

PRÆSTEFORENINGENS

Blad

NR. 42
19. OKTOBER 1951
41. ÅRG.

INDHOLD: Karl Barths skabelsesetik. I. — Næste søndags tekst. — Uge til uge.
— Litteratur. — Personalia.

Karl Barths skabelsesetik. I. Af E. Thestrup Pedersen.

Med overskriften sigtes til det nylig udkomne, afsluttende kvartbind af Barths dogmatik bind III (»Die kirchliche Dogmatik« III, 4. Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1951 X + 810 s.), hvis hovedtema er skabelsen. Med de hidtil udkomne knap 6000 sider, har B. fremlagt læren om Guds ord (bd. I), om Gud (II) og nu altså læren om skabelsen. Han mangler så »kun« 2. og 3. trosartikel: forsoningen og forløsningen, men da han opfatter forsoningslæren som dogmatikerens hovedopgave, kan det have lange udsigter med afslutningen. B. trækker store veksler på sine abonnenters pengepung (de hidtil udgivne 8 bd. kan dog nu fås til en reduceret subscriptionspris på 200 sfr.) og sine læserses tålmodighed. Men et bemærkelsesværdigt faktum er det, at et sådant værk kan se dagens lys midt i vor tekniske tidsalder. B. er nu 65 år, men åbenbart stadig i fuld vigeur.

Det sidste kvartbind indeholder den til skabelseslæren hørende *specielle etik*, et emne, der nok kan være af interesse, dels fordi de etiske problemer i dag, forståeligt nok, er skudt i forgrunden i teologien, dels fordi man må være spændt på, hvorledes B. med sin eksklusive kristologiske åbenbaringsforståelse overhovedet kan nå til en speciel *skabelsesetik*. — Alt opsummeres i dette bind under overskriften: »Das Gebot Gottes des Schöpfers«, og indholdet deri orienteres ud fra strukturen i hans antropologi (III, 2), der anskuede mennesket under fire hovedsynspunkter: det konstitutive forholdet til Gud. 2. i den horisontale: forholdet til medmennesket. 3. mennesket som sjælelig legemlig helhed. 4. mennesket i dets eksistens under tidens begrænsede kår. Den herudaf springende etiske vejledning, der forstås som den *flihed*, vi kaldes til med Guds bud, får da ganske konsekvent flg. hovedtræk: Freiheit 1. vor Gott 2. in der Gemeinschaft. 3. zum Leben. 4. in der Beschränkung. Om retten og staten skal vi høre under forsoningslæren, thi staten er

»ingen skabelsesordning, men en ægte speciel pagtsordning«! (s. 343).

Inden B. går i lag med selve emnet, tager han i en indledende § 52: »Etik som skabelseslærens opgave« stilling til to vigtige principielle spørgsmål: a. kan der i evangelisk teologi gives en speciel etik? b. hvor finder vi erkendelseskilden til Guds bud? Som svar på a. vælges midtvejen mellem en kasuistisk og en punktuell etik. Kasuistikken forstår buddet som en foregivet lov, sammensat af ord fra skriften, naturloven og traditionen. Som en sådan lovtekst er Guds bud den etiske vejleder bekendt. Den specielle etiks opgave bliver da at *fortolke* denne lovs bestemmelser og anvende dem på de foreliggende »casus conscientiae«. Kasuistikken siger med rette mod det konkrete menneskes valg og afgørelse, hvori det indre sindelag og den ydre handling ikke kan skilles, og der findes en *praktisk* kasuistik, den profetiske ethos', bestående i det vovestykke at gøre Guds ganske bestemte specielle bud gældende her og nu, men en kasuistisk *etik* gives ikke. Bliver den specielle etik kasuistisk, sætter etikeren sig på Guds trone, mestrer og håndterer Guds bud, skønt mennesket over for den i evangeliet nådige Gud altid kun kan være den modtagende begynder. Dette er respekteret i den *profetiske* kasuistik, hvor mennesket forkynder Guds bud som »Ereignis der freien Gnade«, medens kasuistisk *etik* er et foretagende, »in welchem der Mensch... aus dem Geschehen, aus der Freiheit und auch aus der Gefährdung dieses Ereignisses gerade heraustreten, sich gewissermassen aufs Trockene bringen möchte, um dort, wissend um Gut und Böse, wie Gott zu sein« (s. 10). Her står vi ved et afgørende moment i B.'s etik, som i hans dogmatik overhovedet, nemlig den nu så stærkt omstridte, både fra romersk og evangelisk hold kritiserede, men efter undertegnedes mening i sin betoning rigtige »Ereignis«-tanke, der drejer hele B.'s teologi i retning af det ind i kirkeinstitutionen profetisk vækkende. Kasuistikeren håndterer som en Vorherres generalstabsofficer, fjært fra fra etiske kampplads, en metode af rigtige afgørelser. Desuden forfalsker han Guds bud til almene regler og tidløse sandheder, skønt de i bibelen aldrig møder os som sådanne, men som historisk egenartede, konkrete befalinger. Den levende Guds bud behøver ikke som Kants kategoriske imperativ at tilføjes en konkret fyld, thi det er »enten bestemt, klart, konkret indtil det sidste eller det er ikke Guds bud« (Bonhoeffer), er interpreteret i sig selv, altid enkeltbud for *dette* menneske i *dette* øjeblik i *denne* hans situation. Endelig betyder kasuistikken en nedbrydelse af den kristne frihed, i hvilket element en handling alene kan være god. Lydigheden mod buddet kan ikke bestå i, at dette eller hint, som Gud befaler, faktisk udføres, men i, at mennesket, idet dette eller hint gøres, bringer sig *selv* som offer til Gud. Kasuistikken træder ikke (som nyprotestantisk etik har hævdet) den menneskelige »personlighed« for nær, tværtimod er den ikke nærgående nok, den gør det for bekvemt, tilslører menneskets eget, direkte ansvar.

Men hvorledes er da en speciel etik mulig? Må etikken ikke blive rent *punktuell*, indskrænke sig til at fastholde, at Guds bud formelt og reelt er aktuelt nærværende og erkendeligt for hvert menneske i enhver situation, således at mennesket fra situation til situation lader sig regere gennem en art direkte, særlig guddommelig inspiration eller i kraft af »das Gebot der Stunde«? Mennesket er da i spørgsmålet om buddets indhold overladt til sig selv og må som Goethes muldyr selv søge sin vej i tågen. B. siger hertil, at den specielle etik ganske rigtigt kun kan bevæge sig inden for den ramme, der består i en *henvisning* (Hinweis) til Gud konkrete buds begivenhed, og den kan ikke byde mere. Etikens afgørende ord er altid erindringen om *Helligåndens* autoritet og kan ikke spare menne-

sket for valget, der må træffes i eget ansvar. Guds bud er levende, hver dag nyt, thi Gud er den levende, evigt rige, men han er til lige een og ikke en flerhed af ånder, ideer og magter; derfor er hans bud også eet eneste. De enkelte øjeblikke er historiske, men vel at mærke inden for Guds frelseshistorier og verdensstyrelses sammenhæng. Står man over for det etiske spørgsmål, skal man derfor ikke blot give agt på det *vertikale* (Guds bud, der som begivenhed træffer os i vor situation), men også på det *horisontale*. Da bliver en speciel etik mulig, en etik, der intet har med kasuistik at gøre, men som dog ikke er udtømt med en henvisning til den vertikale begivenhed, ikke indskrænker sig til et nøgent »Hinweis«, men bliver lineært under hensyntagen til den guddommelige fordrings og den menneskelige handlens konstans som en form, der er alle etiske begivenheder ejendommelig. Kort sagt: en bestemt etisk undervisning er mulig, nemlig som »geformter Hinweis auf das ethische Ereignis« (s. 32).

Gives der nu en tilforladelig og legitim kundskabsmeddelelse om det horisontale, de såkaldte »skabelsesordninger«? B. må jo iflg. sit teologiske grundprincip forkaste enhver naturlig erkendelse af Guds bud, men hvad har han at sige til den, når den mobiliserer sig stærkest, nemlig i skabelsesetikken? Virkeligheden, hvori vi er sat til at leve, underretter os ifl. skabelsesteologien om Gud som skaberen og os som de skabte og pånøder alle mennesker gennem visse livslove, der udtrykker en det skabte medgivet orden, bestemte handlinger, som også er det rent naturlige, ikke-kristne menneske bekendt, hvilket fremgår af den vidtgående *sensus communis moralis*. Guds skabelsesordninger tvinger mennesker til ordnet fællesskab. I sin fremstilling heraf henholder B. sig væsentligt til Brunners etik, medens han desværre slet ikke går ind på Gogarten, hvis navn overhovedet ikke er nævnt med eet ord i dette bind. — B. gør mod ordningsteologien gældende, at den med sin abstraktion fra Guds nådeord i Kristus, med dens forhold til det obscure begreb »virkelighed« og med sin godtroenhed m. h. t. menneskets evne til at aflokke den såk. »virkelighed« erkendelse af Guds vilje intet autentisk svar giver på spørgsmålet om den befalende skaber og den i hans bud med ham konfronterede skabning. Skaberens bud kan vel sondres (deraf muligheden for en særlig *skabelsesetik*), men ikke adskilles fra den forsonende Guds bud. Kan man, spørger han, håndtere begreberne skaber og skabning, som man opererer med »årsag« og »virkning«? Ordene *credo in unum Deum* omklammer også den første artikel. Ordningsteologien taler ikke om det, der virkelig fortjener navn af skabelsesordning, men mener kun den almene sandhed om visse livslove, til hvis indsigt ingen åbenbaring eller tro er nødvendig. Ordningerne er *områder*, ind i hvilke Guds bud lyder, men ikke *love*, i overensstemmelse med hvilke Gud befaler. Guds bud møder os alene i evangeliets nådeord, kun da kan vi være vis på, at det virkelige drejer sig om Guds bud.

Efter denne indledning påbegyndes den konkrete udfoldelse af skabelsesetikken med § 53: »Die Freiheit vor Gott«, idet B. tager afstand fra dem, der gør gældende, at Gudsforholdet som sådant ingen plads har i etikken: »Kærligheden til Gud har intet spillerum uden for kærligheden til næsten« (Ritschl). I virkeligheden har vi her, siger B., med helliggørelsens grundbestemmelse at gøre; der gives en særlig væren for Gud; buddet om næstekærlighed absorberer ikke buddet om kærlighed til Gud, det dobbelte bud henviser os til to relativt adskilte virkeområder. Af pladshensyn giver vi afkald på at forfølge B.'s tanker i denne § videre, skønt der især under: »Der Feiertag« møder os ganske bemærkelsesværdige ting.

§ 54 indledes med et underafsnit på 142 s. om *mand og kvinde*. Idet Guds bud lyder ind i det horisontale på dette specielle område,

sker dermed først en opørnings- og klaringsproces. Thi de om dette felt kredsende religiøse myter, filosofiens, digtningens og psykologiens spekulationer og det følelsesbrus, der her så let bryder ud, viser, at mennesket intet sted som her tenderer i retning af en art naturlig mystik. Guds bud afslører, at den sande Guds plads allerede er besat; den Gud, mennesket kunne opleve sig som, kunne kun være en jammerlig afgud, kun en Baal eller Astarte, en Osiris eller Isis. Buddet kendetegner mennesket som skabning, »Kreatur«, også her trænger vi til at regeres; men buddet tilkendegiver samtidig, at mennesket heller ikke på dette område er forladt af sin skaber, det befinder sig ikke i en eller anden dæmonverden, afgrund eller jungle, men i sin faders hus og under hans orden. Buddet realiserer en radikal *afmytologisering* af mand-kvindeforholdet, fejer alle disse guder til side med en håndbevægelse og efterlader mennesket som det, det er: skabning. Derfor er B. på vagt over for dem, der apoteoserer mand-kvindeforholdet, hæver det kreaturlige op i det metafysiske plan (mod Rom, Schleiermacher og nyere synspunkter, f. eks. Schubarts »Religion und Eros« 1944). Endvidere gøres gældende, at buddet ikke kan indskrænkes til en bestemt kanalisering af »kønslivet«, enten tendensen er moraliserende eller ej. Buddet må aflastes for det specielle seksualspørgsmåls herredømme. Den offentlige og skjulte sensation omkring det 6. bud må komme til ro; for sexaetik kan man kun interessere sig med klart hoved og fast hjerte. Menneskets konfrontation med buddet involverer en *afdæmonisering* af al seksualkredsen, også det seksuelle er underlagt buddet, men forholdet mellem mand og kvinde er ikke udtømt i det seksuelle. Endelig hævdes, at dette område trænger til en *decentralisering*, for så vidt det etiske i dette forhold ikke kan indskrænkes til ægteskabsproblemet. B. vender sig mod den i evangelisk tradition herskende overbetoning af ægteskabet: det er ikke hvert menneskes sag at gifte sig, og det er ikke undtagelse fra nogen regel ikke at indtræde i ægteskab. Derfor taler B. først, under polemik mod alle fænomenologiske og typologiske betragtninger af de to køns indbyrdes forhold, i al almindelighed om forholdet mellem mand og kvinde, inden han går over til ægteskabet.

Dog er *ægteskabet* dette områdes midtpunkt. Det bestemmes som det altomfattende, eksklusive (monogamiske), livsvarige fællesskab mellem mand og kvinde. Det grundlæggende ord herom findes i Mk. 10,9 (hvad Gud har sammenføjet etc.), men om hvilke to mennesker kan det nu vides, at de uigenkaldeligt er føjet sammen af Gud? Her kommer en ejendommelig betragtning, men typisk for B.: hvad der foreligger for et ægtepars egne øjne kan ikke være hin guddommelige sammenføjet. Selv den fyrigste eros, ægtefællernes consensus mutuus, civilembedsmandens ord, præstens velsignelse så lidt som copula carnalis eller en nok så alvorlig etisk anstrengelse i retning af det fuldkomne, eksklusive livsfællesskab kan garantere, at de to er sammenføjet af Gud. Ægteskabets guddommelige grund kan ægtefællerne ikke have eller se, de kan kun i tro atter og atter søge den i Guds nådeord. »Es wäre ein Frevel, jenes Wort Jesu ohne weiteres auf jedes solche Menschenpaar anzuwenden, weil es sich als solches gefunden, auf dem Standesamt und vor dem »Traualtar« sein menschliches Ja gesprochen und vielleicht so und so lange in ehelicher Gemeinschaft gelebt hat« (s. 233). Derudfra hævdes om *skilsmisse*, at den ikke er mulighed for det af Gud sammenføjede ægteskab, men kun den yderste praktiske, retslige konsekvens (Grenzfall!) af det *institutionelle* ægteskab, af det i Guds dom uholdbare ægteskab. Om ægteskabets *indgåelse* gøres, m. h. t. den indre side, gældende, at alene Guds kaldelse og gave er ægteskabets begrundelse. Man stolprer ikke i ægteskabet ligeså selvfølgeligt, som bladet drives med af flodens vand. Menneskelig set

K6A 5545

betyder det, at ægteskabet må komme i stand ved den fri, gensidige kærlighed. Ægteskabet har også en ydre, institutionel side, men »es ist eine greuliche alte Irrlehre, dass Ehe gleichbedeutend sei mit Heirat« (s. 253). Vielsen, ægteforeningen er kun den ordningsmæssige legitimering af et ægteskab for omverdenen, men skaber ikke ægteskabet. »Den overleverede kirkelige ægteskabslæres grundfejl« består i, at man har foragtet kærligheden og som fortryllet stirret på ægteskabet som institution. Men naturligvis kræver ægteskabet en officiel kundgørelse, indeholdende et tredobbelt moment: det familiære, retslige og kirkelige. Den kirkelige »vielse« er ganske vist hverken bibelsk eller sagligt ubetinget fordret og bør grundigt ændres, er i dens nuværende form et problematisk anliggende ligesom de andre »kasualier«: konfirmation og begravelse.

(Fortsættes).

Jesus ser deres spørgsmål som kommende af »ondskab« (jfr. Mt. 9, 4), ikke alene fordi de stillede denne fælde for ham, men fordi deres holdning over for ham vidnede om hjertets forhærdelse over for Gud i hans åbenbaring: de ville gå deres egne veje, ikke Guds, ville have en messias efter deres eget hoved, ikke som Gud sendte ham. Og hyklere er de, fordi de foregiver at leve under et problem, som de praktisk har løst, idet de ikke alene betaler skat, men også drager alle de fordele af det romerske herredømme, som det at eje skattens mønt betød i det daglige liv. Det er hykleri at forarges over det, man nok vil have fordelene ved.

Jesus søger som sagt ikke at undgå fælden, men afviser tydeligt nok deres messiasforventning; dette har utvivlsomt været med til at bestemme folkets holdning over for ham langfredag — for så vidt nåede hans fjender virkelig deres hensigt med at stille spørgs-

— fælden blev klappet sammen om ham! Men samtidig bliver deres

PRÆSTEFORENINGENS

Blad

NR. 43

26. OKTOBER 1951

41. ÅRG.

INDHOLD: Karl Barths skabelsesetik. II. — Næste søndags tekst. — De nordiske præstemøder og Island. — Nordisk samfund for kristendom og kultur. — Uge til uge. — Litteratur. — Personalía.

Karl Barths skabelsesetik. II. Af E. Thestrup Pedersen.

Vi springer frem til § 54's sidste afsnit, der handler om *folk og menneskehed*. Der findes ingen »Eigengesetzlichkeit«, også i denne relation er den menneskelige eksistens underlagt Guds bud. Folk og menneskehed udgør det naturligt-historiske sted, hvorpå buddet træffer os. Området karakteriseres med henvisning til de tre konstitutive faktorer: det fælles sprog, fædrelandet og den fælles historie. Men her trænges der for alvor til et opgør med alle illusioner. Hvad B. med særlig iver fastslår, er, at vi med begrebet folk under ingen omstændigheder står over for noget i sig selv helligt. Hvad der derfor i denne henseende er ret, skal vi ikke skaffe os viden om ved abstrakte ideer om »Blut und Boden«, ikke fra folkeånden, fra en i vort gemyt sandsynligt spøgende »Volksnomos«. Guds bud er og bliver mesteren, medens alle vore tydninger og forestillinger (økonomiske, politiske, sociale, kulturelle, religiøse) må beherskes af buddet. Men har vi da i det mindste ikke her med et særligt område af naturlig medmenneskelighed og med en selvstændig skikkelse af buddet at gøre? Nej, absolut ikke, det ene folks egenart i forhold til andre folk beror ikke på en skabelsesbestemt, naturlig-nødvendig modsætning. Derom drejer det sig i mand-kvindeforholdet såvel som i forældre-barnforholdet, men mellem folkene er principielt alt flydende. Det ene folk er ikke med dets særegenhed i forhold til andre folk bærer af en art evighed; at der gives de og de folk, beror på visse *anordninger* (ordinationes) i Guds forsyn, men de er ikke hans *skabelses* permanente ordninger (ordines) som mand-kvindeforholdet er det. Denne iagttagelse »von unten« bekræftes ved en anskuelse af problemet »von oben«: at mennesket er delagtigt i et folk er *forudsat* i buddet, men den lære, at menneskets liv i folket er en bestemthed ved den menneskelige natur, er udsprunget af fantaserende vilkårlighed og er hæretisk, thi den fører en fremmed guddom frem, en »Völkergott«, hvori man ikke kan genkende Jesu Kristi fader, og dyrkelsen af denne »gud« er ofre på fremmede altre.

Efter denne etiske vejledning med henblik på menneskets divini-

tet og humanitet, kan B. i § 55, der er den i dette bind mest omfangsrige, vende sig til spørgsmålet om *livet*. Afsnit 1 har overskriften: »Ærefrygt for livet«. Livet kan ikke (som f. eks. hos Alb. Schweitzer) gøres til herskende princip, det er alene Guds bud. Den frihed, buddet kalder os til, er friheden til at se vort eget og andres liv som Guds »Leihgabe«. Bibelens forkyndelse af det evige liv betyder ret forstået »die grosse Aufwertung schon dieses irdischen und sterblichen Lebens« (s. 383). Buddet kalder os til *ærefrygt* for livet, så sandt Gud med inkarnationen helt har sagt sit ja til menneskelivet. Derfor må etikken være livsbekræftende, hævde ærefrygt for livet mod al negation og opløsning deraf. Men samtidig erindres vi om livets *grænse*, vort liv er ikke guddommeligt, men skabt, ikke evigt, men limeligt. Livet er ingen absolut størrelse, har ikke højeste værdi, er ikke en art gud nr. 2.

De konkrete konsekvenser heraf fremføres nu i det meget interessante afsnit 2: »Livets beskyttelse«. Vi bemærker her især B.'s stillingtagen til selvmord, svangerskabsafbrydelse, »eutanasi«, dødsstraf og krig. — Det spørgsmål stilles, om ethvert selvdrab (Selbsttötung) også er selvmord. Svaret lyder, at et selvdrab, udsprunget af formentlig menneskelig suverænitet, er selvmord; en selvretfærdiggørelse, selvhelligelse og selvforherligelse kan ikke lykkes, heller ikke i denne henseende. »Nostri non sumus sed Domini« (Calvin). Selvdrab i denne mening er eentydigt at bestemme som selvmord. Dog må straks tilføjes, at selvmord ikke er en utilgivelig synd. Den opfattelse, at just selvmord er utilgiveligt, beror på den falske anskuelse, at menneskets sidste, på tærskelen til evigheden stedfindende villen og handlen er definitivt afgørende for Guds dom over et menneske. Men dette kan ikke siges om nogen enkelt viljesytring, heller ikke om den sidste. Gud vejer *hele* menneskelivet, dømmer hjertet efter sin retfærdighed, der er indesluttet i hans barmhjertighed og således i sammenhæng med helheden også den sidste times indhold. Dermed ingen retfærdiggørelse af synden! B. betoner videre kategorisk, at selvmordets forkastelighed alene har sin afgørende begrundelse i evangeliets nådeord. I anfægtelsens mørke skinner kun eet lys: Gud har sagt »du skal«, d. v. s. du må, har lov til at leve. Anfægtelsen består i, at mennesket ikke kan høre Gud selv sige det ord. B. vender sig her, som så ofte i dette bind, kritisk mod den evangeliske kirke, der i sin forkyndelse og sjælesorg, ikke har holdt trit med den moderne udvikling og har været magtesløs i den opgave at gøre det ord gældende, der alene udelukker selvmord. Derpå følger en omtale af det, navnlig i dette afsnit, hyppigt drøftede »Grenzfall« (cfr. s. 454): ikke ethvert selvdrab er selvmord, det kan også være den mest ekstreme form for den mennesket befalede selvhengivelse. Kan et selvdrab ikke ske i troen, i fred med Gud? Kirkefædrenes stillingtagen til kristne kvinders tvangsanbringelse i bordeller anføres, ligesom spørgsmålet om selvdrab i anledning af en uudholdelig tortur, hvorunder faren for at røbe kammerater bliver akut, drøftes. »Er kann die Freiheit dazu, wenn Gott sie ihm gibt, in der Tat haben. Und dann soll er freudig und entschlossen, nicht mit lädiertem, sondern mit intaktem Gewissen von ihr Gebrauch machen« (s. 470). — *Svangerskabsafbrydelse*. Her gælder i alle tilfælde, hvem de ansvarlige end er (moderen, lægen, faderen, samfundet), at svangerskabsafbrydelse er drab af menneskeligt liv i dette ords fulde betydning. Det ufødte barn har fra første færd menneskeligt liv og er ikke blot en del af moderlegemet. Hvad der end kan siges mod et sådant barns fødsel, bliver man svar skyldigt på det spørgsmål: hvad har det forskyldt, siden man nu vil straffe dets liv med døden? Begrundelsen til vort nej kan her som andre steder kun hentes fra evangeliet. »Grenzfall« i denne sag er alene Guds mulighed, og alle engagerede må i en situation, hvor der skal væl-

ges, i stor ensomhed og skjulthed klargøre sig deres ansvar over for Gud og derudfra fuldbyrde deres afgørelse. Og sådanne situationer kan kun indtræffe dér, hvor enten barnets eller moderens liv står på spil. Mod romersk etik gælder, at ingen doktriner her på forhånd kan afgøre valget. — »*Eutanasie*«. Spørgsmålet om samfundet har ret til at erklære visse syges og krøblices liv for »lebensunwert« og til at skride til udschlukkelse deraf, kan kun besvares med et kategorisk ubegrænset nej. Den slags er rent mord, udslag af »frevelhafte Inanspruchnahme des Majestätsrechtes Gottes über Leben und Tod« (s. 483). Allerede *begrebet* »lebensunwert« er i sig selv overtrædelse af Guds bud. Hvad et sådant liv er værd, er Guds hemmelighed, og hvem kan vide, om det i Guds øjne ikke er meget mere dyrebart og ikke i evigheden skal åbenbares meget herligere end deres for staten så kostbare arbejders og bønders, teknikeres, videnskabsmænds, kunstneres og soldaters liv? Hvem ved, om ikke de er ofre for statens og samfundets mangler? Som samfundets lidende lemmer er de betroet samfundets ganske særlige omsorg. »*Eutanasie*«, hvormed man i seive den velklingende betegnelse uskyldiggør mordet, kan også bruges om den formentlige velgerning at afkorte et uheldredeligt sygt menneskes kvaler ved en påført mild død. De menneskevenlige motiver i al ære, de stammer åbenbart fra en anden bog end den, vi hidtil har læst i. Det er Guds sag alene at gøre ende på menneskeliv, og en *velgerning* kan døden såvel som livet kun være, idet begge kommer fra Gud. — *Dødsstraf*. Når retten her til overgives et kollektiv, forøges derved den enkeltes ansvarlighed: i bødens person er det mig, der fuldbyrder straffen. B. konkluderer efter at have gennemgået de tre teorier til forsvar for dødsstraffen (hensynet til samfundet, objektiv soning af retsbruddet, hensynet til forbryderens bedring) og afvist dem, i, at dødsstraffen ikke kan opretholdes som led i en bestandig, normal samfundsordning. Ud fra evangeliet taler slet intet, men alt imod dødsstraffen. Som reguleret institut må dødsstraf ud fra Guds bud under alle omstændigheder afvises og bekæmpes. Kun i en art sidste, mørk time, når en overordentlig erkendelse af, at det gælder statens væren eller ikke væren, uimodståeligt trænger sig gennem hos særlige mennesker med specielt ansvar, kan det gælde, at sådanne efter Guds bud i helhedens tjeneste *må* dræbe, og da *skal* de også gøre det. Som sådanne kritiske situationer anføres landsforræderi under krig og tyrannmord (Hitlerattentatet!). — *Krig*. B. betoner her, at vi i dag alle er ansvarlige for krigen, og at denne ansvarlighed ikke kan væltes over på et kollektiv (fædreland, folk, stat). Moderne krig er af en sådan art, at den pacifistiske etiks rigorøse nej til krigen er overvældende stærkt. Med største skarphed fejrer B. alle de gængse teologiske forsøg på forsvar af krig til side som »*Unsinne*« og hævder, at både stat og kirke må sætte al kraft ind i *fredens* tjeneste. Kirken skal ikke prædike pacifisme, men må i alt fald bekæmpe den sataniske lære, at krig principielt er uundgåelig. Trods alt er B. dog ikke pacifist. Krig *kan* komme på tale som ultima ratio, men kun i en situation, hvor det gælder et folks væren eller ikke-væren, ja han vil endog gå med til at tale om en »*retfærdig krig*«, nemlig når et folks hele fysisk-sjælelige-åndelige liv og dermed også dets åndelige forhold til Gud står på spil!! Det kan jo ikke fortolkes på anden måde end at krig alene retfærdiggøres som forsvar for evangeliet, en tesis, der for at udtrykke det mildt, er noget ejendommeligt, når den stilles i N.T.s lys. B. hævder imidlertid, at vi i en sådan situation står over for »*Fall des äussersten Notstandes*«, og da ikke alene må, men skal et folk også ruste sig. I det yderst sjældne tilfælde kan kirkens budskab, der da som ellers skal være forkyndelse af evangeliet og visselig ikke kan bestå i anræbelsen af en hedsensk »*Geschichts-und Schlachtengott*«, munde ud i et opråb til

krigsvilje, der alene som en troens lydighedsakt er retfærdigt!! Cfr. B.s brev til Hromadka i 1938.

Efter disse forholdsvis udførlige bemærkninger til afsnit 2 i § 55 springer vi ind i den sidste §'s midte, der behandler det meget vigtige spørgsmål om *kaldet*. Til klaring af kaldsbegrebet indfører B. en sondring mellem kald og kaldelse (Beruf og Berufung). Kaldelsen er det i forhold til kaldet absolut overordnede og består i den guddommelige viljesåbenbaring, der stadig påny, som aktuel og levende begivenhed, møder os i evangeliets bud. Kaldet derimod defineres som den situation, hvori mennesket befinder sig, når kaldsens ord møder det, og omskrives kort som »der Ort der Verantwortung« (Bonhoeffer). Dermed anvender B. begrebet kald i en langt videre betydning, end det ellers er gængs, idet der sædvanligt ved et menneskes »kald« forstås hans afgrænsede arbejdsområde, hans specielle »job«. Men hvad B. af al magt vil betone, er det skæbnsvangre, der opstår, når kaldelsen identificeres med kaldet. Navnlige vender han sig her mod den protestantiske, specielt den lutherske kaldsetik. Holl har i en berømt afhandling om ordet »kald« gjort gældende, at det sande Gudskald ifl. Luther virkeliggør sig her i verden, navnlig i arbejdet, og at den etiske opgave består i at forstå det »indre kald«, vi fornemmer i evangeliet i dets samklang med den stemme, der møder os »fra tingene selv og deres nødvendigheder«. Om det nu er en rigtig fortolkning af Luther får stå hen; givet er, siger B., at dette i alt fald ikke er en rigtig forståelse af N. T., heller ikke af 1. Kor. 7, 20. Guds »klæsis« er i N. T. eentydigt bevidnet som den guddommelige kaldelse, der møder os i *Kristus*. Over for Holl spørger B.: hvad bliver der her af denne Guds kaldelse? Den identificeres med menneskets selvindførelse i dets »kald«, forstået som menneskets embede i samfundet. Kaldet opsluger og tilintetgør kaldelsen, evangeliet opgår i loven, men tilbage bliver ikke *Guds lov*, »sondern die durch die Stimme irgendetwas »inneren Rufes« interpretierte Stimme »der Dinge und ihrer Notwendigkeiten«, irgendein Gesetz des menschlichen Selbstverständnisses und Kairosverständnisses, irgendein konservatives oder liberales ... menschliches Kultur- und Gesellschaftsideal« (s. 692). Protestantismen ville undgå klostrets karybdis, men havnede i sækularismens skylla. — Guds »klæsis« er ikke en gentagelse af noget for mennesket velbekendt gammelt, men altid det ny, Gud vil have af os. Men det *angår* mennesket, det lyder in medias res humanas, berører det verdslige, det menneskelige i dets multiformitet. Betoningen deraf er det rigtige moment i den protestantiske kaldsetik. Meningen i 1. Kor. 7, 20 er ikke den, at vi skal være tro imod den stand og stilling, vi har, men derimod, at vi er bestemt til at adlyde Guds kaldelsesord, som det når os på vort specifikke stæsted. Menneskets »Beruf« må ikke forstås som en bunker, ved hvis tykke vægge vi er beskyttet mod den guddommelige kaldelses vidtgående fordringer. Kaldet er det sted, hvorfra vi begynder, men netop *begynder*, ikke lægger os fast på. Efter denne klaring af selve kaldsbegrebet, peger B. nogle kriterier til besvarelse af spørgsmålet, hvori lydighed mod Guds bud i alle tilfælde må bestå for hvert menneske. Ingen etik kan udtømmende løse kaldsproblemet, men må indskrænke sig til at anføre synspunkter, der må gælde under menneskets besindelse på, hvad der er påbudt. Det vil dog fore for vidt at gå ind på B.s konkrete udførelse af, hvad der hører til et menneskes kald.

Med ovenstående noget spredte og kummerlige referat, er det forhåbentlig lykkedes at give udtryk af den *retning*, B.'s dogmatik nu har taget. Dette sidste bind er i høj grad afslørende, som det jo må blive, når de dogmatiske tesers etiske konsekvenser skal drages. At B. ikke her lader os i stikken, ikke standser på halvvejen, ikke

viger tilbage for at gøre kravet, og NB. kravets concretissimum gældende, ikke gør det spørgende alene, ikke famlende og valent, ikke holder sagen svævende i den uforbindtlige evigt diskuterende sfære, men gør det forkyndende, forbindtligt, undertiden med næsten profetisk vælde og urokkelighed, det kan man kun være taknemmelig for. Men de kritiske stemmer vil fra nu af ikke blive færre og svagere, men flere og mere højrostedede. Hertil kommer, at det er 100 gange lettere at præcisere, hvordan det *ikke* skal gøres, end hvordan det skal gøres. I forordet udtaler B. sig om den principielle teologiske holdning, han efterhånden har arbejdet sig frem til og gør gældende, at der er to veje, han ikke anser for gangbare: den af eksistensfilosofien influerede og den konfessionelle ortodoks. Til den første siger han, at eksistentialismen vel kan være et nyttigt instrument, for så vidt det i teologien drejer sig om kritik, polemiseringen, destrueren, afmytologisering o. s. v., men den kritiske funktion er ikke en højeste og afgørende opgave, og det er vanskeligt at se, hvorledes det dér, hvor man formelig har forskrevet sig til eksistentialismen, skal komme til en nævneværdig opbygning, til en positiv indsats i retning af, hvad der da skal siges. B. har altså — mod strømmen — valgt den positive, perspektiviske, fremadvisende vej (til forskel fra eksistentialismens kritisk-destruerende og konfessionalismens retrospektive) og den, der vover det så kategorisk som B. gør det, må naturligvis blive yderst sårbar for kritik fra begge hold. Men inden man f. eks. bringer sin mer eller mindre fast cementerede lutherske kanon i skudstilling, vil det være rigtigt først at høre opmærksomt efter, hvad B. gør gældende, så mødet med ham ikke fastlåses i traditionelle clichéagtige formler, der slynkes ud i en hast, hvorefter man erklærer sig »færdig med Barth«. Lutherdom er det visse ikke, han trakterer os med, det skal der ikke megen kunst til at påvise, men derfor behøver hans grundskema (endnu mindre alle detailler) ikke at være falsk. Det spørgsmål må afgøres i skriftens lys. Og hvad man end kan sige om B. som reformert *teolog*, så må man anerkende ham som en stor *forkynder*. Dermed være dette bind af hans dogmatik læseren anbefalet til studium.

E. Thestrup Pedersen.