. 287-297.

Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VIII: Law and Gospel and the Means of Grace*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 2008

Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics XI: Baptism*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 1999

Scaer, P. David, *Confessional Lutheran Dogmatics VI: Christology*, Lutheran Academy, Chelsea, Michigan: 1989

Scaer, David P., "The Law and the Gospel in Lutheran Theology", *Logia: A Journal of Lutheran Theology*, årg. 3, nr 1, 1994: 27-34

Scaer, David P., "Third Use of the Law: Resolving the Tension", föredrag hållet Januari 2005 vid det 28th Annual Symposium on the Lutheran Confessions på Concordia Theological Seminary, Fort Wayne, Indiana.

Scaer, David P., "Formula of Concord Article VI: The Third Use of the Law", *Concordia Theological Quarterly*, vol 42 nr 2, April 1978: 145-155

Sekundärkällor:

Alvunger, Daniel, *Nytt vin i gamla läglar: Socialdemokratisk kyrkopolitik under perioden 1944-1973*, Församlingsförlaget, Göteborg: 2006

Aquinas, Thomas, *On Law, Morality, and Politics* [2nd ed], Hackett Publishing Company Inc, Indianapolis, IN: 2002

Aquinas, Thomas, *Summa Theologica: Complete English Edition in Five Volumes*, Sheed & Ward, London: 1981

Braaten, Carl E. [red.]; Clayton, Philip [red.], *The Theology of Wolfhart Pannenberg: Twelve American Critiques, with an Autobiographical Essay and Response*, Augsburg Publishing House, Minneapolis: 1988

Brunner, Emil, *Rättvisa: en lära om samhällsordningens grundlagar*, Svenska Kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm: 1945

Church Law and Polity in Lutheran Churches: Reports of the International Consultations in Järvenpää [Finland] (1970) and Baastad [Båstad, Sweden] (1977), Geneva: Lutheran World Federation: 1979

Copleston, Frederick Charles, *Aquinas*, Penguin Books, Harmondsworth: 1970

DeYoung, Rebecca Konyndyk; Colleen McCluskey, *Aquinas's Ethics: Metaphysical Foundations, Moral Theory, and Theological Context*, University of Notre Dame press, Notre Dame, Indiana: 2009

Ekström, Sören, *Makten över kyrkan: Om Svenska kyrkan, folket och staten*, Verbum, Stockholm, 2003

Engström, Tomas *Dostojevskij och rätten*, examensarbete i allmän rättslära, Lunds universitet: 2001

Finnis, John, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, New York: 2004

Godsey, John D., *Preface to Bonhoeffer: The man and Two of his Shorter Writings*, Philadelphia: Fortress press: 1965.

Hendrik Berkhof, *Kyrka och kejsare. En undersökning om den bysantinska och den teokratiska statsuppfattningens uppkomst på 300-talet*. Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm: 1962.

Hoffman, Paul E., "Church Law and Church Polity: Report on the Initiation of a Study Project", *Lutheran World*, 17: 4, 1970: ss. 377-387.

Kelly, Geoffrey, "Dietrich Bonhoeffer: Antiwar Activist and Visionary for Peace", *Living pulpit*, 14: 4 O-D, 2005: ss. 12-14

Kreeft, Peter, *Summa of The Summa*, Ignatius Press, San Fransisco: 1990.

Lisska, Anthony J., *Aquinas's Theory of Natural Law*, Oxford University Press, New York: 1996

Mattes, Mark C., "Wolfgang Pannenberg on The Doctrine of Justification", *Lutheran Quarterly*, 18: 3 Aut, 2004: ss. 296-324.

McGrath, Alister E., *Reformation Thought: An introduction (3rd Edition)*, Wiley-blackwell, Oxford: 2001

Nygren, Tomas, *Lag och evangelium som tal om Gud: en analys av synen på lag och evangelium hos några nutida lutherska teologer: Pannenberg, Wingren och Scaer*, Artos & Norma bokförlag, Skellefteå: 2007

Schiefelbein, Kyle Kenneth, "In the Voices of Those Who Knew Him: an Introduction to Dietrich Bonhoeffer", *Word & World*, 26: 1 Wint, 2006: ss. 77-85

Sigurdsson, Ola, *Det postsekulära tillståndet: religion, modernitet, politik*, Glänta produktion, Munkedal: 2009

Svenska kyrkans bekännelseskriter (sjätte upplagan), Verbum, Stockholm: 2005

Witte, John Jr; Alexander S., Frank, *Christianity and Law: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge: 2008

Witte, John Jr, *Law and Protestantism: The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge: 2002

Witte, John Jr [red.]; Alexander S., Frank, *The Teachings of Modern Protestantism: On Law, Politics & Human Nature*, Columbia University Press, New York: 2007

Witte, John Jr [red.]; Alexander S., Frank, *The Teachings of Modern Roman Catholicism: On Law, Politics & Human Nature*, Columbia University Press, New York: 2007

Young, Iris Marion, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, New York: 2002

Källor från internet:

[Http://www.nytimes.com/2007/05/10/world/americas/10pope.html?_r=1](http://www.nytimes.com/2007/05/10/world/americas/10pope.html?_r=1) (sida hämtad 20/1 - 2011)